



Curso de Metafísica.

OBRAS DEL AUTOR

TRADUCIDAS POR

D. Modesto Hernández Villaescusa.

Los católicos alemanes.
El despertar de un pueblo.
Ketteler y la organización social en Alemania.
Los adversarios del Poder Temporal y la Triple Alianza.
Judíos y católicos en Austria-Hungría.
Un cura alemán extraordinario.

OBRAS ORIGINALES DEL TRADUCTOR

Recaredo y la unidad católica.—Estudio histórico-crítico sobre la nacionalidad española.
La cuestión de Marruecos y el conflicto de Melilla.—Estudio geográfico-histórico-crítico sobre el problema de Occidente.
La tortola herida, novela, 2.^a edición.
Rosa del Valle, novela, 2.^a edición.
Jurar en vano, novela.
Oro oculto, novela ilustrada.
El origen del hombre.—Discurso inaugural del curso de 1897 á 1898 en la Universidad literaria de Oñate.
Curso de Metafísica.
Curso de Historia crítica de España
La Inmaculada Concepción y las Universidades españolas, 2.^a edición.



M. 56784
F. 57522

AV
25989

CURSO DE METAFÍSICA

POR EL DOCTOR

D. MODESTO HERNÁNDEZ VILLAESCUSA

*Vicerrector, Rector interino durante los cursos de 1896
á 1897 y 1898 á 1899, Decano de la Facultad de
Filosofía y Letras y Catedrático de esta asigna-
tura en la Universidad literaria de Oñate.*



OÑATE
Imp. y Encuadernación de M. Raldúa.
1900

ES PROPIEDAD.
— Queda hecho el
depósito que exige
la ley.

OBISPADO

DE
VITORIA

Por las presentes y en cuanto á Nos corresponde, concedemos la licencia solicitada á nombre de V. para imprimir y publicar el Texto de Metafísica que ha escrito con destino á esa Universidad de Oñate; ya que, habiendo sido examinado de nuestra orden, no se contiene en él cosa alguna contraria á la fe católica y sana moral.

Dios guarde á V. muchos años.

Vitoria 10 de Julio de 1900.

El Obispo de Vitoria.

Sr. D. Modesto Hernández Villaescusa, Catedrático de la Universidad de Oñate.

Erratas importantes que se han notado.

Pág.	Línea.	Dice.	Léase.
11	15	cognoscible	cognoscente
45	21	<i>cus</i>	<i>cus</i>
51	16	substancia	subsistencia
58	11	incompleta	completa
132	9	substancia	subsistencia
177	14	teológico	teleológico
228	21	perurbaciones	perturbaciones
236	29	<i>abstractum</i>	<i>abstractum</i>
253	7	moléculas	moleculares
256	1	<i>in conceptu</i>	<i>concepto de la materia</i>
274	34	niegra	afirma
275	23	de	de la
280	32	<i>movimiento</i>	<i>movimiento y</i>
289	12	<i>coacción</i>	<i>rotación</i>
299	24	evolutivas	volitivas
303	20	vital	química
309	1	Rosmire	Rosmini
326	12	la	da
401	6	<i>subobjeto</i>	<i>sujeto</i>
402	6	poseemos	ponemos
404	12	distinguan	distinguiran
430	3 y 4	<i>in est</i>	<i>in est</i>
*	30	efectivo	afectivo
*	36	<i>densidad</i>	<i>necesidad</i>
431	24	inflexivamente	irreflexivamente
432	5	el	con el
*	27	Flourens	Flourens
437	24	combinado	conocido
*	23	Belveder	Belveder
447	19	<i>sigue</i>	<i>vigo</i>
454	19	Ibolles	Hobbes
461	23	importancia	impotencia
467	37	<i>evolución</i>	<i>volución</i>
462	8	conservación	consecución
489	29	de	es
492	23	Frohschammer	Frohschammer
493	9	Frohschammer	Frohschammer
497	11	Euler	Euler

METAFÍSICA



PRELIMINARES

LECCIÓN PRIMERA

DEL HOMBRE EN GENERAL.

Notas características de los seres naturales.—Por cuanto la Metafísica trata del ser y de sus relaciones, nada más natural que comenzar su estudio por el análisis de los seres que componen el Universo en que vivimos y del cual formamos parte. Por poco que meditemos en la constitución de la naturaleza humana, observamos en ella dos notas características: la *independencia* y la *relación*. El hombre es un ser independiente de todos los seres que le rodean; así se lo dice su conciencia. Pero esta independencia no es absoluta, sino que está como sometida al conjunto de los demás seres que integran el Mundo. En efecto; sabe el hombre que vive por sí mismo; que el principio, que la causa de sus actos radica en su propia naturaleza, que bajo este concepto, es decir, en cuanto posee la

virtud suficiente para ser, para vivir, una vez creado, es independiente de todos los otros seres, ó lo que es lo mismo, que la causa de su vida, que su propio ser no depende de ninguno de los otros seres que pueblan el Mundo. En este sentido el hombre es una substancia específica, un individuo en la escala de los seres, con personalidad propia, con fuerza, con poder exclusivamente suyo. Pero este ser independiente no se ha dado á sí mismo la existencia ni siquiera la conserva por fuerza y virtud exclusivamente suya. Así que aparece en la vida, necesita del concurso de los elementos que le envuelven para conservar y desarrollarla. El aire, el calor, la luz, los alimentos son condiciones necesarias de su existencia. Si no respira, si no come, si no tiene tales ó cuales grados de calor, muere. Si no vive en relación con sus semejantes, no desarrolla sus facultades, no perfecciona su ser. Así considerado, el hombre, este ser independiente, está sometido, encadenado á todo cuanto le rodea. Y precisamente esta dependencia, este encadenamiento le obliga á echar una ojeada al mundo sensible y á investigar la causa de su existencia. En efecto, pronto ve que los demás seres que con él constituyen el Universo son independientes como él, necesitan de todos los otros para conservar su existencia. Ve que la planta, por ejemplo, lleva en sí misma la fuerza necesaria para vivir, pero que no vive si le falta calor, humedad, alimentos, etc. Y así de todos los demás. La consecuencia inmediata que deduce de esta observación es que todos los seres aparecen encadenados en una armónica unidad, que llamamos *Naturaleza, Mundo, ó Universo*.

Clases de seres que lo integran.—Pero también deduce inmediatamente el hombre otra consecuencia, y es que todos estos seres que pueblan el mundo y que tienen de común con él la independencia y la subordinación, no poseen la misma naturale-

za. Desde luego salta á la vista que los unos se mueven por sí mismos; los otros no. En efecto, si contempla una piedra asentada al pie de una montaña, observa que no se mueve, á menos que una fuerza extraña la traslade de un lugar á otro; en tanto que si observa una planta, la ve crecer, desarrollarse, cubrirse de hojas, de flores y de frutos sin que ninguna fuerza extraña á sí misma sea la causa de la admirable variedad de sus mutaciones. Así deduce enseguida que la naturaleza de la planta es distinta de la de la piedra. Y ahondando más en este género de observaciones, pronto descubre que los seres que se mueven por sí mismos ofrecen profundísimas diferencias entre sí: los unos simplemente se mueven, se nutren, crecen, se multiplican; los otros, además de estas operaciones, se trasladan de un lugar á otro, se conocen, se aman y aborrecen; los otros, finalmente, sobre ejecutar los mismos actos que los anteriores, piensan, raciocinan, hablan, arrancan á la Naturaleza sus secretos, constituyen sociedades admirables, progresan y dominan á todos los demás seres. Y como cualquier ser que aparezca en este mundo pertenece necesariamente, según lo testifica la experiencia, á una de estas cuatro clases, deduce que la Naturaleza está compuesta de cuatro categorías de seres: *Minerales, Vegetales, Animales y Hombres*. «Los seres naturales que componen este mundo sensible se dividen en dos grandes categorías, en cuerpos brutos ó no vivientes y en cuerpos vivientes. Los vivientes luego se subdividen en dos clases, la de las plantas que ejercitan funciones vegetativas y la de los animales, que además de vegetar, están dotados de la virtud de sentir. Surge después la división en los llamados tres reinos de la naturaleza, el reino mineral, el vegetal y el animal. Al primero pertenece el solo ser, al segundo, el ser y la vida; al tercero, el ser, la vida y la sensación; y á la cabeza de todos estos tres reinos está el h. m.

2
12
5
2
33
2
2
46
~~46~~
93
5

bre, que, como vértice de una triangular pirámide, á todos tres los unifica en la individualidad de su naturaleza, y merced á la vida intelectual de que es partícipe, inicia un orden mucho más sublime, el de los espíritus, con el cual reanuda el mundo corpóreo, viniendo de este modo á dar continuidad al Universo.» (Liberatore.)

El hombre.—El hombre es, pues, el ser más perfecto de la creación. En él se resumen las perfecciones de los demás seres del Universo, y por su naturaleza espiritual, á la vez que es superior á todos ellos, se encadena con el mundo de los espíritus y tiende á la inmortalidad.

Ciencia que lo estudia.—La Metafísica es la ciencia del ser en general, pero cada ser en particular ofrece, por la unidad constitutiva de su naturaleza, una ciencia propia, la cual puede subdividirse en tantas ciencias particulares cuantas sean las manifestaciones fundamentales del ser. La ciencia propia del hombre es la *Antropología*, que puede definirse: *la ciencia que estudia al hombre considerado como individuo, según los elementos que componen su naturaleza, ó como especie, según las sociedades que constituye para perfeccionar y desarrollar su ser.* La ciencia del hombre es, pues, vastísima, y en cierto sentido, la única, porque siendo el hombre el resumen de la Creación (y de aquí que los antiguos le llamaran *microcosmos*, al estudiar su naturaleza, conocemos la del Universo creado, al estudiar sus obras, apreciamos los hechos é instituciones que ha dejado en la Historia, y al estudiar su origen y su destino, nos elevamos al conocimiento de Dios.

Elementos que componen el ser humano.—Nosotros, sin embargo, estudiamos ahora al hombre como ser natural, y en tal concepto, descubrimos en él dos elementos, uno *materia*l, otro *espiritual*.

Todos los seres de este mundo están compuestos de dos elementos; uno común á todos ellos, el *materia*, otro específico, propio de cada una de las clases de seres antes enunciadas, el *forma*, ó como dicen los filósofos, la *materia prima* y la *forma substancial*. De *materia* está compuesto el mineral, el vegetal, el animal y el hombre; materia igual para todos ellos, variable sólo en la combinación y proporción de sus elementos, en su número, etc., pero toda de una misma naturaleza. Así, los elementos que constituyen el reino mineral (oxígeno, hidrógeno, carbono, etc.), son los mismos, salvo la distinta proporción, combinación, etc. que constituyen al vegetal, al mineral y al hombre, como lo prueba el análisis químico de su materia. Pero estos cuatro reinos tienen un principio *formal* diferente para cada uno de ellos, principio que constituye á cada ser en una especie determinada, por virtud del cual la planta se distingue del bruto, éste del hombre, etc. El principio específico del hombre es el *alma*, verdadera causa de su ser y de todas sus operaciones, las cuales nos sirven de medio para conocer las distintas especies de seres, por la relación necesaria que existe entre *la operación de todo ser y su naturaleza*.

Relaciones del hombre con los seres espirituales y con los minerales, vegetales y animales.—Si examinamos ahora las operaciones propias del ser humano, veremos que se reducen á cinco géneros. En efecto; el hombre se *nutre*, *siente*, se *traslada de un lugar á otro*, *piensa y quiere*. Todas las operaciones del hombre, todos sus actos se reducen á uno de estos cinco géneros. El hombre se alimenta y se *nutre* como la planta; *conoce y quiere los objetos sensibles como el animal*, y como éste, se *traslada* de un lugar á otro; tiene una forma determinada, pesa, y en su cuerpo se realizan *acciones y reacciones químicas* propias de la materia inorgánica. En resu-

sumen: el hombre es mineral, vegetal y animal; es, por decirlo así, imagen y representación del mundo que le rodea, *microcosmos* (mundo pequeño), la síntesis del mundo.

Superioridad del hombre sobre todos los seres de la creación.—Y sin embargo, el ser humano es eminentemente superior á todos los seres de la Naturaleza. Conoce sus secretos, modifica las condiciones de su existencia, los multiplica á su sabor, los destruye, los perfecciona, los selecciona, somete las fuerzas naturales á su servicio, los representa, los idealiza. En una palabra; los domina, como rey y señor de todos ellos.

Causas de esta superioridad.—La causa fundamental de este dominio, de la excelcitud y superioridad de su naturaleza, no es otra que su *inteligencia* y su *voluntad*. Por estos atributos soberanos de su ser, por estas manifestaciones de la naturaleza de su alma, de su forma substancial, el hombre aparece como la criatura más perfecta de la Creación, como superior á todos los seres que le rodean. Ninguno participa de su naturaleza específica; por eso todos le son inferiores. Pero además de lo dicho, el hombre, por virtud de la espiritualidad é inmortalidad de su naturaleza, enlaza este mundo material con el mundo de los espíritus, viniendo á ser así el lazo que une á la tierra con el cielo; á la criatura con su Creador. Más todavía: en virtud del vuelo poderoso de su inteligencia, no sólo aparece como soberano de la Creación, y como enlace viviente de ésta con su Dios, sino que, aplicando la actividad de su espíritu al mundo que le rodea, sorprende y adivina sus secretos, conoce la naturaleza de los seres, los ordena y clasifica, determina sus propiedades y relaciones; y no contento con este conocimiento del Mundo, vuelve, por la virtud reflexiva de su espíritu, sobre sí mis-

mo para escudriñar su propia naturaleza, elevándose por el raciocinio al conocimiento de la esencia de su alma; y conociendo por el testimonio de su conciencia que no se ha dado á sí mismo la vida que posee, y que ni tampoco han podido dársela los seres que le rodean, porque todos son inferiores á él, se eleva al conocimiento de la Causa suprema de la Creación, uniendo así en síntesis felicísima los tres objetos del conocimiento humano, *Dios, el mundo y el hombre*, cuyo conjunto constituye la *ciencia*.

LECCIÓN 2.^a

DEL CONOCIMIENTO HUMANO.

Nociones previas.—El conocimiento del hombre incluye, en tesis general, el del mundo que le rodea. Ahora bien, por poco que observemos la constitución de la Naturaleza, y teniendo en cuenta las nociones expuestas, resulta: 1.º Que el mundo es una colección de seres substanciales, un conjunto de substancias específicas, una armoniosa y admirable coexistencia de cuerpos ó individuos, porque todo lo que existe en la naturaleza existe singularizado, individualizado; 2.º Que en cada uno de estos seres individuales notamos dos series de manifestaciones representadas por la *inercia* y el *movimiento* que nos indican, por su natural oposición, dos principios ó elementos constitutivos de los cuerpos, uno *pasivo* (la materia) y otro *activo* (la fuerza); 3.º Que unos seres se mueven por *impulso extraño* y otros por *impulso propio* ó espontáneamente, de donde deducimos que la fuerza, causa del movimiento, es de dos especies: fuerza *física* ó propiamente dicha y fuerza *biológica*; 4.º Que los seres que se mueven por impulso propio ó espontáneo son de tres clases, porque vemos que unos simplemente se *nutren*, otro se *nutren y sienten*, en tanto que los terceros se *nutren, sienten y razonan*, de donde se deduce que la Naturaleza se compone de cuatro clases de seres: *minerales, vegetales, animales y personas*; 5.º Que siendo genéricos los nombres con que expresamos estas distintas clases de seres, cada uno de ellos comprende dentro de sí, es decir, expresa un número considerable de individuos que, por tener un carácter ó nota común, los unificamos, por decirlo así, deduciendo de esta elaboración mental ideas *universales ó abstractas*.

Fin natural de las facultades cognoscitivas del hombre.—El hombre siente dentro de sí una *tendencia* natural á ejecutar los actos por virtud de los cuales ha de alcanzar el desarrollo y perfeccionamiento de su naturaleza, ha de conseguir los objetos que no posee y que considera como conveniente á su ser. Esta tendencia, aun cuando originariamente *una es múltiple* por razón de la *variedad* de los objetos que solicitan su atención y de la *variedad* de sus manifestaciones. De aquí la multiplicidad de facultades en el hombre. En efecto; unas veces nos proponemos únicamente *conocer* el objeto; otras *amarlo* una vez conocido. Pero hemos visto que el objeto que tratamos de conocer, esto es, el mundo, ofrece dos manifestaciones: ya se nos presentan los objetos según su realidad *física*, como individuos, como substancias específicas, y entonces conocemos á poca diferencia como los conoce el animal, ó sea, *sensiblemente*, con nuestras facultades sensitivas; ya los consideramos agrupados en grandes órdenes, según su realidad *genérica*, y entonces los conocemos *intelectualmente*, según su realidad abstracta, y aun inquirimos su *causa*, es decir, esa realidad misteriosa, fruto del raciocinio, no de la experiencia física ó psicológica, que contiene la razón de ser del objeto. De todo lo dicho se deduce que el hombre se halla *naturalmente inclinado y determinado* á conocerse á sí mismo y á los demás seres reales, los cuales constituyen el objeto de su conocimiento. Y como todo ser naturalmente inclinado á conseguir un *fin*, se halla provisto de los *medios* necesarios para la consecución del mismo, se deduce que las facultades cognoscitivas del hombre son los medios de que dispone para realizar este conocimiento. Luego el fin natural de las facultades cognoscitivas del hombre consiste en conocer sus objetos respectivos.

Definición del conocimiento.—Conocer tanto va'e como inquirir por el ejercicio de nuestras facultades

intelectuales la naturaleza, cualidades y relaciones de los seres. El conocimiento es, por consiguiente, una relación entre un sujeto que conoce y un objeto conocido, la unión del sujeto con el objeto, la presencia de éste en aquél, la representación ideal en el sujeto que conoce de la realidad objetiva de lo cognoscible ó que puede ser conocido.

Especies de conocimiento.—Hemos dicho que esta realidad objetiva cognoscible ofrece dos manifestaciones, una *física*, otra *genérica* ó metafísica. Luego existen dos especies de conocimiento, una por virtud de la cual conocemos los cuerpos, los individuos, las substancias específicas en sí mismas consideradas; otra por cuya virtud conocemos la esencia ó realidad objetiva común á muchos individuos ó cuerpos; es decir, elaboramos ideas universales ó abstractas que pueden aplicarse á muchos individuos ó predicarse de ellos. El primero es el conocimiento *sensitivo*; el segundo, el *intelectual*, y ambos están en armonía con las dos especies de facultades cognoscitivas del hombre, las *sensitivas* y las *intelectuales*.

Elementos constitutivos del conocimiento.—De lo dicho se deduce que todo conocimiento, ya sea singular ó sensible, ya universal ó inteligible, supone tres términos: 1.º Un *objeto cognoscible* ó apto para ser conocido; 2.º Un *sujeto cognoscente* ó dotado de fuerza ó virtud cognoscitiva; 3.º La *unión* de ambos.

Objeto del conocimiento.—No basta la existencia del objeto para ser conocido, es necesario que posea la propiedad de ser perceptible ó cognoscible. La cognoscibilidad del objeto es como una especie de luz que parte de la esencia del objeto y se manifiesta en sus propiedades ó accidentes; por manera que, si el conocimiento es sensible, la ensibibilidad no percibe la esencia del cuerpo, sino accidentes, cualidades ó modificaciones externas del mismo;

las cuales á su vez sirven al entendimiento, en el conocimiento intelectual, como de base ó fundamento para conocer la esencia del cuerpo, en cuanto es posible conocerla, y de elementos para la elaboración de las ideas universales. Finalmente, el objeto es término ó elemento necesario del conocimiento porque con su presencia excita y en cierto modo determina al sujeto cognoscente á aprenderlo ó conocerlo, sin que el objeto experimente en sí mismo modificación alguna.

El sujeto cognoscente.—Otro de los elementos necesarios del conocimiento es el sujeto cognoscente por cuya actividad ó fuerza inmanente es aprehendido ó conocido el objeto cognoscible. El sujeto cognoscible es, pues, una actividad innata, inmanente y esencialmente activa, que se *apodera* del objeto, lo traslada á sí y lo *hace como suyo* sin identificarse con él. De aquí que, si bien ambos elementos son necesarios para el conocimiento, éste se constituya principalmente por la acción del sujeto que conoce.

Unión del objeto con el sujeto.—Mas no basta la existencia de ambos elementos para constituir el conocimiento, sino que es condición precisa la presencia del objeto cognoscible en el sujeto cognoscente. Ahora bien, la experiencia nos testifica que esa unión no es una identificación material de los dos términos, ya que el objeto no pasa al sujeto según su realidad física, sino que es *una representación sensible*, una especie de fotografía en el conocimiento sensitivo; y en el intelectual, la unión se verifica por una *especie, imagen ó representación inteligible*, que representa al objeto como universal, imagen elaborada por el entendimiento de las propias representaciones sensibles de los sentidos, en virtud de la fuerza abstractiva de nuestra facultad intelectual.

Sensación é intelección.—El acto intelectual por

virtud del cual se verifica la unión del objeto cognoscible con el sujeto cognoscente se llama *intelec- ción*, y el correspondiente al conocimiento sensitivo, *sensación*.

Condiciones del conocimiento.—El verdadero conocimiento humano es el *intelectivo* ó *racional*, por ser el que corresponde á su naturaleza específica, ya que el *sensitivo* es común á los animales. Este conocimiento racional es el único que puede producir la ciencia, porque es el único que investiga la naturaleza de los seres y sus propiedades y relaciones. Por otra parte, siendo el conocimiento la representación intelectual de la realidad externa, claro es que no habrá verdadero conocimiento, si esta realidad, tal cual es, no se presenta en el entendimiento. Luego las condiciones del conocimiento son: 1.^a Que sea *racional*; 2.^a Que sea *verdadero*, ó conforme con la realidad.

Conocimiento espiritual.—El entendimiento no sólo conoce, según acabamos de ver, los objetos sensibles como *universales*, sino que, reflexionando sobre sus actos, conoce su propia existencia; esto es, tiene conciencia de sí mismo y de su naturaleza espiritual, esencialmente distinta de la materia de los cuerpos de los cuales abstrae las especies inteligibles, constituyendo con dicha reflexión el conocimiento espiritual ó de los seres espirituales, en cuyo caso el alma misma hace de objeto inteligible, es decir, se hace presente á sí misma.

Fundamentos del conocimiento de Dios.—Del mismo modo, de la finitud, composición y contingencia de las cosas creadas, por un lado, y del conocimiento de su propia naturaleza espiritual, por otro, se eleva al conocimiento de Dios, como causa suprema, y causa espiritual, de todo lo existente. Estos tres conocimientos constituyen la ciencia de el hombre en esta vida.

LECCIÓN 3.^a

DE LA VERDAD Y DE LA CERTEZA.

Concepto de la verdad.—Sabemos que una de las condiciones del conocimiento consiste en que sea *verdadera*. En efecto; no basta que el hombre adquiera ideas, esto es, no basta que la inteligencia humana ejercite su actividad sobre sí misma, sobre el mundo que le rodea y sobre el Autor de la Naturaleza para constituir la ciencia en el entendimiento; sino que es preciso que los conocimientos que adquiera, en virtud de su propia actividad, sean *verdaderos*, ó sea que estén ó se hallen conformes con la realidad. La ciencia, el conocimiento que el hombre adquiere con el ejercicio de sus facultades, no es un conocimiento cualquiera, sino que es el *conocimiento de la verdad*. Muchos sabios tienen ideas totalmente contrarias sobre un mismo punto; v. gr., para unos el hombre procede del mono; para otros ha sido creado por Dios; quién asegura que procede de una pareja primitiva; quién de muchas. Todos ellos tienen ideas, es decir, conocimientos sobre un mismo punto; mas es evidente que sólo una opinión puede ser verdadera, porque sólo una de ellas puede estar en armonía con la realidad y por lo tanto, únicamente á ésta podemos aplicarle el calificativo de verdadera. Así, pues, los conocimientos que informan y perfeccionan la inteligencia humana, para que engendren ó constituyan ciencia, es preciso que sean *verdaderos*. Ahora bien; la verdad, en sí misma considerada, no se distingue de la esencia de las cosas que se ofrecen á la consideración del entendimiento. La verdad es, por consiguiente, algo así como una imagen que brota de la esencia de la cosa y pasa á informar nuestras facultades cognoscitivas. De aquí que para que en el entendimiento ó en el sen-

tido exista la verdad, es preciso que los conceptos que la representen se hallen completamente de acuerdo con los objetos á que se refieran. Por eso se ha definido la verdad: *adequatio rei et intellectus* (igualdad entre el entendimiento y la cosa); y decimos entre el *entendimiento y la cosa*, sin mencionar al sentido, porque si bien pueden calificarse de verdaderos los conocimientos sensitivos (como toda representación que se armonice por completo con el objeto representado) no obstante, la calificación de verdaderos sólo puede aplicarse con propiedad al juicio, función principal de la facultad intelectual, porque en toda calificación va envuelta una afirmación, y ésta es privativa operación del juicio.

División de la verdad.—Decía Santo Tomás que las cosas estaban como colocadas entre dos entendimientos, el divino y el humano. En efecto, hemos visto que el objeto determina en el entendimiento humano una imagen ó representación del mismo, en la cual consiste la verdad; pero el mismo objeto no es otra cosa que una realización de la idea que del mismo existe *ab eterno* en el entendimiento divino. De aquí la existencia de dos especies de verdad: la *metafísica trascendental* ú *objetiva*, esto es, la conformidad de la cosa con el entendimiento divino, y la *física* ó *lógica*, es decir, la conformidad del entendimiento humano con la cosa. Mas como quiera que el hombre no se limita á conocer adecuadamente la realidad, en lo cual consiste la ciencia, sino que se complace en manifestar sus propios conocimientos, si el lenguaje ó palabras que al efecto emplea es expresión fidelísima de sus conceptos ó juicios internos, resultará entonces una nueva conformidad, igualdad ó ecuación, originándose con ello la verdad *moral*. Luego la verdad es de tres especies *metafísica, física y mo-*

ral, siendo la principal, en relación con nuestro estudio, la verdad *física* ó *lógica*, por ser la que engendra la ciencia en el entendimiento.

Estados del entendimiento con relación á la verdad.

—A cinco suelen reducir los filósofos los estados de nuestro entendimiento en relación con la verdad. O bien el entendimiento nada sabe del objeto propuesto, es decir, no ha ejercitado todavía sobre él su actividad, y por consiguiente, carece de toda representación constitutiva de la ciencia, como por ejemplo el labriego que no ha oído hablar jamás de la generación espontánea, en cuyo caso su entendimiento está en el estado de *ignorancia relativa completa*, para distinguir de la *absoluta*, que es la que tiene un niño recién nacido, que nada sabe de ningún objeto: ó bien el entendimiento cree en el problema propuesto, pero temiendo que lo contrario sea verdadero, y entonces se halla en el estado de *opinión*; ó bien, creyendo de igual fuerza las razones en pro y en contra, suspende su asentimiento, encontrándose en plena *duda*; ó bien, satisfaciéndole las pruebas, afirma terminantemente que la generación espontánea es verdadera cuando es falsa, hallándose su entendimiento en pleno *error*, porque el concepto que del problema tiene no se conforma con la realidad; ó bien afirma con decisión que es falsa, porque, habiendo estudiado con imparcialidad el asunto, ha puesto de su parte cuantos medios estaban á su alcance para adquirir verdadero concepto del problema, estando seguro de que su afirmación es la única conforme con la realidad, y teniendo en este caso verdadera *certeza* de su afirmación.

Das especies de certeza.—Como se ve en realidad sólo existen cuatro estados del entendimiento con relación á la verdad, *ignorancia*, *opinión*, *duda* y *certeza*; mas como esta última puede referirse á una cosa aprendida como falsa y á otra como verdade-

ra, resultan los cinco estados antes mencionados. Hay, pues, *certeza verdadera* y *certeza falsa*, puesto que la certeza no es otra cosa que la adhesión firme y estable del entendimiento á los conceptos que son ó que cree ser verdaderos ó conformes con la realidad, siendo causa de esta última (que es causa de *error*) la precipitación en juzgar sin haber examinado á fondo la cosa, y el influjo de la voluntad que á veces obscurece el entendimiento. De donde se deduce que la verdadera certeza nace del estudio profundo y concienzudo.

LECCIÓN 4.^a

DE LOS UNIVERSALES Y DE LAS CATEGORÍAS.

Importancia de la cuestión.—Sabemos que los sentidos únicamente perciben las propiedades, mutaciones ó accidentes de los objetos singulares y sensibles, es decir, de los individuos, á los cuales, por la singularidad y materialidad de que se hallan revestidos, no puede percibir el entendimiento. Luego es preciso admitir la existencia de ideas universales ó abstractas para constituir la ciencia: 1.^o porque la ciencia es el conocimiento de la verdad, y la verdad es propia del entendimiento; 2.^o porque si redujéramos todos nuestros conocimientos al orden sensitivo, para nada nos servía el entendimiento, cayendo por lo tanto en el más grosero materialismo; 3.^o porque los animales poseen conocimientos sensitivos, y si todos nuestros conocimientos se reducen al mismo orden, no habría distinción esencial entre ellos y el hombre, quedando aniquilada de hecho la inteligencia humana.

Realidad de las ideas abstractas ó universales.—Lejos de ser discutible la existencia de estos conceptos, es, por lo contrario, su realidad tan manifiesta, que ellas ocupan y llenan toda la actividad de nuestro espíritu. El entendimiento humano tiene una tendencia irresistible á generalizar los conceptos; la misma percepción de las cualidades sensibles es una especie de abstracción, puesto que las consideramos con precisión de las otras cualidades inherentes al objeto con las cuales se hallan naturalmente unidas; la determinación del carácter de un individuo ó substancia específica cualquiera es una generalización, puesto que se funda en multitud de datos observados; las leyes naturales que regulan las operaciones de los seres y nos muestran la composición del universo, son efectos de la abs-

tracción y de la generalización. En una palabra, toda la vida del hombre está fundada en esta operación nobilísima del entendimiento que tiende, por natural inclinación, á deducir consecuencias y normas de conducta de la observación, apreciación y comparación de multitud de datos ó hechos singulares.

Concepto de los universales.—El universal es, pues, un término ó palabra que representa ó significa muchas cosas, de conformidad con su etimología, *unum versus alia* (uno que mira ó dice relación á muchos) y de aquí su definición: «una naturaleza con aptitud para existir en muchos y ser predicada de ellos ó atribuida á ellos.» Si digo que Sócrates es hombre y Cicerón es hombre, y aplico el mismo calificativo á otros muchos individuos de esta especie, afirmo una cosa de muchos, es decir, atribuyo á todos ellos la misma realidad objetiva. Luego la palabra *hombre* es una idea universal que se aplica á muchos.

Formación de los universales.—«Cuando percibimos con el entendimiento—dice el Cardenal González—alguna razón objetiva, ó sea alguna esencia ó perfección real que existe en varios individuos, por ejemplo, la esencia humana significada con la palabra *hombre*, esta esencia sólo existe realmente en los individuos, y existe allí modificada por las diferencias individuales; pero nuestro entendimiento, en virtud de su fuerza innata abstractiva, puede percibir y percibe esa misma esencia real que está en Sócrates *sin* percibir las diferencias propiamente individuales y singularizantes que no forman parte de la esencia humana, aunque forman parte de Sócrates como individuo. En virtud de esta percepción de la esencia real sin la percepción de las diferencias individuales, la esencia es percibida como *una* ó *universal* y como indiferente para estar en muchos individuos; y esa

esencia real así percibida y representada es la que se dice naturaleza ó esencia universal, y la que, en virtud de esta universalidad que le ha sobrevenido en fuerza del *modo* con que es percibida por el entendimiento, como *una* en muchos, puede ser predicada ó atribuida realmente y con verdad á muchos, como cuando decimos: *Sócrates es hombre, Platón es hombre.*»

Modo de existencia de los universales.—Por lo dicho vemos que lo que llamamos universal es una realidad objetiva que realmente existe en muchos sujetos y puede predicarse de ellos; pero como en la naturaleza cuanto existe existe singularizado, claro está que dichos universales no existen independientemente, ó con existencia real y positiva, á la manera como existen las substancias específicas, sino que existen en el entendimiento por la virtud abstractiva de la inteligencia, ó sea por el *modo* de percibir las.

División de los universales.—También se deduce de lo dicho que los universales pueden tomarse ó como una naturaleza abstraída de muchos, v. gr., la *humanidad*, la *racionalidad*, la *belleza*, la *bondad*, y entonces tenemos el universal *metafísico*, ó como esa misma naturaleza existiendo en muchos y predicándose de ellos, v. gr., la *humanidad* que conviene á Pedro, á Juan, etc., y entonces el universal se llama *lógico*.

De los universales en particular.—Las ideas universales existen, pues, como diluídas en las substancias específicas y el entendimiento las elabora observando lo que es común á las mismas y puede, por consiguiente, predicarse de ellas. En toda substancia específica, v. gr., en Sócrates, hay que distinguir la *esencia* de los *accidentes*. La *esencia* es aquello que constituye al ser tal ser, es decir, lo que hace que Sócrates sea Sócrates, y no Platón ni

Aristóteles ni otro individuo humano. Los accidentes son todas las manifestaciones de la esencia como la extensión y materia de Sócrates, su ciencia, su virtud, su color, etc. Pero estos accidentes son de dos especies, porque unos acompañan *necesariamente* á los individuos de una especie, v. gr., la facultad de *reirse* en el hombre, y otros acompañan á la esencia *contingentemente*, como la *ciencia* ó la *virtud*. Los accidentes necesarios se llaman *propio* y los contingentes *accidente*. Así, pues, las ideas universales deben por lo tanto referirse á la *esencia* y á los *accidentes* de las substancias específicas, esto es, á la *esencia*, al *propio* y al *accidente*. Pero el fundamento esencial debe contener, por la íntima relación de los seres del Universo, lo que es *propio* de una substancia específica, es decir, la *especie*, lo que es *común* á individuos de distintas especies, esto es, el *género*, y lo que distingue á los individuos de las distintas especies de un género, ó sea la *diferencia*. Luego cinco son las especies de universales: la *especie*, el *género*, la *diferencia*, el *propio* y el *accidente*. *Especie* es una realidad común á muchos individuos que puede predicarse de todos ellos de una manera esencial y completa, v. gr., *hombre*. *Género* es una realidad común á muchos individuos diferentes en especial y que puede predicarse de todos ellos como parte de su esencia, v. gr., *animal* que lo mismo se predica del hombre que del caballo. *Diferencia* es la realidad objetiva común á los individuos de una misma especie por virtud de la cual se distinguen de los de las otras especies contenidas en el género, v. g., *racional* que distingue al hombre de los demás brutos. *Propio* es una realidad común á los individuos de una especie que acompaña necesariamente á su esencia, v. gr., *admirativo*, propio del hombre. *Accidente* es lo mismo que el propio, pero que no acompaña necesariamente á la esencia, v. g., la *virtud*.

División del género.—En las Ciencias Naturales se admiten además otras realidades universales expresadas con los nombres de *Clase, Orden, Tipo*, etcétera; pero á la verdad dichas realidades no salen de la categoría del *Género*; mas como expresan sin duda algunas ideas más universales que el género propiamente dicho, la Filosofía admite, de conformidad con la *ciencia*, la división del género en *supremo, medio é infimo*. Así, si decimos *animal*, expresamos el género *infimo* porque debajo de él sólo se contienen especies, como hombre, caballo, etc.; si decimos *viviente*, tenemos el género *medio*, porque es inferior á substancia y superior á animal, ya que vivientes son también los vegetales; pero si decimos *substancia*, expresamos el género *supremo*, porque encima de la substancia no hay nada, ya que substancias son todos los seres existentes.

Concepto de las categorías.—Ahora bien, los géneros supremos ó más universales que contienen en sí todos los predicados que puedan enunciarse, de las cosas se llaman *categorías*. Así, si decimos *substancia* expresamos una idea universalísima que contiene debajo de sí otras ideas menos universales, como *cuerpo, viviente, espíritu, animal, planta, hombre*, y además ideas singulares, como *Pedro, este león, tal diamante, tal piedra, tal estatua*, etc., todos los cuales son substancias.

Su diferencia.—Todas las categorías ofrecen un concepto común en cuanto todas significan algo real, como la *substancia*, la *relación*, etc., pero se diferencian entre sí, en que la una expresa algo referente al ser distinto de lo que las otras expresan; así, el concepto de *substancia* es distinto del de *relación*, porque la realidad objetiva de substancia es en sí misma diferente de la realidad objetiva de relación.

¿Puede considerarse á Dios incluído en las categorías?

—Las categorías sólo convienen á los seres finitos y no á Dios, porque Dios es simplicísimo por naturaleza, y no admite en sí la composición de las realidades objetivas que implican las categorías ó la multiplicidad de las mismas en un mismo sujeto, y porque si Dios perteneciese á alguna categoría, sería parte de la misma, como el hombre y el animal que son partes, entre otras, de la categoría de substancia, lo cual es contrario á la naturaleza divina que no puede sufrir limitación ni división alguna.

Número de categorías. —Las categorías expresan todas las realidades objetivas que podemos considerar en los seres, esto es, todas las ideas ó conceptos que podemos tener de ellos, y son universales, no sólo porque contienen dentro de sí muchas otras realidades secundarias, aunque también universales, hasta llegar á los individuos, sino también porque se aplican á todos los seres de la Creación. Luego serán tantas cuantas sean las cosas que podamos investigar de algún objeto. Ahora bien, de cualquier ser de la Naturaleza podemos saber *qué cosa sea*, *qué cantidad tenga*, *qué cualidad*, á *qué otra cosa se refiera*, *qué haga*, *qué padezca*, *dónde esté*, *cuándo*, *cómo esté*, *qué hábito ostente*. Tales son las diez categorías de Aristóteles; *substancia*, *quantitas*, *qualitas*, *relatio*, *actio*, *passio*, *ubi*, *quando*, *situs*, *habitus*, (*substancia*, *cantidad*, *cualidad*, *relación*, *acción*, *pasión*, *cuándo ó tiempo*, *lugar*, *sitio* y *hábito ó vestido*.)

Fundamentos de su clasificación. —A tres reduce Santo Tomás estos fundamentos, en armonía con los que sirven para clasificar los universales; ó por parte de la *esencia*, ó por parte de lo que no pertenece á la esencia, pero con *inherencia* en ella, ó por parte de algo *extrínseco* á la esencia, pero que existe en ella. Por parte de la esencia, es decir, de aquello íntimo y fundamental que constituye al ser, tenemos una sola categoría, la de *substancia* que comprende la especie, el género y la diferencia,

Por parte de lo que pudiéramos llamar *atributos esenciales*, tenemos tres categorías que comprenden el *propio*; la referente á la materia del sujeto (*cantidad*), la referente á la forma (*cualidad*), la referente á otra cosa (*relación*). Por parte de algo extrínseco al sujeto, es decir, por parte de los atributos contingentes (*accidentes*) tenemos; como referentes á las causas (*la acción y la pasión*); como referentes á la medida *extrínseca* (el *tiempo*, el *lugar* y el *sitio*) y por razón de algo verdaderamente *extrínseco*, el *vestido*. En realidad sólo existen dos categorías, una, la *substancia*, todas las demás, el *accidente*. Luego todas las ideas universales se refieren á la esencia de los seres y á sus atributos.

LECCIÓN 5.^a

DE LA CIENCIA.

Nociones fundamentales.—De lo expuesto referente al *conocimiento*, á la *verdad*, á los *universales* y á las *categorías*, se deducen las siguientes consecuencias: 1.^a Que el conocimiento tiene por objeto la adquisición de la verdad, ó el dominio ideal de la realidad por el hombre. 2.^a Que de la realidad de la Naturaleza se deducen dos especies de conocimientos: el *sensitivo y material* y el *universal y espiritual*. 3.^a Que el hombre tiende por naturaleza al conocimiento *universal-espiritual*, en armonía con las condiciones de su inteligencia y con las aspiraciones de su alma espiritual. 4.^a Que aun los conocimientos sensitivos tienden, por aptitud ó inclinación natural del entendimiento, á convertirse en universales, pues el hombre no se satisface con conocer lo poco que podemos saber de los objetos singulares y de sus fenómenos, sino que aspira á investigar y poseer su causa, ya para darse cuenta de la existencia de los objetos, ya para averiguar el agente misterioso de sus mutaciones, todo lo cual origina la *inducción*, que es una especie de *descubrimiento*, y por lo tanto, operación eminentemente racional, porque supera la fuerza ó virtud de los sentidos, deduciéndose de todo ello la existencia y necesidad de las ideas universales ó categorías. 5.^a Luego el verdadero conocimiento humano es el *universal-racional*, ó sea el de las cosas por sus causas; y como el conocimiento engendra la ciencia en el entendimiento, la ciencia no es otra cosa que el *conocimiento de las cosas por sus causas*, ó sea, el de la verdad universal. 6.^a Como la verdad no se posee con plenitud si no se posee con *certeza*, y la certeza está fundada en la *evidencia*, se deduce que la ciencia es el *conocimiento de las cosas por sus causas*, ó el *conocimiento delucido de principios ciertos y evidentes*.

Definición de la ciencia.—Ahora bien; como la verdad está fundada en la misma naturaleza de los seres, naturaleza que es *inmutable y necesaria*, y como el entendimiento, por su carácter racional, no se contenta ni puede contentarse con la adquisición de verdades dispersas, sino que tiende á relacionarlas entre sí, inquiriendo su fuente primitiva ó el lazo común á todas ellas que las reduce á la unidad, la Ciencia es, por su carácter *objetivo*, un *sistema de verdades necesarias, inmutables y universales deducidas de principios ciertos y evidentes*; y por su carácter *subjetivo* en sentido estricto *el conocimiento cierto de las cosas por sus causas*. En sentido lato incluye también la opinión.

El primer principio de la Ciencia.—Siendo una la verdad, no debe existir más que una ciencia y un primer principio de la misma. Este primer principio no puede ser otro que Dios, Autor de la verdad, que en el fondo no es otra cosa que el conocimiento de los seres que integran la Creación por el de sus propiedades y relaciones, de cuyo conocimiento nos elevamos al del mismo Dios. Mas como no podemos conocer perfectamente á Dios en la vida presente, el hombre no puede adquirir el primer principio de la Ciencia, la primer verdad origen de todas las demás, debiendo por consiguiente, limitarnos á estudiar y conocer las diferentes ramas de la ciencia, no el tronco común á todas ellas, esto es, las verdades dispersas, aunque posibles de reducir á sistemas, que engendran y constituyen los diversos grupos ó conjuntos armónicos de verdades que ilustran y perfeccionan al entendimiento humano.

Variiedad y unidad de las ciencias.—De lo dicho se desprende; 1.^o Que existen varias ciencias humanas; 2.^o Que toda la ciencia humana ha de fundarse en uno ó varios primeros principios de evidencia inmediata que trasciendan á todas las verdades

constitutivas de la misma; 3.º Que es posible adquirir cierta unidad entre todas las ciencias humanas, puesto que derivándose todas de un primer principio han de verse en ellas rastros de su origen común, trasparentados en sus íntimas relaciones y en la estrecha subordinación de las inferiores á las superiores.

Objetos de la ciencia.—Son dos; el *material* y el *formal*. El primero es la cosa ó cosas sobre que versa la ciencia; el segundo es aquello que en el respectivo objeto material de una ciencia estudia un entendimiento. Así, la Geometría y la Física tienen un mismo objeto material, los cuerpos; pero se distinguen por el *modo* con que el geómetra y el físico estudian los cuerpos, pues el primero considera sus dimensiones y el segundo sus propiedades sensibles. De donde se deduce que el objeto *formal* determina los límites de toda ciencia y su unidad y se funda en los *principios*. Luego una ciencia será tanto más perfecta cuanto mayor sea su objeto material, ó que verse sobre más cosas, y cuanto más intenso ó profundo sea su objeto formal, ó sea cuando las estudie en sus causas y razones ó principios fundamentales, como la Filosofía.

División de la ciencia.—Luego la ciencia se divide por su objeto formal, ó por sus últimos principios, y no por razón de las facultades cognoscitivas, como quieren Bacon y otros. Así dicen Aristóteles y Santo Tomás que las ciencias se dividen como las cosas. Atendiendo á su *fin* las ciencias son *especulativas* y *prácticas*. Las primeras se limitan á la investigación y contemplación de la verdad, como la *Astronomía* y la *Ontología*; las segundas ordenan la verdad adquirida á la operación, como la *Medicina* y la *Moral*. Una ciencia puede ser á la vez especulativa y práctica, v. gr., la *Lógica*. Pero la verdadera división de la ciencia se toma de su objeto formal, y en su virtud se clasifican en *Físicas*, *Matemáticas* y *Filosóficas*.

Fundamento de esta clasificación.—Toda vez que las ciencias versan sobre lo *universal* y *necesario* y no sobre lo *singular* y *contingente*, que sólo estudiamos como datos ó apreciaciones científicas de que nos servimos para demostrar una verdad, toda ciencia se funda en la *abstracción*. Tres son los grados de abstracción; luego habrá tres especies de ciencias. En efecto, observamos que unas ciencias, como la *Física*, la *Medicina*, sólo abstraen la *singularidad* ó *diferencias* individuales, sin prescindir de la *materia* ni de las *cualidades sensibles*, como el calor, el frío, la humedad, etc. Otras ciencias, como las *Matemáticas*, tampoco prescinden de la *materia* llamada *inteligible*, como la extensión, pero sí abstraen las *cualidades sensibles*. Finalmente, otros, prescinden de toda materia como la *Teodicea*, la *Ontología*, y son las propiamente *universales* y *espirituales*. Luego existen tres especies de ciencias: *Físicas*, *Matemáticas* y *Filosóficas*.

Ciencias fundamentales.—Como la Filosofía se subdivide en tres ramas principales, según que considera el ser *ideal*, el ser *real* ó el ser *moral*, resultan cinco ciencias fundamentales: la *Física*, las *Matemáticas*, la *Metafísica*, la *Lógica* y la *Moral*, que comprenden todos los conocimientos humanos adquiridos por las solas fuerzas de la razón.

La Teología.—Pero además de la ciencia que el hombre pueda adquirir con sus luces naturales, existe otra, la *Teología*, eminentemente superior á aquélla, ya por sus *principios*, que nos han sido revelados por la Verdad Infalible, ya por su *objeto*, que trata de Dios, de su Encarnación, de la vida futura, etc.

Clasificación de la ciencia.—Teniendo en cuenta las indicaciones anteriores, podemos trazar un cuadro bastante completo de los conocimientos humanos de carácter científico:

La ciencia	Divina ó sobrenatural, al	Teología.	El Dogma.
			La Moral.
			La Mística.
			El Derecho canónico. La Liturgia, etc.
		Lógica.	El Raciocinio.
			La Crítica.
			La Gramática.
			La Filología. La Literatura. La Poesía, etc.
		Metafísica.	La Ontología.
			La Teodicea.
La Cosmología.			
La Psicología. La Estética.			
Humana ó natural, la	Moral	La Ética.	
		El Derecho natural.	
		La Jurisprudencia.	
		La Historia, y en general las ciencias sociales y políticas.	
	Matemát. ^a	La Aritmética.	
		El Álgebra.	
		La Geometría.	
		La Mecánica, etc.	
	Física.	La Física propiamente dicha.	
		La Química.	
		La Historia Natural.	
		La Fisiología.	
		La Astronomía. La Geografía, etc.	

A la clasificación anterior hay que añadir, para completar el cuadro de los conocimientos humanos, las *Bellas Artes* y las llamadas *Artes Útiles*, que se pueden dividir en *Agricultura*; *Industria* y *Comercio*.

LECCIÓN 6.^a

DE LA FILOSOFÍA.

Su definición y contenido.—Numerosas son las definiciones que se han dado de la Filosofía. Para unos es algo así como la enciclopedia de los conocimientos humanos, porque han confundido el objeto material de esta ciencia con su objeto formal; para otros, queda reducida á la Psicología ó ciencia del *yo humano*, porque imbuídos en el subjetivismo alemán, no admiten otra realidad que la conciencia. Verdad es que la Filosofía estudia todas las cosas, pero de un modo universal y generalísimo, por considerar en ellas las razones objetivas que son propias de toda realidad, y principalmente porque estudia á Dios, causa de todas las cosas, cuya esencia es la plenitud del ser, y á los seres finitos ó creados en la forma antes indicada. Por consiguiente, podemos definir la Filosofía diciendo que es la *Ciencia racional de todas las cosas por sus últimas causas y principios*; ó como dice Sanseverino: *La ciencia de las últimas razones de las cosas*. Decimos *ciencia*, esto es, *conocimiento cierto y evidente de la verdad*; *racional*, porque dicho conocimiento ha de ser *intelectual, reflejo y discursivo*, es decir, adquirido y demostrado por la razón, no *intuitivo ni directo*, ni menos revelado por Dios; *de todas las cosas*, porque el objeto material de la Filosofía es *toda la realidad y toda la posibilidad*, ó todo lo que tiene ó puede tener ser; *por sus últimas causas ó principios*, lo cual constituye el objeto *formal* ó la limitación ó unidad de esta ciencia, porque el filósofo no considera las cosas según su ser individual, ni desciende á la determinación de sus propiedades particulares, en lo cual consisten los objetos propios de las demás ciencias, sino que estudia lo esencial de los seres, elaborando conceptos

universalísimos comunes á todos ellos, no deteniéndose por lo tanto en las causas próximas de los mismos, sino en sus últimas causas y principios, en los cuales reposa la inteligencia humana, saciando su ansia de saber.

Caracteres de la ciencia filosófica.—Son dos: La *totalidad ó universalidad* y la *unidad*. En efecto: siendo la Filosofía la ciencia de todas las cosas por sus últimas causas y principios, claro está que abarca el estudio de toda la realidad, y de aquí la *universalidad* de su objeto. Pero esta universalidad no daña en lo más mínimo á su unidad, sino que la supone por la razón formal del estudio de su objeto. El objeto de la Filosofía es *uno*, porque está constituido por el ser según sus últimas razones y principios y de aquí su carácter de *unidad*.

Divisiones de la Filosofía.—1.º En *subjetiva* y *objetiva*, según trate del hombre ó de las cosas que le son cognoscibles. A la primera pertenecen la *Psicología*, la *Lógica* y la *Ética*, es decir, el alma como espíritu y raíz ó principio de sus facultades intelectuales (Psicología), y el orden y perfección de estas facultades; la *Lógica* de la *Inteligencia*, la *Ética* de la *Voluntad*. A la segunda corresponde la *Metafísica*, esto es, la *Ontología* (el ser en general), la *Teodicea* (Dios) y la *Cosmología* (el Mundo con todo su contenido). 2.º En *Real*, *Moral* y *Racional*. La primera estudia las cosas reales ó que tienen ser fuera de nuestro entendimiento, y esta es la *Metafísica*; la segunda, ó *Ética*, considera el orden que debemos poner en los actos libres de la *Voluntad*; y la tercera ó *Lógica*, el orden que debe presidir á los actos de nuestra razón para la adquisición de la verdad. Esta división está conforme con el orden *real, moral é ideal* que resume toda la ciencia del filósofo, y en el fondo coincide con la primera división, comprendiendo en la *objetiva* (*Ontología, Teodicea* y *Cosmología*) la *real* y en la *subjetiva*

(Psicología, Lógica y Ética), la *moral é ideal*, propias del hombre, con el *sujeto* de las mismas.

Puntos de partida de esta ciencia.—Dos base ó fundamentos tiene el filósofo para edificar el majestuoso edificio de la ciencia que es «la obra augusta del pensamiento humano», á saber: las *verdades de evidencia inmediata* «que constituyen el fundamento de toda conclusión y de toda prueba», y la experiencia interna y externa, en la cual se apoya el entendimiento para elevarse, por la inducción racional, á la consideración de las causas últimas de las cosas, en las cuales consiste, como sabemos, la ciencia filosófica. Tales son los dos solidísimos apoyos de que Dios ha dotado al hombre para la investigación y posesión de la verdad.

Excelencia y utilidad de la Filosofía.—Toda ciencia particular examina las últimas razones y principios de su objeto propio; pero la Filosofía no se contenta con este examen particular, sino que se eleva á la investigación de las últimas causas, principios ó razones de todas las cosas, es decir, al principio universalísimo y supremo «de quien reciben vida y sustento las razones de las ciencias inferiores» ó particulares. La Filosofía es, pues, la reina de las ciencias humanas, y de aquí su altísima excelencia. De aquí también su *utilidad*, porque consistiendo su *objeto* en el conocimiento de todas las cosas por sus últimas razones, claro está que encierra las razones fundamentales de todas las ciencias particulares, y por eso los antiguos, con altísimo sentido práctico, llamábanla *Sabiduría*. Es además, utilísima por la *certeza de sus verdades* que son adquiridas por riguroso raciocinio fundado en la inducción, por virtud de la cual la inteligencia *descubre el fundamento* de los fenómenos observados y reposa satisfecha del orden riguroso que ha seguido y del esfuerzo nobilísimo realizado en busca de la verdad. Y lo es en alto grado por su objeto, ya que estudia á Dios y las admirables obras que han salido de sus manos creadoras.



Relaciones de la Filosofía con las demás ciencias.—

Estas relaciones se deducen del objeto de la Filosofía. Hemos visto que contiene en sí los objetos particulares de todas las ciencias humanas, viniendo á ser, por consiguiente, la síntesis de todas ellas, pero siempre desde el punto de vista generalísimo en que la Filosofía estudia al ser, esto es, sin descender á los detalles que constituyen el objeto propio de las demás ciencias humanas. De aquí que todas ellas sean como partes de la Filosofía, y aun como filosofías particulares desde el momento en que todas ellas se remontan á la investigación de las últimas causas y principios de su objeto propio. Mas si la Filosofía aparece como reina de las ciencias humanas, es en realidad esclava de la Teología (*Ancilla Teologiae*), porque la Teología es la ciencia infalible revelada por Dios y superior por lo tanto á la razón humana, la cual busca en la Filosofía auxilio poderoso para el estudio de aquélla, justificando así la anterior sentencia.

LECCIÓN 7.^a

DE LA METAFÍSICA.

Concepto de la Metafísica.—La Metafísica es una parte de la Filosofía, pero es la parte más noble y elevada, porque si la Filosofía, estudia todos los seres, la Metafísica reduce ó limita su investigación á la razón universalísima del ente *abstraído ó separado de toda materia, bien sea con separación lógica ó ideal, bien sea con separación real y efectiva.*

Objeto material y formal de la Metafísica.—Para comprender mejor la excelencia de la Metafísica, es preciso tener presente sus objetos *material y formal.* El objeto material de esta ciencia lo constituyen todas las cosas, y en este sentido Metafísica y Filosofía son una sola y misma ciencia, ya que el objeto material de la Filosofía está constituido también por todas las cosas. Lo que verdaderamente distingue á la Metafísica de la Filosofía es su objeto formal. En efecto, dentro del objeto material, común á las dos ciencias, la Metafísica se limita á estudiar en primer lugar el ente ó ser en su razón más universal, esto es, el ente ó ser común á todas las cosas y las razones universales abstraídas por el entendimiento y que convienen así á las cosas materiales como á las espirituales (Ontología), y además los seres positivamente inmateriales, cuales son Dios (Teodicea), y el alma humana (Psicología); en tanto que la Filosofía, además de estudiar estos tres objetos de la Metafísica, extiende sus investigaciones á la Cosmología, la Lógica y la Ética. En resumen, la Metafísica estudia al ser *real*, en tanto que la Filosofía considera además el *ideal* y el *moral*.

División de la Metafísica.—De lo expuesto se desprende que la Metafísica tiene dos partes: una cuyo objeto está constituido por el ente ó ser común

á todas las cosas, y otra que trata de los entes espirituales. De aquí la definición común de la Metafísica en ciencia que estudia al ente abstraído de toda materia. Si dicha abstracción es ídeal, es decir, hecha por el entendimiento, ó sea, considerando «las cosas inmateriales según los conceptos de nuestra mente» se llama *lógica*; mas si considera las cosas positivamente inmateriales, se llama *real y efectiva*. La primera especie de abstracción origina la *Metafísica general ó Metafísica pura*; y su estudio no es otro que el del ser en general con sus modos trascendentales, su división en categorías, etc. Ahora bien, esta investigación del ser sólo puede aplicarse á las cosas creadas; mas como Dios y los espíritus tienen también ser y atributos, la consideración general de ser es también común á Dios, así como las razones objetivas atributivas, pero no constituyen el objeto propio de la Metafísica general ú Ontología, sino en un sentido análogo, esto es, «subiendo la mente al conocimiento de ellas por medio de conceptos análogos, tomados de los que convienen asimismo á las cosas corpóreas, empleando para esto el doble procedimiento de negación y de excelencia, mediante el cual pueden convertirse en conceptos propios de dichas substancias inmateriales los conceptos que les son comunes con las substancias corpóreas» (Ortí y Lara.) Por eso se reserva para el conocimiento de Dios y los espíritus el segundo modo de abstracción, en virtud del cual se estudian los seres positivamente abstraídos de toda materia, estudio que origina la *Metafísica especial ó Pneumatología* (ciencia de los espíritus.) Mas de esta nueva rama de la Metafísica debemos decir lo mismo que de la primera, esto es, que no puede aplicarse este estudio por igual á Dios y á los espíritus, por ser Dios una esencia infinita, á la cual en manera alguna corresponde el concepto de categoría, existiendo por lo tanto una distancia infinita entre el modo de ser de Dios y

el de las demás substancias espirituales. Luego según esta división fundamental de la *Metafísica*, podemos distinguir en ella tres ramas: la *Ontología*, la *Teodicea* y la *Psicología*, no pudiendo incluirse en esta última la *Lógica* y la *Moral*, aun cuando se refieren á las facultades características del alma, la inteligencia y la voluntad, porque estas dos ramas son eminentemente prácticas.

La Cosmología, ¿es ciencia Metafísica? — Propiamente hablando no lo es, porque dirigiéndose sus investigaciones al mundo material, no requiere el tercer grado de abstracción propio de la *Metafísica*. Sin embargo, puede incluirse en ella habida razón de que considera las propiedades y relaciones más universales de los cuerpos, su origen, etc.

División que nosotros aceptamos de la Metafísica. — Atendiendo á la universalidad de su objeto, la dividimos en *Metafísica general* ú *Ontología*, que trata del ente en general, y en *Metafísica especial* ó de los entes en particular; y siendo éstos tres, ó de tres categorías distintas, *Dios*, el *Mundo* y el *Alma*, estudiaremos en ella la *Teodicea*, la *Cosmología* y la *Psicología*.

El Método metafísico. — Siendo los llamados analítico y sintético dos procedimientos necesarios para adquirir la verdad, usamos especialmente del sintético para la *Ontología* y la *Teodicea*, y del analítico, para la *Cosmología* y la *Psicología*.

Ontología.

LECCIÓN 8.^a

DE LA ONTOLOGÍA EN GENERAL.

Concepto y definición de esta ciencia.—Etimológicamente considerada la Ontología (*de ontos y logos*) es el tratado del ente, ó sea, la ciencia de todo lo que existe ó puede existir, ya en la realidad, ya en nuestro entendimiento. Pero esto no quiere decir que la Ontología estudie todos los seres que constituyen la realidad ó pueden constituir la, pues esto es propio de las ciencias particulares, sino que eleva sus investigaciones á la consideración del ente en común, como idea universal del ser. De aquí que la Ontología sea la más universal de todas las ciencias, supuesto que estudia de una manera general y sin descender á detalles, el objeto propio de todas ellas, ya que el objeto de toda ciencia es un ser. De aquí que algunos la comparen al *mapa mundi* en relación con los mapas particulares de continentes, reinos, provincias, etc., pues sus conceptos universalísimos lo mismo pueden aplicarse (en el sentido ya explicado) á Dios que goza de la plenitud del ser, que al espíritu, al mundo y al hombre, y en general á todo lo que es, aunque sin gozar de la plenitud del ser, y á todo lo que puede ser. El objeto formal de la Ontología está, pues, constituido por aquella realidad objetiva universalísima abstraída por el entendimiento del examen así de los seres todos existentes ó que pueden existir, y que por lo mismo, por ser abstraída de todos los seres, á todos ellos conviene, aunque no por igual á todos, como de aquellas notas también universalísimas que vemos que convienen á este ser universal. En realidad la Ontología

estudia el *ente en sí mismo y todo lo que se refiere al ente*, como sus propiedades trascendentales, sus causas, su perfección, etc. Ahora bien; el ente así considerado no existe en la realidad, sino en el entendimiento, si bien en la realidad se apoya nuestra mente para elaborar ese universalísimo concepto. Si comparo un hombre con otro y generalizo la comparación extendiéndola á todos los hombres, veré que todos convienen en algo, ó tienen un fondo común. Este fondo común es una idea universal, elaborada por mi entendimiento, á la cual llamo *humanidad*. Pues del mismo modo, si veo que todos los hombres *son*, y todos los animales, vegetales, etc. *son*, convengo en que todos ellos tienen una nota común, la *existencia*, la cual es la idea universalísima de ente que, así considerada, sólo existe en mi entendimiento, pero con base en la realidad. De aquí que se defina la Ontología diciendo que es *la ciencia de las cosas precisamente inmateriales*, porque el ser así considerado y todas las razones objetivas que se deducen de ese concepto del ser son abstracciones del entendimiento, y por consiguiente, inmateriales. Y como en ese concepto que elaboramos con los elementos que nos ofrece la realidad material entran los seres espirituales, porque también *son* y también á ellos se les aplican las mismas razones objetivas, *en armonía con su naturaleza*, se puede definir más ampliamente la Ontología diciendo que es *la ciencia de las razones que el entendimiento, por medio de la abstracción, considera separadamente de la materia y que convienen así á las cosas materiales como á las espirituales*.

Partes que comprende la Ontología.—Las reducimos á cinco: 1.^a *El ente ó ser en sí mismo considerado*; 2.^a *Las propiedades trascendentales del ente*; 3.^a *Las causas del ente*; 4.^a *Las categorías ó géneros supremos del ente*; 5.^a *Las especies principales del ente*.

Principios constitutivos del ente.—Al tratar del ente en sí mismo, lo primero que debemos conocer es su constitución. Los filósofos dividen los principios ó elementos del ente en dos clases: principios de composición (*principia compositionis*) y principios de conocimiento (*principia cognitionis*). Los primeros son los que constituyen al ente; los segundos son los que nos sirven para conocerlo. Aquí tratamos de los primeros. Decimos *principios* y no *principio*, porque no existe ser alguno creado que sea absolutamente simple; todos son compuestos, aun los espíritus ó ángeles, porque, por lo menos, todos están compuestos de *esencia* y *existencia*. En efecto, todos los seres son *algo* y todos *existen* ó *pueden existir*. La esencia es, por consiguiente, distinta de la existencia. Luego ambos son principios constitutivos del ser, y son los primeros ó más elementales, porque sobre ellos no hay otros. Pero el *ser que es* puede ser ésta ó la otra cosa, puede tener tal ó cual esencia; es decir, la esencia puede estar ordenada á existir *independientemente* ó *subordinada* á otros. De aquí la división de la esencia en *substancial* y *accidental*. Luego la *substancialidad* ó *naturaleza* y la *accidentalidad* son también elementos constitutivos del ser. Mas si la esencia substancial reduce al acto su naturaleza, esto es, si aparece en la realidad con sus notas características, si adquiere la *subsistencia*, se transforma en *substancia completa*. Luego la *subsistencia* es otro de los elementos constitutivos del ser. Cinco son por lo tanto estos principios: la *esencia* y la *existencia*, la *substancialidad*, la *accidentalidad* y la *subsistencia*. Pero teniendo en cuenta que la accidentalidad es la simple existencia, quedan reducidos á cuatro: *esencia* y *existencia*, *substancialidad* y *subsistencia*. Ahora bien; estos cuatro principios sólo pueden producir dos clases de seres porque, ó bien la esencia existe por sí misma, ó bien existe

en otro: luego la *esencia substancial con la subsistencia* producirá el ser perfecto en su línea de ser substancial, la *substancia*, y de la *esencia con la simple existencia* provendrá el ser imperfecto que llamamos *accidente*, el cual sólo vive en la substancia y como producto de ella. Pero como los seres están en *potencia* y en *acto*, porque *no son* y luego *son*, y *siendo*, no siempre obran, la *potencia* y el *acto*, son también principios constitutivos de los seres. De aquí los seis principios constitutivos del ser: *acto* y *potencia*, *esencia* y *existencia*, *substancialidad* y *subsistencia*.

Propiedades trascendentales del ente.—Constituído ya el ser, es decir, determinada por el entendimiento esa idea universalísima, observamos que es *uno*, que es *verdadero*, que es *bueno*, que es *bello*. Estos conceptos que se deducen de la idea de ser no añaden nada al ser; son aspectos distintos de esta idea por virtud de los cuales determinamos mejor su concepto. Así el ser, en cuanto es, es *uno*, *verdadero*, *bueno* y *bello*, ó lo que es lo mismo, que estos conceptos se confunden con la idea de ser, que son propiedades suyas y propiedades *trascendentales*, lo que quiere decir que acompañan siempre á la idea de ser.

Noción de cada una.—Así, la *unidad* es el mismo ente en cuanto que el entendimiento lo concibe como no dividida en otros entes de la misma especie. La *verdad* es el mismo ente en cuanto que el entendimiento se conforma con su realidad, es decir, en cuanto que lo concibe tal cual es. La *bondad* es el mismo ente en cuanto que tiene aptitud ó capacidad para ser amado por la voluntad. La *belleza* es el mismo ente en cuanto que produce en el alma verdadera complacencia.

Causas del ente.—Hemos dicho que elaboramos el concepto de ente con los datos que nos proporciona la realidad del mundo. El ente debe tener un

origen. Ahora bien, ¿qué principios son los que producen al ente? Tal es lo que entendemos por causas del ente.

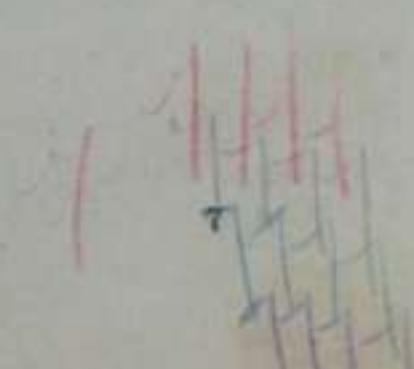
Su concepto.—Las causas del ente son por lo tanto aquellos principios que concurren á su producción. Estas causas, supuesta la Suprema, que es Dios, son cuatro: la *eficiente*, la *final*, la *material* y la *formal* para los seres materiales, y la *eficiente* y la *final* para los seres espirituales creados. En efecto; todo ser ha de tener una causa *eficiente* que con su acción real y física lo reduzca á la existencia, porque sin agente nada se hace. Pero no basta esta causa, porque todo ser que obra, obra por un fin, el cual influye de algún modo en la producción del ser; luego la *final* es verdadera causa. Del mismo modo, sin *materia* nada se hace y todo ser tiene una *forma* determinada: luego la *material* y la *formal* son verdaderas causas del ser. Pero como los espíritus carecen de materia, y por consiguiente, de forma, que es la determinación de la materia, sólo exigen para su producción las causas *eficiente* y *final*.

Categorías ó géneros supremos del ente.—De los elementos constitutivos del ente surgen las categorías, que, como sabemos, se reducen á dos: la *substancia* y el *accidente*. No puede haber más que *una categoría* de substancia, porque todo ser, en *en cuanto ser, es uno; pero este ser uno tiene muchas modificaciones, las cuales pueden reducirse á nueve, y de aquí que existan las nueve categorías de accidente que ya conocemos.*

Su concepto.—Las categorías con relación al ente no son *especies* del mismo, porque el ente no es *género*, ya que no expresa un *modo especial* de ser, sino el ser en general. Así, pues, las categorías son *modos especiales* del ser, ya que la substancia expresa *el ser que existe en sí*, y el accidente, *el ser que existe en otro*, es decir, las categorías dividen

al ser en sus géneros supremos, esto es, cada categoría conviene á un orden especial de seres. De aquí su distinción de los atributos trascendentales del ser, que también se llaman *modos generales*, porque estos convienen á todo ser, y por eso todo ser es *uno, verdadero, bueno y bello*, en tanto que la substancia no conviene al accidente, ni éste á aquélla, y por eso todo ser no es *substancia y accidente*, sino una ú otra cosa.

Especies principales del ente.—Conocido el ser con sus atributos trascendentales, causas y géneros supremos, conviene en seguida conocer las especies que hay de seres. Desde luego hay que tener presente que sólo al substancial puede afectar esta división, pues sólo él existe por sí mismo, siendo el accidental una modificación de aquél. Este ser substancial puede ser *posible é imposible, condicional é incondicional, simple y compuesto, mutable é inmutable, contingente y necesario, temporáneo y eterno, finito é infinito*. Como es fácil de ver, todos ellos se reducen á dos clases, pues el ser finito es á la vez condicional, compuesto, mutable, etc., y el infinito incondicional, simple, inmutable, etc. En realidad, el ser substancial se divide en increado y creado, y desde este punto de vista no hay más que dos seres: Dios y sus criaturas.



SECCIÓN PRIMERA

Del ente en sí mismo considerado.

LECCIÓN 9.^a

DEL CONCEPTO DEL ENTE.

El ser substancial.—En la realidad que me rodea y de la cual formo parte no veo más que individuos á los cuales llamo *seres materiales y sensibles*. Así aplico la calificación de ser ó ente á mi *padre*, á mi *madre*, al *caballo* que poseo, al *árbol* que me cobija con su sombra ó me regala con sus frutos, al *aire* que respiro, al *agua* que bebo, á la *casa* que habito, al cuadro que adorna mi despacho, á la *pluma* con que escribo, al *libro* que estudio, etc. Todos ellos son *entes ó seres* que llamo *reales* porque existen fuera de mí mismo y existirían aun cuando yo no existiera. Pero la *realidad* no se limita á esto sólo; sino que prosiguiendo este orden de investigaciones, tengo seguridad de que existen otros seres que no están revestidos de materia ó que no tienen extensión, porque la virtud reflexiva de mi inteligencia me demuestra la espiritualidad de su principio, que es el alma, y así llamo también seres ó entes al *ánjel* y al mismo *Dios*. Luego puedo afirmar desde un principio que en la *realidad* existen tres clases de seres ó entes: *materiales-naturales* (mi padre, mi caballo, mi árbol, etc.); *materiales-artificiales* (mi cuadro, mi pluma, mi casa, etc.), y *seres espirituales* (Dios, el ángel, el alma humana), todos *substanciales*.

El ser accidental.—Salta á la vista que estos seres que llamo reales, porque existen en la realidad ó Naturaleza, no se me ofrecen como individuos estáticos, muertos, inertes, de los cuales nada

pueda afirmar, fuera de su existencia, sino que por lo contrario, observo que obran, que hacen algo, que por lo menos tienen tal ó cual color, tal ó cual figura; que mi *caballo* anda, que mi *árbol da frutos*, que mi *pluma pesa*, que mi *padre piensa*, que mi cuadro está en *relación* con otros objetos de mi despacho, etc. De donde deduzco que esos actos, operaciones, movimientos, relaciones, etc., de dichos seres, *son algo*, por lo que puedo también aplicarles la calificación de *ente* ó *seres*; y como no me los he fingido yo, sino que los conozco precisamente por que existen fuera de mí, porque son *algo real* existente en los seres antes mencionados, llámoles también *entes* ó *seres reales*, si bien reconociendo que no poseen las condiciones de existencia de los primeros, porque no tienen realidad independiente de éstos, y por eso les llamo *accidentales*.

El ente ideal.—Ahora bien, fácilmente advierto que, aunque yo no vea actualmente, en este mismo momento, á mi padre, ó á mi madre, ó á mi caballo ó mi pluma, si quiero, los veo fulgurar, en mi interior, como si realmente los estuviera viendo con mis ojos corporales. Luego estos seres, además de su existencia *real* ó *posible*, tienen también otra existencia dentro de mí, existencia que llamo *ideal*, porque es efecto de la actividad de mis facultades anímicas. Luego también puedo aplicarles y les aplico el calificativo de *entes* ó *seres*, porque realmente viven en mí, y desde este punto de vista se llaman reales, aunque el nombre que propiamente les corresponde es el de *ideales*, porque son representaciones de la realidad.

El ente de razón.—También observo que mi fantasía concibe seres ideales que no tienen correspondencia con la realidad, ó que no representan ningún ser real, como un árbol con diamantes por fruto, como el monstruo descrito por Horacio, como un círculo cuadrado, como la muerte, etc. No

obstante, les llamo también *entes* ó *seres ideales*, porque sólo existen en mi fantasía, si bien para distinguirlos de los propiamente ideales ó que tienen correspondencia exacta con la realidad, les aplico el calificativo de *entes de razón*, advirtiendo que también tienen algunos de estos entes correspondencia con la realidad, aunque no exacta, pues en la realidad existen el árbol y los diamantes, y las partes del monstruo de Horacio son partes de seres naturales ó reales, etc.

El ente posible.—A menudo decimos: «Mañana nacerán muchos hombres, al año que viene cogeré tal cosecha, iré á tal punto y conoceré tal casa, estudiaré la lección, haré un cuadro, etc.», significando con estas expresiones que, ó se producirán seres naturales, ó haré ciertas obras y concebiré tales ó cuales representaciones exactas ó inexactas de la realidad; es decir, que seres que no existen actualmente, existirán otro día, por lo que con toda propiedad llámales *seres posibles*.

El ente lógico.—Aun podemos considerar otra especie de ente, que los filósofos llaman *lógico*, porque sirve para expresar la relación entre los dos extremos de la proposición, el sujeto y el atributo. Así, cuando digo: «Dios es justiciero», no hago más que afirmar la *existencia* de la justicia en Dios, ó lo que es lo mismo, Dios *siendo* esencialmente justiciero. De este ente no trata la Ontología, sino la Lógica.

Síntesis de los seres singulares.—De lo dicho se deduce que puedo aplicar y aplico con toda propiedad la calificación de *ser* ó *ente* á Dios, al ángel, al hombre, al caballo, al aire, al agua, al cuadro, á la pluma, á las operaciones ó manifestaciones de todos estos seres, á los conceptos de mi imaginación representativos de estos mismos seres y manifestaciones y aun á los conceptos elaborados por mi fantasía sin correspondencia exacta con la realidad,

aunque con fundamento en ella, así como también á los *seres y manifestaciones y conceptos* exactos ó inexactos no existentes todavía, pero que pueden existir. Así también puedo reducir y reduzco, en virtud de sus analogías de existencia, todos estos seres á tres clases: *seres reales* substanciales (naturales y artificiales) y accidentales; *seres ideales* propiamente dichos y de razón; *seres posibles* reales ó ideales.

El ente ontológico.—Siendo varias las especies de ente, ¿cuál de ellas constituye con propiedad el objeto de la Ontología, cuál de ellas expresará el ente propiamente dicho ú ontológico? Desde luego que no puede ser otro que el *real*, pues el *ideal* no es más que el real con existencia en la mente; el *posible* es el real en cuanto *puede existir*, y el *lógico* también es el mismo ente real en cuanto lo consideramos existente en algún sujeto con el cual se identifica. Luego todos ellos pueden reducirse al real, que es el que origina el ideal. De aquí que también se le llame *ens naturæ*, porque existe ó puede existir en la naturaleza con independencia del entendimiento, y *ens commune*, porque es el sujeto de los accidentes ó propiedades comunes á todas las cosas. Por eso se ha definido con toda precisión la Ontología diciendo que es la *ciencia del ser en cuanto ser (ens in quantum est reale.)*

El ente universal.—Hasta aquí hemos considerado á los entes ó seres en particular, es decir, la colección ó conjunto de individuos que pueden ser ó existir y que existen tomados ó considerados individualmente ó según su realidad individual ó física. Pero sabemos que los conocimientos individuales ó singulares no son aptos para constituir la Ciencia, ya que ésta versa sobre lo universal y necesario, no sobre lo particular y contingente. Y esta necesidad sube de punto cuando se trata, como aquí, de la reina de las ciencias humanas, ó sea de

La Ontología, ciencia universal por excelencia. Luego la Ontología, para que se constituya como tal ciencia, es preciso que verse sobre la idea universal de ser. Mas la experiencia nos dice que al considerar el entendimiento los seres materiales, un hombre, un caballo, una planta, un cuadro, una estatua, etc., advierte que todos estos seres convienen en una cosa, en la *existencia*. Desde luego prescinde el entendimiento de todas las demás razones objetivas que nota en dichos seres, tales como la materia y la forma del hombre y del caballo, etc., el color, el tamaño, las operaciones específicas ó propias de cada uno de estos seres, etc., y se fija en una sola que conviene á todos, porque todos *son ó existen*, elaborando por medio de esta abstracción la *idea común ó universal del ser real*, pasando de los individuos á la especie, de la especie al género y á la diferencia, hasta llegar al género supremo de substancia que los comprende y unifica á todos.

La idea del ente: su contenido.— Pero la idea de substancia no es toda la idea del ente, pues por el estudio de las categorías sabemos que todas las ideas más ó menos universales que puede concebir nuestro entendimiento se reducen á dos órdenes, el *substancial* y el *accidental*, y que el orden accidental sigue en todos los grados de abstracción al orden substancial; esto es, que si considero un ser individual, le aplico enseguida accidentes individuales, ó propios y exclusivos de él, tales como los de cantidad, cualidad, relación, hábito, etc., (todos los de las nueve categorías subordinadas á la de substancia); si considero una especie, v. gr., la de *animal racional*, le aplico también los accidentes de cantidad, cualidad, etc., en el mismo grado de abstracción de la especie; si considero un género, v. gr., la *animalidad*, le aplico también en su grado de abstracción ó de universalidad, los acciden-

tes consiguientes de cantidad, relación, etc. Finalmente, si considero el género supremo ó categoría de substancia, el más universal en la línea de ser, le aplico, en relación con dicho grado universalísimo de abstracción, los accidentes de cantidad, relación, etc. Mas como dichos accidentes, en sus distintos grados de abstracción, expresan algo real, resulta que también son entes. Luego la idea universalísima de ente comprende *todo lo que tiene ser*, la substancia y el accidente; y como lo que no tiene actualmente ser puede tenerlo, sino repugnan sus notas esenciales, ó si tiene capacidad para existir, ente es en resumen *todo lo que tiene ó puede tener ser*. Y como las substancias espirituales también tienen ser, claro está que á ellas, no por abstracción, sino por comparación, porque carecen de materia, puedo aplicarles también el concepto de ser. Luego dicha idea es la más universal de todas, ya que comprende á Dios, á los espíritus y á las substancias materiales, es decir, á *todo lo que tiene ser ó puede tenerlo*.

El ente no es una categoría.—En efecto, nuestro entendimiento forma la categoría de substancia y la de accidente abstrayendo de los seres materiales la *materia* que los individualiza, así como las propiedades características de cada uno de ellos en particular; pero en Dios y en los espíritus no existe *materia*; luego no es posible en ellos la abstracción necesaria para la elaboración de la idea de ente. Luego el ente no es categoría. Por otra parte, si el ente fuera una categoría, estando comprendida la idea de Dios en la idea del ente, Dios sería limitado, porque toda categoría, por lo mismo que se funda en la abstracción, es limitación de ser, y en Dios no hay limitación alguna, como tampoco la hay en la idea de ente, ya que abarca toda la realidad y toda la posibilidad.

El ente no es género lógico con respecto á sus infe-

riores, esto es, con respecto á los seres reales comprendidos en dicha idea.—Dos requisitos enseña la Lógica que son necesarios para la constitución del género con relación á sus especies: 1.º que el género se predique siempre de sus especies en el mismo sentido, esto es, en sentido *unívoco*, como *animal*, que se predica de la misma manera respecto de las especies caballo, león, hombre, etc.; 2.º que la diferencia ó determinación que contrae el género á una especie no está indicada en el género, v. gr., la *racionalidad* que especifica á la especie hombre y no está contenida en el género. Ahora bien, estas dos condiciones no se dan en el ente con respecto á sus inferiores, puesto que no se predica la razón de ser del mismo modo en la substancia que en el accidente, en Dios que en los seres creados; ya que en la substancia el concepto de ente indica la subsistencia y no en el accidente, en Dios se predica significando la plenitud del ser, y en las criaturas con cierta limitación de ser. Luego no es género lógico.

El ente es género análogo con analogía de atribución impropia.—Porque si bien Dios y las criaturas son seres, y por consiguiente, existe entre ellos cierta analogía, en Dios el concepto de ser es necesario y sin limitación alguna, en tanto que en las criaturas es contingente y con muchas limitaciones ó mezcla de no ser. Así, á la *pedra*, que es ser, le falta la vegetabilidad, la animabilidad, la racionalidad; á la *planta*, la animabilidad, la racionalidad; al hombre, la infinidad, etc.

El ente puro y universal por abstracción no debe confundirse con el ente puro y universal por simplicidad é infinidad.—Porque el primero es un concepto del entendimiento, y el segundo es Dios mismo.

El concepto de ente es el primero que informa nuestra mente y va incluido en todos los demás conceptos.

—En efecto, nada sabríamos de una cosa si no supiéramos que es ó puede ser, y aun de muchas cosas, cuya naturaleza y propiedades ignoramos, sabemos que *son* ó *existen*. De aquí que los escolásticos dijieran con admirable propiedad que el *ente es el objeto del entendimiento* (*objectum intellectus est ens*). De aquí también que la noción de ente sea *trascendental*, porque va incluida en todos los seres y en todos los conceptos del entendimiento, ya que en él existen en su forma ideal.

Significación de la palabra «ser» ó «ente».—Prescindiendo de la acepción del vocablo *ser* como cópula de la proposición, fácil es advertir que dicho término *ente* se toma en dos sentidos, como *nombre* y como *participio* del verbo *ser* en su sinificación de *existir*, esto es, como *existente*. En el primer caso el ente expresa la *esencia*, ya posible, ya real, como cuando decimos: «¿Qué es esto?» En el segundo expresa la *existencia* de la cosa, ya posible, ya real, esto es su *capacidad para existir*, ora exista de hecho, ora no, como cuando decimos: «¿Existe esto?» De lo dicho se deduce que el *ente* expresa la esencia y la existencia, tanto real como posible, pero advirtiéndose que, si se toma como nombre, el ente constituye un predicado esencial en todos los seres, pues sin una esencia determinada nada se concibe, en tanto que, si se toma como participio, únicamente puede predicarse esencialmente de Dios, porque sólo Dios existe necesariamente, mientras que las criaturas pueden existir ó no existir. Para nosotros el ente expresa primordialmente la existencia y secundariamente la esencia, pues el concepto de ésta va incluido en el de aquélla.

Principales errores acerca del concepto del ente.— Los panteístas han confundido el concepto abstracto del ente con el ser actual y concreto de las cosas, y han identificado el ente ontológico con el ente teológico (Dios). Otros han identificado el ente con

la nada. Estos groseros errores son de fácil refutación. La razón abstracta de ente no puede confundirse con el ser de cada cosa, porque aquélla es un concepto del entendimiento, y cada cosa tiene un ser particular. Tampoco puede confundirse á Dios con la razón universal de ser por lo que ya hemos dicho; y en cuanto á identificarlo con la nada es una locura, porque el ser es realidad y la nada privación de ser.

LECCIÓN 10.

DE LA POTENCIA Y EL ACTO.

Concepto de los principios del ente.—De la consideración de los *seres reales* nos elevamos á la *razón universal* del ser ó ente. Pero cada ser individual es un compuesto de elementos primordiales, como *esencia, existencia, substancialidad, subsistencia, etc.* Luego de la consideración de estos elementos en particular nos elevamos por la abstracción á la *razón universal* de dichos elementos y al *conocimiento* de los mismos.

División de estos principios ó elementos.—De aquí la división de estos principios ó elementos en: 1.º *principios de composición ó integración del ser*; y 2.º *principios de conocimiento del mismo ser.*

Principios de composición del ser.—Pueden reducirse á seis: *potencia y acto, esencia y existencia, naturaleza ó esencia substancial y substancia.*

Realidad y concepto de l potencia y el acto.—Empezamos el estudio de los elementos constitutivos del ente por el de la potencia y el acto, no sólo porque son verdaderos principios constitutivos del ente finito, sino porque su noción, como dice Blanc, «nos es sugerida por todo cuanto nos rodea.» «En efecto,—continúa,—toda mudanza consiste en el paso de la potencia al acto. El agua se calienta y se evapora: tiene, pues, calor y vapor en potencia. Tal árbol puede dar frutos: el fruto está, pues, en la potencia ó fecundidad del árbol. El pájaro se detiene cuando aun podría continuar batiendo sus alas: suspende su vuelo, que es su acto, pero conserva la potencia de volver á emprenderlo. La inteligencia y la voluntad están así en potencia para una multitud de pensamientos y deseos que se convertirán en actuales ó quizás no se realizarán

jamás. En una palabra, una cosa es el *acto* que perfecciona la potencia, que le da su complemento natural, su eficacia, y otra la *potencia* que está ordenada á este acto y lo hace posible más ó menos pronto. Estos ejemplos nos indican que el *acto* es á la *potencia*, como la *existencia* á la *esencia*, el *ser* á la *cosa*, lo *perfecto* á lo *imperfecto*.

De la potencia en general.—Potencia en general es la *aptitud ó capacidad para recibir ó tener alguna perfección ó realidad, ó bien la aptitud de recibir ó de hacer alguna cosa*. En sentido impropio, se llama también potencia la *aptitud de perder alguna realidad*, como la vista en el hombre, así como *impotencia es la privación de una potencia natural*, como la pérdida de la vista.

División de la potencia.—La potencia en general se divide en: 1.º *lógica ó subjetiva*; 2.º en *real ú objetiva*. La primera es la *aptitud de un ser para existir*. Por consiguiente, se confunde con el ser posible ó con la posibilidad de los seres, como la existencia de otros mundos, tal esperanza de nuestro corazón, tal sueño de nuestra fantasía. La segunda es la *aptitud de un ser ya existente para hacer ó recibir algo*. De modo que se confunde con los seres actualmente existentes, esto es, que únicamente se da en ellos, v. gr., la planta capaz de echar flores, el mármol apto para recibir la estatua ó figura de un ser, el pensamiento en el hombre, etc.

Subdivisión de la potencia real ú objetiva. 1.º en *activa*; 2.º en *pasiva*.—La *potencia real activa es la capacidad para hacer algo*, es decir, para ejecutar los actos propios de su naturaleza, v. gr., la inteligencia para conocer. *Potencia real pasiva es la capacidad de un ser actualmente existente para recibir alguna realidad ó perfección de la potencia activa*, v. gr., el lienzo para recibir la pintura.

Subdivisión de la potencia pasiva.—La potencia real pasiva se subdivide á su vez en: 1.º *natural*; 2.º

obedencial. La potencia real pasiva natural, es la capacidad para recibir una perfección proveniente de un ser natural ó creado, v. gr., el lienzo para recibir la pintura del artista. La potencia real pasiva obedencial es la aptitud de un ser natural para recibir alguna realidad desproporcionada á su naturaleza ó proveniente de Dios, sirviéndose de causa adecuada al efecto, v. gr., la gracia divina, en virtud del infinito poder del Creador de todas las cosas.

Definición del acto.—Dice Santo Tomás que el acto, tomado en general, es cierta perfección, y está en relación directa con la potencia. Así, pues, acto en general es *la realidad que completa y perfecciona alguna cosa que es ó era capaz de perfección en el orden de su naturaleza.* El acto no es la acción ni el movimiento, que son simples efectos ó accidentes de las facultades pertenecientes á los seres creados, la acción como principio del movimiento, y éste como desenvolvimiento de aquélla. El acto trascendental, del cual tratamos aquí, es «la misma perfección del ser», es decir, el pensamiento con relación al espíritu, la imagen con relación al cuadro, la diferencia respecto del género, la forma respecto de la materia, la existencia con relación á la esencia.

División del acto.—Se divide: 1.º en *esencial*; 2.º de *existencia*; 3.º *accidental*. El acto *esencial* es el que constituye una cosa en individuo de una especie determinada, v. gr., el alma humana con relación al hombre. El *acto de existir* es aquel por virtud del cual una cosa deja de ser posible para convertirse en actual, como la existencia de un ser ya constituido en una especie determinada. El *acto accidental* es el que perfecciona una cosa ya existente, como la ciencia en el hombre.

Otras divisiones del acto.—Acto puro es el que excluye toda imperfección, ó no está fundado en ninguna potencia; lo contrario es acto *impuro*. Sólo

Dios es acto puro, y los actos de todas las criaturas son impuros, ya porque están fundados en una potencia, ya porque todo acto de esta especie está en potencia para ser perfeccionado por otra realidad, como la ciencia con relación al acto científico. El acto impuro puede ser *primero y segundo*, según que no suponga otro, como la forma substancial que constituye al ser, ó según que lo suponga, como todos los actos del ser ya constituido. Así el alma es acto primero del hombre, porque le da el ser de tal, y todos los demás actos del hombre, como se funda en este primero, se llaman segundos. A su vez el acto primero puede ser *subsistente y no subsistente*, según que pueda existir separado de la materia, como el alma humana, Dios, el ángel, ó según que no pueda adquirir esta existencia. Por su parte el subsistente puede ser *completo ó incompleto*, según que no tenga ó tenga tendencia á unirse con la materia, (el ángel y el alma racional). El no subsistente ó fundado en la materia puede ser substancial, si da su primer ser á una substancia, como toda forma substancial no espiritual y *accidental*, como todo acto segundo.

Relaciones entre el acto y la potencia.—1.^a La potencia ordenada á un acto debe estar en el mismo género supremo que este acto; esto es, que si la potencia es substancial, el acto será substancial; si accidental, accidental, y recíprocamente; 2.^a el acto es superior á la potencia supuesto que envuelve una perfección; 3.^a el acto impuro no es más que la transformación de la potencia; así, el mármol está en potencia para recibir la estatua; nuestro entendimiento es *potencia* considerado con relación al juicio, es *acto* en cuanto juzga; 4.^a el acto es una realidad, como también la potencia; en efecto, nadie dudará que existe el mármol como capaz de recibir la forma artística; del mismo modo existe el entendimiento aunque no juzgue, y

esto porque todo acto es en sí mismo una potencia en orden á una ulterior perfección; 3.^a la potencia tiene razón de *sujeto*, y el acto, de *forma*, porque el acto determina á la potencia á ser algo y de cierta manera; 6.^a el ser obra en cuanto está en acto, y sufre y recibe la acción de otro, en cuanto está en potencia, y de aquí que una cosa es perfecta en cuanto está en acto, é imperfecta en cuanto está en potencia; 7.^a todo ser mudable ó creado es una mezcla de acto y de potencia; de acto porque todo ser tiene actualmente una forma, una perfección; de potencia porque es capaz de recibir otras formas ó perfecciones. En otros términos: la esencia es una potencia, la existencia un acto, y como los seres se componen de esencia y existencia, son una mezcla de potencia y acto; 8.^a el acto es anterior á la potencia en *el orden de conocimiento*, porque la potencia se manifiesta por el acto, y también lo es en el *orden ontológico ó de ser*, porque la potencia no puede reducirse al acto, sino en virtud de un acto preexistente. Este axioma es de la mayor importancia. En efecto, ningún ser en potencia puede determinarse por sí mismo al acto, y como la existencia es un acto, ningún ser en potencia puede darse á sí mismo la existencia. La razón es clarísima, porque la potencia es una imperfección; luego no puede contener la perfección que entraña el acto, porque el efecto no puede ser superior á la causa. Luego ningún ser finito ha podido darse á sí mismo la existencia, ya que todo ser finito antes de estar en acto estaba en potencia. Más claro: la potencia de la cosa en orden á su existencia se identifica, como dice Suárez, con la nada, y como la nada no puede obrar, toda potencia exige el ejercicio de un acto preexistente que la reduzca á la existencia; 9.^a luego ha de existir un acto puro, que es Dios, que haya sacado á los seres de su potencia, so pena de proceder *in infinitum* en la averiguación de las causas de las cosas.

LECCIÓN 11.

DE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA.

Análisis de los elementos constitutivos del ser.
—Salvo la consideración del ser en potencia y el acto primero que lo constituye, la potencia y el acto son dos elementos que encontramos en todo ser finito, pero no son sus elementos *primordiales* sino los últimos, porque sólo aparecen en los seres completos, en las substancias específicas. Por lo mismo, lo que interesa ahora conocer principalmente son los elementos primordiales que integran al ente. Ahora bien, observando atentamente la realidad, vemos que todo ser creado se nos ofrece como un compuesto de su *propio ser* y de las *modificaciones* de su propio ser, lo que nos da ya la *substancia* y el *accidente*. Penetrando más en ese *ser propio* de la substancia, observamos en ella dos manifestaciones fundamentales, á saber, una *pasividad* y una *actividad*, porque los seres pasan constantemente de la potencia al acto, de la acción á la pasión, del reposo al movimiento; luego es preciso que en ellos, en su propia substancia, existan las causas de esos dos efectos ó manifestaciones activas y pasivas; luego toda substancia específica creada debe constar de dos principios substanciales que llamaremos *naturalezas*. Todavía podemos ahondar más en el análisis del ser, porque debemos saber qué cosa sea esa naturaleza, por donde vendremos en conocimiento de que *algo es*, ó lo que es lo mismo, de la *esencia*, porque todo lo que es, algo es. Luego el elemento fundamental y primordial de todo ser substancial es la *esencia*, y como las esencias *existen* ó tienen realidad efectiva ó pueden tenerla, la *existencia* será el otro elemento primordial de esta especie de seres. Por su parte, el accidente *algo es* también, por cuanto se nos ofrece como una ma-

nifestación de la substancia. Luego el elemento primordial del accidente será asimismo la *esencia*, y como el accidente *existe ó puede existir*, la *existencia* será también otro de sus elementos primordiales. Luego los principios fundamentales y primordiales del ente, tomado en su mayor abstracción y universalidad, son la *esencia* y la *existencia*. Pero hemos visto que el ente se divide en dos categorías supremas, la substancia y el accidente, y que el ser de la primera no conviene al segundo ni viceversa. Luego la *esencia* y la *existencia* constitutivas de la substancia deben ser esencialmente diferentes de las que constituyen al accidente. Y en efecto, el accidente se compone de la simple *esencia* y *existencia*, esto es, de una *esencia* con tendencia ó aptitud para existir en otro y de una *existencia* que lo constituye en el ser de tal, en tanto que la *esencia* de la substancia entraña cierta tendencia ó inclinación á existir independiente, y de aquí que se le llame *esencia substancial* ó *naturaleza*, en tanto que la *existencia* que actúa y perfecciona esta *esencia substancial* la constituye, no sólo en individuo determinado, sino en substancia completa, existente en sí misma y por sí misma, «de tal manera, que no necesite unirse ni comunicarse á otra cosa para producir las operaciones de que es capaz, atendida su naturaleza.» De aquí que, si bien los elementos constitutivos del ser en su acepción más universal son la *esencia* y la *existencia*, dichos elementos entrañan, en el orden substancial, dos nuevas realidades ó perfecciones denominadas *naturaleza* y *subsistencia*, y de aquí los cuatro elementos constitutivos del ser ya conocidos.

Concepto de la esencia.—Ante todo debemos advertir que la *esencia* y la *existencia* no deben concebirse como dos partes integrales del ser ni como dos seres completos, pues en este caso sus compo-

nentes ya serían substancias completas. La existencia (y lo mismo decimos de los otros elementos integrales, así dichos impropiamente) es simplemente un *modo* de la esencia en cuanto actuada. La producción de todo ser es indivisible; el ser se constituye en un solo acto, apareciendo en la existencia con todas las realidades ó perfecciones ontológicas que entraña su naturaleza. Así, si consideramos la subsistencia, no debemos mirarla como algo extraño á la esencia que se junta con ella para dar al ser su incompleta independendencia, sino como un modo de la esencia, como una *expansión* de la misma, distinguiéndose de la esencia no *tamquam res a re*, sino á la manera como el movimiento de la cosa que se mueve. La esencia es, por consiguiente, el constitutivo íntegro y completo del ser, todo lo que el ser es; y las distintas realidades que, como elementos primordiales y constitutivos, vemos en todo ser determinado, no son algo extraño á la esencia, sino la misma esencia transformada, por decirlo así, en sus distintas perfecciones. Así, la *substancialidad* ó *naturaleza* es la misma esencia en cuanto tiene aptitud para existir independientemente, y la *subsistencia* es la misma esencia en cuanto subsistente ó con independendencia completa para *ser* y *obrar*, teniendo en cuenta que como la potencia no puede reducirse por sí misma á la existencia, y la esencia tiene razón de potencia, ninguna esencia puede transformarse por sí misma, sino que necesita siempre del influjo de una causa externa (que puede ser cualquier ente finito, y principalmente Dios, primera y en realidad única causa de todo) que la reduzca á la existencia, *educiendo* ésta de la potencialidad de aquélla. De lo dicho se deduce que la esencia es sinónima de naturaleza, forma substancial y especie, porque en realidad todo ser no es más que una esencia transformada ó informada.

Definiciones de la esencia.—De aquí que definamos la esencia diciendo que es *aquello por virtud de lo cual un ser es tal ser y no otro; ó bien lo que constituye al ser en una especie determinada; ó también aquello cuyo acto es el existir ó la existencia.* Considerada la esencia en orden á los accidentes que de ella se pueden predicar es «aquello que es y se concibe como lo primario en la cosa y como raíz ó razón suficiente de los demás predicados.»

División de la esencia en física y metafísica.—Si la esencia de las cosas se considera *con precisión de su existencia actual*, como cuando decimos que el hombre es un *animal racional*, la esencia se llama *metafísica*; más si la concebimos *como existente ó como actuada con sus propiedades ó atributos*, se denomina *física*, como el hombre compuesto de *alma y cuerpo*. Esta división no entraña dos esencias diferentes, sino dos *modos* de considerar la esencia, según que la concebamos *abstracta y lógicamente* (por su género próximo y última diferencia) ó bien *física y realmente*. También se divide la esencia en *substancial y accidental*.

Propiedades de la esencia metafísica.—1.^a Las esencias metafísicas de las cosas son *inmutables*, porque ninguna puede cambiar de esencia, ya que si cambiara, el ser no sería tal ser, sino otro. Si de la esencia humana quitáramos la animalidad, el hombre se convertiría en ángel; si quitáramos la racionalidad, se convertiría en animal; si le quitamos la substancialidad, en accidente. Y esto porque la esencia es lo que constituye al ser tal ser y no otro. Por la misma razón la esencia metafísica es *incorruptible*. 2.^a Las esencias metafísicas son *eternas* con eternidad negativa. Esto es, que, siendo inmutables, no están sujetas á la acción del tiempo, no en el sentido de que existan ó hayan existido siempre. En efecto, las esencias metafísicas se

hallan contenidas *eminencialmente* en la Esencia divina. Luego se confunden con esta Esencia y tienen cierta aptitud para existir por creación, no por mutación, porque la creación supone un principio, pero la mutación se funda en una existencia anterior, que en manera alguna conviene á estas esencias. 3.^a También son *indivisibles*, porque si se dividieran, se destruirían, dejando de ser lo que son. 4.^a De la misma manera son *necesarias*, porque sólo pueden ser aquello que son, é *infinitas*, no en sí mismas, sino en extensión, puesto que es evidente que un número indefinido de individuos pueden tener la misma esencia. En resumen, las esencias metafísicas, como decían Aristóteles y Santo Tomás, son como los números. En efecto, un número, v. gr., el *tres*, siempre será tres y no otro, porque si se le divide, se le destruye, si se le añade una unidad, se convierte en *cuatro*, etc.

Propiedades de la esencia física.—Todo lo contrario sucede con las esencias físicas, porque se hallan sometidas á la acción del *tiempo*, ya que se les ve aparecer y desaparecer en la existencia, y á la *composición de la materia*, cuyas moléculas se renuevan constantemente, pasando á constituir otras esencias físicas cuando son expelidas de un cuerpo ó desaparece un ser. Luego las esencias físicas son *mutables, temporales, divisibles, concretas, contingentes*, etc. No obstante, como las esencias metafísicas son inmutables, y ellas constituyen la esencia de los seres físicos, éstos permanecen siempre esencialmente los mismos, esto es, que los seres físicos son *constantés é inmutables* mientras permanecen en la existencia, cambiando únicamente en los accidentes.

El entendimiento humano no conoce intuitivamente las esencias de las cosas.—Por intuición entendemos la percepción clara, íntima, de una idea,

la presencia de la misma en el entendimiento á la manera que su realidad física se ofrece á la vista corporal. Ahora bien, la experiencia nos dice que todas las representaciones que tenemos de los seres se refieren á su realidad externa ó física y á las abstracciones que elabora nuestro entendimiento de las imágenes sensibles; pero nada nos dice nuestra conciencia en orden á la representación de esa realidad interna, misteriosa, que constituye la esencia, pues si diferenciamos á unos seres de otros es en virtud de sus manifestaciones externas, es decir, de sus efectos. Luego no conocemos *intuitivamente*, pero sí *discursivamente*, esto es, por virtud de la observación y la experiencia, por cuanto los efectos nos señalan sus causas, las esencias de las cosas. Sin embargo, conocemos intuitivamente la esencia de los seres artificiales, v. gr., la de un reloj por el relojero.

Composición de la esencia.—Las esencias de las cosas ¿son simples ó compuestas? Descartes opinaba que eran simples, porque creía que cada cosa está constituida por un solo principio, v. gr., el hombre por el pensamiento. Nosotros entendemos con los Escolásticos que son compuestas, porque cada especie de seres tiene algo de común con las otras y algo exclusivamente suyo, y de aquí dos principios esenciales por lo menos en cada ser. Así, el hombre tiene de común con los animales la sensación; con los vegetales, la nutrición; con los minerales, la materia, que también es común á los vegetales y animales, y se distingue de todos ellos por la razón que es su atributo peculiar, sin que esta composición dañe en lo más mínimo la indivisibilidad de su esencia, por cuanto no podríamos quitar de ella una de sus notas constitutivas sin que el hombre dejara de ser hombre. Sólo la Esencia divina es absolutamente simple, como veremos en la Teodicea.



Concepto de la existencia.—«Concebimos el ente —dice el Cardenal González— como un concreto en el cual la esencia es como el sujeto, y el ser ó existencia es como la forma que se recibe en este sujeto. Cuando definimos el ente en común *id quod habet vel potest habere esse*, el *id quod habet vel potest habere* significa y representa la esencia, y el *esse* el acto de existir.» Así, pues, la existencia sobreviene á la esencia, sacándola de la mera posibilidad ó, como decían los Escolásticos, poniéndola *fuera de sus causas y de la nada*. De lo dicho se deduce que la existencia es á la esencia como el acto á la potencia; y de aquí que hayamos definido la esencia diciendo que es «aquello cuyo acto es el ser ó existir.»

Definición de la existencia.—Luego existencia es *la actuación de la esencia*, la misma esencia actuada ó existente, aquello que convierte á la esencia metafísica en física ó real.

Distinción entre la esencia y la existencia.—Entre la esencia física de las cosas y su existencia creemos que hay distinción *real modal*: 1.º Porque siendo distintos los conceptos con que expresamos ambas entidades, distintas deben ser éstas, ya que los conceptos tienen por lo menos su base en la realidad de las cosas. De lo contrario no podríamos concebir la esencia sin la existencia ó viceversa. 2.º Porque las realidades ó perfecciones que convienen al ser por razón de su esencia son inmutables y eternas, ya que tienen su fundamento, como en su causa interna y formal, en su misma esencia, que es inmutable y eterna, en tanto que las realidades ó perfecciones que le convienen por razón de su existencia son mutables y temporales, ya que tienen su fundamento en algo distinto de la esencia, cual es su causa eficiente y externa que puede dar ó no ser el ser á la cosa. Así, si afirmo de *Pedro* que es *racional*, la racionalidad le convie

ne en virtud de su propia esencia; y de tal modo le conviene, que no puede dejar de convenirle, ó lo que es lo mismo, que le conviene necesariamente, exista ó no exista Pedro; pero si digo que Pedro *existe actualmente*, la existencia no le conviene en razón de su esencia, sino por virtud de la causa que le ha dado el ser, la cual no se lo ha dado necesariamente, ó de tal modo que no pudiera dejar de dárselo. 3.º Porque si la esencia no se distinguiera realmente de la existencia, los ángeles poseerian la simplicidad absoluta que sólo á Dios conviene.

LECCIÓN 12.

DE LA NATURALEZA Y DE LA SUBSISTENCIA:
DEL SUPUESTO Y DE LA PERSONA.

Acepciones de la voz «naturaleza.»—El vocablo *naturaleza* tiene en Filosofía varios significados: unas veces se toma como sinónimo de *Universo*, es decir, por el conjunto de las cosas creadas y finitas, y muy especialmente, por el conjunto de los cuerpos ó seres materiales que constituyen el mundo creado con exclusión de las substancias espirituales; otras veces se designa con esa palabra á *Dios mismo*, como Autor de cuanto existe; con frecuencia se significa con dicho término á los *seres creados* en particular, y así se dice «la naturaleza humana.» Finalmente, se toma como sinónimo de *esencia substancial* y en este sentido lo entendemos nosotros.

Concepto de la naturaleza ó esencia substancial.
—Sabemos que la idea universal de ser se descompone en otras dos menos universales, la *substancia* y el *accidente*. El accidente se compone de los dos elementos primordiales, la *esencia* y la *existencia*, esto es, de una esencia con tendencia á existir en otro, y de una existencia que le da el ser en otro, en la substancia. Ahora bien, en relación con estos dos elementos constitutivos del accidente, existen otros dos constitutivos de la substancia, á saber, la *natura'ez* y la *subsistencia*, esto es, una esencia con tendencia á existir independientemente y una existencia que la constituye en ser independiente y en sujeto de accidentes; ó lo que es lo mismo, que la naturaleza en la substancia se equipara á la esencia en el accidente así como la subsistencia á la existencia. Mas claro; si el ser en cuanto ser, se compone de esencia y existencia, el ser, en cuanto cierta

especie de ser, es decir, en cuanto ser substancial, se compone de naturaleza y subsistencia.

Definición de la naturaleza.—La naturaleza es, por consiguiente, la esencia substancial en cuanto incluye cierta fuerza para existir y obrar sin dependencia ni comunicación con otra. La naturaleza es, pues, la esencia de la cosa *secundum quod habet ordinem ad propriam operationem*, como dice Sto. Tomás; no se distingue, pues, de la esencia; es la misma esencia en cuanto actuada por una realidad ó perfección llamada *substancialidad*, porque le da cierta fuerza, tendencia ó aptitud para *existir* independientemente y *obrar* asimismo, sin que por ello *exista* y *obre*.

Concepto de la subsistencia.—De los dos elementos constitutivos de la substancia, uno tiene razón de principio pasivo y de activo el otro. Este principio activo que constituye á los seres en su completa independencia, que los transforma en substancias, dándoles *el ser* de tales, es la *subsistencia*.

Definición de la subsistencia.—Podemos definirla diciendo que es la *actualidad de la esencia substancial*, esto es, la *realidad que perfecciona y completa á la esencia substancial haciendo que exista y pueda obrar sin dependencia ni comunicación con otro ser*. De donde se deduce que la *subsistencia* se distingue de la *existencia* en cuanto aquélla constituye al ser en su completa independencia, esto es, en su ser substancial completo.

Realidad de la naturaleza ó esencia substancial y de la subsistencia.—No es posible negar la existencia en los seres de estas dos perfecciones llamadas naturaleza y subsistencia. En efecto, la experiencia nos dice que todo ser substancial es un conjunto de manifestaciones *activas y pasivas*. Dichas manifestaciones deben reconocer causas adecuadas, porque son efectos; estas causas no pueden ser accidentes porque entonces deberían existir en un sujeto; luego deben ser algo substancial. Tampoco son

substancias completas, por que si lo fueran, constituirían seres completos, y en este caso se destruiría la unidad de ser, contra lo que nos dice la experiencia. Tampoco pueden reducirse dichas causas l una á la otra, porque irreductibles son las manifestaciones activas y pasivas de los seres producidos por dichas causas. Luego es preciso admitir la realidad de la naturaleza ó esencia substancial y de la subsistencia, la existencia en toda la substancia de dos naturalezas, una esencialmente pasiva, otra es esencialmente activa. Luego la esencia substancial y la subsistencia son dos naturalezas, realidades substanciales ó substancias incompletas que mutuamente se completan, constituyendo la substancia.

Distinción entre la subsistencia y la esencia substancial ó naturaleza.—Ontológicamente consideradas, son dos substancias incompletas, pero se distinguen en que la una tiene razón de sujeto ó de potencia y la otra de forma ó acto, viniendo á ser la subsistencia como la transformación de la esencia substancial, á la manera como la existencia lo es de la esencia. De aquí que exista entre ellas, y con mayor razón que entre la esencia y la existencia, una distinción *real modal*, la que se prueba por las mismas razones con que demostramos aquélla.

Concepto del supuesto.—La subsistencia es la perfección ó realidad que constituye á los seres substanciales, á las substancias específicas, dándoles todo el ser substancial que poseen, su completa independencia. Así, cuando la esencia substancial se ha reducido al acto de subsistir, ó lo que es lo mismo, de existir independientemente, aparece la substancia completa, el *supuesto*.

Su definición.—El supuesto es, pues, *la substancia subsistente, ó sea un concreto de la esencia substancial y de la subsistencia*. El supuesto es la substancia que posee una naturaleza específica propia y exclusiva suya, independiente é incommunicable en

cuanto á su ser y á sus operaciones. Así, el alma humana no es supuesto, porque, si bien por su naturaleza espiritual puede existir y entender separada del cuerpo humano, ó sea de la materia, no es, sin embargo, substancia completa, porque no posee la subsistencia perfecta, ya porque es una *parte* substancial del hombre, una naturaleza ó esencia substancial, en una palabra, la forma substancial humana, ya principalmente porque exige, según su naturaleza, su comunicación con el cuerpo para existir y obrar independientemente. Por eso, separada del cuerpo, no puede ejecutar las operaciones vegetativas que realiza la persona humana en su completa subsistencia.

Carácter de la independencia de los supuestos.—

Las substancias completas no son *absolutamente* independientes, porque toda substancia finita es creada y depende de su causa *que es Dios*. Así, pues, cuando se habla de la independencia completa de los supuestos, se quiere decir que poseen una subsistencia específica propia suya, por virtud de la cual pueden existir y obrar sin dependencia ni comunicación con otras substancias específicas. En esto precisamente consiste la diferencia que existe entre la substancia completa ó subsistente y el accidente, en cuanto éste es una modificación del supuesto, es decir, necesita estar ó vivir adherido á él. De aquí también que las *partes integrales* de una substancia completa, como el alma y el cuerpo en el hombre, como su brazo ó su pierna, como la rama desgajada de un árbol, son substancias singulares, pero no supuestos, porque les falta la subsistencia.

Concepto de la persona.—El supuesto dotado de inteligencia ó de razón es una *persona*. La persona, pues, sólo se distingue del supuesto en gozar de razón. Así son supuestos una piedra, un árbol, un animal, pero únicamente es persona el hombre, el

ángel, Dios, porque son seres racionales ó inteligentes.

Definición de la persona.—La persona, pues, puede definirse: *una substancia completa ó subsistente racional, sin dependencia ni comunicación con otra.* Así, pues, si toda persona es supuesto, no todo supuesto es persona.

Especies de supuestos.—Observamos en la realidad distintas especies de seres, esto es, de substancias específicas. Todas ellas son supuestos, más dichos supuestos, deben poseer algún principio diferente en su propia subsistencia que sea causa y razón adecuada de esa diversidad de seres. Así, vemos que una piedra no es un árbol, ni éste un animal, ni éste un hombre. Luego si estos seres, no obstante ser todos supuestos, son tan diferentes, será por razón de su distinta subsistencia. En efecto, la simple subsistencia constituye á los supuestos *inorgánicos*; la subsistencia perfeccionada á su vez por el principio de la *nutrición* constituirá los vegetales; actuada por la *sensación*, los animales, y por la *racionalidad*, el hombre. Dos son, en general las especies de subsistencia, y en armonía con ellas, dos clases de seres vemos en la naturaleza; la *simple subsistencia*, incapaz de modificarse á sí misma, que constituye las substancias inorgánicas, cuyo carácter distintivo es el de carecer de movimiento ó impulso propio; y la *subsistencia perfeccionada por el principio vital*, cuyo carácter propio es el de modificarse por sí misma, constituyendo las substancias vivientes que, como vemos, en la realidad, se subdividen en *vegetales, animales y racionales*, en virtud de sus principios específicos.

SECCIÓN SEGUNDA

De las propiedades trascendentales del ente.

LECCIÓN 13.

DE LA UNIDAD.

Concepto de estas propiedades.—Las propiedades de que aquí tratamos no son meros *accidentes*, porque éstos radican en las substancias, y el carácter fundamental de estas propiedades consiste en ser *trascendentales*, lo que quiere decir que convienen á todo lo que es ó puede ser. Tampoco son nada *substancial* porque no existen por sí mismas. Luego no pueden confundirse con las categorías ni con los elementos constitutivos del ente. Ni menos pueden confundirse con las *causas* del ente, sobre todo con la principal ó eficiente, porque estas son externas al ente y las antedichas propiedades radican en el ente y de él se predicán. Luego dichas propiedades se confunden con el ente, «son simplemente aspectos y puntos de vista varios con que nuestro entendimiento concibe los seres.»

Su definición.—De aquí que Orti y Lara las defina diciendo que son «modos comunísimos del ente, que convienen á todo lo que es ó puede ser, y que sin añadirle ninguna diferencia, explican y aclaran este concepto, mostrándolo con mayor expresión.»

Su número.—A cinco solían reducir su número los Escolásticos: *res, aliquid, unum, verum bonum*. En efecto, todo ser es *alguna cosa una verdadera y buena*. Mas teniendo en cuenta que *res* es lo mismo que *ens*, y que *aliquid*, en cuanto significa «lo que no es nada.» es también equivalente á ente, sólo son verdaderas propiedades trascendentales las tres

últimas, ó sea la *unidad*, la *bondad* y la *verdad*. Nosotros añadiremos la *belleza*, que es en su esencia el conjunto de la verdad y bondad del ser. En efecto, el ser, en cuanto ser, es *uno* en cuanto contiene indistinción en sí mismo; es *verdadero* porque es cognoscible ó puede ser conocido por un entendimiento; es *bueno* en cuanto apetecible por una voluntad, y es *bello* porque produce en el alma verdadera complacencia, poniendo en ejercicio la inteligencia y la voluntad.

División de las propiedades trascendentales.—De s- de luego se echa de ver que una, la *unidad*, es *absoluta* y las otras tres *relativas*, porque expresan el ser en relación con otros.

De la unidad: su concepto.—Las cosas se nos ofrecen como *unas* en cuanto no vemos división en ellas. Así, cuando decimos *un* hombre, queremos significar que este hombre no se descompone en otros individuos de su misma especie ni en sus elementos constitutivos. Si decimos la *racionalidad*, significamos una realidad objetiva que no puede dividirse en otras realidades objetivas de la misma especie, aunque sí puede contraerse á muchos individuos, á todos los hombres.

Su definición.—De aquí la definición de la *unidad* por la *indivisión del ente en otros de la misma especie*, ó mejor dicho, la *indistinción* del ente, porque hallándose el ente compuesto de ciertos elementos, es en sí mismo divisible, siendo, por consiguiente, más filosófico decir la *indistinción* del ente, porque todo ente, en sí mismo considerado, es *distinto* de todos los demás. La *unidad trascendental* se distingue, pues, de la *matemática* en que ésta es un accidente de la cantidad, y a *aquella* es el mismo ente.

División de la unidad.—Por lo mismo, la *uni-*

dad trascendental debe dividirse primitiva y esencialmente en *unidad real* ó de *simplicidad* y *unidad facticia* ó de *composición*. La primera únicamente conviene á Dios, porque realmente sólo Dios es uno é indivisible, ya que únicamente Dios excluye toda distinción de partes y modos por ser acto puro. La segunda es propia de todos los seres creados, porque todos incluyen partes ó modos realmente distintos, como el ángel, que consta de esencia y existencia, el hombre, de alma y cuerpo, y toda *substantia* material, de materia prima y forma substancial. De aquí que todos los seres creados tengan una unidad facticia, porque todos son compuestos.

Todo ser es uno.—No obstante, podemos afirmar con razón que á todos conviene la unidad trascendental, porque aunque el hombre, v. gr., esté compuesto de ciertos elementos, lo consideramos como una unidad substancial, puesto que es un ser indivisible en sí mismo en otros de la misma especie. De aquí que la unidad trascendental se identifique con la numérica ó individual, porque todo ser, en cuanto uno, es un individuo. En efecto; la unidad es el mismo ser, sigue al ser en todos sus grados, el *ser* y el *uno* pueden tomarse el uno por el otro, y de aquí que dijera los Escolásticos *unum et ens convertuntur*. Nada más fácil de demostrar: 1.º Porque el ser está constituido por su esencia, y como ésta es indivisible, el ser es uno; 2.º Porque el ser se constituye por su forma substancial ó accidental; y como ésta no es más que la transformación de la esencia, el ser es uno; 3.º Porque no es posible ningún ser que no sea un individuo, pues si fuera muchos, cada uno de ellos reclamaría su individualidad. La Naturaleza es un conjunto de individuos, no obstante la inmensa variedad que en ella reina. Si los individuos se agrupan por aquello que constituye su esencia, re-

sulta *una* especie; si indagamos sus notas comunes más universales, descubrimos *un* género, y finalmente, el ente, que es también *uno*. La misma multitud ó número es *uno*: el 9 es *uno*, el millón es *uno*, la milésima es *una*. Dios es la más alta y perfecta *Unidad*.

Otras especies de unidad.—Luego además de la unidad de simplicidad y de composición, ya explicadas, podemos considerar la *esencial*, la *accidental*, la *individual*, la *específica* y la *genérica*, que no necesitan explicación. A su vez los compuestos son de tres especies: *Naturales* (un hombre, una planta), *artificiales* (un palacio), *morales* (una familia) y *simples agregados* (un montón de piedras.)

Divisiones excluidas por la unidad trascendental.—Siendo uno el ser, no obstante su composición natural, dedúcese de aquí que dicha unidad excluye no sólo la división del ser en sus componentes naturales, v. gr., el hombre en alma y cuerpo, sino también la división del ser en otros seres de la misma especie, v. gr., el hombre en muchos hombres.

División de la unidad facticia ó de composición.—Luego la unidad trascendental, en cuanto excluye la división de *composición*, se llama *esencial* ó *formal*; en cuanto excluye la división *individual*, se llama *numérica* y en cuanto excluye la división *específica* ó *genérica*, se llama *universal*.

Subdivisión de la unidad esencial ó formal.—Se divide en *metafísica*, *física* y *moral*. *Metafísica* si las partes del ser, aunque realmente distintas, son inseparables, como la esencia y la existencia; *física*, si son separables, como el alma y el cuerpo; *moral*, si las partes son actualmente substancias distintas, pero unidas moralmente ó *per accidens*, como una familia, un ejército. Esta última se subdivide á su vez en *natural* y *artificial*, v. gr., la unidad del sistema planetario ó la de una ciudad.

LECCIÓN 14.

DE LA IDENTIDAD Y DE LA DISTINCIÓN.

Concepto de la identidad.—Así como la unidad se opone á la multitud ó número, del mismo modo la *identidad* se opone á la *distinción*, y de aquí que la identidad se oponga también á la multitud. Luego la identidad es la misma unidad de la cosa, en cuanto que nuestro entendimiento, por medio del poder y fuerza de abstracción que posee, concibe algún ser bajo un doble punto de vista, y como si dijéramos, en dos momentos, v. gr., podemos concebir un hombre como distinto de todos los demás hombres, lo que nos da la *unidad*, y como conveniente consigo mismo, de donde resulta la *identidad*.

Su definición.—Luego la identidad, propiamente dicha, es la *conveniencia de una cosa consigo misma*.

Su división.—Si la identidad no se distingue realmente de la unidad sino en virtud del modo con que son concebidos ambos conceptos por el entendimiento, claro está que la identidad admite la misma división que la unidad. Aquí sólo indicaremos la *física* y la *moral*, la *real* y de *razón*, la *adecuada* y la *inadecuada*.

Identidad física.—Es aquella que conviene á la substancia que no admite aumento ni disminución en su propio ser natural, como sucede en los ángeles y el alma racional, cuya realidad física persevera ó es siempre la misma, no obstante los accidentes que en ellas pueden recibirse, como la ciencia en el alma.

Identidad moral.—Conviene á las substancias que, permaneciendo siempre las mismas, se r...

van, sucesivamente en todo ó en parte, como el hombre, una sociedad, un edificio.

Subdivisión de la identidad moral.—Fácilmente se concibe que esta identidad es de dos especies: *formal* y *material*.

Identidad moral formal.—Convienen á aquellas substancias cuyas partes se renuevan, hallándose sometidas á una forma substancial *interna* «que determina—dice Daurella—el ser substancial y específico de la cosa, como sucede en el hombre que permanece el mismo, porque las partes del cuerpo que se renuevan sucesivamente son informadas por una misma alma, que les comunica el ser humano, como forma interna esencial y substancial del hombre.»

Identidad moral material.—Convienen á aquellos seres, cuya forma *externa* persevera, sucediéndose sus partes *accidentales*, no *substancialmente*, como un edificio que se renueva por partes, una sociedad que pierde y adquiere nuevos miembros, conservando la identidad en sus leyes y tradiciones.

Identidad real y de razón.—La *real* es propia de las cosas que realmente se identifican, como la *animalidad* y la *racionalidad* en el hombre, pero que nuestro entendimiento concibe como diferentes. La identidad de razón «se verifica entre dos cosas, de las cuales la una ni *existe* ni se puede *concebir* sin la otra», como entre el *hombre* y el *animal racional*.

Identidad adecuada é inadecuada.—La primera es la verdadera identidad, la segunda es la que media entre un todo y sus partes.

Concepto de la distinción.—La distinción tiene razón de división, y por lo mismo se opone á la unidad, y según el modo especial de concebir la unidad, á la identidad.

Su definición.—Así, pues, *distinción* es la *negación de identidad*, ó *aquello por virtud de lo cual una cosa no es otra*.

División de la distinción.—Como concepto opuesto á la *identidad*, tiene las mismas divisiones que ésta, y así la dividiremos especialmente en *real* é *ideal*.

Distinción real.—Es la que existe realmente, ó con independencia del entendimiento, v. gr., entre un hombre y una mujer, entre Dios y el mundo.

Distinción ideal ó de razón.—Es la determinada por el entendimiento entre dos cosas que se identifican en la realidad, como la animalidad y racionalidad en el hombre.

Relaciónase con la distinción la *diferencia*, la *diversidad*, la *semejanza* y la *igualdad*.

La diferencia es aquello que, unido al género, forma la especie y la distingue de las demás. Es, pues, un universal.

La Diversidad.—Es la distinción entre seres de distinto género, v. gr., entre un hombre y un vegetal. Por manera que la diferencia se da entre las especies la *diversidad*, entre los géneros y la distinción, entre los individuos.

La semejanza.—Es la conformidad de cosas distintas como dos caballos blancos. Se funda en la *cualidad*.

La igualdad.—Es la conformidad de cosas distintas en *cualidad* y *cantidad* ó dimensiones, como dos monedas del mismo peso, metal y cuño.

Qué añaden la unidad, la identidad y la distinción al ente.—Como la *unidad*, la *identidad* y la *distinción* no son realidades ó perfecciones, sino meros aspectos del ente, nada positivo le añaden, y así, la *unidad* es el mismo ente en cuanto lo consideramos como indistinto ó no dividido en sí mismo; la *identidad*, como conveniente consigo mismo y la *distinción*, como dividido ó distinto de los otros.

LECCIÓN 15.

DE LA VERDAD Y DE LA FALSEDAD.

Concepto de la verdad.—Dios como Autor de todas las cosas posee eminentemente en su infinita inteligencia los modelos ó arquetipos de los seres, á la manera que en la mente del artista fulgura la imagen que ha de trasladar al mármol, si bien como el artista no da el ser á las cosas, sino cierta manera de ser, esto es, cierta especie de forma, esta verdad no es propiamente metafísica ú ontológica. Por consiguiente, en tanto el ser será *verdadero* ser, en cuanto su realidad se conforme con la idea que del mismo existe *ab æterno* en el entendimiento divino. Enseñanos á su vez la experiencia que los seres, por lo mismo que son inteligibles ó tienen aptitud para ser conocidos, engendran en el entendimiento que los conoce una representación de los mismos, la cual será *verdadera* si es exacta, esto es, si está conforme con la realidad de la cosa.

Definición de la verdad.—Luego la verdad es la *ecuación ó conformidad entre el entendimiento y la cosa, (adequatio rei et intellectus.)*

División de la verdad.—De lo dicho se desprende que la verdad es de dos especies *metafísica y lógica*; metafísica si la cosa se conforma con el entendimiento divino; lógica, si el entendimiento humano se conforma con la cosa.

La verdad trascendental es el mismo ente.—En efecto, nada añade la verdad trascendental al ente, puesto que es el mismo ente en cuanto que se halla conforme con el entendimiento divino, ó sea, el mismo ente en cuanto realiza la idea divina correspondiente á su naturaleza. De aquí que San Agustín define la verdad diciendo: *id quod est* (lo que es). Así, si digo *este metal es oro*, afirmo que su esencia

ó realidad está conforme con la idea que del oro preexiste en el entendimiento divino, el cual viene á ser, por consiguiente, la regla, razón y medida del oro, como lo es de la naturaleza de todos los demás seres. A su vez, al afirmar que este metal es oro, no hago otra cosa que expresar la conformidad de mi entendimiento con la realidad del ser, la cual es por lo mismo la regla y medida de mi conocimiento: de modo que la verdad lógica es, por decirlo así, una segunda *aprobación* de la cosa. Luego la verdad trascendental, en sentido adecuado y completo, es «la entidad de la cosa según que es actualmente y *per se* conforme con el entendimiento divino, y capaz de determinar la ecuación y conformidad con el entendimiento humano». De aquí que no pueda admitirse la definición que de la verdad da Wolf cuando dice que consiste en la *entidad misma de la cosa, ó sea, en la conformidad de la cosa con sus elementos y su esencia*, porque la verdad consiste esencialmente en su *relación* con un entendimiento y especialmente con el divino, y por lo mismo, tampoco puede admitirse la definición de Locke, *la conformidad de la cosa con la inteligencia humana*.

Todo ente es verdadero.—En efecto, la verdad es el mismo ente en cuanto cognoscible ó conocido. Y como es evidente que él es cognoscible y conocido en toda su realidad por el Entendimiento divino, que es su Creador, porque le ha dado todo el ser que posee, y de su propia naturaleza es también *cognoscible* por un entendimiento creado, aunque de hecho no lo sea en toda su realidad, podemos afirmar que todo ente es verdadero, (*ens et verum convertuntur.*)

Consecuencias.—1.^a *La verdad es una propiedad trascendental*, porque se confunde con el mismo ser; 2.^a *La verdad es un atributo relativo*, porque

considera al ser en relación con un entendimiento; 3.^a *La verdad es una, inmutable y eterna.* En efecto, «el entendimiento divino—dice el Cardenal González—causa eficiente y ejemplar, por razón de sus ideas, de todos los seres finitos, es también la medida de su verdad trascendental, como lo es de su esencia; luego, bajo este concepto, todas las esencias criadas son verdaderas con verdad trascendental, con una verdad única, indivisible, eterna é inmutable, cual es la verdad de la inteligencia divina»; 4.^a *Una verdad puede ser mayor ó más perfecta que otra,* porque confundiendo con la esencia de los seres, está en íntima relación con la perfección de éstos, y de aquí que San Hilario dijese que *la verdad es el ser que se declara ó se manifiesta,* y San Agustín, *aquello por lo cual se nos manifiesta lo que es;* 5.^a *La verdad, en relación con el entendimiento humano, es indivisible, ó no varía,* porque si se conforma con el entendimiento, será verdad; de lo contrario será falsedad, ya que entre la conformidad y la no conformidad de una cosa con otra no hay término medio.

Definición de la falsedad.—Luego la falsedad será *la no conformidad entre la cosa y el entendimiento.*

Su división.—Del mismo modo que su contraria la verdad, se divide en *metafísica y lógica.* La falsedad *lógica,* llamada *error,* es la no conformidad del entendimiento humano con la cosa. La falsedad metafísica no puede existir, y por consiguiente, se confunde con la nada. Confundiéndose la verdad con la esencia de las cosas, todas son verdaderas en cuanto son ó en cuanto son posibles; por lo tanto ninguna puede ser falsa; si las llamamos falsas, incurrimos en error. El error sólo puede existir en nuestro entendimiento, en cuanto que no concibe la cosa tal cual es.

Distinción entre el error y la mentira de carácter científico.—No debe confundirse el error con la mentira científica que consiste en enseñar á sabiendas el error, porque éste es involuntario y aquélla, voluntaria y perversa, ya que se inspira en el odio á la verdad, y muy especialmente á la verdad católica. El error puede ser disculpable, pero la mentira científica, tan en boga en nuestros días, así como la ocultación de la verdad y aun la tolerancia con ciertos errores, es altamente criminal y vituperable.

LECCIÓN 16.

DE LA BONDAD.

Su concepto y fundamento.—Las cosas se llaman verdaderas con verdad metafísica en cuanto son realización de las ideas arquetipas existentes *ab eterno* en el entendimiento divino. Por consiguiente, esta verdad trascendental tiene razón de *perfección*, porque entonces el ser tendrá necesariamente todas las notas exigidas por su naturaleza, ya que será lo que debe ser, según el modelo divino, á la manera como llamamos en el orden natural, y en el sentido ya explicado, perfecta á una estatua, si es expresión fiel del ideal del artista. Y así como el artista pone, por decirlo así, parte de su ser en su obra, de tal modo que ésta es como una imitación del mismo artista, así las cosas creadas son como una imitación ó participación de la Bondad Infinita de Dios, *que ha querido crearlas*. Luego en las cosas creadas, por razón de su *perfección esencial*, como expresión fiel de las ideas divinas, resplandece la bondad de Dios, y por lo mismo, son *apetecibles*; y así, por el mero hecho de *ser*, serán *buenas*, en armonía con la sentencia de San Agustín: *in quantum sumus, boni sumus*.

Relaciones y diferencias entre la bondad y la verdad.—De lo dicho se deducen las estrechas relaciones y diferencias que median entre la verdad y el bien. En efecto, la bondad y la verdad convienen en que no se distinguen del ente, en que son el mismo ente; pero se diferencian en el *fondo*, porque la bondad es el ente en cuanto *apetecible*, y la verdad, el ente en cuanto *cognoscible*, y en la *forma*, porque la bondad es el ente en cuanto *apetecido*, y la verdad, el ente en cuanto *conocido*. La verdad y la bondad están, pues, en íntima relación con las dos fa-

cultades superiores del alma, siendo tal la estrecha conveniencia de estos dos atributos trascendentales, que podemos decir con toda propiedad que la verdad es como el *bien* de la inteligencia y la bondad como la *verdad* de la voluntad; pero se distinguen entre sí como distintas son aquellas dos facultades del espíritu. Así, pues, la verdad es el ente en cuanto constituye el objeto de la inteligencia y la bondad es el ente en cuanto constituye el objeto de la voluntad. Luego existe profundísima diferencia entre el *conocimiento de la verdad* y la *volición del bien*, porque en tanto que ésta arrastra la voluntad hacia el objeto y nos entrega en cierto modo á él, aquélla atrae hacia sí el objeto y se lo hace suyo. He aquí la razón profundísima por virtud de la cual el amor de un bien superior eleva y ennoblece al alma, en tanto que la deprime y envilece el amor de un bien inferior, lo que ciertamente no sucede con la inteligencia, pues el conocimiento de las cosas más sublimes, por sí mismo, no nos eleva moralmente, como no nos envilece el conocimiento de las cosas más bajas, y esto porque el término del conocimiento está en nosotros, en tanto que el de la volición está fuera de nosotros, y de aquí que nos hagamos semejantes á él al entregarnos á él. Luego la voluntad es buena con relación al objeto, en tanto que el objeto es verdadero con relación á la inteligencia, y singularmente con relación á la inteligencia creadora; esto es, que el bien tiene su forma en las cosas, de donde pasa á la voluntad, mientras que la verdad tiene su forma en la inteligencia, de donde pasa á las cosas.

Definición de la bondad—Luego la bondad ó el bien es el mismo ente en cuanto tiene aptitud ó capacidad para ser amado ó apetecido.

Condición indispensable para que el bien sea apetecido.—Dependiendo la bondad del ser de su pro-

pia perfección esencial, es independiente de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad, pero así como el ser, en cuanto *verdadero*, es conocido por el entendimiento, en cuanto *bueno*, es apetecido por la voluntad. Mas como no podemos amar sin previo conocimiento, se deduce: 1.º Que el ejercicio de la inteligencia ha de preceder al de la voluntad (*nihil volitum quin precognitum*); 2.º Que la condición *sine qua non* de toda volición determinada es el acto del entendimiento que nos presenta la cosa como digna de ser amada.

Qué añade la razón de bueno á la de ente.—La bondad sólo añade al ente la razón de *conveniencia* ó *apetibilidad*. El ser, por lo mismo que es perfecto en su esencia, es apetecible y conveniente, ó sea, apto para perfeccionar á otro ser, ya que la bondad es perfección.

Todo ser es bueno.—El ser es apetecible en cuanto es perfecto en el orden de su naturaleza. Ahora bien; todo ser es perfecto, porque por el sólo hecho de ser, está en acto, y el acto es perfección. Luego todo ser es bueno (*bonum et ens convertuntur.*)

División del bien.—Confundiéndose con el ente, se dividirá como él en *absoluto y relativo, substancial y accidental, espiritual y material, físico, intelectual y moral, natural y sobrenatural*, etc.

El bien absoluto y el bien relativo.—La bondad se toma unas veces como el mismo ser en cuanto naturalmente tiene aptitud ó capacidad para ser amado ó apetecido, y entonces se llama absoluta ó perfecta, y generalmente bien *honesto*, en tanto que otras se refiere al apetito ó voluntad de otro ser, y entonces se llama *relativa*, como el bien útil que se apetece como medio para conseguir otro bien, v. gr., la *medicina* para recuperar la salud, y bien *deleitabile* que produce satisfacción y descanso al apetito, como la *comida*, la *virtud*, la *ciencia*. Luego el bien puede considerarse en sí mismo, y

entonces es el mismo ser en cuanto tiene condiciones para ser apetecido, es la *apetibilidad del ente* ó la bondad trascendental; ó bien en *relación con otros*, y entonces *es lo que apetecen todos los seres*, y como el bien es considerado como *término de una tendencia*, todo bien tiene razón de fin.

Concepto de la perfección.—Hemos dicho que el fundamento de la bondad era la *perfección esencial* del ser, y así es en efecto, porque para que el ente sea apetecible es preciso que conste de sus elementos esenciales, esto es, de la esencia y la existencia. Pero todo ser, además de todos estos elementos esenciales, posee ó debe poseer las perfecciones accidentales que conciernen á su naturaleza. Luego la perfección añade algo á la bondad, porque el ser, para ser perfecto, debe poseer la suma de realidades de que es capaz atendida su naturaleza, es decir, que la perfección entraña la bondad *esencial* del ser, de la cual aquélla es fundamento, la bondad *accidental* y la bondad *final*.

Su definición.—Perfecto es, pues, *el ser que posee cuanto su naturaleza exige para ser lo que debe ser*. Luego la perfección es *la suma de realidades que conviene á un ser, según su naturaleza*.

Elementos que entraña la perfección.—Tres son, por consiguiente, estos elementos: el *esencial*, ó sea, los elementos constitutivos del ser, v. gr., el cuerpo y el alma en el hombre; el *accidental*, esto es, los atributos y propiedades que sobrevienen á su esencia, como la salud, la robustez, la ciencia, la virtud, etc., en el hombre; y el *final*, que consiste en la *tendencia* á conseguir su fin natural, y sobre todo en la *consecución* del mismo, como la bienaventuranza eterna del alma humana. Ahora bien, como el ser *es* por sus elementos constitutivos, la denominación de *perfecto*, le conviene principalmente por sus accidentes y por su fin.

Todo ser creado no es perfecto.—De aquí se de la-

ce que ningún ser creado puede ser perfecto, ya porque es un conjunto de limitaciones (á la piedra le falta la nutrición, al vegetal la sensación, al animal la razón, al hombre y al ángel la existencia *a se*, etc.), ya también porque todo ser, mientras es, no ha conseguido su *fin*; pero todo ser es perfecto *esencialmente* en el orden de su naturaleza, y *contingentemente*, en cuanto va realizando sus ulteriores perfecciones. Sólo Dios es *absolutamente* perfecto.

Especies de perfección. — Las perfecciones son tantas cuantas cosas existen y realidades adquieren con el tiempo. No es posible por lo tanto hablar de todas; pero desde luego podemos señalar como especies de perfección la *esencial*, la *accidental* y la *final* ya explica las. También se distinguen la *formal*, como la razón en el hombre, la *virtual* que se contiene en la potencia del ser, como la razón en el niño, y la *eminencial* que es la que contiene en sí de una manera más perfecta la perfección de un ser inferior, como la intelección *intuitiva* de Dios que contiene la *discursiva* del hombre.

Las perfecciones superiores. — Son cuatro: la *necesidad*, la *simplicidad*, la *infinitud* y la *inmutabilidad*, como opuestas á las imperfecciones denominadas *contingencia*, *composición*, *finitud* y *mutabilidad*. Algunos añaden la *incondicionalidad* y la *eternidad*, como opuestas á la *condicionalidad* y al *tiempo*, pero la primera puede reducirse á la necesidad y á la infinitud la segunda. De ellas trataremos en la *división ó perfección del ente*.

LECCIÓN 17.

DEL MAL.

Su concepto.—Así como el error se opone á la verdad, el mal se opone al bien; de donde, si falsedad es *privación* de verdad, porque el error, en sí mismo considerado, es falta ó carencia de verdad, mal es *carencia* ó *privación* de bien. Mas como el bien es la perfección que compete al ser según su naturaleza, el mal será la carencia ó privación de una perfección en el ser. Échase de ver desde luego que dicha carencia de bien no puede ser total, porque consistiendo el bien en la realidad del ser, la privación total del bien reduciría el ser á la nada. Tampoco puede consistir en la privación de una perfección cualquiera, sino en una perfección propia del ser, esto es, que le convenga según el orden de su naturaleza. Así no será un mal la privación de la vista en la piedra, porque la piedra no posee, según su naturaleza, semejante perfección; pero sí lo será en el animal, porque dicha perfección es propia de los animales.

Definición del mal.—El mal es, pues, *la carencia ó privación de alguna realidad ó perfección en un sujeto al cual compete según el orden de su naturaleza, la pérdida de una perfección que debiera poseerse.* A veces por mal se entiende un sujeto privado de una perfección que le es debida, como un animal ciego.

Modos ó estados del mal.—En relación el mal con el bien, puede, como éste, considerarse en el sujeto, y entonces es la carencia de una perfección debida, como la locura; en los *accidentes*, como la embriaguez, y en el *fin*, como la privación del que ya debiera poseerse, v. gr., la batalla perdida.

El mal dice orden á dos seres positivos.—En efecto, el mal, no obstante su razón negativa, supone para su existencia dos seres positivos, uno, la privación perdida que, como bien que es, es una realidad, y así la *ceguera* supone la privación de la realidad de la vista; y otro, el ser que ha perdido la perfección, como el animal ciego.

El mal tiene su fundamento en el bien.—Por que ya hemos visto que supone la existencia de un ser, que, como tal, es bien.

La causa del mal es siempre un bien.—Porque para que un ser sea privado de una perfección, es necesaria la existencia de un agente que produzca la privación ya que el mal, como negación que es, no puede ser causa de nada; es así que dicho agente es un ser, y como tal, un bien, luego la causa del mal es un bien. Mas como todo agente apetece siempre un bien, aunque en sí mismo sea un mal, la causa que produce el mal no lo causa *per se*, sino *per accidens*, ó *accidentalmente*.

Origen del mal.—El mal se explica: 1.º *Por la debilidad ó imperfección de las causas*, v. g., (una mala estatua por deficiencia del artista); 2.º *Por defecto ó impedimento de la materia* (por las malas condiciones del mármol); 3.º *Por la consecuencia natural de la acción de una causa* (la pena del reo por la sentencia del Juez); 4.º *Por la libertad humana* cuando trastorna el orden moral por no aplicar á sus actos la virtud innata que posee.

División del mal.—1.º *En absoluto y relativo.* El primero es el mal propiamente dicho, v. gr., la *ceguera*; el segundo es un bien que produce la privación de una perfección en otro sujeto, como el león que debora á un cordero; como se vé puede ser substancial, en tanto que el absoluto siempre es accidental; 2.º *En físico, intelectual y moral*; 3.º *En mal de culpa* (que es el mal moral) y *mal de pena* (que es consecuencia del de culpa.)

¿*Existe el mal metafísico?*—Por mal *metafísico* en'endía Leibnitz y algunos otros filósofos la privación de ulterior perfección en los seres. Así considerado, no existe, pues, el mal sólo es privación de una perfección debida, no de cualquiera perfección. Na lie creerá, v. gr., que el hombre es imperfecto porque no tenga alas para volar.

¿*Existe un ser esencialmente malo?*—Bayle, los maniqueos y algunos otros querían explicar el bien y el mal en el mundo por la existencia de dos seres infinitamente bueno el uno, é infinitamente malo el otro. Existe un ser infinitamente bueno, que es Dios, pero no puede existir un ser infinitamente malo, porque, siendo infinito, debería existir por sí mismo, y poseer, por consiguiente, todas las perfecciones, la plenitud del ser; mas siendo infinitamente malo, debería carecer de toda realidad ó perfección, y por lo tanto reducirse á la nada; luego implica contradicción la existencia de un ser infinitamente malo. El mal se funda en el bien, esto es, en una perfección; el mal es como el incendio que se alimenta y crece mientras tiene algo que consumir, y se extingue por sí mismo cuando lo ha devorado todo. «El mal sin el bien —dice Aristóteles—se destruiría á sí mismo.»

¿*Puede considerarse á Dios como causa del mal?*—Des le luego no lo es del mal moral de *culpa*, porque éste es una transgresión de las leyes establecidas por el mismo Dios, y por lo mismo, depende de la *deficiencia de la libertad*; no lo es tampoco del mal *absoluto*, porque depende de la imperfección de los seres finitos. A lo más, y en sentido muy impropio, puede considerarse á Dios como causa remota de estos males, en cuanto ha creado y conserva á los seres finitos. En cuanto al mal de *pena* y al *físico*, Dios puede quererlos para sacar un bien, ó porque así lo exige el orden general del mundo.

Axiomas.—Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu. (Para que una cosa sea buena ha de reunir todas sus perfecciones naturales, para que sea mala, basta un solo defecto.) Este axioma se aplica al orden moral lo mismo que al físico y al artístico. *Non sunt faciendā mala ut eveniant bona.* (No se ha de hacer el mal para lograr el bien, ó lo que es lo mismo, *el fin no justifica los medios.*) Este axioma es de la más alta importancia moral.

LECCIÓN 18.

DE LA BELLEZA.

Su concepto.—La belleza es una propiedad trascendental del ser; luego al igual que sus hermanas la unidad, la verdad y la bondad, no se distinguirá de la esencia del ser, y así la belleza no se circunscribe á ésta, ó á la otra cosa bella, sino al ser en general. Tampoco puede ser una propiedad absoluta como la unidad, porque atendiendo á la experiencia, observamos que en tanto calificamos de bella á una cosa en cuanto está en relación con nuestras facultades; por consiguiente, será una propiedad relativa, como la verdad y la bondad. En efecto, la belleza dice relación á nuestras facultades y existe una jerarquía de belleza en las cosas creadas, de tal modo que una es más ó menos bella que otra. Luego la belleza es una propiedad relativa.

El juicio-sentimiento de lo bello.—Ahora bien, ¿á qué facultad de nuestra alma dirá relación la belleza? No puede ordenarse exclusivamente al entendimiento, porque esto es propio de la verdad; tampoco dice exclusiva relación á la voluntad, lo que es privativo del bien. Ni menos puede referirse á ninguna facultad sensible, porque no tratamos aquí de esta ó de la otra cosa bella, sino de la razón universal de belleza. Luego necesariamente debe referirse á la inteligencia y á la voluntad. Así, al contemplar un objeto bello, sentimos cierta complacencia que traducimos en la frase «¡qué bello», demostrando con esta expresión que la belleza interesa la voluntad, exigiendo el ejercicio previo del entendimiento, y por eso la belleza no sólo origina un juicio, sino también una voli-

ción, y de aquí que se haya llamado a la expresión de la belleza *juicio-sentimiento de lo bello*. «Cuando percibimos un objeto bello—dice Milá y Fontanals—se efectúa en nosotros un *juicio* y un *sentimiento*. No puede nacer el sentimiento sin reconocer la belleza, es decir, sin juzgar que el objeto es bello; ni hay un verdadero juicio actual que no esté acompañado del efecto producido por la belleza en el sentimiento. «Esto es bello» es la expresión del juicio, pero la manera ordinaria de manifestarlo es «¡qué bello!», es decir, el juicio expresado en la forma del sentimiento». A la apreciación de la belleza concurren, pues, las dos facultades más nobles del espíritu.

Esencia de la belleza.—Sin embargo, es preciso que la volición que origina la belleza se distinga esencialmente de aquella que se refiere al bien, la cual también incluye como condición *sine qua non* el previo ejercicio del entendimiento. En efecto, la diferencia consiste en que la bondad atrae hacia sí la voluntad, en tanto que la belleza sólo produce en la voluntad un movimiento sereno y reposado, no de *atracción*, sino de *complacencia*. Más claro; la voluntad no quiere poseer el objeto bello; si trata de poseerlo, será por alguna razón de utilidad que en él descubra, con precisión de la belleza; la voluntad, con relación á la belleza, se contenta con la emoción serena y placentera que en ella despierta su contemplación, esto es, que la belleza origina en la voluntad un placer *desinteresado y puro*, al revés de lo que sucede con el bien, que arrastra tras de sí á la facultad afectiva. Mas ¿en qué consiste esa especie de complacencia que produce en el alma la belleza? Es evidente que debe nacer de la belleza misma, esto es, de la misma esencia del ser, porque la belleza es una realidad objetiva, pero la esencia, en cuanto es simplemente conocida por el entendimiento, engendra

la verdad, y en cuanto apetecida por la voluntad, el bien. Luego la belleza debe ofrecerse al entendimiento y á la voluntad bajo cierto aspecto diferente. Este aspecto nace de la propia perfección del ser; mas no de su perfección *analítica*, si vale la expresión, sino de la *síntesis* de su perfección. de aquella especie de resplandor que brota, por decirlo así, de la esencia del ser, fundiendo en un solo acto su unidad, su verdad y su bondad. En una palabra, es la propia esencia del ser que hiere, con el resplandor de su perfección, al entendimiento que lo contempla, y cautiva á la voluntad, sumiéndola en profunda complacencia. La esencia de la belleza consiste, pues, en el *resplandor de la perfección completa del ser*, en el resplandor de la unidad, de la verdad y de la bondad del ser íntimamente unidas en síntesis perfecta hasta el punto de cautivar profundamente al alma. De aquí que Santo Tomás defina la belleza: *Id cuius apprehensio placet* (aquello cuyo conocimiento agrada), es decir, aquello cuyo conocimiento despierta en el alma esa emoción dulcísima, *sui generis*, desinteresada que en manera alguna puede confundirse con el placer interesado que produce la *apetibilidad* del ente, en la cual consiste la bondad, porque ésta entraña la *posesión* del ser, y la belleza, su *contemplación*, que funde en síntesis felicísima el *conocimiento* y la *complacencia*. Así, pues, el conocimiento, que es simplemente una *condición* de la bondad, en orden á la belleza se convierte en *causa* de la misma, porque, en la bondad, el conocimiento se limita á mostrar la *conveniencia* de la cosa, en tanto que el que origina la belleza abarca la síntesis de las perfecciones del ser, su unidad, su verdad, su bondad, y de aquí que el movimiento de la voluntad en orden al bien sea *interesado* y *utilitario*, y *desinteresado* y *puro* en orden á la belleza. «La belleza — dice Blanc — no es lo que siendo conocido agrada»



da, porque se confundiría con el bien, sino *lo que agrada por el conocimiento*. El conocimiento no es únicamente la condición del placer de la belleza, sino su causa, en tanto que no es más que la condición del amor. La belleza agrada porque es conocida; en tanto que el bien agrada porque es poseído. Lo bello no es tal porque agrada, sino que agrada porque es bello, según una observación de San Agustín. Lo bello agrada siempre, pero lo que agrada no siempre es bello. La belleza es, pues, distinta de la bondad, y en particular de lo agradable, que no es más que una especie de bien.»

Relaciones de la belleza con la unidad, la verdad y la bondad.—Fácil es deducir de lo dicho las estrechísimas relaciones que median entre estas cuatro propiedades trascendentales del ser, entre estos cuatro admirables aspectos de la idea universalísima del ente. La limitación de nuestro entendimiento no nos permite abarcar de una ojeada la esencia de la realidad, cuyas excelencias son á manera de in lince de las soberanas perfecciones de la Infinita Omnipotencia. De aquí el esfuerzo nobilísimo del alma que se remonta, en alas del poder comunicado por su Soberano Creador, á la esplendente región de lo absoluto, investigando una por una sus notas esenciales para dominar en lo posible la esplendorosa unidad de su conjunto. Esta unidad es, para nosotros, la belleza, pálido reflejo de la Esencia divina. Y así como las infinitas perfecciones de esta Esencia no pueden ser contempladas por un solo acto de nuestra inteligencia, como no podían ser representadas, en expresión de Fray Luís de Granada, por una sola criatura, sino que «fué necesario criarse muchas, para que, así á pedazos, cada una por su parte nos declarase algo de ellas», así no puede nuestro entendimiento penetrar en la esencia de la belleza, sino vinculándola, por decirlo así, en los conceptos análogos de uni-

dad, verdad y bondad. De aquí las íntimas relaciones de estos atributos, relaciones que nacen de nuestro modo de concebir el ser, pues, en sí mismo, ya sabemos que en nada se distinguen de la esencia del ser. En efecto, no puede existir belleza sin *unidad*, porque se destruiría el ser; tampoco puede darse sin *verdad*, porque desconoceríamos su esencia, ni sin *bondad*, porque se haría imposible la complacencia de la voluntad. Si falta alguno de estos elementos, desaparece la belleza. He aquí la razón profundísima por la que no puede ser bella la obra literaria que induzca al error ó al vicio porque será *falsa ó mala*, ya que carecerá de alguno de los requisitos indispensables que caracterizan la belleza. «Así como en el orden moral—dice el antes citado Milá y Fontanals—no puede existir completa armonía sin lo bueno, tampoco en el orden metafísico (ontológico) existirá sin lo verdadero, como quiera que lo falso lleva consigo un defecto, un vicio, que ha de contaminar á cuanto de él participe. La existencia (que conocida por nuestro entendimiento constituye la verdad) es una excelencia, y todas las excelencias se comunican y se corresponden. Así se ha dicho con razón que, si en el orden moral, lo bello es el esplendor de lo bueno, en el orden metafísico es el esplendor de lo verdadero.»

La unidad, el orden y la belleza.—Muchos tratadistas de Estética definen la belleza: *la unidad en la variedad*, y otros: *el esplendor del orden*. Ambas definiciones son exactas. En efecto; la *unidad* es la esencia del ser; la *variedad* su existencia, y de la reducción de la variedad á la unidad nace el *orden*. Todo ser es uno por su esencia, es decir, por su *fondo*, pero el ser no adquiere sus perfecciones sino por su *forma*, esto es, por la existencia que es el desenvolvimiento de la esencia ó de la unidad, desenvolvimiento en el cual consiste precisamente la variedad. De aquí que cuanto más varias

sean las modificaciones del ser, cuanto más ricos contrastes ofrezca, cuanto mayor suma de elementos lo constituyan, con mayor esplendor aparecerá la esencia, es decir, con más vigor y colorido se mostrará la *unidad en la variedad*. Pero la belleza no nace ni puede nacer, si no se reduce la variedad á la unidad, esto es, si no aparece el *orden*, y no un orden cualquiera, sino un orden esplendoroso, el orden que nace de la *armonía* del conjunto, de la admirable subordinación de las partes al todo, de tal modo, que por todas las modificaciones del ser circule la unidad como savia vivificante, fundiéndolas en rico y armonioso conjunto, y de aquí que se haya definido también la belleza: *una armonía viviente*.

Definiciones de la belleza.—Atendiendo á sus elementos constitutivos, se ha definido la belleza diciendo que es el *conjunto armónico y viviente de la unidad, la verdad y el bien*, ó como decía santo Tomás, el *esplendor de la forma con la debida integridad y proporción de las partes de un objeto*. Atendiendo al elemento objetivo y subjetivo de la belleza, podemos definirla diciendo que es la *excelencia estética ó armonía viviente capaz de producir en nosotros verdadera complacencia*.

Todo ser es bello.—Es una consecuencia evidentísima de lo dicho. Si lo bello es el esplendor de lo verdadero, y lo verdadero no se distingue de la esencia del ser, la belleza es una propiedad trascendental que conviene á todo ser por el solo hecho de ser (*ens et pulchrum convertuntur*.)

División fundamental de la belleza.—En *absoluta y relativa*. Dios, como perfección infinita, es belleza absoluta. Los seres creados, como finitos y contingentes que son, tienen una perfección relativa, y por lo mismo, relativa es su belleza.

División de la belleza relativa.—En *física, intelectual y moral*. La belleza física es la que existe con

independencia de nuestro entendimiento, la que tiene positiva realidad fuera de él. Puede subdividirse en *espiritual, material y humana*, si se refiere á los ángeles, al mundo físico ó al hombre. La belleza humana puede ser *intelectual* (una definición luminosa, la resolución de un problema etc.) y *moral* (una acción heroica, una obra de caridad etc.)

Belleza real é ideal.—También suele dividirse la belleza relativa en *ideal y real*, según que se conciba en el entendimiento ó en la naturaleza.

Belleza natural y artística.—La belleza *real* puede á su vez dividirse en *natural*, si la contemplamos en la naturaleza (como una flor, el cielo estrellado, un paisaje cualquiera, el ángel, el hombre, etc.) y *artística*, si la contemplamos en las obras de arte (un cuadro, una estatua, una melodía, un poema, etc.)

Belleza propiamente dicha y sublimidad.—Generalmente se divide en los tratados de Estética la belleza en dichas dos especies; pero la sublime, ontológicamente considerada, es un grado superior de belleza, no es nada distinto de esta realidad objetiva.

Observación sobre la esencia y división de la belleza.—Al indicar en la pregunta *esencia de la belleza* que el conocimiento es *causa* de la misma, sólo queremos decir *causa ocasional*, pues la belleza es una realidad objetiva que en manera alguna depende del *conocimiento subjetivo*, sino de la *perfección del ser*, y de aquí que diga San Agustín que *lo bello agrada porque es bello*. En cuanto á la belleza finita ó creada se divide fundamentalmente en *objetiva real*, en *subjetiva* y en *objetiva artística*.

SECCIÓN TERCERA

De las causas del ente.

LECCIÓN 19.

DE LA CAUSA EN GENERAL.

Concepto de la causa y del efecto.—Conocido el ser en cuanto *es*, pasemos á considerarlo en cuanto *obra*. La *causa* contribuye á la producción de un nuevo ser, de una nueva existencia, y el *efecto* es lo producido por la causa. La causa es, pues, el *principio* de la existencia, y el efecto, el *término* de la acción de la causa. Empezaremos por lo tanto por la

Noción del principio.—Por principio en general se entiende *aquello de lo cual procede alguna cosa; de donde, principiado será lo que procede de algún principio.*

Condiciones del principio.—Para que una cosa sea principio con relación á otra, se exigen tres condiciones: 1.^a Que se *distinga* de la cosa principiada; 2.^a Que tenga alguna razón de *prioridad* con relación al principiado; 3.^a Que entre ambos exista una *conexión interna ó intrínseca*, la cual consiste en que el principiado tenga de alguna manera su razón de ser en el principio, ó sea, que de alguna manera proceda de él, como la que media entre el antecedente y el consiguiente, entre el padre y el hijo, etc. A veces se da el nombre de principio á una cosa que tiene con otra una relación *extrínseca* por proceder ambas de un mismo principio, v. gr., la que media entre la aurora y el día, que proceden del sol.

Especies de principios.— La conexión intrínseca

que media entre el principio y el principiado es de tres especies, *cognoscendi, essendi et existendi*. Luego habrá tres clases de principios, uno *ideal* y dos *reales*. El ideal es el principio de *conocimiento*, como el antecedente del consiguiente. Los reales son: el principio de *esencia*, como el oxígeno y el hidrógeno que constituyen la esencia del agua, y el de *existencia*, como el artífice con respecto á la estatua. Con razón definió Aristóteles el principio: *Primum unde aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur*.

Especies de prioridad del principio con relación al principiado.—Hemos dicho que todo principio es anterior al principiado. Mas esta prioridad puede ser de tres clases: de *tiempo*, de *naturaleza* y de *origen*. De tiempo, cuando el principio es anterior en la *existencia* al principiado, v. gr., la que media entre el padre y el hijo; de *naturaleza*, cuando ambos han empezado á existir simultáneamente, pero el ser del principio determina el ser del principiado, v. gr., la que media entre la libertad y la imputabilidad; de *origen*, cuando ambos tienen el mismo ser y la misma naturaleza, procediendo el uno del otro, sin verdadera prioridad. Sólo puede darse en la Santísima Trinidad, donde hay orden, mejor que prioridad de procedencia entre personas divinas.

Principio próximo, remoto y último.—El *próximo* es el principio de que inmediatamente procede cosa, v. g., la *imputabilidad* con relación al mérito ó demérito de las acciones humanas: *Remoto* se dice del principio que se funda á su vez en otro principio y es el fundamento del próximo, v. gr., la *libertad*; *último* se dice del principio que no se funda en otro y es el fundamento del remoto y próximo, como la *naturaleza racional* del hombre en relación á la libertad y á la imputabilidad.

¿Qué principio tiene razón de causa?—Hemos

dicho que el principio se divide en *ideal* y *real*. El primero es propio de la Lógica; el segundo de la Metafísica. Ahora bien; el principio real se divide en principio de *esencia* y principio de *existencia* en armonía con la naturaleza del ser que consta de esencia y existencia. Por consiguiente, el principio de esencia, contiene la razón de la esencia del ser, y el segundo, la razón de su existencia. Mas como aquí tratamos de las causas de la existencia del ente, claro está que, propiamente hablando, sólo puede ser verdadera causa el principio de existencia, porque como dice Santo Tomás, «este nombre *principio* importa cierto orden, pero este nombre *causa* importa cierto influjo en la existencia del ser causado.»

Definición de la causa.—Luego por causa entendemos «un principio que contiene en sí la razón suficiente del tránsito de una cosa del no ser al ser.» De aquí se deduce que, si toda causa es principio, no todo principio es causa.

Condiciones de la causa.—Puesto que la causa influye realmente en la cosa principiada, que en este caso se llama *efecto*, se deduce: 1.^o Que entre la causa y el efecto ha de existir una relación de *dependencia* y una distinción *real*, puesto que el efecto recibe su existencia de la causa y es distinto de ella; 2.^a Que la cosa causada, ó sea el efecto, ha de pasar realmente del no ser al ser, ya totalmente, como en la creación, ya parcialmente, como sucede en las cosas ó seres creados.

Razón de las distintas especies de causa.—Aunque en realidad sólo puede llamarse causa al principio que determina la existencia, y que por lo mismo se llama *eficiente*, y así cuando se dice únicamente *causa*, se entiende la eficiente, no obstante, considerando que en la determinación de la existencia concurren otros principios que influyen

en la misma, se ha venido desde Aristóteles dividiendo las causas en cuatro especies: *material*, *formal*, *eficiente* y *final*.

Concepto de las varias especies de causa.—En efecto; si tomamos como ejemplo una estatua, v. gr., la de Platón, observamos que á su producción concurre la *materia* del mármol, la *forma* que en la materia introduce el artista, la *acción* propia y eficaz del escultor que da el ser específico (la figura de Platón) á la estatua, y el *fin* que se propone. Luego en realidad, si bien la acción del artista es la causa determinante y principal de la estatua, y por eso se le llama *eficiente*, claro está que no es la única, porque el *fin* que se propone influye necesariamente en su acción. Tampoco podría prescindir del ejemplar ó forma que introduce en el mármol para producir el ser específico de la estatua, ni del mármol mismo, de cuya materia tiene que valerse para producir el efecto.

Definición de las cuatro especies de causa.—La *material* es la materia de la cual se hace una cosa; la *formal*, la nueva forma que se introduce en la materia; la *eficiente* es el agente que produce la nueva forma en la materia; y la *final* es el fin que con su acción se propone conseguir el agente.

Qué clases de efectos necesitan las cuatro causas.—No todos los efectos necesitan para su producción las cuatro causas antedichas, sino sólo los materiales. Para la producción de una substancia espiritual, como carece de materia, sólo se exigen dos causas; la *eficiente*, porque sin ella no puede existir efecto alguno, y la *final*, porque todo agente se propone siempre un fin cuando obra.

Otras especies de causa.—Algunos añaden á las dichas otras tres especies de causa: la *instrumental*

la *ejemplar* y la *objetiva*. Mas todas ellas se refieren á las ya definidas. Así, la causa *instrumental*, v. gr., el cincel de que se vale el artista, es en sí misma una causa eficiente que obra sometida á la dirección de la verdadera causa eficiente que es el escultor; la *ejemplar* se reduce á la formal, pues es la norma ó tipo que trata de realizar el artista, la cual, considera en sí misma, ó sea en cuanto sencillamente existe en la mente del artista es la formal y cuando intenta realizarla se confunde con la *final*; la causa llamada *objetiva* es el objeto cuyo conocimiento determina ó guía la operación del agente, y por lo mismo, se confunde con la formal.

Comparación de las causas entre sí.—1.º *Por el orden de su naturaleza ó de su causalidad.* La primera es la *material* porque de la nada, nada se hace, y todo ser finito necesita de materia preexistente para sus operaciones; la segunda es la *final*, porque el agente sólo obra en virtud de algún fin; la tercera es la *eficiente* que produce y pone la forma en la materia; la cuarta es la *formal*, que es el verdadero efecto.

2.º *Por su nobleza ó excelencia respectiva.*—La primera es la *final*, porque el efecto es *medio* con relación al fin; la segunda, la *eficiente*, puesto que el efecto depende de la causa agente y está contenido en éste; la tercera la *formal*, porque la forma es *acto* con relación á la materia; y la última la *material*, porque tiene razón de potencia con relación á la forma.

3.º *Con relación al efecto.*—La *material* y la *formal* juntas son iguales al efecto; separadas, son inferiores, porque cada una de ellas es parte del efecto.

Correspondencia entre las causas.—La *material* y la *formal* se corresponden mutuamente, porque

la una es acto con relación á la otra. Del mismo modo se corresponden la *final* y la *eficiente*, porque el fin mueve al agente, y el agente, con su operación, consigue el fin.

Consecuencias.—1.^a El obrar sigue al ser y el modo de obrar, al modo de ser; 2.^a No hay efecto sin causa; 3.^a Del conocimiento del efecto, se deduce rectamente la naturaleza de la causa.

LECCIÓN 20.

DE LA CAUSA EFICIENTE.

Su definición.—Eficiente es la causa que, con su acción real y física, produce el efecto.

Distinción entre la causa eficiente y la final, la materia y la formal.—Del concepto de estas cuatro causas se desprende que dos de ellas, la *eficiente* y la *final*, son extrañas ó extrínsecas al efecto; y las otras dos, la *materia* y la *formal*, intrínsecas al mismo, porque, juntas, constituyen el efecto. Más claro: la eficiente y la final constituyen el agente que produce el nuevo ser, el cual es distinto de aquél, en tanto que el efecto está constituido por su materia y por su forma y pertenecen, por consiguiente, al nuevo ser producido. Esto supuesto, la eficiente se distingue de la final en que ésta induce al agente á poner la acción, en tanto que la eficiente es el agente que obra; se distingue también la eficiente de la material y de la formal en que éstas son partes del efecto mientras que la eficiente es el agente externo que lo reduce á la existencia. Así, pues, el verdadero concepto de causa eficiente exige necesariamente que «un ser contenga en sí la razón suficiente de un nuevo ser ó nuevo modo de ser por medio de una acción física contenida actual y virtualmente en el ser que se dice causa.»

La causa debe contener de algún modo al efecto.—Es una verdad de sentido común, por que si la causa no poseyese de alguna manera las perfecciones del efecto, de ningún modo podría dárselas. De tres maneras puede la causa contener al efecto; ya *virtualmente*, según que es capaz de producirlas, pues ya no sería causa si no tuviese *virtud* para contener el efecto, v. gr, el artista con relación á

sa estatua; ya *formalmente*, en cuanto la causa posee las mismas perfecciones que el efecto, como la planta y el bruto que producen efectos *específicamente* idénticos, pero distintos en la forma, es decir, de igual naturaleza que sus causas; ya *eminente*mente, cuando la causa posee dichas perfecciones de un modo más noble y elevado que el efecto, como Dios en cuya inteligencia se contiene, en dicha forma, la razón objetiva de todas las cosas.

Existencia de la causa eficiente.—Esta verdad se puede probar *á priori* y *a posteriori*. *A posteriori*, ó sea, fundándonos en la observación de nuevos seres ó nuevos modos de ser con su naturaleza propia y específica, á los cuales atribuimos una causa eficiente determinada, que en manera alguna confundimos con la simple *sucesión* de fenómenos, ni con la *ocasión*, ni con las *condiciones* indispensables á la producción de los efectos. *A priori*, porque la razón nos dice que no hay efecto sin causa, ya que de la nada, nada se hace, pues implica contradicción, que una cosa pueda darse el ser á sí misma, esto es, obrar antes de existir. Es así que vemos seres que empiezan á existir; luego es preciso admitir la existencia de la causa eficiente.

Todos los seres creados son verdaderas causas eficientes.—En efecto; lo son las substancias *espirituales*, pues de ello nos testifica la experiencia interna ú observación psicológica que refiere los actos de juzgar, raciocinar, etc., á la inteligencia humana, así como la volición á la voluntad libre. Por otra parte, si sólo Dios fuera la única causa de los actos humanos, ó no había acciones malas en el hombre, ó deberían referirse á Dios como causa única de ellas; y por tanto el hombre no podría ser sujeto de mérito ni demérito, puesto que carecería de libertad para obrar, ó no sería responsable de sus actos. Lo son también los cuerpos ó las substancias *materiales*, pues la experiencia nos dice que el sol

ilumina la tierra, que la planta produce flores y frutos, que el fuego quema, etc., debiendo observar que, como sólo conocemos la materia por sus propiedades y modificaciones, si sus operaciones no fueran propias, sino que procedieran de Dios, las ciencias físicas y naturales, que fundan sus conclusiones en la constancia y especificación de estos fenómenos, carecerían de base racional y científica, porque no podrían conducirnos al verdadero conocimiento de la naturaleza de las cosas. Además, el ser tiende espontáneamente á su acción propia; es así que ningún ser es perfecto, si no adquiere el desarrollo que compete á su naturaleza por medio de sus operaciones específicas; luego Dios ha debido comunicarle la fuerza necesaria para obrar. En resumen; Dios no solo creó las cosas semejantes á sí en cuanto al ser, sino también en cuanto al obrar; luego son verdaderas causas eficientes.

Estados en que puede encontrarse la causa eficiente.—En armonía con los dos estados en que pueden encontrarse los seres finitos, el *potencial* y el *actual*, la causa eficiente puede encontrarse en dos estados, *in actu primo et in actu secundo*, como decían los Escolásticos. Encuéntrase en *acto primero* la causa eficiente en cuanto es un ser dotado de *fuerza, virtud ó potencia* para obrar; y en *acto segundo*, en cuanto *obra*, en cuanto *actualmente ejercita su acción*, v. gr., el fuego en cuanto *puede quemar* y en cuanto *quema* la madera.

Definición de la causalidad.—« Aquello por lo cual es constituido el agente en acto segundo, distinto de la potencia operativa que le constituye en acto primero.»

En qué consiste la causalidad de la causa eficiente.—Consiste en la *acción real y física* del agente, en el ejercicio actual de la fuerza ó potencia residente en la cosa ó ser, en el ser reducido al acto segundo,

en la acción ú operación. De aquí que los Escolásticos dijeran: *causalitas causæ efficientis est agere*.

El principio total y el principio próximo de la acción.—Si bien los seres finitos, como verdaderas causas eficientes que son, producen verdaderas acciones y deben considerarse, por consiguiente, como substancias específicas en cuanto al ser y al obrar, y á ellos, únicamente á ellos, puede aplicarse la causalidad eficiente, en armonía con el axioma escolástico: *actiones sunt suppositorum*, sabemos que todo ser obra por medio de sus potencias. Luego el *principio total* será el mismo ser que obra en virtud de su naturaleza, y así se dice que el *hombre* piensa; mas sus potencias serán el *principio próximo* de la acción, y así se dice que el *hombre* piensa en virtud de su *potencia intelectual*.

Qué se entiende por condición.—Con frecuencia se confunde la causa con la condición; sin embargo, son cosas esencialmente distintas. En efecto, sabemos que la causa es un ser que con su acción produce el efecto; pero por *condición* se entiende «todo aquello que se requiere para que la causa produzca su efecto, en el cual no tiene, sin embargo, la condición efecto alguno». Así, el fuego tiene virtud para quemar, siendo por lo mismo verdadera causa; pero para que ejercite su acción es preciso su contacto con la madera, siendo por consiguiente esta proximidad una condición.

Condiciones para el ejercicio de la causalidad eficiente.—Son varias; 1.^a Que exista la causa, ó sea la substancia denominada causalidad eficiente; 2.^a Que preexista realmente el sujeto ó materia en que haya de recibirse la acción de la causa; 3.^a Que entre la causa y el sujeto recipiente haya alguna semejanza; 4.^a Que entre el agente y el paciente haya algún contacto; 5.^a Remoción de los impedimentos; 6.^a Determinación externa que mueva á

obrar á la causa, v. gr., el artista y el mármol con relación á la estatua como ejemplo común á todas las condiciones.

División de la causa eficiente.— Se divide: 1.º En causa *primera* (Dios) y causas *segundas* (los seres creados); 2.º En *principal* (la inteligencia respecto del hombre, el calor respecto del fuego) é *instrumental* (el pincel con relación á la pintura; los instrumentos son *medios* de la causa principal y pueden serlo todos los seres); 3.º En causa *per se* (como el fuego, de la combustión) y causa *per accidens* (como la fortuna, la casualidad, el hado; la destrucción de una casa por el fuego es efecto *per se* del fuego; la plaza que sustituye al edificio es efecto *per accidens*); 4.º En causa *libre* (la que obra con indiferencia, como Dios, el hombre, el ángel) y causa *necesaria* (la que obra sin elección y por determinación, como el fuego respecto de la combustión); 5.º En causa *total* ó *adecuada* (Dios con respecto al mundo) y *parcial* (la que presupone el impulso de otra causa. Propiamente hablando, sólo Dios es causa total, y los seres creados, causas parciales.) 6.º En *universal* ó *equivoca* (la que produce distintos efectos, como el sol) y *particular* ó *unívoca* (la que produce efectos semejantes á la causa, ó de una misma especie,) como el ojo, que sólo ve, el oído, que sólo oye.)

De la ocasión.—La ocasión no es causa, es aquello cuya presencia hace obrar ó excita á obrar á la causa; v. gr., yo puedo rezar á toda hora, pero la muerte de un ser querido me excita á hacerlo. Como se ve, la ocasión no es más que una coincidencia, una circunstancia más ó menos feliz, que induce á la acción sin producirla.

Consecuencias.—1.ª El efecto no puede ser más perfecto que su causa adecuada, porque la causa

contiene de algún modo al efecto; 2.^a No hay necesidad de suponer tantas causas como efectos, porque una causa puede producir efectos de la misma ó de distinta naturaleza; 3.^a La limitación de las causas segundas, ó la necesidad en que están todas de existir antes de obrar, exige la existencia de una Causa primera creadora que haya comunicado á las segundas su virtud para obrar, como su virtud para ser.

LECCIÓN 21.

DE LA CAUSA FINAL.

Definición del fin.—Fin es aquello por cuyo motivo se hace algo, ó bien aquello por cuyo motivo obra ó se determina á obrar la causa eficiente.

Distinción entre el fin y el medio.—Por medio se entiende lo que sirve para alcanzar el fin ó conduce al fin. Luego hay una distinción esencial entre medio y fin, porque fin es lo que mueve á obrar al agente para conseguir su fin, así como aquello que remueve los obstáculos que dificultan la consecución del fin, se llama remedio.

Relación de los medios con el fin.—Los medios han de guardar proporción con el fin y de aquí el axioma *tal fin, tales medios*. Pero unos medios son necesarios, cuando sin ellos no puede conseguirse el fin, y otros tan sólo convenientes, cuando facilitan la consecución del fin. Cuando los medios son necesarios, es preciso quererlos para la consecución del fin.

La intención y el motivo.—Con el fin tiene relación la intención y el motivo, que no son fines. Así, por intención (*de in, hacia y tendere tender*) se entiende el acto con que la causa eficiente apetece el fin, ó la acción de la voluntad que se propone un fin; y motivo es la razón que mueve al agente á intentar el fin y elegir los medios á él conducentes.

División del fin.—1.º Es objetivo y subjetivo. El primero es el bien real apetecido por el agente, el bien que intenta conseguir, v. gr., las riquezas para el avaro. A veces el bien no es real, sino aparente, pero el agente lo apetece como real. El segundo es la posesión, del primero v. gr., las riquezas poseídas.

2.º *En fin de la obra y fin del operante.*—El primero, que también llama *intrínseco*, es aquel á que se ordena un ser por su misma naturaleza v. gr., el reloj para señalar las horas; El segundo, que también se llama *extrínseco*, es el que intenta conseguir el agente, v. gr., el honor para un militar.

3.º *En próximo y último.*—El primero se ordena al segundo, el cual no se ordena á la consecución de ningún otro. En realidad sólo existe un fin último, que es Dios.

4.º *En principal*, que determina la acción, v. gr., ganar una batalla, y *secundario*, que favorece la acción, v. gr., ganar fama con la victoria.

5.º *En natural y sobrenatural* que sólo puede ser obtenido por la gracia divina.

El fin es verdadera causa.—El fin mueve á obrar á la causa eficiente determinándola á la acción; esto equivale á influir realmente en la existencia del efecto; luego el fin es verdadera causa. El fin tiene razón de bien; es así que es propio del bien atraer hacia sí las naturalezas que lo conocen. Luego el fin conocido y amado es verdadera causa.

Causalidad de la causa final en acto primero y en acto segundo.—Como el fin tiene razón de bien, la causa final es un bien; por eso atrae hacia sí al agente. Ahora bien, considerado en sí mismo este bien, constituye la causalidad de la causa final *in actu primo*; mas como el bien influye en el agente, atrayéndolo ó inclinándolo hacia sí, ó sea, determinando en él cierto deseo de su posesión, claro está que la causalidad de la causa final en *acto segundo* ha de consistir en la *atracción* especial que el bien ejerce sobre el agente.

Condición sine qua non del ejercicio de la causalidad final.—Consiste en el *previo conocimiento* de la bondad del fin, pues mientras el agente no conozca esa bondad, no se determina á obrar.

Todos los seres obran por un fin que es verdadera causa.—La experiencia nos dice que nada en el mundo es casual, que todas las causas están ordenadas á la consecución de un fin; y así vemos que la lluvia fecundiza la tierra, que los pájaros tienen alas *para* volar, que la inteligencia tiene condiciones *para* conocer; en una palabra, que todos los seres están dotados de *medios* para realizar las operaciones propias de su naturaleza, y como los medios son instrumentos para conseguir algo; todos los seres obran por un fin. Observamos además que todos los seres, al obrar, tienden á algo determinado, conseguido lo cual, cesan en sus tendencias. Es así que obrar para conseguir algo determinado es obrar por un fin, el cual es verdadera causa, como ya hemos demostrado. Luego todos los seres obran por un fin, que es un bien ó una perfección para su naturaleza.

Condiciones para el ejercicio de la causa final.—
1.^a Que se conozca previamente la bondad del objeto; 2.^a Que cada causa obre en armonía con su naturaleza; así las substancias *materiales* y *vegetales*, como carecen de conocimiento, obran *necesariamente* ó sea, por determinación de su Creador que conoce el fin que deben realizar. Los *animales*, cuyo conocimiento es imperfecto, conocen el bien en particular, pero no la razón universal de bien ni el motivo de su acción, ni su relación y proporción con los medios, y por eso obran *instintivamente*; mas los seres inteligentes, obran *libremente*, porque tienen conocimiento perfecto del fin.

La causa final es distinta de la eficiente.—En efecto, una cosa es el bien que el agente se propone conseguir y otra el efecto que con su acción real y física produce el agente. El artista *hace* un cuadro *para* conseguir gloria ó dinero. He aquí dos cosas bien distintas: el cuadro hecho es el efecto

de la causalidad eficiente; el honor adquirido es el efecto de la causalidad final. Por otra parte, el fin es lo que mueve á obrar á la causa eficiente, de tal modo que ésta no obra sino en cuanto es solicitada por el fin; pero la acción de la eficiente comienza cuando termina la acción de la final; luego son distintas. Además, la causa final obra por el amor, por el deseo que inspira, en tanto que la eficiente obra por su acción real y física.

Excelencia de la causa final.—La causa final es superior á la eficiente, es la más excelente de las causas, porque es la que inspira al agente, obra antes que todas, influye sobre el efecto y sobre los medios empleados, es la perfección que solicita el agente, es la primera en orden á la intención y decide, por consiguiente, de la moralidad de los actos. En resumen, es superior á la eficiente, que es la primera en orden á la ejecución, en el mismo grado en que el orden moral es superior al físico.

LECCIÓN 22.

DE LAS CAUSAS MATERIAL Y FORMAL.

Concepto de la materia y de la forma.— Son los dos elementos constitutivos de los cuerpos ó de las substancias específicas materiales; así, en el compuesto humano, la materia es el cuerpo y la forma, el alma; en una estatua cualquiera, v. gr., la de Aristóteles, el mármol es la materia y la figura representativa de Aristóteles, la forma. La materia es el elemento potencial ó determinable del ser, y por lo mismo, está indiferente para ser *tal ó cual cosa*, y para recibir *esta ó la otra mutación*, y la forma es el elemento actual y determinante de la materia, y por consiguiente, el principio que *distingue á unos seres de otros* y el que *determina las modificaciones* accidentales en las substancias específicas. Así, un animal no se distingue de una planta por la materia, sino por la forma, porque la forma del animal es un alma sensitiva y la de la planta un principio vegetativo, en tanto que la materia de ambos es común, como que puede pasar y de hecho pasa la materia de la planta á ser materia del animal cuando éste la devora. En resumen, la materia y la forma son dos substancias incompletas, dos esencias substanciales ó naturalezas que, unidas, constituyen á los seres en una especie determinada: la forma substancial es la *subsistencia*, en tanto que la materia es la *esencia substancial* ó naturaleza *potencial*.

División de la materia.— En *primera y segunda*. La primera «es una realidad substancial incompleta que no tiene por sí actualidad ó forma alguna, pero que es capaz de recibir las todas». La materia segunda es la primera en cuanto actual por la forma substancial ó subsistencia, ó sea, la substan-

cia material completa y apta para recibir accidentes. La materia primera no existe en realidad, sino en cuanto ha recibido la forma substancial, pues la realidad es un compuesto de individuos ó substancias específicas. La materia primera es la *potencia* del ser; la segunda es el *supuesto*. La materia primera es el sujeto que recibe una forma *substancial*; la segunda es el sujeto que recibe una forma *accidental*, un sujeto de accidentes.

División de la forma.—En *substancial* y *accidental*.—La primera es la substancia incompleta ó subsistencia que actúa ó determina á la materia primera constituyéndola en una especie determinada, v. gr., el alma con relación al cuerpo. La forma substancial, actuando á la materia prima, la convierte en materia segunda. La forma *accidental* es una realidad accidental que da á la materia segunda un modo especial de ser, v. gr., la estatura, el color, la salud, la ciencia en el hombre. La forma substancial constituye al ser según su naturaleza específica; la forma accidental constituye al accidente. La forma substancial es la *subsistencia* que actúa á la esencia *substancial*; la forma accidental es la *existencia* que actúa á la esencia *accidental*.

División de la forma substancial.—En *subsistente* y *no subsistente*. La primera es una substancia incompleta en razón de la especie, pero completa en razón de la substancialidad, y que por lo mismo puede existir separada de la materia, como el alma racional. La segunda no puede existir separada de la materia, como el alma de los brutes. De aquí que cuando se dice que las formas substanciales son creadas por la causa eficiente de la *potencia de la materia*, se entiende únicamente las formas *no subsistentes*, pues la causa eficiente sólo puede producir las formas obrando sobre una materia preexistente, así como dichas formas no subsistentes

sólo pueden existir recibíendose en la materia segunda.

Formas naturales y artificiales.—Hemos dicho ya que cuanto existe singularizado en la naturaleza es *natural* ó *artificial*. Así, pues, formas naturales son las producidas por Dios ó por los agentes naturales, como el alma del hombre ó la del bruto. Formas artificiales son las que deben su existencia al arte humano, como la forma de una estatua.

Causalidad de la materia y de la forma.—La materia y la forma son verdaderas causas, porque influyen en la existencia del efecto. En orden al compuesto, consiste su causalidad en la unión íntima de entrambas. Mas la causalidad de la forma respecto de la materia consiste *en ser acto que determina á la materia para formar con ella un compuesto de una especie determinada*, v. gr., la planta, el animal, etc. La causalidad de la materia con relación á la forma consiste *en ser sujeto determinable por la forma*.

Existencia de la materia prima y de la forma substancial.—Es preciso admitir ambas realidades incompletas, por que la experiencia nos dice que en la naturaleza existen substancias específicamente diferentes; luego deben distinguirse por algo real específicamente diferente, que es la *forma substancial*, porque la materia prima es incapaz de modificarse á sí misma. Del mismo modo, no siendo posible admitir elemento determinante sin elemento determinable, porque ambos son esencialmente correlativos, es preciso admitir la existencia de la materia prima ó primera. La ciencia ha demostrado que la materia es común á todos los cuerpos y que no se crea ni se destruye un átomo de materia, sino que persevera siempre la misma, variando únicamente en la proporción y número de elementos. Pero la experiencia nos demuestra las profun-

dísimas diferencias que distinguen á los seres materiales entre sí, diferencias que tienen su razón de ser en las formas. Luego existen ambos principios constitutivos de los cuerpos, y existen como causas internas de los mismos y como causas recíprocas.

SECCIÓN CUARTA

De las categorías ó géneros supremos del ente.

LECCIÓN 23.

DE LA SUBSTANCIA.

Concepto de las categorías.—Estudiado el ser en sí mismo, ó sea, en sus *elementos constitutivos*, así como en sus *propiedades ó atributos trascendentales*, llamados también *modos generales del ser*, porque convienen á todo ser y hacen más claro su concepto, y conocidas las *causas* que producen el ser, vamos á tratar ahora de los *modos especiales del ente*, de los *géneros supremos del ser* ó de las *categorías*. Las categorías se distinguen desde luego del ente, por cuanto el ente es un concepto trascendental que conviene á todo lo que es ó puede ser, en tanto que las categorías expresan una limitación del ser, una manera especial de ser, y por lo mismo, no conviene á todo lo que es ó puede ser, sino que la substancia conviene al ser que *existe en sí* y el accidente, al ser que *existe en otro*. Por la misma razón se distinguen de los atributos trascendentales, porque todo ser es uno, verdadero, bueno y bello, pero no todo ser es substancia ó accidente. También se distinguen de las *causas*, porque las categorías son precisamente sus efectos, y no es posible confundir al agente con su obra. Las categorías (*acusación, atributo, atribución, predicamento*) son, pues, modos especiales de ser, cada uno de los géneros supremos que expresan todas las realidades de las cosas, todos los atributos que se pueden concebir en ellas, todo lo que de ellas puede afirmarse. Luego si las categorías son atributos del

ente, derivan del ente en cuanto *existente*, ó tomado como *participio*, esto es, en cuanto expresa la *existencia*, no del ente como *nombre* ó en cuanto expresa la *esencia*, ni menos del ente *lógico*, esto es, tomado como *verbo*, como *cópula* de la proposición, según quieren Kant y Rosmini, porque el ente en esta acepción es una mera afirmación del espíritu, y las categorías expresan algo real, un *modo de existencia*.

Las categorías de Aristóteles.—Sabemos que son diez: la *substancia*, la *cantidad*, la *cualidad*, la *relación*, la *acción*, la *pasión*, el *tiempo*, el *lugar*, el *sitio* y el *vestido*. En efecto, supuesta la substancia, cuanto de ella puede afirmarse, cuanto puede atribuirse á cualquier ser finito está expresado en las nueve categorías restantes. Porque toda substancia material consta de cierta *cantidad* ó *extensión* y de cierta *cualidad* ó *forma* y toda substancia dice *relación* á otra cosa. Del mismo modo, toda substancia *obra* y recibe la *acción* de otra; luego la *acción* y la *pasión* son categorías distintas. Además toda substancia dice orden á un *tiempo* y á un *espacio* determinarlos, y dentro del espacio, á cierto *sitio* ó relación de las partes entre sí, así como también al *hábito* ó *vestido* que se le aplica.

División de las categorías.—Todas ellas pueden reducirse á los órdenes supremos: una, la *substancia*; las nueve restantes, el *accidente*.

Acepciones de la voz «esencia.»—La substancia es la esencia que existe en sí misma. La esencia expresa *aquello por virtud de lo cual una cosa es lo que es*, en tanto que la substancia expresa *lo que existe en sí*. No es posible, pues, confundir la esencia con la substancia; pero así como con el vocablo *naturaleza* expresamos muchas veces una substancia específica, del mismo modo se emplea con frecuencia el vocablo *esencia* (y así lo hacian

Aristóteles y los Padres griegos) para expresar el ser substancial, y en este sentido decimos la esencia de este hombre, de este caballo, etc. Nada más filosófico que esta significación atribuída á la esencia, porque, si bien es verdad que en to la substancia específica se distinguen realmente las perfecciones denominadas propiamente *esencia*, *substancialidad* y *subsistencia*, no es menos cierto que dichas perfecciones ó realidades no provienen de algo extraño á la esencia, sino que nacen de la propia esencia, siendo en verdad *modos distintos* de la esencia, la misma esencia transformada. Luego, si bien propiamente hablando, por esencia debemos entender lo más íntimo de la cosa, *el elemento primordial* del ser, también podemos significar con dicho vocablo *todo* el ser substancial.

Qué son en el fondo la esencia substancial y la subsistencia.—No son otra cosa que la *materia primera* y la *forma substancial* que componen á los cuerpos, consideradas como dos naturalezas ó substancias incompletas ó principios de operación. Así, la *esencia substancial* ó *materia prima* tiene razón de sujeto pasivo de las modificaciones del ser; y la *subsistencia* ó *forma substancial*, tiene razón de sujeto activo, explicándose de este modo las causas de modificaciones activas y pasivas que vemos en los cuerpos. Las substancias espirituales, como no tienen materia, son simples subsistencias ó formas substanciales. Por eso se dice con gran sentido filosófico que la *esencia* tiene razón de *potencia* y la *subsistencia*, de *acto*, esto es, que la materia es *inerte* y la forma substancial, *activa*.

Conceptos de la substancia.—La substancia, es, pues, un *concreto de la esencia substancial y de la subsistencia*. La subsistencia es, por lo tanto, la perfección que constituye en su ser natural á la substancia.

Definición de la substancia.—De aquí la definición de la substancia, *el ser al cual compete existir en sí y no en otro sujeto por inherencia (ens per se existens)*. Esta definición de la substancia no excluye su dependencia absoluta de Dios, ni siquiera su dependencia de las demás substancias para existir y conservar su ser. Así, el hombre necesita del aire, de los alimentos, etc., pero no como causas de su existencia, sino como condiciones.

Formación del concepto de substancia.—Nuestro entendimiento forma este concepto atendiendo á la experiencia interna y externa que «nos certifican de algo idéntico y permanente que subsiste en medio del flujo y variedad de los fenómenos, así internos como externos, que á cada paso se están sucediendo en nosotros y fuera de nosotros, en el mundo sensible.»

División de la substancia.—En *infinita y finita*. La primera es Dios, perfección absoluta que excluye toda dependencia causal; la segunda son todos los seres creados que excluyen la inherencia en otro sujeto, pero no su dependencia causal de Dios; 2.º En *substancia primera ó singular y segunda ó universal*. La primera es todo ser individual, v. gr., este hombre; la segunda es la categoría de substancia; 3.º En *completa é incompleta*.—*Completa*, en razón de la *especie*, se dice la substancia específica, la constituida en individuo de una especie determinada, la que excluye todo sujeto de inherencia y toda comunicabilidad con otra substancia, v. gr., el hombre, toda substancia primera; *incompleta*, la que, si bien no existe en otra cosa como en su sujeto, tiende naturalmente á unirse á otra substancia incompleta para constituirse en individuo de una especie determinada, como el *alma racional*. También se dicen completas, en razón de la *substancialidad*, las substancias que, aunque unidas á otras, pueden existir y obrar inde-

pendientemente, como el *alma racional*, y cuando no, incompletas, como el alma de los brutos; 4.º En *material*, *inmaterial* y *espiritual*: La primera es la que consta de partes; la segunda es la simple, la tercera es independiente de la materia; ó bien en *simple* (Dios, el ángel, el alma humana) y *compuesta* (un hombre, un animal, una planta.)

El individuo.—La substancia completa ó específica es un *individuo*. Por individuo entendemos el ser «que en sí mismo es indiviso, y de las demás cosas está dividido con división última.»

El principio de individuación.—Ahora bien; ¿cuál es la razón por virtud de la cual las substancias son constituidas en su ser de individuos? Esto es lo que en *Metafísica* se llama *principio de individuación* de las substancias. Todos los hombres tienen una misma esencia, pero no todos son iguales ó idénticos, sino que el uno se distingue del otro. Pues bien, se trata de saber cuál es la causa de esta distinción en virtud de la cual Sócrates, por ejemplo, aun cuando tiene la misma esencia específica que Platón, es distinto de Platón. Para resolver este punto es preciso tener en cuenta la composición natural de las substancias. Todas las substancias creadas son compuestas. Luego necesariamente en alguno de sus principios constitutivos se ha de encontrar la razón de la distinción de los individuos de una misma especie, porque la razón de la distinción de unas especies de otras radica en la forma substancial propia de cada una de ellas. Ahora bien: en las especies *materiales* no puede ser causa de la individuación la forma substancial, por que esta constituye la *especie*, no el individuo. Luego deberá ser la *materia prima*, no en cuanto es indiferente para hallarse en un individuo ó en otro, porque en este caso la materia es común ó igual á todos, sino en cuanto la materia que constituye, v. gr., á Platón, merced á su actuación por

la forma substancial, tiene tal ó cual cantidad y dimensiones. En las *substancias espirituales* ordenadas á recibirse en la materia, como el alma racional, el orden que dicen á los cuerpos con que se unen es el principio de su individuación. En los *ángeles*, como no tienen materia, ni dicen relación á la materia, porque son simples formas substanciales, por sí mismas se hacen individuos y no se diferencian por elementos simplemente numéricos, sino específicos. Finalmente, *Dios*, como no se recibe en materia alguna ni en esencia distinta de su propio ser, es por esta misma razón uno é individuo.

La substancia se conoce por el accidente.—En efecto, sabemos que no tenemos conocimiento intuitivo de las esencias de las cosas, sino que las conocemos discursivamente, ó lo que es lo mismo, por sus efectos y manifestaciones. Así, observando, comparando y generalizando las cualidades de los seres, descubrimos las diferencias con que se distinguen entre sí, y como los efectos nos señalan las causas, aplicamos por inducción las diferencias que caracterizan y distinguen á unos fenómenos de otros á sus causas respectivas, es decir, á las substancias respectivas en que radican. Mas como estas manifestaciones son accidentes, porque vemos que aparecen y desaparecen en las substancias, ó por lo menos cambian de materia y forma, las substancias se conocen por los accidentes.



LECCIÓN 24.

DEL ACCIDENTE EN GENERAL.

Fundamentos de las categorías de accidente.—Conocida la categoría de substancia, trataremos de las nueve que constituyen la de accidente. Dos son, según Santo Tomás, los fundamentos de estas categorías, porque, ó bien se predica de la substancia lo que no pertenece á su esencia, pero que tiene *inherencia* en ella, ó bien se predica de las cosas algo que no pertenece á su esencia ni tiene inherencia en ella, sino que con ella tiene alguna relación *extrínseca*. El primer modo origina tres categorías, porque lo que es inherente á la substancia lo es, ó por parte de la materia (la *cantidad*), ó por parte de la forma (la *cualidad*), ó por respecto á otra substancia (la *relación*). El segundo modo origina las seis categorías restantes, dos con relación á la *causa eficiente*, porque si ésta es denominada por el efecto, se llama *acción*, «puesto que el agente es el acto del agente en otra cosa diferente de él», y si el efecto es denominado por la causa, tenemos la *pasión*, «ya que padecer no es otra cosa que recibir algo del agente.» Las otras cuatro categorías tienen su fundamento en la *medida extrínseca*, y así, si esta denominación se refiere al *cuan-do*, origina el *tiempo*, si al *espacio* en general, el *lugar*, si á la relación de las partes en el lugar, el *sitio*, si á algo completamente extrínseco, el *hábito* ó *vestido*.

División de las categorías de accidente.—Fácil es de ver que se reducen á dos órdenes, uno *absoluto*, otro *relativo*, porque, ó bien el accidente se da *absolutamente*, ó bien implica una *relación*. En efecto, la *cantidad* y la *cualidad*, si bien se refieren esencialmente á la substancia, porque en ella radican,

no implican por sí mismas ninguna relación extrínseca, y de aquí que se llamen *absolutas*; pero todas las demás dicen orden á otras substancias, y por eso se denominan *relativas*. Así, la *relación* propiamente dicha se da cuando toda la substancia se refiere á otra, como el hijo con respecto al padre; la *acción*, que proviene de la fuerza de la substancia, exige un orden determinado á su efecto ó término, y lo mismo la *pasión* que responde á la acción; el *tiempo* es una relación de movimientos ó actos, el *lugar*, una relación de la substancia con lo que le rodea, y el *sitio*, una relación de las partes de la substancia entre sí, así como el *vestido* con respecto á la substancia exige una relación completamente extrínseca.

Concepto del accidente. — El vocablo *accidente* procede del verbo *accidere* (*recibirse en, sobrevenir á*). Por lo contrario, substancia procedede de *sub stare* (*estar debajo, sustentar*). De aquí el concepto de accidente como contrapuesto al de substancia, pues mientras que la substancia significa un sujeto que está debajo, que sustenta á otro, el accidente expresa algo que se recibe en otro, que sobreviene á otro, que existe en otro.

Su definición. — El accidente, ontológicamente considerado, es un concreto de la esencia y de la existencia. Por donde, no siendo subsistente di ha existencia, el accidente *es un ser al cual compete existir en otro como en su sujeto.*

Formación del concepto de accidente. — Así como el de substancia lo formamos atendiendo á la realidad *permanente* de las cosas, fundada en la *unidad é identidad* del ser en medio de sus modificaciones, el de accidente lo formamos también experimentalmente atendiendo á esa variedad sucesiva de cambios ó mutaciones que vemos en las substancias, á ese continuo flujo de mudanzas que aparecen y desaparecen en los seres.

Divisiones del accidente.—«De los accidentes—dice Hernández y Fajarnés—hay una acepción lata y otra estricta; consiste la primera en considerar el accidente como lo opuesto á la substancia, el ser en otro, un modo con que el ser existe; y la estricta en considerar el accidente como fenómeno que puede ser y no ser, en cuanto puede existir ó no existir, salva la esencia del mismo sujeto. Constituyen los primeros los accidentes llamados *predicamentales*, y los segundos los llamados *predicables*: los accidentes predicamentales expresan los atributos ó propiedades derivados más inmediatamente de la esencia, y los accidentes predicables anuncian las que podemos llamar modificaciones más secundarias, la accidentalidad más contingente del ser. Los accidentes principales, considerados en cuanto modificación real de la substancia, se llaman accidentes *absolutos*, y si consideramos las modificaciones de los accidentes, ó la cualidad de éstas, los accidentes son *modales*; así la *extensión* es un accidente *absoluto* de los cuerpos, y la *cantidad* de esa extensión, es un accidente de aquel accidente, un accidente *modal*.—También son denominados los accidentes *absolutos y relativos*. Los accidentes absolutos forman la *cualidad* y la *cantidad*, y los relativos las *relaciones*, ora *intrínsecas* ora *extrínsecas*, que unos seres tienen con otros.»

Crítica de estas divisiones.—Por poco que meditamos en las dos divisiones antedichas, deduciremos que en el fondo no son más que una. En efecto, sólo hay dos clases de accidentes, porque, ó bien los accidentes nos manifiestan los *elementos constitutivos* de la substancia, ya que la substancia se conoce por el accidente, ó bien, constituida y manifiesta la substancia, nos señalan sus *ulteriores y contingentes modificaciones*. Luego unos accidentes se fundan *necesaria é inmediatamente* en la substancia.

tancia, y otros, *mediata y contingentemente*, ó sea, inmediata y contingentemente en los anteriores. Los primeros se llaman *naturales ó predicamentales*, y son la *cantidad* y la *cualidad*, que nos indican la materia prima y la forma substancial de la substancia; los segundos se denominan *contingentes ó predicables*, y son las siete restantes categorías, porque claro está que la substancia, una vez constituida, puede tener ó dejar de tener esta ó la otra perfección. Así, el hombre, constituido en ser racional por virtud de la unión de su materia prima y su forma substancial que nos dan su cuerpo y su alma, puede tener tal relación, tal extensión, figura ó actitud, tal grado de ciencia, de virtud, etc. Por consiguiente, todas estas siete categorías entran dentro de la clase de accidentes predicables, y son verdaderos *modos* de la substancia, porque la *motifican* afectando directamente á los accidentes predicamentales. Pero fácil es de ver que los predicamentales son *absolutos* y los predicables, *relativos*, ya que aquéllos no implican relación extrínseca, pues son producidos directa y necesariamente por la substancia, en tanto que los segundos siempre dicen orden á otra substancia y muchas veces son producidos por causa extraña á su propia substancia, como el calor, la ciencia, la virtud, etc.

Naturaleza de los accidentes.— Tanto los *absolutos* como los *modales* (pues adoptamos esta denominación) convienen *en existir en otro*, y son por lo tanto verdaderos accidentes. Pero se distinguen en que los absolutos se fundan inmediata y necesariamente en la substancia, y los modales inmediata y contingentemente en los absolutos, que por esta razón se llaman también *fundamentales*; y así, la cantidad es el fundamento del *lugar*, del *sitio* y del *hábito*, ó de los *modos* que implican estas categorías, y la cualidad lo es de la *acción*, de la *pasión*

y del *tiempo*, que es una sucesión de movimientos dependientes de una fuerza, en tanto que *toda* la substancia, ó sea, la cantidad y la cualidad, es el fundamento de la *relación*. Distingúense además unos accidentes de otros en que los absolutos *no se confunden con la realidad* de la substancia, y así pueden absolutamente existir separados de ella, mientras que los modales *no tienen realidad distinta* de la substancia, ó mejor dicho, de los absolutos, sino que de ellos se distinguen con simple distinción *modal*, y por consiguiente, no pueden existir separados de la substancia. Ahora bien, si queremos hacer patente esta doctrina, escojamos una substancia específica cualquiera, v. gr., Aristóteles. En él distinguimos en primer lugar sus elementos esenciales, que son su *naturaleza* y su *subsistencia*, esto es, su *materia prima* y su *forma substancial*, su *cuerpo* y su *alma*. De su cuerpo, ó sea de su materia, nos da razón su *cantidad* ó *extensión*, y de su alma, su *racionalidad*, es decir, la *cualidad* propia y específica de su substancia, que en este caso es una *actividad racional* (así como en un animal determinado sería una *actividad sensitiva*, en una planta, una *actividad nutritiva*, etc. Luego existe verdadera *distinción real* entre el *cuerpo* y la *cantidad* ó *extensión* y entre el *alma* y la *cualidad* ó *racionalidad* de Aristóteles. La cantidad ó extensión y la cualidad ó racionalidad del supuesto dicho son, pues, accidentes absolutos, la primera como sujeto *pasivo* y la segunda como sujeto *activo* del compuesto substancial. Pero también lo son *fundamentales*. En efecto, una cosa es la *extensión* ó *cantidad* que nos manifiesta el cuerpo ó materia de Aristóteles, y otra la *cantidad* de materia que en un momento dado tiene y que cambia constantemente, el *lugar* que ocupa, la *actitud* que ofrece, el *vestido* con que se cubre; una cosa es la *cualidad* ó

racionalidad que nos manifiesta el alma de Aristóteles, y otra las *acciones* que ejecuta, las *pasiones* que recibe, el *tiempo* que tiene ó *movimientos* que desarrolla en el curso de su existencia. Vemos, pues, que las categorías de *lugar*, *sitio* y *hábito*, ó sea el *peso* de su cuerpo, su *calor*, su *divisibilidad*, etcétera, tienen su fundamento en su cantidad ó extensión, y que su *ciencia*, su *virtud*, sus *obras*, etc., se fundan en su cualidad ó racionalidad, y que todas aquellas modificaciones no son otra cosa que *modos* de sus accidentes absolutos, que en manera alguna pueden existir separadas de éstos, porque el modo es inseparable de la cosa que afecta. Algunos llaman *modos* á las diferentes manifestaciones de los accidentes modales, v. gr., supuesto el movimiento, será un modo su velocidad; supuesta la ciencia, será un modo el grado más ó menos elevado de la misma; pero fácil es de observar que la ciencia, en tal ó cual grado, es ya un modo de la racionalidad, y el movimiento, cualquiera que sea su velocidad, es ya un modo de su respectivo accidente absoluto. Así, pues, queda en pie nuestra división.

Los accidentes se distinguen realmente de la substancia.—En efecto, la experiencia nos dice que los accidentes son algo real que sobreviene á la substancia; luego se distinguen realmente de ella.

No hay imposibilidad en que los accidentes absolutos existan separados de su substancia.—Siendo realmente distintos de la substancia, no hay contradicción en admitir, mediante el poder de Dios, que existan separados de ser respectiva substancia. Así, en el Sagrado Misterio de la Encarnación, la substancia del pan y del vino se ha convertido en el Cuerpo y Sangre de Cristo, pero quedan sus accidentes de extensión, olor, color y sabor, etc.

Accidente principal.—El accidente principal es

la cantidad ó extensión en los cuerpos, porque todos los demás se fundan en él, ya que aun la cualidad, que es una actividad, necesita de la materia como de fundamento para sus propias operaciones. Por eso decía Santo Tomás: *quantitas est prima post substantiam*.

Origen de los accidentes.—No son producidos por generación ni por creación porque serían substancias. Unos proceden de la substancia, como el entendimiento; otros de la actividad de la substancia, como nuestros juicios; otros de causa externa, como la figura en el mármol, la cual estaba en potencia en el mismo mármol. Luego todos proceden de la substancia por vía de expansión ó desarrollo, de tal modo que aun los accidentes más ínfimos, v. gr., la velocidad en el movimiento, no son otra cosa que una manifestación de la substancia. De ello nos testifica el mismo lenguaje vulgar que atribuye al supuesto todas sus modificaciones, y así se dice: Pedro es sabio, virtuoso, etc. La causa fundamental de que nos valgamos de tales rodeos para conocer una misma cosa no es otra que la limitación de nuestro entendimiento que no conoce intuitivamente las esencias de los seres, y de aquí los esfuerzos nobilísimos pero incompletos que debemos hacer para penetrar los secretos de la Naturaleza.

LECCIÓN 25.

DE LA CANTIDAD.

Concepto de las categorías de accidente.—Sabemos que dichas categorías se reducen á nueve: la *cantidad*, por virtud de la cual está dividida en partes la materia, la *cualidad*, que completa y perfecciona la substancia, la *relación*, que denota el orden que unas substancias dicen á otras; la *acción*, que es el origen de toda mutación ó movimiento, y la *pasión*, ó sea, el mismo movimiento en cuanto recibido en alguna cosa, el *lugar*, que es la determinación de la substancia según el espacio que ocupa, el *sitio* ó determinación de las cosas en su respectivo lugar, el *cuando*, que es la determinación de la substancia con relación al tiempo y el *hábito*, que es la determinación del hombre (pues sólo á él se aplica) por el vestido que le cubre, las armas, los ornamentos, etc.

De la cantidad: su concepto.—La materia ó el cuerpo se concibe como una distribución de partes esto es, que la esencia de la materia consiste en la *composición*. Luego la cantidad ó extensión, como expresión ó manifestación que es de la materia, será el accidente que nos hará, en cuanto cabe, expresiva y manifiesta la esencia de la substancia material, ó sea, de la materia ó de los cuerpos. La cantidad es, pues, un accidente absoluto, que nos manifiesta la esencia de uno de los principios constitutivos de los cuerpos, la materia prima, y que por lo mismo es un atributo esencialmente *pasivo* en relación á la cualidad, porque es expresión de la *composición* de la materia.

Definición de la cantidad.—Es el *accidente* por virtud del cual aparece la *substancia distribuida* en

partes, de las cuales la una esta fuera de la otra, ú ocupa un lugar distinto.

Caracteres que hacen manifiesta la esencia de la cantidad.—Observamos en los cuerpos que estos son, *extensos, divisibles, impenetrables, mensurables, dilatables, compresibles,* etc. Si bien se mira, ninguno de estos atributos constituye la esencia de la cantidad, pues no decimos en verdad que un cuerpo es un *compuesto de partes* porque es *dilatado, compresible, divisible,* etc, sino por lo contrario, que es *dilatado,* etc, porque es *extenso,* esto es, porque *consta de partes de las cuales una ocupa un lugar distinto de la otra.* Luego en esta distribución consiste la esencia de la cantidad.

Por qué la cantidad nace del principio material de la substancia.—La experiencia nos dice que en los seres existen dos series de manifestaciones, activas las unas, pasivas las otras. También nos indica la experiencia que toda substancia corpórea está afectada por la cantidad, ó lo que es lo mismo, que no se halla indiferente para tener esta ó la otra cantidad, sino que siempre tiene una cantidad determinada. Ahora bien, este principio de la cantidad es pasivo ó inerte; luego no puede proceder de la forma substancial, principio verdadero y esencialmente activo, puesto que tiene razón de *acto* con relación á la materia prima que tiene razón de *potencia.* Luego de este principio debe nacer y nace la cantidad.

División de la cantidad.—Dividese; 1.º En *continua y discreta.* Cantidad continua «es la cantidad propia de aquellas cosas cuyas partes forman un sólo ser físico, porque están unidas de tal modo que el fin de la una es el principio de la otra.» La *discreta* «es aquella cuyas partes están realmente separadas, de manera que son distintos seres físicos». La primera constituye la *magnitud* de los

cuerpos; la segunda, la *multitud* ó el número. Sólo la primera es en rigor cantidad, porque es accidente de una substancia; 2.º La cantidad continua se divide á su vez en *permanente* y *sucesiva*. La permanente es la distribución de partes que existen á la vez y constituye la verdadera cantidad, ó sea, la *extensión*; la *sucesiva* es la distribución en partes que existen unas después de otras, como el *tiempo* ó sucesión continua de movimiento, la *oración* ó sucesión continua de sonidos.

Cantidad en sentido metafórico.—Se da el nombre de cantidad en sentido figurado á la mayor ó menor perfección de las substancias espirituales.

Partes de que consta la extensión.—Podemos considerar en ella el *punto*, la *línea*, la *superficie*, la *longitud*, la *latitud* y la *profundidad*. Estas tres últimas se llaman *dimensiones* y se dan en el *sólido*.

Propiedades de la cantidad.—Son tres: 1.ª *No tener contrario*: así lo grande no es contrario de lo pequeño, sino que ambos son términos relativos que coexisten en un mismo sujeto, v. gr., el hombre es grande con relación á una hormiga y pequeño con relación á un elefante; 2.ª *No ser susceptible esencialmente de más ó de menos*, pues tan cantidad es la de una hormiga como la de un elefante; 3.ª *Ser el fundamento de la igualdad y desigualdad* de las cosas en orden á una medida.

LECCIÓN 26.

DE LA CUALIDAD.

Concepto de la cualidad.— La cualidad es otro de los atributos esenciales que se deriva inmediata y necesariamente del otro principio constitutivo de las substancias, de la forma substancial. Por esta razón, la cualidad, como expresión ó manifestación que es de la forma substancial ó subsistencia, acto formal y especificativo de las substancias, es un atributo esencialmente *activo*, porque la substancia es esencialmente activa, y por lo mismo, causa y origen de las distintas mutaciones ó cualidades secundarias que vemos en los cuerpos. En efecto, así como la *posición de unas partes fuera de otras* constituye la esencia de la cantidad ó extensión, así también la *actividad* es la base y fundamento de la cualidad; y así como la extensión es la causa ó razón suficiente de todos los atributos secundarios pero pasivos que vemos en los cuerpos, tales como la *divisibilidad*, la *impenetrabilidad*, etc., la cualidad es el fundamento de todas las *modificaciones* que observamos también en los cuerpos.

Definición de la cualidad.— Con sumo acierto definió Alberto Magno la *cualidad* diciendo que era «el accidente que completa y perfecciona á la substancia, así en el *ser* como en el *obrar*». Nada más exacto y filosófico que esta definición, porque, en efecto, la cualidad, como expresión de la forma substancial ó *subsistencia*, *completa y perfecciona á la substancia*, puesto que ésta adquiere su ser natural por virtud de la subsistencia, y es á la vez la raíz, el origen y fundamento de todas las operaciones del ser. No es menos clara y expresiva la definición de Suárez: «Cierta accidente absoluto

adjunto á la substancia creada para complemento de su perfección, así en el ser como en el obrar.»

Especies de cualidad.—A cuatro especies reducian los Escolásticos todas las cualidades de los seres, á saber: *figura y forma, pasión y cualidad pasible, potencia é impotencia, hábito y disposición.*

Explicación de cada una.—Por *figura* se entiende «la cualidad que resulta de la terminación de la cantidad considerada en sí misma», y la *forma* es la figura en cuanto existe concretamente en las cosas naturales, y así se llama *forma humana* la figura de un hombre. También se aplica á la figura de las cosas artificiales, v. gr., la forma humana en la estatua, pero esto es una *cualidad de la cantidad*, mejor que cualidad propiamente dicha, porque no afecta inmediatamente á la substancia misma. Por *pasión* (como especie de cualidad, no como categoría especial) se entiende «la cualidad que causa en las cosas sensibles aquella alteración que precede á la corrupción y generación de ellas», v. gr., el *calor* que produce cierto *color* en las substancias. Cuando la alteración es permanente, se llama *cualidad pasible*, como la palidez del semblante en un temperamento melancólico. La *potencia* es el principio próximo de la acción ó de la resistencia; cuando es débil ó defectuosa se llama *impotencia*. El *hábito* es una cualidad según la cual se halla la substancia bien ó mal dispuesta en orden á su naturaleza y á sus operaciones. Cuando esta cualidad desaparece fácilmente del sujeto, se llama *disposición*. El hábito y la disposición preparan á obrar; la potencia es la misma facultad de obrar; la pasión es una afección penosa en el mismo sujeto, que cuando es permanente, se llama *cualidad pasible*; la forma y la figura, ó bien provienen de la naturaleza misma del sujeto, como efectos de la forma substancial, y entonces son verdaderas cualidades, ó bien provienen de una acción exter-

na sobre otra substancia, y entonces son simples límites de la cantidad, como efectos de la causa eficiente.

En qué consiste la esencia de la cualidad.—Examinando con detención lo que significan estas especies de cualidad fácilmente se ve que todas ellas tienen un carácter común, el de ser *efectos de una actividad*; luego la esencia de la cualidad es la *actividad* que nace de la forma substancial ó subsistencia que completa y perfecciona á la materia prima.

De la potencia é impotencia.—De las cuatro especies de cualidad antedichas sólo estudiaremos una, por ser la principal de todas, tal es la *potencia*, que recibe el nombre de *impotencia* cuando su virtud es débil ó defectuosa, distinguiéndose, por consiguiente de la potencia en la menor cantidad de fuerza que tiene con relación á ésta. La *potencia es la cualidad directamente emanada de la naturaleza de la substancia y por cuya virtud ésta obra y resiste*. No es difícil vez por esta definición que todas las demás especies de cualidad están fundadas en la *potencia*, de la cual reciben su ser natural, á la manera como la impenetrabilidad, la divisibilidad, etc, están fundadas en la extensión.

Carácter de la potencia.—Luego la potencia no es otra cosa que la realidad cosmológica denominada *la fuerza*, como principio de todas las modificaciones del ser. Es el instrumento de que se valen las substancias para obrar, el principio próximo de todas sus operaciones.

División de la potencia.—Divídese en *activa* y *pasiva*, y están en íntima relación con las categorías llamadas de *acción* y de *pasión*.

El movimiento.—Es el efecto general de la potencia ó fuerza; es la misma potencia ó fuerza

transformándose. Distínguese de la acción en que ésta es el principio ú origen de la mutación ó movimiento, en tanto que éste es el efecto *in fieri*, hallándose por consiguiente *in via*, no denotando modo alguno de ser, sino sólo la tendencia á ser. Cuando el movimiento ha terminado, se ha producido el efecto, se ha realizado el acto, esto es, la potencia, por medio del movimiento, se ha transformado en acto, v. gr., la potencia anímica llamada inteligencia se pone en movimiento, comparando un juicio con otro, para formular un raciocinio, que es su acto propio; el agua que es una potencia en orden á un calor de cien grados, se pone en movimiento calentándose hasta conseguir los cien grados que es el acto á que estaba ordenada.

Propiedades de la cualidad.—Explicaremos las tres principales: 1.^a *Tener contrario*; esto es, que á toda cualidad corresponde generalmente otra que la excluye del mismo sujeto; v. gr., á la luz corresponde las tinieblas, á la virtud, el vicio, á la ciencia, la ignorancia ó el error, etc, y generalizando esta propiedad, observamos que toda cosa tiene su contrario. Así, de lo finito lo infinito, del ser la nada, del bien el mal, etc.; 2.^a *Ser susceptible de aumento y disminucion*; es decir, que modifica de alguna manera la cantidad; así, puede haber más ó menos luz, ciencia, virtud, fuerza, etc.; 3.^a *Ser el fundamento de la semejanza y desemejanza*, ó sea, que las cosas se llaman semejantes ó desemejantes á causa de sus cualidades comunes, v. gr., un hombre es semejante á otro por su virtud. Por lo contrario, la igualdad está fundada en la cantidad.

LECCIÓN 27.

DE LAS CATEGORÍAS DE RELACIÓN, ACCIÓN Y PASIÓN

De la relación; su concepto.—La relación es un concepto generalísimo que se aplica á todas las cosas, pues en primer lugar todas dependen de su Creador, y considerando las cosas creadas en sí mismas, no hay una que no diga orden á otra; así, la verdad dice orden al entendimiento, la bondad, á la voluntad, el efecto á su causa, etc., es decir, que todos los seres están armoniosamente *relacionados* entre sí, constituyendo ese conjunto admirable que llamamos Universo. Pero aquí tratamos de una relación especial, de la categoría de relación, de la relación categórica, por razón de la cual *un sujeto se refiere á un término en virtud de algún fundamento*. Así la igualdad se funda en la cantidad, la semejanza, en la cualidad, la paternidad, en la generación, la causalidad, en cualquiera otra acción. Como se ve, la relación es *algo* que se añade á los accidentes absolutos de cantidad y cualidad, algo que proviene de ellos, que se funda en ellos, pues sólo ellos la causan, en tanto que las demás categorías antes siguen á la relación que no la causan.

Su definición.—Si *absoluto* es aquello que puede ser concebido por nosotros sin pensar en otra cosa, *relativo* será lo que no puede ser concebido por nosotros sin pensar al mismo tiempo en otra cosa, y así, cuando decimos *hijo*, pensamos en el *padre*. Por consiguiente, *relación* será *el orden ó respecto que una cosa dice á otra*.

Elementos de toda relación.—Son tres: 1.º Un *sujeto* que se refiere á otra cosa, ó del cual procede la relación, v. gr., el *padre* que se refiere al *hijo* y en el cual reside la paternidad; 2.º Un *término* al

cual se refiere el sujeto, como el *hijo* con respecto al padre; 3.º Un *fundamento* de relación, esto es, una razón, una causa por virtud de la cual el sujeto se refiere á su término, v. gr., la *generación*, que es la causa de la paternidad.

Especies de relación.—La relación se divide: 1.º En *real, lógica y mixta*. La primera tiene existencia objetiva independientemente del entendimiento, como la que media entre el padre y el hijo; la segunda resulta de la operación del espíritu que compara un término con otro ó desenvuelve un término real, como lo que media entre la especie y el género, v. gr., *hombre* con respecto á *animal*, ó la de un ser real con un ente de razón, v. gr., el ser con la nada, lo presente con lo futuro, una cosa consigo misma; la *mixta* es la relación que sólo se encuentra realmente en uno de los extremos, dependiendo el otro de la razón, como la *vista* con respecto al *color*, *Dios* con relación á las *criaturas*.

Especies de relaciones reales.—La relación más importante es la real porque depende de la naturaleza de las cosas de donde pasa al entendimiento. Divídese en primer lugar en *mutua* y *no mutua*. La *mutua* es la verdadera relación real *cuyo fundamento se halla en los dos extremos*, como la que media entre el padre y el hijo, porque no hay padre sin hijo ni hijo sin padre, ó mejor dicho, paternidad sin filiación ni filiación sin paternidad. Cuando el fundamento de la relación sólo existe en un extremo se llama *no mutua*, v. g., la que media entre la ciencia y el objeto, entre las criaturas y el Creador, porque la ciencia se ordena al objeto y las criaturas á su Creador, pero no viceversa. La relación mutua es de dos especies, según que el fundamento sea *el mismo* en los dos extremos, como la *blancura* entre dos paredes, ó *diferente*, como la *paternidad* y la *filiación*. Así, en la rela-

ción que media entre el padre y el hijo hay realmente dos relaciones. La no mutua se confunde con la mixta. Divídese también la relación real, *por razón del fundamento*, en tres especies, porque, ó bien se fundan en la *cantidad* y en la *cualidad*, como las de *igualdad* ó de *proporción* y las de *forma* (identidad, semejanza, igualdad, diversidad, semejanza, desigualdad, el duplo á su mitad, el triplo á su tercera parte, etc.); ó bien se fundan en la medida, como la de la *ciencia* á lo *cognoscible*, ó bien se fundan en la *acción*, de donde se originan todas las de *causalidad*, como la que media entre el padre y el hijo, el pintor y la pintura, etc.

En qué se distingue la relación trascendental de la categórica.—En que la primera depende de la esencia de las cosas, y así el alma se ordena por su propia naturaleza al cuerpo, la materia á la forma, la facultad á su objeto, el accidente á la substancia, etc., en tanto que la categórica es un accidente.

Existen relaciones reales entre los seres.—Algunos filósofos han negado la existencia de la relación real. Para nosotros es evidente, si se tiene en cuenta: 1.º Que es incontestable el orden que existe en el Universo, por razón del cual todas las cosas se subordinan entre sí para producir la admirable armonía y unidad que en él resplandece, pues una cosa son los *seres ordenados* y otra el *orden* que los encadena, tan *real* como la *realidad* de los mismos seres. 2.º Porque todos dependen de su Creador, que les ha dado el ser, y las encamina á su fin con su infinita Providencia. 3.º Porque negar la realidad de la acción de las causas, ó las dimensiones sobre las que se fundan las proporciones, ó las cualidades que originan las semejanzas, es un verdadero absurdo.

Naturaleza de la relación.—Unos creen que la esencia de la relación consiste en el *conjunto de los tres elementos de la misma*, otros con Suárez la ha-

cen dimanar del *fundamento*, pero exigiendo como *condición esencial* la existencia del sujeto y del término. «La diferencia entre una y otra opinión—dice el P. Mendive—es de levísima importancia, y quizás podría ser disipada diciendo que el sujeto y el término constituyen la *materia* de la relación, y el fundamento la *forma* de la misma». Para nosotros la esencia de la relación real consiste en el fundamento, y de aquí que haya tantas especies de relaciones como especies de fundamentos, y de aquí también que el fundamento sea *real* y se distinga *realmente* del sujeto y del término. Así, una cosa es el *padre*, otra el *hijo* y otra la *generación* por virtud de la cual el padre se relaciona con el hijo, ó bien la *filiación* que refiere el hijo al padre.

Propiedades de las relaciones.—Las principales son: 1.^a *No tener contrario*, v. gr., una persona puede ser *hijo* y *padre* á la vez, ó lo que es lo mismo, que no se excluyen del mismo sujeto. 2.^o *No ser susceptibles de aumento ni disminución*, y así una cosa es igual á otra. 3.^a *Ser convertibles* y así se dice el *padre del hijo* ó el *hijo del padre*. 4.^a En las relaciones mutuas el sujeto y el término se dan y se conocen *simultáneamente*; por ejemplo, no hay padre sin hijo ni hijo sin padre ni puede conocerse el uno sin el otro.

De la acción y de la pasión: su concepto.—La *acción* y su correlativa la *pasión* son dos accidentes modales que nacen inmediatamente de la potencia ó fuerza, especie principal y característica de la cualidad. Dividimos la potencia en *activa* y *pasiva*: la primera es el sujeto de la acción, la segunda de la pasión, pero ambas se fundan en la cualidad, ya porque la pasión no se distingue realmente de la acción, sino con distinción de razón, ya también porque el sujeto que recibe la acción tiene aptitud ó capacidad, es decir, fuerza para recibirla y apropiársela. Así, la explicación del profesor es recibi-

da en la inteligencia del alumno. El profesor *obra*, esto es, produce una *acción* que se recibe como *pasión* en la inteligencia del alumno. La acción y la pasión producidas no son, como se ve, dos cosas distintas, sino una misma en dos distintos modos; pero la inteligencia del alumno recibe y se asimila la explicación; es una fuerza que obra á su vez en armonía con el impulso recibido. Luego la acción y la pasión se fundan en la cualidad, ó mejor dicho, en su especie principal, la potencia ó fuerza. Así, pues, no se ha de considerar la acción como esencialmente *pasiva*, ó como algo incapaz de modificación propia, lo cual únicamente corresponde á la materia, sino que como no existe nada sin que sea actuado por la forma substancial, todas las acciones y pasiones son en realidad activas, como efectos de toda subsistencia.

Su definición.—Por acción se entiende *el origen de la mutación ó movimiento que empieza en una cosa y se termina en otra*, y por pasión, *la misma mutación ó movimiento que de alguna cosa se recibe en otra como sujeto de dicha mutación.*

Especies de acción.—Se divide: 1.º En *inmanente y transitiva*, según que permanece en el agente ó sale de él terminándose en otro. La primera es perfección del agente y propiamente se llama *acto*, v. gr., un juicio. La segunda es perfección del sujeto en que se recibe y se denomina *efecto*, el cual, considerado en cuanto es recibido de otro, lleva el nombre de *pasión*, v. gr., la imagen grabada en un mármol. 2.º En *instantánea y sucesiva* según que el efecto es producido en un momento indivisible, v. gr., la iluminación de la tierra por el sol, ó con el tiempo, como el fruto producido por la planta.

Elementos de la acción.—De lo dicho se deduce que son cuatro: el *agente*, principio de que procede

la acción; el *paciente*, sujeto ó término extrínseco en que se recibe la acción; el *efecto*, término intrínseco de la acción, es decir, lo que es hecho, y el *movimiento*, ó sea, el tránsito de la acción á la pasión, de la potencia ó fuerza al acto. Por ejemplo: el escultor es el agente ó causa eficiente de donde procede la acción de grabar la imagen en el mármol; éste es el paciente que recibe la imagen; la imagen, el efecto, y el desarrollo de la acción hasta producir el efecto (pasión) ó acto, el movimiento. Como se ve, la acción de grabar la imagen, que es el principio del movimiento, y éste, que es el desarrollo de aquélla, no se distinguen realmente de la pasión ó efecto, pues convienen en ser un solo movimiento que parte del escultor y se recibe en el mármol; pero el mármol es el término *extrínseco* de la acción, porque en él se recibe, como lo es en cierto modo el mismo agente de su acto en las acciones inmanentes, en tanto que lo grabado es el término *intrínseco*, porque no se distingue realmente de la acción de grabar; y como en las cosas creadas no existe un verdadero tiempo presente ó instantáneo, el movimiento es propio de todas las acciones, aun de las instantáneas.

Condición para el ejercicio de la acción.— Que haya algún contacto entre el agente y el paciente, ya *material* ó de *cantidad*, como entre las substancias corpóreas, ya *espiritual* ó de *virtud*, como entre dos espíritus ó un espíritu y un cuerpo.

Maneras de causar ó de producir acciones.— Son dos: la *creación*, cuando es producido todo el ser de la cosa, y la *información*, cuando sólo se produce la forma, obrando sobre algo ya existente. El primer modo es exclusivo de Dios; el segundo es propio de las cosas creadas. La información es de dos especies: la *generación* si se produce una nueva

substancia, para lo cual se exige la previa destrucción de una forma substancial, permaneciendo la materia; v. gr., el oxígeno y el hidrógeno pierden su subsistencia propia para engendrar el agua; y la *alteracion*, cuando el efecto producido es un accidente.

LECCIÓN 28.

DE LAS CATEGORÍAS DE LUGAR Y TIEMPO.

Concepto del lugar.—«Todo cuerpo existente en el mundo—dice el P. Mendive—ocupa un lugar determinado del espacio, y se halla por tanto presente á él con su propia substancia. Aquello, pues, por lo cual un cuerpo se halla presente más bien á una parte que á otra determinada del espacio es lo que llamamos *presencia local*. Los espíritus también tienen su presencia local, porque pueden estar ya en una, ya en otra parte». Aquí nos referimos exclusivamente á la categoría de *lugar* que, como fundada en la extensión, sólo es propia de los cuerpos ó substancias materiales, á las cuales conviene *accidental*, no *substancialmente*, ya que el cuerpo puede ocupar este ó el otro lugar, sin que ninguno le convenga necesariamente. El lugar, es, pues, una porción determinada del espacio, del cual se distingue como la parte del todo; es la superficie interior de un continente considerada como inmóvil, en relación á su contenido, y así muchos cuerpos pueden ocupar sucesivamente un mismo lugar sin que éste cambie.

Concepto del espacio.—Si el lugar que ocupa un cuerpo es una parte determinada del espacio, se deduce que el lugar que ocupan todos los cuerpos es igual al espacio, porque no hay espacio vacío, ya que todos los cuerpos se tocan, ofreciendo verdadera y completa continuidad. Así, los cuerpos de la tierra se tocan materialmente unos con otros llenando el aire, que es cuerpo, los espacios que mutuamente los separan; la tierra está unida con el sol, flotando en el éter, que es cuerpo, lo mismo que todos los demás astros que constituyen el Universo. El espacio se concibe, pues, como un conti-

nente universal de todas las substancias creadas materiales, como *algo* que las envuelve á todas, como algo que constituye un todo único con ellas. Luego el espacio es igual á la extensión de los cuerpos, porque el cuerpo ocupa un lugar determinado precisamente en virtud de su extensión, y no hay espacio fuera de la extensión.

Opiniones sobre el espacio.—Esto, que parece tan sencillo, ha originado muchas y encontradas opiniones, desde los que niegan la realidad del espacio hasta los que lo consideran como un modo de la extensión. Leucippo, Demócrito y Epicuro en la antigüedad y Gassendi en los tiempos modernos opinaron que el espacio era el *vacío*, en tanto que Platón y Aristóteles creyeron que estaba *lleno*. Para Descartes el espacio es un cuerpo real, porque hacía consistir la esencia de la materia en la extensión. Newton y Clarke confundieron el espacio con la inmensidad de Dios; Leibnitz lo hacía consistir en la *coexistencia de las cosas materiales* y Kant negó su objetividad.

Crítica de estas opiniones.—Decir que el espacio es el vacío es confundirlo con la nada, porque el vacío carece de dimensiones, de extensión, de esencia, de existencia. Confundirlo con la inmensidad de Dios es hacer á Dios extenso, ya que los atributos de Dios no se distinguen de su esencia. No es tampoco aceptable la opinión de Descartes, porque una cosa es la materia del cuerpo y otra su extensión: el espacio contiene á los cuerpos; los cuerpos son contenidos: he aquí dos cosas bien distintas. Negar la objetividad del espacio, como hace Kant, es negar la realidad misma de los cuerpos ó de la extensión, lo que ciertamente es bien absurdo. La *coexistencia* de Leibnitz supone el espacio, pero no lo constituye; la simultaneidad en que consiste se refiere al tiempo, cosa bien distinta del espacio: además los espíritus puros y los cuerpos coexisten;

luego el espacio les sería común, lo que es completamente falso.

Naturaleza del espacio.— Así como la extensión depende de la cantidad, el espacio depende de la extensión, y en el mismo sentido en que la extensión se refiere á los cuerpos, los cuerpos con su extensión se refieren al espacio, por la necesidad en que están de ocupar un lugar determinado. No hay, pues, espacio real sin cuerpo real; el espacio es inseparable del cuerpo, pero sin confundirse con él, porque una cosa es el cuerpo y otra el lugar que ocupa. Pero el espacio no es tampoco el lugar, sino que contiene todos los lugares que ocupan todos los cuerpos sin ocupar él mismo ninguno. Si hubiera otros mundos, además de este en que vivimos, ca la uno de estos mundos ocuparía un lugar determinado, y el conjunto de todos los lugares ocupados por los mundos sería el espacio. Luego el espacio es *la misma extensión de los cuerpos considerada de un modo abstracto*. En efecto; por espacio en general entendemos una extensión capaz de contener *un cuerpo*, por que éste, como compuesto que es, exige ocupación de lugar igual á la extensión ó cantidad de materia del cuerpo. Si éste crece ó fingimos que crece, crece también el espacio, ó viceversa. Si suponemos que un cuerpo crece hasta absorber, por decirlo así, todos los demás, entonces, el *lugar* ocupado por este cuerpo sería en sí mismo el *espacio*. En este caso habrán desaparecido los límites particulares de todos los cuerpos, ó lo que es lo mismo, por medio de la *abstracción*, habremos eliminado lo que es propio de todos los cuerpos, quedándonos con una sola nota común á todos, la cual es la *extensión* que será igual al lugar ocupado por la misma, esto es, al *espacio universal*. Luego esta idea del espacio es la misma extensión de los cuerpos considerada en abstracto.

«En efecto,—dice el P. Mendive—la extensión de los cuerpos, considerada en la forma dicha, es en primer lugar una cosa objetiva; porque con la abstracción mental no separamos físicamente la extensión de las otras cosas, á que ella va unida en el mundo externo; sino que solamente pensamos en ella sin pensar en lo demás, como hacemos cuando formamos los conceptos universales, con lo cual concebimos un objeto verdaderamente real y en ninguna manera ficticio. Además, mirada así la extensión, se nos presenta como una cosa necesaria y eterna, porque no nos ofrece sino la razón objetiva común á todos los cuerpos posibles, y tan necesaria y eterna como ellos mismos en razón de posibles. Finalmente, bajo este concepto, la extensión es el recipiente de todos los cuerpos particulares, como el universal es á su modo el recipiente común de todos los individuos particulares en él contenidos. Luego tiene todas las condiciones necesarias para que nos pueda explicar la noción del espacio. Por el contrario, sin extensión no hay espacio; y sin extensión considerada en la forma dicha, no podemos tener ese espacio uno, continuo, indivisible, universal y eterno, que concebimos como el recipiente universal de todos los cuerpos existentes y posibles. Luego la extensión en la forma dicha es la que constituye la esencia del espacio.»

El espacio real y el imaginario.—El espacio real es el que acabamos de explicar, que se constituye eliminando mentalmente los límites de todos los cuerpos del Universo; pero si suponemos ausencia de límites en éste, tendremos el espacio *imaginario* ó *indefinido*.

Realidad del espacio.—Es innegable, porque se confunde con la capacidad-posibilidad de las subs-

tancias extensas necesariamente concreada en el Universo.

Noción de la categoría de sitio.—El cuerpo que ocupa un lugar determinado puede tener esta ó la otra posición, como si alguno está de pie ó sentado. El sitio es, pues, el orden que guardan entre sí las partes de la substancia que ocupa un lugar determinado ó una parte del espacio. Luego eliminando mentalmente el orden particular de todas las substancias, tendremos la idea universal de sitio correspondiente á esta categoría.

Del tiempo: su concepto.—Decía San Agustín que sabía lo que era el tiempo, pero que no sabía dar una explicación de él; y es que el tiempo «es una de esas realidades generales demasiado claras para ser definidas, demasiado profundas para ser perfectamente descritas». El tiempo no se concibe sin el movimiento, porque el tiempo es esencialmente movible. En efecto, así como el espacio depende de la extensión, el tiempo depende del movimiento, es un efecto de la potencia ó fuerza, radica en la forma substancial, se confunde con el cambio ó mudanza de los seres, es una sucesión, pero una sucesión fundada en la permanencia del ser en la existencia, es la duración sucesiva de los seres.

Naturaleza del tiempo.—Aristóteles definió el tiempo: *el número y la medida del movimiento según un antes y después.* En efecto, el tiempo es el número en el movimiento, porque se funda en la duración sucesiva de los seres; y así, cuando contamos el progreso del movimiento distinguiendo un segundo progreso del primero y así sucesivamente, concebimos el tiempo. Por consiguiente, el tiempo no se distingue de la sucesión. «Es evidente—dice Donadín—que el tiempo no existe sin sucesión,

pues por su misma naturaleza implica siempre un *antes* y un *después*; y como el *antes* y *después* implican sucesión, de ahí que sin sucesión no hay tiempo. Pero *ésta* implica *mutación*, pues no se da sucesión sino allí donde una cosa *es* otra distinta de lo que antes *era*; y como quiera que una cosa no puede pasar á ser distinta de lo que era sin dejar de ser lo que era, y por consiguiente, sin mudarse, resulta que decir sucesión equivale á decir *mudanza*. Pero la mutación implica *duración del ser* que se muda, pues la mudanza no destruye el ser mudado, sino que le hace distinto del que era, y por consiguiente, decir sucesión es lo mismo que decir que *dura mudándose*. Luego el tiempo implica y debe concebirse como una *especie ó modo de duración*.» Ahora bien; donde hay sucesión hay variedad, multitud, número, porque la sucesión implica cambio de estados, algo contrario á la unidad. Luego el tiempo, es un *número*. Pero esos cambios de estados que se fundan en la duración de un ser, ese número que implica el tiempo no puede ser un número *discreto*, una serie, un conjunto cualquiera de movimientos, sino un número *continuo*, porque si hay solución de continuidad, no aparece el tiempo, sino la simple sucesión. Luego además del número, el tiempo es una *medida*, la cual implica la sucesión continua, porque lo que no es continuo, no puede *medirse*, no puede *contarse*. Más claro: donde no hay continuidad, no hay movimiento, porque éste, como veremos, está siempre ordenado á un acto *ult-rrior*, y donde no hay movimiento, no hay tiempo. «En resumen—dice Blanc;—el tiempo es un movimiento continuo. Se le cuenta, pero á la manera de un continuo, como cuando decimos: dos, tres, cuatro kilómetros, y no á la manera de cosas distintas, como cuando se dice: dos, tres, cuatro personas.»

Relaciones entre el espacio, la extensión, el tiem-

po y el movimiento.—Con razón se ha dicho que estas cuatro realidades accidentales son las cuatro propiedades generales de los cuerpos, y de aquí las íntimas relaciones que entre ellas median. La extensión y el espacio dependen de la materia prima ó cantidad de los cuerpos, el tiempo y el movimiento, de su forma substancial ó cualidad; pero todas ellas se fundan en último resultado en la esencia del ser y son como las últimas manifestaciones genéricas de su substancia, resumen y base de todas las ulteriores mutaciones específicas é individuales de los cuerpos. De aquí que aparezcan tan ligadas las unas con las otras, tan dependientes entre sí, tan fundidas en su íntima realidad, que imposible es concebir la una sin las otras. Para demostrarlo, pongamos un ejemplo. Supongamos un tren que parte de Madrid para llegar á Irún. Este cuerpo debe recorrer un trayecto: he aquí su principal manifestación, su capital realidad. Para realizarla se pone en *movimiento*, se traslada de un *espacio* á otro, recorre una *extensión* determinada, *gasta tanto tiempo*. Pero el *tiempo* se mide por el *movimiento*, porque éste puede ser más ó menos lento, y en consecuencia recorrerá en el mismo tiempo más ó menos *extensión*, ocupará más ó menos *espacios* diferentes. Si se quita el elemento *tiempo*, no podemos precisar el *espacio* que recorre, ni la *extensión* que salva, ni los *movimientos* que realiza. Si se quita el *movimiento*, en el acto desaparece el *tiempo*, el *espacio* y la *extensión*, como quiera que el tren no habrá realizado mutación alguna. Si prescindimos del *espacio* ó la *extensión*, no podremos *medir* el *movimiento*, esto es, desaparecen estas dos realidades. De todo ello se deduce además una consecuencia importantísima, cual es que estas cuatro realidades accidentales, en sí mismas, no son nada substancial, sino simples modificaciones de las *substancias compuestas* en cuanto sujetas necesari-

riamente á sucesivos cambios y mudanzas imprescindibles al desarrollo de su ser.

Noción de la categoría de hábito ó vestido.—Este accidente es únicamente propio del hombre. «A otros animales—dice Santo Tomás—la naturaleza les dió suficientemente aquellas cosas que pertenecen á la conservación de la vida, como los *cuernos*, las *uñas*. Así cuando de ellos se dice que están *armados*, *vestidos*, etc., no se les denomina por algo extrínseco, á ellos, sino por algo que en ellos se da. Pero cuando del hombre se dice que está *armado* ó *vestido*, se le denomina por algo extrínseco, que no tiene razón ni de causa ni de medida, y de aquí el especial predicamento que lleva el nombre de hábito.»

SECCIÓN QUINTA

De la división ó perfección del ente.

LECCIÓN 29.

DEL ENTE POSIBLE Y DEL IMPOSIBLE; DEL SIMPLE
Y DEL COMPUESTO.

Concepto de la perfección ó división del ser.—La idea del ser comprende en sí todos los seres existentes ó que pueden existir. De aquí la división del ser en real y posible; pero tanto uno como otro no tienen la misma realidad ó posibilidad, porque Dios *existe por sí mismo*, y en cuanto existe, es posible, en tanto que todos los demás seres *existen ó pueden existir porque han recibido de Dios la existencia ó pueden recibirla*. De aquí la distinta perfección ó la división fundamental del ser.

Especies de perfección.—Ya sabemos que las principales son cuatro, á las cuales corresponden en los seres creados cuatro especies de imperfección ó limitación. Mas para completar esta materia estudiaremos aquí el ser *posible* y el *imposible*, el *simple* y el *compuesto*, el *mutable* y el *inmutable*, el *condicional* y el *incondicional*, el *contingente* y el *necesario*, el *temporáneo* y el *eterno*, el *finito* y el *infinito*.

División fundamental de estas perfecciones.—Si bien se mira, sólo existen dos seres ó dos especies de perfección en ellos; porque el ser *compuesto* es mutable, condicional, contingente, temporáneo y finito, y el ser *simple* es, en cuanto ser, inmutable, incondicional, necesario, eterno é infinito. Claro está que esta división sólo es aplicable al ser substancial, porque el accidente no se da en Dios

Lo imperfecto supone absolutamente lo perfecto.— Esto es, que lo perfecto existe necesariamente antes que lo imperfecto. En efecto; todo ser imperfecto está en potencia en orden á las perfecciones que competen á su naturaleza y que no tiene actualmente. La potencia de una cosa se confunde con la nada relativa, pues en sí misma es algo con relación al acto á que está ordenada. Luego si lo perfecto no existiera antes que lo imperfecto, sería imposible toda la realidad, porque la nada, nada puede producir. Ahora bien; la primera imperfección de los seres consiste en su potencia subjetiva, es decir, que antes de existir, son nada en orden á la existencia. Luego necesariamente debe existir un ser absolutamente perfecto, sin mezcla de potencia, que exista *a se*, y sea causa de todos los seres imperfectos, pues de lo contrario nada podría existir. Luego lo imperfecto supone lo perfecto.

De la posibilidad y de la imposibilidad: su concepto.—La posibilidad es la misma esencia metafísica de las cosas, y como ésta, necesaria y eterna; es la potencia lógica ó subjetiva. Luego lo posible es lo que puede ser concebido y tener una causa que lo reduzca á la existencia; en tanto que lo imposible es lo que no puede ser concebido, porque carece de verdad, pero puede haber una causa que lo reduzca á la existencia (Dios), si bien, como ésta le repugna, no puede realizarse.

Su definición.—En general, *posibilidad* es la *aptitud del ser para existir*, é *imposibilidad*, la *incapacidad de algo en orden á la existencia*.

Ente posible y ente imposible.—Posible es el que *no existe, pero puede existir*. Imposible es el que *no puede existir*. Los seres existentes llámense también *posibles* en cuanto poseen la fuerza, aptitud ó capacidad para existir actualmente, y en este sentido, nada más posible que Dios.

Posibilidad interna y externa.—Es evidente que la posibilidad puede considerarse ó en sí misma, ó en relación con la causa que ha de darle el ser á la cosa, de donde resulta la posibilidad *interna* y la *externa*. La primera puede definirse *la aptitud de un ser para existir fundada en la conveniencia de sus notas esenciales*, v. gr., una línea curva, el alma racional. Posibilidad *externa* es *la aptitud de un ser para existir, fundada en el poder de una causa para producirlo*, v. gr., una estatua, una epopeya.

Imposibilidad interna y externa.—La primera es *la que admite repugnancia ó contradicción entre sus determinaciones esenciales*, v. gr., un círculo cuadrado. La *externa* es *la que implica contradicción entre la esencia de la cosa y el poder de la causa*, v. gr., la producción de una planta por un químico.

Posibilidad metafísica, física y moral.—La primera es la ya definida. La *física* es *la que no repugna á las leyes de la naturaleza*, v. gr., que un enfermo sane por virtud de una medicina. La *moral* es *la no repugnancia de una cosa con el modo común de obrar de los hombres*, v. gr., que una persona rica dé una limosna determinada. Ambas posibilidades son extrínsecas, porque se fundan en la causa. Del mismo modo se divide la imposibilidad extrínseca, definiendo sus especies en sentido contrario.

Posibilidad completa ó adecuada.—Incluye la externa y la interna, pues mal podría hacer una estatua de mármol un artista, si le faltara la materia mármol, ó si existiendo el mármol, faltara el artista.

Especies de posibilidad.—Son tantas cuantas especies existen de causas eficientes, puesto que todo lo existente puede producir sus efectos naturales, y todas las esencias cuyos elementos constitutivos no implican contradicción, son posibles.

La posibilidad interna y metafísica no depende de nuestro entendimiento.—En efecto, no depende de nuestro entendimiento, porque es evidente que aunque no existiera entendimiento alguno, la planta A ó B podría existir. El conocimiento que tenemos de la posibilidad de las cosas es *efecto* y no *causa* de la misma.

La posibilidad adecuada tiene su fundamento en Dios, pero no depende de la libre voluntad de Dios. — La razón de lo primero es que Dios es el único Autor de cuanto existe, pues sólo Él existe por sí mismo, siendo el primer ser y la primera verdad, y que las cosas reales tienen en el entendimiento divino su ser eminencial. Luego únicamente Dios puede ser el fundamento de la posibilidad. La razón de lo segundo consiste en que las esencias de las cosas son inmutables y eternas, y Dios no quiere ni puede querer lo que es contradictorio. En resumen; la posibilidad de las cosas no es más que su inteligibilidad, cuyo fundamento primero y absoluto está en Dios, como soberana inteligencia, y como la inteligencia divina se confunde con su esencia, la posibilidad depende en primer término de la inteligencia divina y finalmente de su esencia ó existencia.

Ente simple y ente compuesto.—El primero es el que carece de partes; el segundo es el que se compone de ellas.

Modos de composición.—Pueden reducirse á tres: *física, metafísica y lógica.* Luego de tres maneras será también la simplicidad. Entendemos por composición física la que consta de *partes separables*, como el hombre compuesto de alma y cuerpo. Composición *metafísica* es la que consta de elementos no separables realmente, esto es, que separados no pueden ambos existir, v. gr., en el ser, la esencia substancial y la subsistencia; en el alma, la inteli

gencia y la voluntad. Composición *lógica* es la que depende del modo de concebir de nuestro entendimiento, como en el hombre la racionalidad y la animalidad.

Veritatera simplicid id. —Sólo existe en Dios, porque todos los seres creados son compuestos, aunque sólo sea de esencia y existencia, como sucede en las substancias espirituales, mucho más en los cuerpos por razón de su materia.

Lo compuesto supone lo simple.—1.º Porque todo compuesto supone partes componentes las cuales, ó son simples, ó compuestas; si son compuestas, son resolubles á su vez, y así indefinidamente. Luego es preciso llegar á algo simple que sea fundamento de lo compuesto; 2.º El compuesto supone un ser absolutamente simple que le haya dado la existencia, porque el compuesto resulta de diversas partes, las cuales no pueden ser unidas por el todo, porque aún no existe, ni por cada una de las partes, porque están en potencia para formar el todo. Luego todo compuesto supone una causa. Esta á su vez es simple ó compuesta. Luego todo supone una primera causa esencialmente simple.

Consecuencias.—1.ª Todo compuesto es posterior á sus componentes; 2.ª Todo compuesto tiene algo de *potencial* y de *actual*; 3.ª Ningún compuesto puede ser absolutamente perfecto.

LECCIÓN 30.

DEL ENTE MUTABLE Y DEL INMUTABLE.

Concepto de la mudanza.—Por mudanza entendemos el tránsito de un ser de un estado á otro, ó bien, el tránsito de la potencia al acto.

Elementos de la mudanza.—Son cinco: 1.º El ser que en algo cambia y en algo permanece; 2.º La causa que produce la mudanza; 3.º El término de donde parte; 4.º El término al cual se dirige; 5.º El tránsito, v. gr., el oxígeno y el hidrógeno para producir el agua.

Definición del movimiento según Aristóteles.—«El acto del ser en potencia en cuanto está en potencia.» *Actus entis in potentia prout est in potentia.*

Explicación de Santo Tomás.—«Entre los seres —dice— unos sólo están en acto, otros en potencia y otros en un estado medio entre la potencia y el acto. El ser que sólo está en potencia, aún no se mueve; el que está en acto perfecto, tampoco está en movimiento, pero lo estuvo; luego sólo se mueve el ser que se halla en un estado medio entre la pura potencia y el acto, el cual está parte en potencia y parte en acto, según se ve en una alteración cualquiera. Porque mientras el agua, por ejemplo, sólo es caliente en potencia (esto es, está fría), aún no se mueve: cuando ya se calentó, el movimiento de la calefacción llegó á su término (y tampoco se mueve); pero cuando sólo participa algo del calor, esto es, imperfectamente, entonces está en estado de movimiento al calor; como quiera que el que se calienta poco á poco, cada vez participa más del calor. Así, pues, el movimiento ó mudanza es, el mismo acto imperfecto del calor (el calor que

va recibiendo el cuerpo) que existe en el ser que se calienta, no sólo según aquello que solamente está en acto, sino también según que existiendo en acto, tiene orden á un acto ulterior, *como quisiere que si se quitase el orden á otro acto ulterior, el mismo acto, imperfecto y todo, sería término y no movimiento*, como acontece cuando un ser sólo se calienta á medias. Ahora bien, el orden á un acto ulterior sólo compete al ser que existe en potencia con relación al mismo acto. » « Y de la misma manera *si el acto imperfecto se considera sólo con relación á un acto ulterior, según que tiene razón de potencia, no tiene razón de movimiento, sino de principio de movimiento*. Pues la calefacción, como puede empezar, por lo frío, así puede por lo tibio. Así, pues, el acto imperfecto tiene razón de movimiento, no sólo según que se compara á un acto ulterior *como potencia*, sino también que se compara á otro más imperfecto *como acto*. De donde ni es potencia del móvil existente en potencia, ni es acto del ser existente en acto, sino acto del ser existente en potencia. De manera, que al decir acto se designa el orden del mismo á una potencia anterior: al decir del ser que existe en potencia, se designa el orden á un acto ulterior. Por consiguiente, con mucha razón el filósofo (Aristóteles), define el movimiento diciendo que es *el acto del ser existente en potencia en cuanto tal.* »

División de la mudanza.— 1.º En absoluta y relativa. La primera es la que afecta al ser que se mueve, v. gr., el agua al calentarse ó enfriarse; la segunda es aquella por la cual el ser no cambia en sí mismo, sino que adquiere una relación extrínseca proveniente del cambio de otro ser, v. gr., la orilla con relación á un buque en movimiento; 2.º En substancial y accidental, según resulte del movimiento una substancia específica (el agua) ó un accidente (una mezcla cualquiera); 3.º En intrín-

seca y extrínseca, v. gr., un hombre puede morir de vejez ó de accidente; 4.^a En *instantánea y sucesiva*.

Mutabilidad é inmutabilidad.—Mutabilidad es la capacidad de un ser para pasar de un estado á otro. Inmutabilidad, la incapacidad, etc.

Inmutabilidad absoluta y relativa.—Consiste la primera en la repugnancia absoluta de un ser para cambiar en manera alguna de estado, y la segunda, en algo, no en todo. La primera es propia de Dios; la segunda de todo ser creado espiritual, inmutable en su esencia, pero no en sus operaciones. La inmutabilidad se divide como la mutabilidad, y así puede ser *substancial, accidental, etc.*

Ente mutable é inmutable.—Luego ser *mutable* es el que puede pasar de un estado á otro, de la potencia al acto; é *inmutable* es el que no puede pasar de un estado á otro, porque tiene en sí todas las perfecciones y no necesita adquirir ninguna.

Corolario.—Luego el ser mutable consta de acto y potencia; pero el ser inmutable es acto puro.

Lo mutable supone lo inmutable.—En efecto; todo ser que cambia pasa de un estado á otro para adquirir ó perder alguna perfección, permaneciendo el mismo sujeto. Luego todo ser mutable es esencialmente imperfecto, y lo es en la medida de sus cambios ó mudanzas. Por lo contrario, el ser es tanto más perfecto cuanto más inmutable, supuestas las demás condiciones. De aquí que toda criatura sea esencialmente imperfecta, porque todo ser creado realiza alguna mudanza, en tanto que Dios es esencial y absolutamente perfecto, porque no realiza ni puede realizar ninguna. Ahora bien, hemos visto que uno de los elementos de la mudanza es la causa que la produce, y como el ser

que se muda está en potencia para realizarla; ningún ser mutable puede ser causa de su propia mudanza, sino que á ella se determina por algo extrínseco, que es causa de la mudanza, es decir, que ha de ser *movido* á este efecto. Luego todo movimiento supone en definitiva un primer motor absoluto, inmutable en sí mismo, como toda potencia supone un primer acto.

LECCIÓN 31.

DE LOS ENTES CONDICIONAL É INCONDICIONAL,
CONTINGENTE Y NECESARIO, TEMPORÁNEO Y ETERNO

Ente condicional é incondicional.—El primero depende una condición; el segundo no depende de ninguna: estos entes se reducen al contingente y al necesario.

Ente contingente y ente necesario.—El primero es el que puede ser y dejar de ser; el segundo es el que es y no puede dejar de ser, ó no puede no ser.

División del ser necesario.—En absolutamente necesario é hipotéticamente necesario. El primero es el que no puede dejar de ser lo que es, independientemente de toda causa ó condición extrínseca, v. gr., un círculo es absolutamente necesario que sea redondo. El segundo es el que no puede dejar de ser supuesta una causa ó condición extrínseca; así, si un cuerpo se mueve, mientras se mueve, su movimiento es necesario. Todas las cosas creadas son necesarias hipotéticamente, porque suponen el acto libre de la creación, y por eso «existen necesariamente en la suposición de que existan.»

Especies de necesidad absoluta.—La necesidad puede darse en sentido lato y en sentido estricto. En efecto, todas las cosas son necesarias por razón de su esencia, pero no por razón de su existencia. Los seres contingentes están de suyo indiferentes para existir ó no existir; son necesarios en cuanto á su esencia, pero, como seres posibles que son, no pueden darse á sí mismos la existencia; esto es, son necesarios en sentido lato, pero no en sentido estricto, ó en cuanto á la existencia. Por lo contrario, el ser verdadera, absoluta y estrictamente necesario, no está indiferente para ser, sino que es en

virtud de su propia esencia, existe *por sí mismo*, tiene en su propio ser el fundamento de su existencia. Luego existen dos especies de necesidad absoluta, una propia de las criaturas, cuya esencia no depende de ninguna condición, pero cuya existencia depende de la libre voluntad de Dios, y en resumen, tienen su fundamento en la esencia divina; otra, propia de Dios, porque no sólo no depende de ninguna condición, sino que no se funda en otro ser más elevado, sino en su propia esencia.

Lo contingente supone lo necesario.—Todo ser contingente ha recibido de otro la existencia; éste á su vez, ó es necesario ó contingente, porque entre existir *por sí mismo* ó existir *por otro* no hay medio. Luego, ó es preciso proceder *in infinitum*, ó admitir la existencia de un ser absoluta y estrictamente necesario que sea fundamento de lo contingente. Porque aun cuando se suponga una serie infinita de causas contingentes, lo que no admitimos, como veremos, en sí mismas todas serían contingentes, y por lo mismo incapaz su conjunto de darse la existencia, del mismo modo que cada una de ellas en particular.

Clases de seres necesarios.—Las principales son: 1.^a En cuanto á la *existencia* (Dios); 2.^a En cuanto á la *esencia* (la de todo ser según su esencia); 3.^a La de *medio* para obtener un *fin*; 4.^a La de *disposición*, como el talento para progresar en la ciencia, etc.

El ser temporáneo y el eterno.—Indicamos al tratar de la naturaleza ontológica del tiempo que se funda en la *duración*, porque la sucesión que implica no se concibe sin la permanencia del ser en la existencia.

Especies de duración.—Ahora bien, los seres permanecen en la existencia de tres modos, porque,

ó el ser es inmutable absoluta y estrictamente, esto es, en cuanto á su *esencia*, á su *existencia* y á sus *operaciones y perfecciones*, de manera que nada en él comienza ni acaba, y este es Dios; ó bien poseen cierto grado de inmutabilidad en su *esencia* y *existencia*, como los ángeles y el alma racional separada del cuerpo, porque siendo de naturaleza simple y espiritual, son intrínsecamente *inmortales*, ya que no están sujetos á *generación y corrupción substancial*, pero poseen cierta mutabilidad *accidental* por las acciones y perfecciones que pueden realizar y recibir; ó bien, finalmente, están sometidos á *mutación esencial*, en cuanto que comienzan y acaban por *generaciones y corrupciones substanciales*, á *mutación de existencia*, en cuanto son substancias compuestas, y á *mutaciones accidentales*, y éstos son los cuerpos ó substancias materiales. Luego existen tres especies de duración: la *permanente*, la *mixta* y la *sucesiva*, esto es, la *eternidad*, que únicamente conviene á Dios, la *inmortalidad*, propia de las substancias espirituales, y el *tiempo*, peculiar de los cuerpos ó substancias materiales.

Definición del tiempo.—El tiempo es, pues, la *duración sucesiva de los seres*; ó bien, según Aristóteles, el *número del movimiento ó mudanza, según un antes y después*, ya que donde hay movimiento ó mudanza hay número; y como donde hay número hay orden, podemos definir también el tiempo con Leibnitz diciendo que es el *orden en la sucesión*.

Elementos del tiempo.—Luego el tiempo consta de tres elementos: un *antes* (pasado), un *después* (futuro) y un *momento actual* (presente). El presente es el *instante indivisible que está en continuo flujo*; el pasado es el *que fué presente, pero que ya no lo es*; el futuro es el *que no es presente pero lo será*, ya que el tiempo consiste en *mudanzas continuas*.

Ahora bien, como donde hay *número* hay *medida*, tendremos que el tiempo será *la medida del movimiento*.

Medida del tiempo.—Esta medida no puede ser otra que el tiempo *real* ó *presente*, ó sea *el instante indivisible en que sentimos una modificación anímica*. Luego adquirimos la idea del tiempo, observando las continuas mutaciones de los seres.

Concepto de la eternidad.—Por eternidad entendemos *la duración permanente en la existencia*. Ahora bien, en la duración permanente no hay *sucesión*, y como donde no hay sucesión, no hay *principio ni fin*, se deduce que eternidad es *la duración del ser que carece de principio, fin y sucesión*; y como el ser que carece de principio, fin y sucesión, carece de *tiempo*, la eternidad excluye la idea del tiempo. Por consiguiente, el ser que carece de tiempo es absolutamente necesario é inmutable; luego eternidad será *la duración del ser absolutamente necesario é inmutable*.

Definición del evo.—Evo es una duración media entre el tiempo y la eternidad, ó sea, *la duración de un ser permanente en el ser y sucesiva en las operaciones*, como el alma humana. Tal es la duración mixta.

Corolarios.—1.º Luego el tiempo no se distingue de los seres que existen en él, pero se distingue esencialmente de la eternidad, porque el tiempo no se distingue de los seres que duran, y como el tiempo y la eternidad tienen propiedades contradictorias, pues el uno es *sucesivo* y la otra *permanente*, han de ser esencialmente distintos.

2.º El ser mutable y el contingente son temporáneos, porque cambian, y por tanto tienen principio y fin.

3.º El ser absolutamente necesario y el inmutable son eternos, porque el absolutamente ne-

cesario no puede dejar de ser, y al inmutable repugna toda mudanza.

Lo temporáneo supone lo eterno.—Porque el tiempo no se distingue de las cosas que han tenido principio, esto es, de los seres que han empezado á existir; y como lo que ha empezado á ser estaba en potencia para ser y no podía darse el ser á sí mismo, lo temporáneo supone lo eterno.

LECCIÓN 32.

DEL ENTE FINITO Y DEL INFINITO.

Concepto de lo finito y de lo infinito.—Finito es lo que tiene límites, y lo que carece de ellos, infinito. Así, pues, como todo límite es negación de ulterior perfección, (v. gr., el límite del animal es carecer de inteligencia) se deduce que

Ente finito y ente infinito.—Ente finito es el ser con negación de ser ó el ser que carece de ulterior perfección, entrando, por tanto, en la idea de finito dos elementos; uno positivo (idea de ser), y otro negativo (de no-ser), v. gr., el alma de los brutos es finita porque carece de inmortalidad (el alma de los brutos, ser; el carecer de inmortalidad, no-ser.) Por lo contrario, infinito es lo que carece de límites, y por consiguiente, el concepto de infinito jamás supondrá el no-ser, y de aquí que infinito sea el ser sin negación de ser, el ser que carece de todo límite, el ser acto puro, ó el ser que posee todas las perfecciones en grado sumo.

División de lo infinito.—Dicha carencia de límites puede ser absoluta y relativa. Infinidad absoluta es la que posee el ser que tiene actualmente todas las perfecciones en absoluto. Sólo puede existir un ser de esta especie, que es Dios. Ente relativamente infinito es el que posee todas las perfecciones posibles en un orden determinado, no en todos los órdenes, v. gr., en orden á la inteligencia, al poder, etcétera, como los atributos divinos, que aisladamente considerados, son infinitos relativamente, no en absoluto, porque cada uno expresa y posee todas perfecciones posibles en su orden determinado, mas no todas las del ser infinito.

División del infinito relativo.—Algunos lo dividen en *categorématico ó actual y sincategorématico ó potencial*. El primero posee actualmente todas las perfecciones en su género, como la *extensión*, cada uno de los *atributos divinos*, etc. Es el mismo *infinito relativo*.—El *sincategorématico* es el que siendo actualmente finito, puede aumentar ó crecer indefinidamente, como una línea que podemos prolongar sin límite fijo, la división de un cuerpo que podemos dividir infinitamente. De aquí que este infinito relativo potencial se llame con más propiedad *indefinido*. Salta á la vista que el ente que llamamos *sincategorématico* no es verdaderamente infinito relativo, porque teniendo actualmente límites, es finito. En la realidad nada hay indefinido; este concepto sólo depende del modo de concebir ó del modo como lo concibe nuestro entendimiento. Se le llama *potencial* porque siempre es *capaz*, según nuestro concepto, de mayor perfección. Dedúcese también de todo lo dicho que en realidad sólo puede existir un ser infinito, pues todos los demás, por perfectos que en su orden aparezcan, dependen en cuanto á su existencia de Dios; luego carecen de la principal de todas las perfecciones, y por consiguiente, son finitos.

Ningún ser creado es infinito por parte de la esencia. Porque ninguno se ha dado á sí mismo la existencia que es la principal perfección.

No es posible una extensión actualmente infinita.—Porque como la extensión se compone de partes, esto supondría partes infinitas, ya que las partes han de participar de la naturaleza del todo, lo cual constituiría un número infinito. Ahora bien; un número infinito es imposible, porque necesariamente debería componerse de partes finitas, las cuales jamás podrían engendrar, siendo finitas, un todo infinito; luego no es posible una exten-

sión actualmente infinita. Otra prueba: No existe número infinito, porque éste se habría de componer de partes finitas ó infinitas. Si lo primero, tendríamos un infinito producto de un finito, lo que es absurdo. Si lo segundo, resultaría un número infinito mayor que otro infinito, esto es, infinitos mayores y menores, lo que también es absurdo, porque el todo siempre es mayor que las partes. En resumen: ni una extensión, ni un número, ni una serie de causas, etc., pueden ser infinitos, porque lo creado jamás poseerá la suma de perfecciones que supone lo infinito absoluto.

Formación de la idea de finito.—Basta comparar entre sí dos entes, de los cuales el uno posea una perfección de que carezca el otro; así, la planta carece de la perfección de la inteligencia; luego es finita; el alma humana carece de la inmutabilidad propiamente dicha, ó eternidad; luego es finita.

Formación de la idea de infinito.—*Por la remoción de todo límite.* En efecto, la experiencia nos dice que los seres finitos son mutables y transitorios; luego debe existir un ser eterno, sin género alguno de limitación, que permanezca idéntico é inmutable en medio de la continua variación que vemos en las criaturas, y que sea el fundamento de la existencia de éstas. Luego

Lo finito supone lo infinito.—Porque lo finito ha empezado á existir y no por su propia virtud. Luego existe un ser infinito, que de nadie depende, que por nadie puede estar limitado, el cual es causa y fundamento de todo ser finito: tal es Dios.

Teodicea.

LECCIÓN 33.

DE LA TEODICEA EN GENERAL.

Concepto y definición de esta ciencia. —Etimológicamente considerada, la Teodicea (de *zeos*, Dios y *dike*, justicia) es la ciencia de la justicia de Dios. Dicho nombre fué debido á Leibnitz que lo empleó en su tratado *Ensayo de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Como se ve, no es el más propio para expresar esta ciencia, pues en rigor la Teodicea no significa más que uno sólo de los atributos divinos. De aquí que muchos lo sustituyan por el de *Teología natural*, ó sea, *la ciencia de Dios adquirida por las solas fuerzas de la razón natural del hombre*. Sin embargo, aceptamos con la generalidad el nombre de Teodicea, expresando con él la *ciencia de Dios adquirida con la luz natural de la razón*.

Su distinción de la Teología propiamente dicha. —Ambas ciencias tratan de Dios, pero se distinguen en que la Teodicea es la ciencia divina que el hombre puede alcanzar con el esfuerzo natural de su inteligencia, en tanto que la Teología es *la ciencia de Dios y de sus obras, según la divina revelación*. De aquí que se distingan también por el grado de certeza de sus principios respectivos, pues mientras las verdades teológicas son absolutamente infalibles, porque reconocen por origen la palabra del mismo Dios que se ha dignado revelar al hombre sus adorables misterios y designios, las verdades que constituyen la Teodicea no alcanzan

ni con mucho aquel grado de certeza, porque se fundan en la razón humana que de todo tiene menos de infalible. Sin embargo, la Teodicea católica es una ciencia rigurosamente cierta, ya porque es debida á los nobilísimos esfuerzos de la inteligencia que, cuando busca la verdad con sujeción á los rigurosos principios de la Lógica, no yerra, ya también y principalmente porque se ha formado á la luz de los esplendorosos principios teológicos, con cuyo auxilio se han desterrado las sombras que envuelven á la inteligencia humana cuando se lanza á la región de lo infinito, salvando los límites de lo sensible y material.

Lugar que ocupa la Teodicea en la Metafísica.

—Los filósofos casi sin excepción tratan de la Teodicea al final de la Metafísica, considerando que á Dios se le conoce por sus obras, siendo por lo tanto preciso tratar del ente finito y creado, ó sea, de la Cosmología y de la Psicología, con anterioridad al ente Infinito y Creador, esto es, á Dios. Nosotros, sin embargo, seguimos un orden distinto, empezando el estudio de la Metafísica especial por el de la Teodicea, ya porque este estudio es en cierto modo una consecuencia de los principios ontológicos y en particular de los referentes á la división del ser, donde se trata de las perfecciones divinas, ya porque, si todas las partes de la Metafísica se ilustran y completan mutuamente, por ser imposible, dada la limitación de nuestro entendimiento, abarcar en su conjunto esta reina de las humanas ciencias, la Teodicea aparece como soberana indiscutible de todas ellas y como su base y fundamento, pues, como ya sabemos, el ente finito, mutable y contingente se pone al infinito, inmutable y necesario.

Objeto de la Teodicea.—La Teodicea trata, pues, de Dios. He aquí su objeto general. Pero ¿existe

Dios? ¿Cómo se demuestra su existencia? ¿En qué consisten su esencia, sus atributos, sus perfecciones? ¿Cuáles son sus obras? ¿Cómo gobierna á sus criaturas? ¿Qué especie de conocimiento tenemos del mismo Dios? He aquí las cuestiones principales en que, por virtud del modo de ser de nuestro entendimiento, que divide su objeto para mejor conocerlo sin que por ello el objeto en sí mismo se divida, nos vemos obligados á dividir el objeto general de la Teodicea.

Partes que comprende.—Todas las cuestiones indicadas pueden tratarse en tres partes ó secciones: En la primera estudiaremos á *Dios en sí mismo*, ó sea, demostraremos la *existencia ó realidad de Dios* y describiremos su *esencia ó naturaleza*; en la segunda expondremos sus *atributos*; y en la tercera sus *operaciones* reducidas á la *creación y conservación, concurso divino y ordenación* de las cosas creadas.

La existencia de Dios.—Lo primero que hay que averiguar es si Dios existe, si es necesaria y posible la demostración de su existencia y de qué argumentos nos valdremos para obtener esta demostración. Que Dios existe es la primera, la más necesaria y la más clara y cierta de todas las verdades. Su demostración es *necesaria*, porque el entendimiento humano no tiene idea intuitiva de la esencia divina; la existencia de Dios es una verdad deducida; luego es efecto de un raciocinio, de una demostración. Que es *posible* la demostración de su existencia nos lo dicen sus *efectos*, porque si ningún ser contingente ha podido darse á sí mismo la existencia, todos suponen la de un ser necesario que no la haya recibido de nadie. Finalmente, que la existencia de Dios es la más necesaria de todas las verdades se concibe, porque sin esta existencia nada se explica y el entendimiento quedaría ofus-

cado por las espesas tinieblas del error ó del más absoluto y grosero excepticismo; que es la más clara y cierta de todas las verdades científicas se prueba porque todo todo lo que existe supone la realidad de una Causa primera que lo haya sacado de la nada y le haya dado el orden admirable que le rige, porque así lo han creído la humanidad entera en todas las épocas y países, y porque así nos lo dice la conciencia.

La esencia divina.—Si Dios existe ha de existir en sí mismo y por sí mismo, ya que si debiera á otro la existencia, no sería Dios, no sería el primer ser, sino que lo sería aquel de quien dependiera. Así, pues, no es posible concebir como Dios á un ser dependiente de otro, sino á un ser que no dependa de nadie. Luego la esencia divina consiste en la *existencia a se*, en una existencia absolutamente independiente, y por lo tanto, no comunicada por nadie.

Los atributos divinos.—Al hablar en la Ontología de los atributos trascendentales del ser, dijimos que en realidad no se distinguían del ser. Con mayor razón los atributos divinos no se distinguen de la esencia divina. En Dios no hay ni puede haber accidentes. En su adorable y simplicísima esencia no cabe distinción de ninguna especie. La eternidad, la infinitud, la inteligencia, la voluntad, la providencia, etc., que, según nuestro modo de concebir, estudiamos como separadas de la esencia divina, no son en sí mismas otra cosa que esta misma esencia. Dios es su eternidad, su ciencia, su bondad, ó mejor, cada uno de estos y todos sus atributos son Dios mismo. Pero dada la condición de nuestra inteligencia, nos vemos obligados á distinguirlos de su esencia para comprender en lo posible su admirable, su infinita realidad. Uno, atributos son *absolutos*, porque sólo al ser divino

se refieren, como la infinitud, la eternidad, etc.; pero otros dicen alguna relación á las criaturas, ó envuelven idea de acción, como la inteligencia, la voluntad, la providencia, etc., y de aquí que se llamen *relativos*.

Las operaciones divinas.—Dios ha creado cuanto existe distinto de Él. He aquí la principal operación que concebimos en Dios. Pero la creación reclama la *conservación* de las cosas creadas, su *gobierno*, etc. Terminaremos, pues, la Teodicea con el estudio de los especiales atributos por virtud de los cuales Dios ha creado y ordenado, conserva y dirige á sus respectivos fines todas las cosas que dependen de Él.

Idea de Dios.—Según lo dicho, ¿podemos definir á Dios? De ninguna manera. Por lo regular nos es imposible definir adecuadamente ninguna esencia creada, porque no la conocemos intuitivamente, y esto que las esencias creadas tienen su representación, siquiera discursiva, en nuestro entendimiento. Pues mucho menos podemos definir á Dios; su definición supera nuestras fuerzas intelectuales, porque no sólo no comprendemos su esencia soberana, sino que es imposible comprenderla, ya que esta esencia es infinita, y finita nuestra inteligencia, y por lo mismo no hay relación entre el continente y el contenido, entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. De aquí que sólo podamos dar de Dios, esto es, del Ser por excelencia, del que con toda propiedad es verdadero Ser, una explicación, una idea. Por Dios entendemos, pues, *un Ser Supremo que existe necesariamente por sí mismo (a se) y que es causa de todas las cosas, las cuales, por lo mismo, dependen de Él.*

¿Qué conocimiento podemos tener de Dios?—Desde luego tenemos de Dios un conocimiento discursivo, por virtud del cual conocemos á Dios como

Causa primera ó suprema del Universo, pues si ningún ser contingente es causa de sí mismo, si todo cambia y se sucede á nuestros ojos, preciso es que la razón nos demuestre la existencia de un Ser que sea causa de todo y, á la vez, absolutamente inmutable y perfecto. Según Santo Tomás, las criaturas nos dan á conocer á Dios de tres modos: por vía de *causalidad*, por vía de *excelencia* en cuanto que contiene, pero en grado infinito, las perfecciones de los seres creados, y por vía de *negación* en cuanto que no se le pueden atribuir las imperfecciones de las criaturas (la composición, la finitud, etc.)

Nombres de Dios.—De aquí que no haya nombre que pueda expresar adecuadamente la esencia divina. Unos nombres son *abstractos*, v. g., la *Eternidad*, la *Justicia*, etc., otros, *concretos* como el *Eterno*, el *Todopoderoso*, etc., ya *negativos*, como el *Increado*, ya *relativos*, como el *Creador*. Los más importantes son *Dios*, que expresa la esencia divina, el ser, que posee todos los atributos en grado infinito, y *Jehová* que significa *El que es*, El que existe por sí mismo. Los nombres de Dios comunes con las criaturas sólo le convienen por analogía, no *unívoca* ni *equivocamente*.

SECCIÓN PRIMERA

De Dios en sí mismo considerado.

LECCION 34.

DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

*La proposición «Dios existe», en sí misma considerada, es de evidencia inmediata.—*En efecto; la existencia de Dios es un hecho, el más real, el más claro, el más evidente de todos los hechos. Dios es la luz; y ¿qué cosa más clara y evidente que la luz? La existencia de Dios no se distingue, como veremos, de su esencia. Dios existe por sí mismo; no reconoce causa alguna, ni siquiera es causa de sí mismo; es la plenitud de la existencia; y si las cosas se conocen primariamente en cuanto existen, ¿qué cosa más clara y evidente que la existencia que existe por sí misma, que la absoluta realidad de la existencia? Así, pues, la verdad: *Dios existe* es evidente por sí misma, y lo es para todo el que sea testigo de ese hecho admirable, para todo el que pudiera comprender su esencia soberana.

*La existencia de Dios, con relación á nosotros, es una verdad de evidencia mediata.—*El hombre no ve á Dios en esta vida, no es testigo directo de su existencia ni conoce adecuadamente su esencia. Luego la verdad: *Dios existe* es para nosotros de evidencia mediata, es fruto de un raciocinio, es efecto de una demostración, es la más legítima de todas las conclusiones, es la más cierta de todas las verdades demostrables, y así se explica que haya ateos, y de aquí las monstruosas y falsas concepciones del paganismo en orden á la idea de Dios.

Necesidad de demostrar la existencia de Dios.—

Si la verdad «Dios existe» es de evidencia mediata, claro está que necesita ser demostrada. Los *ontologistas*, esto es, los que afirman gratuitamente que el entendimiento humano posee la idea de Dios, ó sea, que conocemos á Dios directamente en esta vida, con visión intuitiva que incluye además el conocimiento de todas las ideas inteligibles en cuanto existentes en la esencia divina de un modo eminencial, creen que es inútil ó superflua la demostración de la existencia de Dios. Esta afirmación es completamente falsa, porque para que el entendimiento humano pudiera conocer intuitivamente á Dios, sería preciso, como condición indispensable ó necesaria de todo conocimiento, que la misma esencia divina se *uniere*, como especie inteligible, á nuestra facultad intelectual. Es así que esta unión es imposible, porque Dios es infinito y el entendimiento humano finito. Luego no podemos tener idea intuitiva de Dios. Más claro; la verdad *Dios existe* no es de evidencia inmediata, porque como decía Santo Tomás, *non scimus de Deo quid est*; luego es de evidencia mediata, y por consiguiente, exige previa demostración.

Posibilidad de esta demostración.—No faltan también filósofos que niegan la posibilidad de esta demostración. Prescindiendo de los ateos, que niegan la existencia de Dios, han sostenido la imposibilidad de dicha demostración los *tradicionalistas*, quienes sostienen que el conocimiento que tenemos de Dios no ha sido alcanzado, ni podía serlo, por las solas fuerzas de la razón humana, sino que procede de una revelación primitiva, *transmitida* por medio del *lenguaje*. Ciertó que la divina revelación es un auxiliar poderosísimo para demostrar la existencia de Dios; pero el hombre, con sus solas fuerzas naturales, puede conseguir y consigue la certeza de esta verdad fundamental, no *a priori*, sino *a posteriori*, ó sea por razón de sus

efectos. Y en verdad que para demostrar la existencia de Dios, se necesitan y bastan tres condiciones: 1.^a Que existan realmente efectos de la causa cuya existencia se trata de demostrar; 2.^a Que estos efectos tengan conexión necesaria con la causa que por ellos se intenta demostrar; 3.^a Que tanto la realidad de los efectos, como su relación ó conexión necesaria con la causa, se conozca evidentemente por la razón. Es así que ninguna de estas condiciones nos falta; luego podemos demostrar la existencia de Dios.

Clases de argumentos para de mostrar la existencia de Dios.—Tres son dichos argumentos: el *metafísico* ó *cosmológico*, el *físico* ó *teológico* y el *moral* ó *ético*

Demostración metafísica.—La razón y la experiencia nos dicen que el mundo (y por eso se llama también *cosmológico* este argumento) es una colección ó conjunto de seres *contingentes* y *producidos*; luego es necesario que exista algún ser *necesario* y *no producido*. Que todos los seres que componen el mundo son contingentes y producidos nos lo prueba la experiencia, pues vemos que todos ellos envuelven en su concepto la posibilidad y la indiferencia para existir ó no existir, y que todos suponen y exigen un ser producente, ya que ninguna cosa puede ser causa eficiente antes de existir. Ahora bien, el ser producente, ó existe por sí mismo y por necesidad absoluta de su naturaleza, y entonces es Dios, ó ha necesitado de otro para existir, y en este caso, ó el nuevo ser producente existe por sí mismo, ó á su vez ha necesitado de otro anterior y superior á él para existir. En el primer caso, el ser existirá *a se* y será Dios; en el segundo caso, deberemos repetir con él el mismo argumento. Luego, ó es preciso admitir una serie indefinida de seres producentes, es decir, ó es necesario proceder *in infinitum*, lo que es absurdo, ó admitir la existencia de un ser existente *a se* y no

pro-lucido. Es absurda la existencia de una serie infinita de causas contingentes, porque ya hemos demostrado la imposibilidad de un número actualmente infinito, y porque, siendo todo lo creado finito y definido, el entendimiento humano no puede admitir una serie de causas infinitas, porque no podría recorrerla, siendo finito, y quedaría siempre abierto un abismo infranqueable para la inteligencia en el corazón humano. Luego no hay más remedio que admitir la existencia de un ser que exista por sí mismo, sin dependencia de ningún otro ser, y causa de todo lo existente: tal es Dios. A esta prueba se reducen todas las que hemos dado en la Ontología al hablar de la *perfección del ser*, así como también lo dicho acerca de la *potencia y el acto*, y la causa primera del *movimiento*.

Demostración física.—El orden admirable que existe en los seres de la creación, las leyes constantes que rigen, su conservación y movimiento, la relación y proposición de los medios con los fines, el enlace y subordinación de las causas y los efectos, la admirable aunque relativa perfección del hombre inteligente, nos demuestran la realidad de una causa, de una inteligencia soberana, infinitamente superior á la del hombre, y tan perfecta como poderosa, so pena de recurrir á la *casualidad* que nada dice á la razón. «El Universo—decía Voltaire me subyuga, por lo que no puedo pensar que exista este reloj y no exista el relojero.»

Demostración moral.—Nuestra conciencia nos testifica de la existencia de una ley moral que no nos hemos dado á nosotros mismos, cuyo cumplimiento nos produce satisfacción, é inquietud su violación. Es así que toda ley supone un legislador; es así que nuestra conciencia nos dice que, al obedecer á esta ley, ni me obedezco á mí mismo, ni á otro hombre, ni á ningún ser finito, porque todos

existen contingentemente, luego este legislador ha de ser infinito. Luego Dios existe.

Argumento histórico.—La Historia nos prueba que en todas las épocas y países, en todos los pueblos salvajes, bárbaros y civilizados ha sido creída, y lo es, la existencia de Dios. Es así que, como decía Cicerón, el consentimiento universal del género humano es una ley de la naturaleza. Luego Dios existe. Además, los hechos sobrenaturales consignados en la Biblia, la Encarnación, Predicación, Muerte y Resurrección de Jesucristo, después de una vida llena de prodigios, los milagros y mártires del catolicismo y la misma existencia de la Iglesia son pruebas convincentes, evidéntísimas, de la existencia de Dios.

Consecuencias.—1.^a Los efectos de que nos servimos para probar la existencia de Dios, considerados en sí mismos, son posteriores á Dios, que es su causa; pero *quoad nos* son anteriores, porque de ellos deducimos la existencia de Dios.

2.^a Dios es menos cognoscible *quoad nos* que sus efectos.

3.^a Es imposible, ó por lo menos, muy difícil que se dé ignorancia *negativa* ni *invencible* de la existencia de Dios, y con mayor razón, que existan ateos *especulativos* ó *dogmáticos*, porque es imposible que unos ú otros, los ateos *especulativos* y los *dogmáticos* no aprecien alguna, por lo menos, de las pruebas dichas.

Reducción de las pruebas.—Todas ellas se reducen á una sola: al *principio de causalidad*, porque la existencia de Dios sólo puede ser demostrada por sus efectos. Esto es evidente con relación al argumento *metafísico*. El *físico* se funda en el principio de *finalidad* (toda criatura está ordenada á un fin), que es una aplicación del de causalidad.

Lo mismo podemos decir del *moral*, pues toda ley supone un legislador. El *histórico* se funda á su vez en una ley de la naturaleza, pues los hechos que supone no pueden tener más causa suficiente que la evidencia y la realidad de la existencia de Dios.

LECCIÓN 35.

DE LA ESENCIA DE DIOS.

Su concepto.—Al estudiar la naturaleza de las cosas creadas, vimos que la integraban tres clases de perfecciones: las *determinaciones puramente esenciales*, los atributos *absolutos* y los atributos *relativos ó accidentes propiamente dichos*. Dijimos también que tanto los atributos absolutos como los accidentes se distinguen realmente de la esencia de la cosa. No sucede ciertamente lo mismo con la esencia divina. De ella no se distingue ninguna perfección, porque es absolutamente simple é infinita. Así es que todas las perfecciones que, por la *limitación* de nuestro entendimiento y por la *infinidad* de la esencia divina, distinguimos de esta esencia, se identifican realmente con la misma esencia, de tal modo que cada una de las perfecciones divinas, como la *infinitud*, la *omnipotencia*, el *entendimiento*, etc., expresa la *totalidad de la esencia divina*, distinguiéndose únicamente de ella según nuestro modo de concebir.

Inteligibilidad de la esencia divina.—De aquí que, aun cuando la esencia se identifica con la existencia de Dios, porque, como dice Santo Tomás, es *ipsum esse*, nuestra inteligencia se ve obligada á distinguir ambos conceptos. Por eso mismo, el conocimiento que en la vida presente podemos adquirir de la esencia divina es sumamente imperfecto, ya que no podemos abarcar en su conjunto su admirable realidad, ni siquiera penetrar en el fondo de sus angustas perfecciones, debiendo limitarnos á conocer dicha esencia *a posteriori* y por un doble procedimiento, el de *remoción*, que consiste en separar de la esencia divina las imperfecciones de las criaturas, y así decimos que Dios no es

creado, ni finito ni dependiente de ninguna causa, etc., y el de *analogía*, por virtud del cual le atribuimos las perfecciones más nobles del alma humana, como la inteligencia, la voluntad, si bien en grado infinito, no limitado como existen en el hombre; de donde resulta que la analogía envuelve también cierta especie de remoción.

Constitutivo de la esencia divina. — Sabemos que la esencia de las cosas, *objetivamente* considerada, es aquello por virtud de lo cual un ser es lo que es y se distingue de otro; en tanto que considerada *subjectivamente*, ó con relación á nuestro entendimiento, es aquello que concebimos como lo primero y fundamental en la cosa, por ser como la raíz y fundamento de todos sus demás perfecciones. Así vemos que la extensión ó cantidad es como el fundamento de todas las demás propiedades de la materia, y como el signo revelador de la esencia de ésta. Del mismo modo, podemos considerar la esencia de Dios según su estado ó condición *física y real*, es decir, *objetiva*, ó sea, según el conjunto de las perfecciones positivas que encierra y que se identifican en realidad con Dios, ó bien, desde un punto de vista *metafísico ó subjetivo*, ó sea, según la realidad ó perfección objetiva que concebimos como primaria y fundamental en la esencia divina. Ahora bien, hemos visto que ninguna criatura finita puede conocer adecuadamente la esencia de Dios, según su admirable realidad. Luego debemos contentarnos con adquirir el concepto, siquiera sea incompleto, de su realidad metafísica, ó sea de aquella perfección que consideramos como raíz y fundamento de todas las demás, no obstante saber que en realidad no se distinguen entre sí ni de la esencia divina. Esta esencia metafísica de Dios creemos que consiste en su *existencia absoluta*, en la existencia *a se*, en la *aseidad*, no en el sentido de que Dios se ha dado á sí mismo el ser, puesto

que ningún ser puede obrar antes de existir, sin en el sentido de que Dios existe en virtud de su propia esencia, esto es, que no ha recibido de nadie la existencia.

Pruebas de que la esencia divina consiste en la aseidad.—Aquella perfección que distingue á Dios de todos los demás seres y le hace superior á todos, debe constituir su esencia. Es así que no hay perfección superior que la de no depender de nadie en la existencia. Luego la esencia de Dios consiste en la aseidad. Por otra parte, cualquier atributo que concibamos en Dios, v. gr., la sabiduría, la eternidad, la omnipotencia, etc., no se conciben como divinos, sino en cuanto se basan en la aseidad; de tal modo, que, en rigor lógico, decimos que Dios es omnipotente, eterno, infinito, etc., porque existe *a se*, pues, si dependiera de otros, ya no sería infinito, ni omnipotente, etc., porque estaría sometido y limitado al ser y por el ser de quien hubiera recibido la existencia. Luego la independencia absoluta, la aseidad, es el fundamento de todas las perfecciones que concebimos en la esencia divina, y por consiguiente, es el concepto fundamental, primitivo y absoluto de esta esencia.

Otras opiniones sobre la esencia divina.—No todos están conformes en considerar la aseidad como el constitutivo de la esencia divina. Sin embargo, no puede consistir en ningún otro; no puede consistir, como quiere Scoto, en la *infinidad*, ni como suponen Billuart, Honet, etc., en el *supremo grado de intelectualidad* propia de Dios, porque tanto la *infinidad*, como la *intelectualidad* suponen constituida la esencia del ser infinito y del ser inteligente, ya que Dios es infinito precisamente, porque no depende de nadie, porque nadie puede limitar su esencia, y es inteligente, porque *es*, pues si bien en sentido absoluto y abstracto puede decirse que el acto de *ser* es inferior al de *entender*,

éste supone al otro, y ciertamente, el acto de existir *a se* es superior al acto de entender, porque el acto de existir *a se* envuelve el acto de ser y el de entender.

La infinitud.—Concebimos esta perfección divina como un atributo de Dios; mas es un atributo que á nuestros ojos se identifica con la aseidad, por ser como una consecuencia necesaria de la misma, el complemento lógico de la esencia metafísica de Dios y, á la vez, como un elemento esencial implícito de los demás atributos divinos. De aquí que, no obstante considerar la infinitud como atributo, la estudiamos en la esencia divina, ya que es como el elemento indicador de todos los demás atributos, la base y fundamento inmediato de todos ellos. En efecto, decir que Dios es *infinito*, equivale á decir que contiene en su ser simplicísimo todas las perfecciones posibles con exclusión de toda imperfección y limitación. Ahora bien, esta infinitud *in actu* y absoluta sólo puede derivarse de su aseidad, ya que el ser existente *a se* no puede recibir limitación alguna ni de su *esencia*, ni de *otro ser*, ni de sí mismo. No es limitado por su esencia, porque esta esencia es el mismo ser ó existir en toda su pureza. No puede serlo por ningún otro ser, porque es independiente de todos y superior á todos, ya que de ningún otro ha recibido la existencia. Tampoco puede ser limitado por sí mismo, porque si lo fuera, de Dios procedería una limitación ó imperfección, lo que es absurdo, porque del ser puro y absoluto no puede emanar defecto alguno como lo es toda limitación.

Consecuencias.—1.^a De lo dicho se deduce que en Dios se encuentran las perfecciones y el ser de todas las cosas, no como la parte en el todo, según quiere el panteísmo, sino como el efecto en la causa; esto es, en Dios existen las perfecciones de todas las criaturas, pero en grado infinito.

2.^a Que así como en toda substancia finita distinguimos (porque en realidad son distintas) su esencia, sus atributos, absolutos como la extensión y la actividad, y sus atributos relativos (todos los demás), así distinguimos en Dios (aunque en realidad no se distinguen) su esencia (la aseidad), su atributo fundamental (la infinitud), y todos los demás atributos que vamos á estudiar.

SECCIÓN SEGUNDA

De los atributos de Dios.

LECCIÓN 36.

DE LA UNICIDAD Y DE LA SIMPLICIDAD DE DIOS COMO ATRIBUTOS ABSOLUTOS.

Concepto de los atributos divinos.—En general entendemos por atributos divinos aquellas perfecciones ó realidades que, según nuestro modo de concebir, se derivan necesariamente de la aseidad de Dios. Decimos según nuestro modo de concebir, porque en realidad no se distinguen de la esencia divina, ya que siendo esta esencia existente a se, tiene en acto y en grado infinito todas las perfecciones; por consiguiente, no puede haber en Dios nada que implique distinción.

División de estos atributos divinos.—De varias maneras clasifican los filósofos dichos atributos: unos son *positivos*, como la *simplicidad*, la *eternidad*, etcétera; otros *negativos*, esto es, expresados en forma negativa, pues en sí mismos son esencialmente positivos, v. gr., la *inmutabilidad*. Ya implican la operación, como la *inteligencia*; otros no la implican, v. gr., la *inmensidad*, la *eternidad*. Unos se llaman *metafísicos* (la *unidad*, la *simplicidad*, la *eternidad*, etc.), en tanto que otros se denominan *morales* (la *justicia*, la *bondad*). Finalmente, es muy común la división de los atributos en *absolutos*, ó que pertenecen exclusivamente á Dios, como la *inmutabilidad*, y *relativos*, ó que dicen también algún orden á las criaturas actuales y posibles, como la *inteligencia*, la *voluntad*, etc. Nosotros aceptamos esta división por ser la más sencilla, y considera-

mos como atributos absolutos ó metafísicos la *unicidad*, la *simplicidad*, la *inmutabilidad*, la *eternidad* y la *inmensidad*; y como relativos ó morales, el *entendimiento*, la *ciencia* y la *verdad*, la *voluntad*, la *bondad*, la *perfección*, el *amor*, la *justicia*, la *misericordia* y la *belleza*, dejando la *omnipotencia* y la *providencia* para la tercera parte en que trataremos de las operaciones divinas.

Ni entre los atributos divinos entre sí ni entre éstos y la esencia divina existe distinción real.—La Iglesia ha condenado las opiniones contrarias sostenidas, entre otros, por Gilberto de la Porrée y el abate Joachim, y con sobrada razón, porque admitir distinción entre la esencia divina y sus atributos, ó entre éstos entre sí, equivale á admitir composición y, por consiguiente, limitación en Dios. En efecto; si un atributo se distinguiera realmente de la esencia divina, no sólo Dios aparecería como un ser compuesto, sino que como todo atributo, al determinar una esencia, la perfecciona, como el acto perfecciona á la potencia, Dios aparecería compuesto de potencia y acto, y por ende, contendría las imperfecciones y limitaciones de toda criatura. Esto en realidad equivale á negar á Dios. La distinción que admitimos entre la esencia y sus atributos es una distinción puramente lógica, esto es, que se funda en las operaciones del espíritu antes que en la naturaleza de las cosas. Así, distinguimos en el hombre una alma inteligible y una alma sensible (no decimos la razón y la sensibilidad, pues éstas realmente son distintas entre sí y con relación al alma, como veremos en Psicología), y sin embargo, en el hombre no hay más que una alma. No obstante, la distinción que combatimos tiene algún fundamento real. En efecto; la idea que tenemos de la justicia divina no es la misma que la de su bondad, á pesar de

que la justicia y la bondad no se distinguen de la esencia divina. La razón de esto consiste en que Dios es infinitamente perfecto; su infinita realidad es inagotable y el entendimiento humano siempre encuentra y encontrará nuevas perfecciones que admirar en su esencia soberana. Luego la infinita perfección de esta esencia es el fundamento real de la distinción lógica con que concebimos sus atributos.

Concepto de los atributos absolutos.—Son aquellos que pertenecen exclusivamente á Dios.

De la unicidad de la esencia divina: su concepto.—La unicidad es el atributo divino por virtud del cual Dios es único, ó lo que es lo mismo, que no hay más que un sólo Dios. Los seres creados ó finitos de una misma especie participan todos de una misma esencia, distinguiéndose entre sí, ó individualizándose, únicamente por el orden que su materia prima dice á su forma substancial. Mas como en Dios la esencia y la existencia son una sola y misma cosa, la esencia divina no puede comunicarse á ningún otro ser. Luego no hay más que un sólo Dios.

Razones que prueban la unicidad de la esencia divina.—En efecto; de la necesidad, existencia a se é infinidad de Dios se deduce que ha de ser infinitamente perfecto; luego es necesario que sea único, porque si existiera otro igual á él, ya no sería el más perfecto entre los posibles, puesto que sería más perfecto un ser que no tuviera igual, sino que fuera superior á todos los demás. Por otra parte, si hubiera dos dioses, ó el uno dependería del otro para la creación y gobierno del mundo, ó no. Si lo primero, el ser dependiente ya no sería Dios, porque existiría otro superior á él. Si lo segundo, ninguno de los dos sería verdadero Dios, porque

ambos estarían limitados recíprocamente, ó cada uno de ellos tendría fuera de su acción un ser completamente independiente y en el cual no podría influir; y en todo caso, ó el uno podía influir en el otro, ó no: si lo primero no habría más que un Dios, porque el que recibiera la influencia del otro no sería completamente independiente; si lo segundo, ninguno de ellos sería verdadero Dios, porque ambos tendrían la limitación del poder del otro. Además, donde hay pluralidad de seres, hay diferencia, ya que uno de ellos siempre tendrá algo real que lo distinga de los demás y de que necesariamente han de carecer éstos, pues de lo contrario, ya no existirá la pluralidad; de todo lo cual resultarían todos limitados; luego ninguno sería verdadero Dios. Luego no puede haber más que un Dios. De donde se deduce que el *politeísmo* es el error más grosero que existe, lo mismo que el *panteísmo*, que todo lo convierte en Dios, y que el *maniqueísmo*, que admite la existencia de dos principios absolutos y eternos, uno infinitamente bueno y otro infinitamente malo.

De la simplicidad de Dios: su concepto.—Dios excluye de sí la composición *física*, ó de parte reales substanciales separables, como la materia y la forma; la composición *metafísica*, ó de partes realmente distintas, aunque inseparables, como la esencia y la existencia, y la composición *lógica*, ó de género y diferencia.

Razones que la demuestran.—Si Dios constara de partes separables, estas partes, para su unión y constitución de Dios, necesitarían de una causa extraña que la realizase ya que ningún ser puede darse la existencia. Es así que esto pugna con la aseidad de Dios. Luego Dios es físicamente simple. También lo es metafísicamente, porque si la esencia divina se distinguiera realmente de su existen-

cia, ésta hubiera sobrevenido á su esencia, y Dios sería producido, lo que es absurdo. Del mismo modo no existe en Dios composición lógica ó de género y diferencia, porque la diferencia determina y perfecciona al género, y en este caso existiría cierta potencialidad ó materialidad en Dios. Además, Dios, siendo la plenitud del ser, está por encima de todo género. En resumen; si Dios fuera compuesto, constaría de elementos, y éstos en sí mismos serían finitos ó infinitos. Si lo primero, no constituirían jamás un ser infinito; si lo segundo, habría redundancia innecesaria, pues un elemento infinito contendría en sí toda perfección y sobrarían todos los demás. Por otra parte, sabemos ya que es contradictoria la existencia de dos seres infinitos. Además, toda composición envuelve potencialidad, porque un componente necesita del otro para constituir el compuesto. Es así que Dios es acto *puro*, porque si no lo fuera, tendría limitación en su ser; luego no es compuesto. Sin duda que todo ser compuesto es posterior, en orden de naturaleza, á los componentes. Es así que Dios es el primer ente; luego no es compuesto.

Consecuencias.—1.^a *Dios no es cuerpo, sino espíritu purísimo.* Si Dios fuera cuerpo, constaría de partes, sería esencialmente compuesto, y como la materia es inerte, debería su movimiento á otro. Luego Dios es un espíritu purísimo; 2.^a *En Dios no hay composición de materia y forma.* Porque en este caso, además de que sería cuerpo, como la materia es determinada por la forma, Dios habría recibido una perfección posterior proveniente de otro ser; 3.^a *Dios no es compuesto de potencia y acto, ni de esencia y existencia, ni de naturaleza y subsistencia.* Porque todo ello supone potencialidad y actualidad, esto es, perfecciones ulteriores que no dependerían de su propia esencia. 4.^a *El antropo-*

morfismo es un absurdo. Porque ó el cuerpo humano que supone en Dios es extrínseco á Dios, es un instrumento de Dios, lo que es un desatino, ó bien forma parte de la divinidad, contra lo que ya hemos demostrado. Dios tomó el cuerpo humano en el adorable misterio de la Encarnación, pero permaneciendo completamente distinta la naturaleza divina de la naturaleza humana; 5.^a *Dios es una persona.* Porque es espíritu purísimo, una naturaleza inteligente y completa, una inteligencia infinita y soberana.

LECCIÓN 37.

DE LA INMUTABILIDAD, LA ETERNIDAD Y LA INMENSIDAD DE DIOS COMO ATRIBUTOS ABSOLUTOS.

De la inmutabilidad de Dios: su concepto.—La inmutabilidad es el atributo por virtud del cual Dios no puede pasar de un estado á otro. Todos los seres finitos cambian, porque no hay ninguno que contenga en acto todas las perfecciones ni siquiera las que competen á su naturaleza. Estos cambios de las criaturas son intrínsecos y extrínsecos porque todos dependen de las causas que les han dado el ser, y principalmente de la Causa primera, y, dado ó constituido un ser finito, son innumerables los cambios y mutaciones que realiza, aun permaneciendo esencialmente el mismo, para alcanzar su fin ú obtener su perfección. Con respecto á los cuerpos es tan evidente, que asombra la avilantez de los que quieren hacer eterna la materia. Mas los espíritus, no obstante su incorruptibilidad natural, también cambian, ya que pueden tener este ó el otro grado de ciencia ó de virtud, modifican sus ideas y voliciones, y siendo libres, están sujetos á la más extrema movilidad.

Su demostración.—Sólo Dios no cambia. En efecto; la inmutabilidad es una consecuencia necesaria de la simplicidad é infinidad de Dios y radica en su aseidad. Porque un ser que incluye todas las perfecciones posibles sin limitación alguna, y que por otra parte excluye toda composición, y con ella toda potencialidad, es por necesidad de su naturaleza absolutamente inmutable. Mas Dios no sólo es *físicamente* inmutable, sino también *metafísicamente*, ya que no puede cambiar de ideas ni de resoluciones por ser infinitamente

sabio, lo que lleva también consigo la inmutabilidad de su voluntad. En resumen: los seres que cambian lo hacen para adquirir perfecciones que no tienen, y lo que es más imperfecto todavía, para perderlas. Es así que Dios es infinito en su esencia y perfecciones. Luego es inmutable.

De la eternidad de Dios: su concepto.—Lo que es inmutable es eterno. Por eternidad entendemos *la duración simultánea é interminable de una cosa en su ser y operaciones; ó como decía Boecio, «la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable»* al principio y al fin. La eternidad es á la inmutabilidad lo que el tiempo al movimiento, porque si el tiempo resulta del movimiento, la eternidad es un efecto de la inmutabilidad. Así, la eternidad y el tiempo son esencialmente opuestos, porque el tiempo consta, como sabemos, de tres elementos: presente, pasado y futuro, de tal modo que, aunque el tiempo careciera de principio y fin, no carecería de *sucesión*, porque siempre supone un *antes* y un *después*, pero la eternidad carece de principio, fin y sucesión; es un presente, por decirlo así, continuo, indivisible, interminable. De aquí que el ser eterno posea una vida que comprende en un sólo acto lo presente, lo pasado y lo porvenir, ó mejor dicho, un presente inmutable, interminable, simultáneo, perfecto; en tanto que las criaturas sujetas al movimiento, y por consiguiente al tiempo, sólo posean una vida imperfecta, una vida de fragmentos, pues lo pasado ya no les pertenece, sino que á lo más *se acuerda* de él, ni tampoco lo futuro, pues lo *esperan*. Así se ha comparado la presencia de la eternidad con relación á todos los tiempos al centro de un círculo con relación á sus radios y puntos, pues mientras aquél permanece invariable, éstos siempre cambian, y mientras éstos no están presentes

Los unos á los otros ni guardan siempre las mismas relaciones entre sí, sucede todo lo contrario con respecto al centro que siempre está presente á todos y con ellos sostiene constantemente las mismas relaciones.

Su demostración.—Sólo Dios es eterno. Hemos dicho que la eternidad es una consecuencia de la inmutabilidad. Esto es evidente si se tiene en cuenta que el ser inmutable no puede realizar ningún cambio; luego no está sujeto al tiempo, y así, pues, es eterno. También se demuestra la eternidad de Dios por el argumento de Hugo de San Víctor fundado en la *necesidad* de la esencia divina. Porque el ser necesario tiene en acto y en grado infinito todas las perfecciones. Luego si ninguna le falta, no ha de realizar ningún cambio para adquirirlas. Y no puede faltarle ninguna, porque no ha tenido principio ni fin, que es lo que implica la necesidad como opuesto á la contingencia. Luego Dios es eterno. Y sólo Él lo es por necesidad de su naturaleza, pues aun suponiendo (lo que no es cierto) que una criatura existiese de toda eternidad y no debiese morir, viviría en un tiempo infinito, ó sin principio ni fin, pero no sin *sucesión* en lo que consiste precisamente el tiempo, y ya hemos visto que un tiempo de esta especie, nada tiene que ver con la eternidad de Dios. Así, la misma inmortalidad de las criaturas racionales no puede confundirse con la eternidad ni siquiera con la inmortalidad de Dios, porque en último resultado la inmortalidad de las substancias espirituales es una perfección futura en tanto que Dios ya la posee. Además, toda inmortalidad de las criaturas depende de la inmortalidad de Dios. Justo es añadir que, por la gracia de Dios, los espíritus bienaventurados entran en cierto modo, en la inmortalidad por virtud de la visión beatífica, que es un acto intuitivo y sin sucesión.

De la inmensidad de Dios: su concepto.—La *inmensidad* es aquel atributo por razón del cual Dios, de tal manera está en las cosas, que no tiene comensurabilidad con ellas, ni está contenido ni encerrado en ellas, sino que puede estar en otras infinitas, si existieran, y posee y contiene en sí actualmente las posibles. Es el derecho de Dios por virtud del cual su asistencia es necesaria á todas las cosas, porque todas dependen de Él. La inmensidad se llama *ubicuidad* y también *omnipresencia* en cuanto incluye la presencia actual de Dios en las cosas *existentes*; y se llama propiamente inmensidad en cuanto, además de esto, incluye la facultad de estar presente á todas las cosas *que pueden existir*, las cuales están contenidas en su esencia, y presentes, como posibles. La ubicuidad es, pues, una consecuencia de la inmensidad. De aquí que la inmensidad sea atributo exclusivo de Dios, pues aun cuando el espacio fuera infinito, lo que no es verdad, no sería propiamente inmenso, porque esta inmensidad constaría de partes y el cuerpo infinito no estaría presente por sí mismo en todas partes, sino sólo por sus diversas partes, lo que ciertamente no sucede en Dios.

De cuántos modos una cosa puede estar en otra.—Ahora bien; una cosa puede estar en otra: 1.º por *potencia* en cuanto que su *poder* y *virtud* la dominan completamente; 2.º por *presencia*, según que ve y tiene conocimiento de cuanto hay en ella, á la manera como el hombre está en toda una habitación en cuanto ve todo lo que hay en ella; y 3.º por *esencia*, en cuanto obra en ella produciendo y conservando su ser y sus operaciones. Debe tenerse en cuenta para demostrar la inmensidad de Dios que la substancia ó esencia divina no puede estar en un lugar *circunscriptive*, porque esto es propio de las substancias materiales; sólo puede decirse que está por contacto *virtual*, es decir, en cuanto

obra ó produce en el lugar ó en la cosa algún efecto real.

Demostración de la inmensidad de Dios.—Que Dios está en todas las cosas, se prueba: 1.º Porque todas están sujetas á su poder, ya que es el Autor de todo lo existente; 2.º Porque todas están presentes á su entendimiento é intuición simplicísima, ya que en el entendimiento divino existen *ab aeterno* los arquetipos de todas las cosas; 3.º Porque da y conserva á todas las cosas el ser que tienen; pues si alguna no dependiera de Dios, Dios no sería Dios. Es así que la acción de Dios se identifica con su esencia, luego la conservación del ser envuelve y exige la presencia esencial y substancial de Dios. Como se ve, la inmensidad de Dios en el mismo depende de su causalidad, porque siendo propio de toda causa, y particularmente de la Causa primera, estar donde obra, Dios está en todas las cosas, no ciertamente como una parte en el todo, ni un elemento en el compuesto, ni un accidente en la substancia, sino como el autor en la obra, que depende de él en todo.

Si Dios existe en los espacios imaginarios.—El espacio imaginario se identifica con la nada, puesto que es una ilusión de la fantasía. Es así que Dios no existe en la nada, porque es la plenitud del ser. Luego no existe en los espacios imaginarios en cuanto que no les conviene ninguna realidad.

LECCIÓN 38.

DE LA INTELIGENCIA DE DIOS Y DE LOS DEMÁS
ATRIBUTOS RELATIVOS QUE DE ELLA DEPENDEN.

Concepto de los atributos relativos.—Si los atributos absolutos, según el común sentir y decir de los teólogos, son los que sólo se refieren á la divina esencia ó no dicen orden á distinta cosa de Dios, los relativos, por lo contrario, dicen algún orden á las criaturas, esto es, que las perfecciones de éstas, nos dan idea de aquellas perfecciones divinas, habida razón de la infinita distancia que entre unas y otras media. Aquí estudiaremos la *inteligencia*, la *ciencia* y la *verdad* de Dios.

De la inteligencia divina: su concepto y realidad.

—Dios, como espíritu purísimo que es, posee una inteligencia absolutamente perfecta é infinita. Esto se demuestra: 1.º Porque en Dios, Causa primera é infinita de las existencias finitas, deben existir las perfecciones de éstas, entre las cuales es sin duda alguna la más importante la inteligencia; 2.º Porque Dios, siendo absolutamente inmaterial, es también, por necesidad de su naturaleza, absolutamente inteligente é inteligible; 3.º Porque el orden general del Universo y las leyes y fuerzas armónicas que rigen y gobiernan sus partes acusan la existencia de una inteligencia y sabiduría infinitas por parte de su Autor. Ahora bien, siendo Dios acto puro y simplicísimo, se deduce: 1.º Que en Dios hay identificación real entre el acto de entender y el de ser; 2.º Que Dios posee en sumo grado la inteligibilidad y la inteligencia, porque todo ser es inteligible en virtud de su esencia, y tanto más inteligente cuanto más dista de la materia y aun de las condiciones de la misma, como

la pasividad, la potencialidad, etc.; 3.º Que excluyendo Dios toda composición y potencialidad, en el entendimiento divino no hay ideas distintas del mismo ni de su esencia, sino que la misma esencia divina es idea única y universal con respecto á todos los objetos conocidos por Dios. Del mismo modo, la inteligencia divina, como infinita que es, exige como objeto propio y adecuado una cosa infinita; mas como sólo existe un ser infinito, que es Dios, claro está que el objeto propio y adecuado del entendimiento divino es su propia esencia.

Objeto primario y objeto secundario de la inteligencia divina.—De todo ello se deduce que el objeto *primario* de la inteligencia divina es su propia esencia, porque el objeto del conocimiento ha de estar en relación con la naturaleza del sujeto cognoscente. Mas Dios, al conocerse plena y adecuadamente á sí mismo, se conoce también como causa única y total de todas las cosas finitas. Luego ve contenidas eminentemente en su esencia el ser y las perfecciones de todas las cosas que no son Él. Así, pues, el objeto *secundario* de su inteligencia son las cosas finitas, las cosas distintas de su propia esencia, y de aquí la *omnisciencia* divina, como consecuencia necesaria de la infinitud de su inteligencia.

De la ciencia divina: su concepto.—La ciencia es el conocimiento de la verdad, es la mirada del espíritu sobre las cosas que son objeto de su actividad. La ciencia es la luz de la inteligencia, á mayor ciencia, mayor luz, á mayor inteligencia; mayor ciencia. De donde se deduce que, siendo infinita la inteligencia divina, infinita es también su ciencia; y así, en la inteligencia divina no hay sombras, todo es luz, todo ciencia, como que la ciencia de Dios es la misma esencia divina.

La ciencia necesaria y la ciencia libre de Dios.— De aquí se deduce que la ciencia divina es *necesaria y libre*. La primera se refiere al conocimiento de la esencia divina, pues como Dios existe necesariamente, se conoce del mismo modo, y con la misma necesidad conoce á los seres posibles contenidos en su esencia, porque no se distinguen realmente de ella, y porque, como ya sabemos, el ser de las cosas posibles no depende de la libre voluntad divina. La *esencia libre* es el conocimiento que Dios tiene de los seres creados pasados, presentes y futuros, porque *libremente* los ha creado, pues aun cuando los futuros no han aparecido aún (á nuestros ojos) en el tiempo, existen en potencia. Sin embargo, una vez creados los seres, Dios los conoce necesariamente, porque nada puede ignorar.

La ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión.—La ciencia necesaria se llama también de *simple inteligencia* cuando se refiere al conocimiento que Dios tiene de los seres posibles, porque existen en su inteligencia, en tanto que la ciencia libre se llama asimismo de *visión*, porque Dios *ve* á los seres creados como existentes y realmente distintos de su esencia.

La ciencia práctica de Dios.—Es el conocimiento que tiene de los seres posibles acompañado de la voluntad libre en orden á su creación.

La ciencia media.—Es el conocimiento que Dios tiene de los futuros condicionales, esto es, de los hechos futuros que dependen de una condición que no se ha de poner, como por ejemplo, «Si Pedro entra en casa del Sumo Pontífice, negará á su Maestro». Sobre la manera como Dios ve estos futuros condicionales, hay varias opiniones y muchos niegan que exista en Dios tal ciencia, pues si

son puramente posibles, su conocimiento está comprendido en la ciencia de simple inteligencia; de lo contrario pertenece á la ciencia de visión. Como quiera que sea, es evidente que Dios nada puede ignorar, y de aquí que conozca también los futuros contingentes y libres, ó sea, las cosas que para nosotros, no para Él, son futuras, porque su eternidad posee lo futuro como presente, ya que todo está representado eminentemente en su esencia infinita, inmutable y eterna.

La presciencia divina y la libertad humana.— Esta presciencia divina, fundada, como hemos dicho, en la eternidad de Dios, no daña en lo más mínimo la libertad humana, á la manera como la vista del espectador no coarta la libertad del acto de que es testigo. En efecto, es doctrina corriente en la filosofía cristiana que los actos libres no se ejecutan porque Dios los ve, sino que Dios los conoce desde la eternidad porque se realizarán. No es posible, pues, dudar de la presciencia divina; en cuanto á la libertad humana quedará satisfactoriamente demostrada en la Psicología.

Consecuencias.—1.^a *Dios se conoce perfectamente á sí mismo y por sí mismo.* Si el principio y el fin de la sabiduría consiste en conocerse á sí mismo, ¿cómo Dios, infinitamente sabio, podría dejar de conocerse á sí mismo de un modo perfectísimo? Además, siendo acto primero, no puede estar determinado á conocerse por la acción del objeto, porque esto indicaría potencialidad en Dios, sino que se conoce por sí mismo, ya que no existe distinción entre la idea y el objeto, la inteligencia y la esencia divina; 2.^a *La ciencia de Dios no es discursiva como la del hombre,* porque el discurso es una imperfección de las criaturas racionales; 3.^a *La ciencia divina no es efecto de las cosas.* En el hombre lo es, porque la inteligencia humana es determinada al conocimiento por la presencia y existencia del objeto. Pero esto es una imperfección; luego

Dios no se determina á conocer por excitación de las cosas, sino que, por lo contrario, la causa de las cosas es su propia inteligencia en unión de su voluntad, á la manera como el pensamiento del artista es norma de su obra; 4.^a *Dios conoce la nada por el ser y el mal por el bien*; 5.^a *Dios conoce todo lo que el hombre y todos los seres pueden hacer y pensar*, porque todos esos actos y pensamientos existen en potencia en los seres, pero están representados en acto en la inteligencia divina.

De la verdad de Dios: su concepto y realidad.

—Al tratar de la verdad trascendental dijimos que no se distinguía de la realidad del ente. Todo lo que los seres tienen de realidad tienen de verdad, porque la verdad es la esencia del ser, todo lo que el ser es en acto. Dios es la suprema realidad; en Él no se concibe la potencialidad, es acto purísimo, infinito en perfecciones. Luego es la suprema, la infinita verdad. Dios se llama á sí mismo *la verdad* (*ego sum veritas.*) Pero la verdad es la ecuación de la cosa con un entendimiento: la verdad divina será, pues, la igualdad de las cosas con el entendimiento divino. Luego la verdad está en relación con el entendimiento que la conoce; por lo que, siendo infinito el entendimiento divino, su verdad es infinita. En efecto, lo es porque la verdad de la inteligencia divina tiene en primer término por objeto su esencia infinita, y en su esencia infinita conoce todas las cosas que ha sacado de la nada. En resumen: Dios no puede ignorar nada; no hay límite para la inteligencia, la ciencia y la verdad divina, luego la verdad divina es infinita. Dios es verdadero Dios por la conformidad admirable que existe entre su esencia y su inteligencia, por la identidad absoluta entre su realidad y su conocimiento.

Dios es infalible. — Es una consecuencia evidentísima de lo dicho.

LECCIÓN 39.

DE LA VOLUNTAD DE DIOS Y DE LOS DEMÁS ATRIBUTOS RELATIVOS QUE DE ELLA DEPENDEN.

Concepto de estos atributos. — El segundo atributo relativo de Dios es su *voluntad*, del cual dependen la *bondad*, la *perfección*, el *amor*, la *justicia*, la *misericordia* y, en cierto modo, la *belleza*, así como los que presiden á sus *operaciones*, ó sea, la *omnipotencia* y la *providencia*, que también pueden llamarse *mixtos*, como la *belleza*, porque se refieren al entendimiento y á la voluntad.

De la voluntad de Dios: su concepto y realidad. — La voluntad es un atributo de toda naturaleza racional por virtud del cual ésta ama lo conocido por el entendimiento como un bien. La voluntad está en relación con el entendimiento. Luego la voluntad es un atributo esencial de Dios: 1.º Porque es una perfección de la criatura racional y en Dios existen las perfecciones de todas las criaturas en grado infinito. Es además una perfección simple porque es espiritual; y como Dios es absolutamente simple, posee una voluntad absolutamente perfecta; 2.º Porque la voluntad es una consecuencia necesaria del entendimiento con el cual está en relación. Los seres racionales buscan y obtienen su perfección por razón de su voluntad, pues el bien conocido por la inteligencia, no es poseído por esta facultad, sino por el amor que nace de la voluntad, y así, si creciéramos de este atributo, el bien conocido, lejos de ser un bien, sería un mal, una tortura, pues, si el conocimiento del bien nos hace felices, es en cuanto podemos amar-lo y poseerlo, y en la medida en que podemos poseerlo. Luego, siendo Dios una inteligencia infinita, necesariamente es una voluntad infinita.

Dedúcese también de lo dicho que, en Dios, el acto de la voluntad es uno sólo y perfectísimo, al contrario de lo que sucede en las criaturas racionales, cuya limitación es causa de la multiplicidad de los actos de la voluntad; que el acto de la voluntad divina no se distingue de esta voluntad, como tampoco se distingue la voluntad de la misma esencia divina.

Objeto primario y objeto secundario de la voluntad divina. — La voluntad sigue al entendimiento en todas sus manifestaciones; luego la voluntad divina tendrá tantos objetos cuantos le presente el entendimiento, y así distinguimos en la voluntad de Dios un acto *necesario* llamado *ad intra*, por por virtud del cual se ama necesariamente á sí mismo, esto es, que el *objeto primario* de la voluntad de Dios es su propia esencia como bien puro é infinito, y otro acto *libre*, llamado *ad extra*, con el cual ama las existencias creadas. De aquí el principio de que *Dios ama como conoce*. Dios ama libremente á los seres creados. Se demuestra: 1.º Porque si los amara necesariamente, existirían necesariamente, porque el amor de una cosa presupone su ser, ya que las cosas se aman en cuanto son, no en cuanto no son; 2.º Porque Dios se basta á sí mismo, y no *necesita* de nadie ni puede recibir perfección alguna de los otros seres. Sin embargo, aunque el amor de Dios á las criaturas no es necesario en absoluto, puesto que pudo no producir las, y por lo tanto no amarlas, dada la determinación libre de la voluntad divina en orden á su producción y su existencia real en virtud de esta determinación, Dios las ama necesariamente, porque son participación y reflejo de su bondad, pudiendo decirse que son buenas porque Dios las ama, al contrario de lo que sucede en nosotros. En resumen; Dios ama necesariamente á los seres creados porque necesariamente los conoce en el sentido ya explicado, es decir, relativa ó condicio-

nal, no absolutamente, debiendo tener presente que existe una diferencia capitalísima entre el conocimiento y el amor de Dios con respecto á los seres creados, pues de Dios son conocidos en cuanto y porque existen y están presentes en Él, y son amados en cuanto existen en sí mismos. Conocer es una perfección de Dios, en tanto que la existencia de las cosas es una perfección de ellas mismas.

Consecuencias.—1.^a *La voluntad divina es absolutamente independiente de los seres, pero se concibe como ligada al entendimiento divino.* Porque siendo la primera de las causas, de ninguna otra depende, sino que, por lo contrario, las cosas tienen todas sus perfecciones porque Dios las ama; 2.^a *La voluntad divina es inmutable.* Porque conociéndolo todo en acto perfectísimo é inmutable, del mismo modo lo ama. Dios quiere el cambio de las cosas porque de este cambio dependen sus perfecciones, en armonía con la naturaleza de las mismas, pero quiere ese cambio de un modo inmutable; 3.^a *La voluntad divina se cumple siempre.* Porque si pudiera ser contrariada su voluntad, Dios no sería absolutamente perfecto. Todas las causas segundas proceden de Dios; si obran, es por la virtud que les ha comunicado. De donde se sigue que sólo obran en armonía con sus designios, para obtener por mil modos diferentes el plan que se propuso con la Creación. Si una criatura evita, por ejemplo, la misericordia, divina es para caer bajo la acción de su justicia. Si á nuestros ojos nos parece que se contraria la voluntad de Dios, es porque no podemos abarcar el fondo de sus designios, por que no conocemos en absoluto el juego y la trabazón de las causas segundas, pero la razón nos dice que Dios no puede sufrir contradicción de ninguna especie. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esto se refiere á la voluntad divina absoluta consiguiente, pero no á la antecedente, pues como

dice la Sagrada Escritura: *Deus vult omnes homines salvos fieri*, y no se salvan todos.

De la bondad divina: su concepto y realidad.— El bien, como la verdad, se confunde con la realidad del ser. Luego siendo Dios la suprema realidad, es también el supremo bien. Pero el bien es lo que, conocido como perfección por el entendimiento, es amado por la voluntad. De donde se deduce que debe existir y existe una ecuación entre el apetito de la voluntad y el bien como objeto de la misma. Hemos demostrado que la voluntad de Dios es infinita. Luego debe existir un bien infinito, cual es la esencia divina, que sea el objeto adecuado de su voluntad. Dios, pues, es el supremo bien y se ama necesariamente. Además, las perfecciones de las criaturas son relativas como su ser. Luego debe existir una perfección absoluta ó infinita que sea base de aquéllas, como existe un ser infinito que es el fundamento de todos los finitos.

Dios es impecable.— Se deduce de la infinita bondad de Dios, incompatible con todo mal moral ó pecado.

De la perfección divina: su concepto y realidad.— Sabemos que la perfección completa del ser tiene por base su bondad, porque los seres se aman por lo que son, esto es, por el conjunto de sus perfecciones. En los seres finitos, la perfección íntegra y completa abarca las perfecciones en orden á su esencia, á los accidentes y á su fin; pero Dios no tiene accidentes ni está ordenado á ningún fin, sino que su propia esencia es la perfección divina, total y completa, porque dicha esencia existe por sí misma y existe en acto perfectísimo. Luego la perfección divina se confunde con su esencia. Dios ve que su esencia es la suma perfección, y por eso la ama necesariamente y este amor satisface por completo á la voluntad divina. Luego Dios es la

suma perfección: 1.º *Porque es la causa eficiente de todas las cosas.* Todo lo que existe de Él depende no hay perfección en las criaturas que no tenga su base y fundamento en Dios. Luego si toda perfección depende de Él, Dios es la suma perfección, y así en Dios se encuentran *eminente, no formalmente*, todas las perfecciones de las criaturas; 2.º *Porque es absolutamente simple.* Si fuera imperfecto, sería compuesto, como lo son las criaturas, porque toda composición acusa la falta de una perfección en acto. Es así que Dios es absolutamente simple; luego es infinitamente perfecto; 3.º *Porque es el ser que existe «a se».* Toda perfección es un modo de ser; luego el ser que posee la plenitud del ser, posee también por este sólo hecho la perfección absoluta.

Del amor de Dios.—La voluntad ama necesariamente el bien, porque el bien es su complemento natural. Dios se conoce á sí mismo como el Sumo Bien. Luego Dios se ama necesariamente; y como las criaturas son buenas y perfectas en el orden de su naturaleza, porque Dios las ha creado y les ha dado cierta participación de su bondad, se deduce que Dios las ama y que este amor es la causa, no el efecto, de todas sus perfecciones.

De la justicia de Dios.—La justicia consiste en dar á cada uno lo que le corresponde. Ahora bien, como Dios ha creado todas las cosas y conoce admirablemente la naturaleza de cada una, es evidente, dada su infinita perfección, que concede á cada una aquello que necesita para la consecución de su fin, en lo cual consiste su justicia. Así al hombre, ser racional, lo trata según sus méritos y sus obras, y de aquí que cada uno de sus actos libres obtenga su reparación ó su recompensa.

De la misericordia de Dios.—Dios conoce perfectísimamente la limitación de todas las criatu-

ras, causa de todas las contrariedades que experimentan en orden á la consecución de su fin. De aquí la infinita misericordia de Dios como base de la reparación de los males del mundo, de la esperanza para el infortunado, de la confianza en otra vida mejor, del perdón de los pecados mediante el arrepentimiento, etc. Pero la misericordia de Dios no se opone á su justicia, porque en realidad la misericordia divina consiste en tratar á las criaturas en justicia y la justicia en tratarlas con misericordia. Y así, si Dios dilata el consuelo, es para que la criatura alcance mayor mérito, y si difiere el castigo, es para que la justicia realice con mayor seguridad su imperio. Por eso se dice que la misericordia triunfa siempre en la justicia, y ésta en aquélla. No obstante, la misericordia divina parece que está sobre su justicia.

De la belleza divina.—Si la belleza nace de la total y completa perfección del ser, Dios es infinitamente bello, porque es infinitamente perfecto. ¿Qué mayor hermosura que la de Dios? Causa ejemplar y admirable de todas las criaturas, en Él radican las perfecciones de todas ellas. Dios es el Ser por excelencia, la plenitud del ser. Su belleza es incomparable, como incomparable es su esencia subsistente, que llena de soberanos esplendores los cielos y la tierra. Dios se conoce y se ama como infinitamente perfecto y subyuga á las criaturas racionales con los torrentes de luz inmaculada que brotan de su adorable realidad, y de aquí que la Creación entera pregone sin medida la gloria y la hermosura de su Autor.

SECCIÓN TERCERA

De las operaciones de Dios.

LECCIÓN 40.

DE LA OMNIPOTENCIA DIVINA.

Concepto de las operaciones divinas.—He nos estudia lo á Dios *en sí mismo* y en sus *atributos*; vamos á tratar ahora de sus *operaciones*, que se fundan en dos atributos morales ó relativos, la *omnipotencia* y la *providencia*, los cuales también podrían llamarse *mixtos*, porque se refieren á la *inteligencia* y á la *voluntad* de Dios. Las operaciones de que aquí tratamos se refieren á la *creación* y *conservación* del mundo, al *curso* que presta Dios á todas las acciones de las criaturas y á la *dirección* ó *gobierno* de las mismas.

De la omnipotencia divina: su concepto.—La omnipotencia divina es el poder infinito de Dios, la potencia de Dios, de la cual nos da idea el poder ó fuerza de las criaturas. Pero la potencia de las cosas creadas es, como ya sabemos, de dos especies, *activa* y *pasiva*, y la activa es á la vez principio activo del efecto y principio de la acción. Ahora bien, es evidente que la potencia divina es esencial y exclusivamente activa, porque la pasión es una imperfección, ya que depende de un principio extrínseco. Del mismo modo, la potencia activa divina es principio del efecto, pero no principio de la acción, porque, como la acción perfecciona el agente, esto indicaría potencialidad de Dios.

La potencia de Dios es infinita y se llama omnipotencia.—La potencia de Dios se confunde con su

esencia. Luego es infinita. Dios es una actividad sin mezcla de potencialidad, una actividad subsistente. Los seres obran en armonía con su ser, porque su ser es la causa de sus operaciones. Dios es el ser por excelencia; luego su potencia es infinita. Así, pues, Dios es todopoderoso, omnipotente, no en el sentido de que pueda realizarlo todo, aun lo contradictorio, sino en el sentido de que puede hacer todo lo que es inteligible, todo lo que conoce, todo lo que no implica contradicción. Si Dios pudiera hacer que las tinieblas alumbrase y que lo pasado no haya sido, Dios se contradiría, no sería Dios, porque en Dios no puede concebirse ningún defecto. Sin embargo, esto no es una limitación del poder de Dios, porque Dios lo ha hecho todo como debía ser hecho, y si lo hiciera de otra manera, si cambiase la naturaleza de las cosas, no sería infinitamente sabio, destruiría su propia verdad, daría existencia á la nada absoluta, lo que es absurdo. Pero Dios puede hacer todo lo que concibe su entendimiento, todo lo que es verdadero, todo lo que es posible, y así puede crear multitud de cosas que el hombre no puede ni siquiera imaginar, porque el ser infinito es inagotable, y la criatura puede imitar de mil modos diferentes las perfecciones divinas.

Dios es el único ser creador.—Crear es producir todo el ser, la materia y la forma. De donde se sigue que el creador es completamente independiente de la obra creada, la cual le pertenece por completo en tanto que todas las cosas creadas dependen las unas de las otras, y así, la experiencia nos dice que todos los agentes naturales necesitan por lo menos de materia antecedente para sus obras. Por su parte, la ciencia ha demostrado que *no se crea ni se destruye actuamente ni un átomo de materia ni de fuerza propiamente dicha ó física.* Los seres creados han empezado á ser, y pueden produ-

de multitud de otros seres por transformación ó generación, pero no pueden crear; porque crearían todo lo que han recibido, lo que no es posible. Ni siquiera ninguno de ellos puede servir de instrumento á la creación, porque el efecto de la creación es anterior por naturaleza á toda acción de la criatura, y así, antes de que ésta pudiera servir de instrumento ya estaba todo creado. Lo mismo decimos del acto conservado, por virtud del cual Dios sostiene á toda criatura en su existencia.

La creación es efecto inmediato de la voluntad ó de la omnipotencia de Dios, no de su esencia.—Dios ha creado el mundo *libremente*. Luego esta acción procede de su voluntad iluminada por su inteligencia, porque si procediera de su esencia, la creación sería necesaria, ya que la naturaleza obra necesariamente, y así, si fuera efecto de la esencia divina, no podría dejar de ser. Además, el mundo revela un orden admirable; luego supone una causa inteligente y un objeto determinado.

De la conservación de los seres por Dios: su concepto.—Dios no sólo *crea* á las criaturas, sino que las *conserva* en su ser ó *influye* en sus operaciones. De dos maneras puede ser conservada una cosa: *directamente*, cuando continuamente se le da el ser ó se le produce, y así el sol conserva la claridad del espacio; *indirectamente*, cuando de hecho no se le destruye (conservación positiva) como el pintor que no destruye su cuadro ó lo repara, ó bien cuando se impide que las otras causas de destrucción obren (conservación negativa), v. gr., el hombre que salva la vida de otro á punto de perderla.

Dios conserva positiva y directamente á los seres creados.—Respecto á la conservación de los seres por Dios, unos filósofos opinan que la acción divina no incluye un influjo real y positivo sobre las criaturas, bastando que no quiera su destrucción,

ó creyendo, con Durando, que consiste en la no destrucción de las mismas, en tanto que otros, y están en lo cierto, opinan lo contrario, esto es, hacen consistir la conservación en un acto directo y positivo, cuya cesación ó suspensión aniquilaría al ser. Esto se prueba: 1.º Porque nada puede existir contra la voluntad divina ni es posible que Dios ignore lo que hacen las criaturas; 2.º Porque, como dice santo Tomás, «la conservación de una cosa es la continuación de su ser;» 3.º Porque Dios, al comunicar el ser á la criatura, no le comunica su aseidad, y por consiguiente, depende de Él en todos los momentos de su existencia, y de aquí que pudiera decir Descartes que la conservación de los seres es una *continua creación*, no en el sentido de una repetición incesante de actos creadores, sino de la continuación de un sólo y mismo acto creador, cuyo objeto es la permanencia del ser en la existencia.

Del concurso ó influjo divino: su concepto.—Por concurso ó influjo divino se entiende el acto de Dios por virtud del cual pueden obrar las criaturas. Cuando la acción de las criaturas es del orden sobrenatural, el influjo se llama *gracia divina*. De varias maneras puede influir Dios en las acciones de los seres finitos: 1.ª En cuanto les ha dado e poder de obrar; 2.ª En cuanto los conserva; 3.ª En cuanto aplica este poder á la operación; 4.ª En cuanto que todo poder obra por el suyo. De donde se deduce que en los dos primeros casos el influjo es *mediato*, é *inmediato* en los dos últimos.

Dios influye directa y positivamente en las criaturas, moviéndolas y aplicándolas á sus operaciones.—En realidad esta proposición es una consecuencia de la verdad ya demostrada sobre la conservación de las cosas por Dios, pues claro es que si en todos los momentos de su existencia dependen directa-

mente de Dios, con mayor razón no pueden realizar acción alguna sin el influjo divino. Pero esto es evidente, si se tiene en cuenta: 1.º Que Dios, como primer ser, contiene la razón suficiente del ser de las criaturas; luego como primera causa, contiene también la de su causalidad; 2.º Porque si las criaturas produjeran efectos propios y exclusivamente suyos, prescindiendo del influjo divino, serían independientes de Dios en el obrar y dependientes en el ser, lo que es contradictorio y absurdo; 3.º Porque las causas segundas, si bien todas obran en armonía con su naturaleza, obran en realidad como causas instrumentales con relación á Dios. He aquí la razón del dicho: «no se mueve la hoja del árbol sin la voluntad divina,» porque Dios da constantemente el ser á las cosas é influye en todas sus operaciones.

Naturaleza de este influjo.—Respecto á la naturaleza de este influjo andan divididos los filósofos cristianos. Nosotros no entraremos en el fondo de esta cuestión más teológica que filosófica, pero sí haremos constar que todos sacan á salvo la libertad humana, pues ya se crea que Dios ofrece á la criatura un concurso *indiferente* del orden natural ó del sobrenatural, ya se sostenga que este influjo es una *predeterminación*, las criaturas racionales quedan en libertad de obrar de conformidad con él. Dios determina á obrar á las criaturas, pero éstas obran en armonía con su naturaleza, esto es, poniendo en acción su natural actividad.

Toda criatura tiende á Dios.—Si toda criatura depende de Dios en su ser y operaciones, claro está que toda criatura tiende á Dios, porque de Él recibe su existencia y su causalidad. Por otra parte, Dios, como Bien sumo é infinito, es el centro de atracción de todos los seres, y principalmente del hombre, que en vano busca en este mundo

la felicidad que ha de saciar su corazón. Y no se diga que los seres buscan su propia perfección y no la de Dios, porque toda perfección tiene su fundamento en Dios, y al apetecerla los seres, ya ciega, ya instintiva, ya inteligentemente, según su naturaleza, implícitamente, por lo menos, tienden á Dios. Así, aun cuando el hombre no busque más que su propia perfección y niegue la de Dios ó no se preocupe de ella, necesariamente tiene de ella, porque la perfección que busca, ya sea el poder, ya sea la grandeza, la riquezas, etc., es imagen de la divina, no obstante el desorden que pueda haber en su apetito.

LECCIÓN 41.

DE LA PROVIDENCIA DIVINA.

Su concepto.—Si el poder de Dios secunda los planes de su inteligencia y ejecuta las órdenes de su voluntad, la providencia vela para que todas las cosas creadas realicen su fin. La providencia (de *providere*, prever) es como la prudencia de Dios, de la cual nos da idea la prudencia humana, que entraña dos elementos, el conocimiento del fin y la consecución del mismo por los medios á él conducentes, lo que constituye la norma de conducta ó el gobierno. La providencia divina entraña también estos dos elementos, pero sin las sombras y vacilaciones que acompañan á la prudencia humana, porque en Dios todas sus perfecciones son infinitas. Providencia, en general, es, pues, la ordenación de las cosas al fin, pero como Dios no es ordenable á ningún fin, porque es acto purísimo, la providencia divina sólo dice orden á las cosas creadas. Así, pues, la providencia divina podrá definirse *la acción compleja mediante la cual Dios encamina y dirige todas las cosas creadas á sus fines respectivos ó particulares y al fin general de la creación.* Decimos que es una acción compleja, porque incluye la acción del entendimiento, que dispone y ordena los fines de las cosas, y la acción de la voluntad, que aprueba este orden y dispone su ejecución. Así también, aunque la providencia es eterna en sí misma considerada, puesto que se identifica con la esencia divina, en orden á su ejecución puede decirse *temporal*, porque se refiere á las cosas creadas que viven en el tiempo.

Demostración de su existencia.—Que la providencia divina existe, es una consecuencia eviden-

tísima de todo lo dicho hasta aquí. En efecto, Dios es la primera causa del universo, y no sólo es la primera causa de la cual depende todo lo existente, sino que conserva todas las cosas é influye en todas las operaciones de las mismas. Luego debe ordenarlas á sus respectivos fines, pues de lo contrario obrarían al acaso sin orden ni concierto. Además, el universo no ha sido creado necesaria, sino libremente; es obra de la infinita inteligencia de Dios, secundada por su infalible voluntad. Luego debe resplandecer en él (y la experiencia nos dice que es así) un orden admirable que excluya en absoluto el acaso, porque, como dice Bossuet: «Allí donde la sabiduría es infinita, no hay lugar al acaso». Pero el orden no se concibe sin una providencia que sujete todos los detalles á un plan preconcebido; luego la providencia divina existe. Por otra parte, la bondad, la justicia, la misericordia, todas las perfecciones divinas, en una palabra, nos demuestran la existencia de este atributo, y así lo ha creído siempre la humanidad, porque sin ella no se concibe la religión.

La providencia divina y el gobierno del mundo.—

La providencia divina, considerada desde el punto de vista temporal, ó sea, como simple ejecución del orden providencial, constituye lo que llamamos gobierno del mundo.

La providencia divina se extiende y aplica á todos y á cada uno de los seres de la creación, y con especialidad al hombre.—Aunque esto es una consecuencia de lo dicho, haremos para demostrarlo las siguientes reflexiones. La *experiencia* nos demuestra á cada paso la intervención de la providencia divina en las leyes generales y constantes que rigen la creación, nos revela la acción inteligente y previsora de Dios en las relaciones de la fuerza con la materia, en la organización de la vida, en

las facultades del hombre, todo en estrecha armonía con la naturaleza de cada ser. A su vez, la *razón* nos dice que Dios hizo la creación para algún fin, que no puede ser otro que la glorificación externa y accidental de Dios resultante de la comunicación y manifestación de sus divinas perfecciones en las cosas creadas ó finitas; y como quiera que el que se propone un fin determinado escoge los medios para conseguirlo, se deduce que la providencia divina se extiende á todos y á cada uno de los seres de la creación, y con especialidad al hombre, por la soberana excelencia de su alma inmortal, y de aquí la gracia con que le asiste y santifica, la Encarnación y Redención, la predestinación, que es la aplicación de la providencia al destino sobrenatural del hombre, como consecuencia de la presciencia divina, etc.

La providencia divina y la existencia del mal.
 — Con frecuencia se hace una objeción, que carece en absoluto de fundamento, contra la providencia divina. Si Dios gobierna el mundo por medio de su providencia, se dice, ¿porqué los malos prosperan y abundan en poder, honores y riquezas, y sufren los buenos tristezas, dolores, persecuciones y miserias? Desde luego hay que advertir: 1.º Que los bienes y males físicos lo más no alcanzan á los malos que á los buenos; 2.º Que á menudo los males son producto de actos libres ó imprevistos de los sujetos que los sufren; 3.º Que en esta vida no tienen sanción perfecta ni la virtud ni el vicio. Esto supuesto, se contesta la objeción con respecto al mal físico diciendo: Que aunque Dios no lo ama *per se*, porque Dios no se complace en los males de sus criaturas, es indudable que puede elegirlo ó quererlo como *medio* para realizar el bien. Además, si no existiera el mal físico, Dios no podría realizar y querer ciertos bienes y perfec-

ciones de un orden superior, cuales son los rasgos más bellos y sublimes de la virtud, como la constancia, la paciencia, el sacrificio, el martirio, etc. Con respecto al mal moral ó pecado, Dios no lo quiere en manera alguna, porque el mal moral es la subversión del orden necesario que las criaturas dicen á su Creador; pero lo *permite*, porque este mal nace de la libertad humana, y á Dios sólo le corresponde, por virtud de su providencia, dotar al hombre de los medios necesarios para realizar su fin, no aniquilar ni contrariar su naturaleza.

Cosmología.

LECCIÓN 42.

DE LA COSMOLOGÍA EN GENERAL.

Concepto de esta ciencia.—Según la etimología de esta palabra compuesta por Pitágoras de *cosmos*, mundo y *logos*, tratado. *Cosmología* es la ciencia del mundo, del universo visible, de la naturaleza material ó corpórea, no en el sentido de que el mundo sea únicamente un compuesto de materia, sino en el de que todos los seres que lo integran poseen un elemento *material*. Así, pues, en la Cosmología no cabe el estudio de *Dios*, ni el de los *ángeles*, ni el del *alma humana ó racional*, porque son espíritus, pero sí el de la *vida vegetativa y sensitiva* y el de la *fuerza física*, pues si bien la fuerza y la vida son principios *inmateriales*, no lo son *espirituales*, y de aquí que no puedan existir separados de la materia en que están. La *materia*, la *fuerza* y la *vida* son, pues, los elementos constitutivos de los *cuerpos*, según la clase de cada uno, así como éstos lo son del *universo*, sobre el cual versa la ciencia cosmológica.

Importancia de su estudio.—El hombre, como compuesto de materia y espíritu, es el resumen de la Creación. De aquí que todos los errores filosóficos tengan por base la *exageración* de uno ú otro de sus elementos constitutivos, ya que no hay sistema filosófico que no haga del hombre el principal objeto de su estudio. Así, la Historia de la Filosofía nos enseña que los filósofos, por decirlo así, *heterodoxos* no han hecho otra cosa que salir del panteísmo materialista para caer en el *idealista* y

viceversa, porque los unos han querido convertirlo todo en *materia* y los otros en *espíritu*. Y como los errores filosóficos, elevados á sistemas, han trascendido siempre, más ó menos pronto, al terreno religioso, social y político, todos los males morales de la humanidad reconocen por origen un dislate de «los ideólogos», como despreciativamente llamaba á los filósofos Napoleón el Grande. Desde que el Protestantismo rompió arteramente la unidad de Iglesia, la filosofía heterodoxa no ha hecho más que salir de uno de los mencionados escollos para caer en el otro. Kant, siguiendo las huellas de Descartes, inició un panteísmo idealista, cuya base fundamental consistía en la negación de la realidad sensible, sistema que, exagerado por sus discípulos Fichte, Hegel, Schelling y Krause, convirtió la ciencia filosófica en un verdadero caos. No tardó en sobrevenir la reacción, la cual en el fondo no consiste en otra cosa que en la *conversión de los principios del racionalismo alemán* en el más desenfrenado *materialismo*, porque todo panteísmo es esencialmente materialista. El materialismo, llevado hoy á sus últimas consecuencias por el cínico Hæckel, es el monstruo de cien bocas que amenaza devorar á la sociedad contemporánea. Los filósofos modernos sólo estudian la naturaleza, pero no como es en sí, sino reduciendo todas sus manifestaciones á la materia, único dios á quien adoran. Ese materialismo ha trascendido á todos los órdenes de la vida, á la *religión*, que ha vuelto á las *apoteosis paganas*, á la *política*, inspirada en el más *grosero egoísmo*, á la *literatura*, cuyo soberano *ideal* consiste en las *funciones fisiológicas*, al *derecho*, que sólo santifica el *éxito* en menos cabo de la justicia, á la *familia*, desorganizada por el *divorcio*, á la *industria* y al *comercio*, que fundamentan sus progresos en la *explotación* y en la *usura*, y como resumen de todo, la *satisfacción de los apetitos más*

desordenados: «Nosotros los que somos ya viejos,— decía Godofredo Kinkel—hemos tenido el honor de vivir en la atmósfera del ideal; mas he aquí una nueva raza que cifra toda su gloria y bienaventuranza en el vientre». Ya lo dijo el Apóstol: «*Aquellos cujus deus venter est.*» Y Enrique Heine añade: «Esta nueva generación quiere gozar y hacerse valer en el mundo visible.» El idealismo germánico trató de convertir al hombre en una *divinidad*; el materialismo moderno, en una *bestia*, ó mejor dicho: el primero se propuso hacer del hombre un *dios ideal*; el segundo, un *dios carnal*, que no á otra cosa tienden los últimos secuaces de Darwin: La filosofía moderna no sale, pues, del terreno de la Cosmología, pero no de la verdadera ciencia cosmológica, sino de una Cosmología bastarda, falsa, contrahecha, ya que no admite otra realidad que la *materia y sus transformaciones*. De aquí la importancia de esta ciencia, pues todos los grandes problemas que se ventilan en el día tienen en ella su raíz y fundamento, á la manera como hasta hace poco tiempo todas las grandes cuestiones filosóficas eran reducidas por los filósofos del *yo* á la Psicología. Ciertó es que la Cosmología no es toda la Metafísica, ni siquiera su parte más noble y trascendental, pues sobre ella está la Ontología, cuyos principios la informan, y muy especialmente la Teodicea, que nos describe á Dios, *Causa* del mundo, y por consiguiente, infinitamente superior á éste, que es su *efecto*; pero no es menos cierto que la Cosmología resuelve los gravísimos problemas que debate hoy con más calor la humanidad. Además, del estudio del mundo, finito, caduco y perecedero, descubriremos la existencia de Dios y aun la dignidad del hombre.

La verdadera escuela filosófica.—Enfrente de esas grandes aberraciones del espíritu, el *idealismo* y el *materialismo*, se levanta la filosofía escolástica, que

apoyándose en las sublimes concepciones de Aristóteles purificadas en el crisol de la idea cristiana, ofrece la verdadera solución del problema cosmológico. A semejanza del dogma católico, del cual es en la esfera científica firmísimo apoyo, la escuela aristotélico-tomista se presenta como roca incommovible contra la cual se estrellan las gigantescas olas del racionalismo y del monismo, sin falsearla en lo más mínimo, porque está en posesión de la verdad. La filosofía cristiana permanece alejada de los dos extremos antes mencionados, reconociendo en el universo dos elementos admirablemente armonizados, la *materia* y la *forma*, irreductibles entre sí, *potencial* el uno, *activo* el otro, ambos *finitos*, *creados*, *contingentes* y *ordenados á un fin*. Ni todo es *materia* ni todo es *espíritu*, sino que el espíritu, en el mundo que habitamos, vive en la materia sin ser absorbido por ella, y entre la materia y el espíritu surge la *fuerza física*, *ordenando* la materia inanimada, y la *vida*, en sus dos grandes y diversas manifestaciones *vegetativas* y *sensitivas*, *organizando* la materia viviente. Y si grande es la diversidad que media entre la materia, la fuerza y la vida, mayor es, casi infinita, la que media entre la materia y el espíritu, y de aquí que no incluya en la Cosmología la ciencia del alma, sino que con ella constituye una rama especial de la Metafísica, la Psicología. Con los elementos dichos, ordena el universo todo, y al estudiar sus caracteres esenciales, no con un plan preconcebido como los filósofos sectarios, sino según se nos ofrece en su esplendorosa realidad, demuestra su limitación, su finitud, su contingencia, y de aquí que no lo confunda con Dios, ni incluya á Dios en su estudio, sino que, considerándolo como causa distinta del mundo é infinitamente superior al mundo, inventa, para conocerlo en lo posible, una nueva rama de la Metafísica, la Teodicea.

El problema cosmológico.—La Cosmología, es, pues, la ciencia del mundo. Luego su problema fundamental ha de consistir en la *determinación de su esencia ó naturaleza*. Y así, para saber *qué es el mundo*, habremos de investigar sus *elementos constitutivos*, su *constitución* y su *origen*. El problema del *origen* del universo es en realidad el verdadero problema cosmológico, como quiera que el origen de un ser es como el germen de su naturaleza. Así, pues, el objeto principal de la Cosmología consiste en demostrarnos si el mundo *existe por sí mismo ó si ha recibido de otro la existencia*, si es *eterno ó creado*.

Dos soluciones.—De aquí se deduce que sólo pueden existir dos soluciones de este problema, ya que sólo ofrece una *disyunción*, es á saber: *ó el mundo se debe á sí mismo la existencia, ó reconoce una Causa*. La escuela *materialista ó empírica* nos da la primera solución; la escuela *espiritualista ó metafísica* la segunda. A primera vista parece que habían de existir tres soluciones: la *materialista*, la *idealista ó racionalista* y la *espiritualista*, pero si bien se mira, las dos primeras son en el fondo una sola, ya que coinciden en no reconocer al mundo una causa eficiente distinta de él y superior á él, ora consideren al mundo como simple *fenómeno*, ora como *única realidad*, pues ya hemos dicho y demostraremos que todo panteísmo es esencialmente materialista. Por otra parte, el panteísmo racionalista ha caído en su obligada consecuencia el monismo materialista, y hoy sólo defienden al primero algunos filósofos trasnochados que, como Kinkel y ciertos krausistas, sólo viven de ilusiones ó aferrados á su olímpica vanidad.

Importancia del método.—Tan enlazado está el método de conocimiento con el objeto que se trata de conocer, que bien puede decirse que en el fondo

no son más que una sola y misma cosa considerada en dos momentos diferentes. El método está representado por la Lógica, el objeto por la Metafísica; pero la Lógica no es más que la Metafísica trasladada, por decirlo así, al entendimiento. El que desea ascender á la cumbre de una montaña, vese obligado á trepar por sus vertientes hasta dominar la cima. Del mismo modo, el que desea conocer una cosa, trabaja sobre ella hasta apropiársela, pero sometiéndose á las condiciones de su naturaleza. Síguese de aquí que, para conocer el universo, es absolutamente preciso seguir el método que su misma naturaleza exige.

Dos métodos. — El mundo no es únicamente un conjunto de fenómenos ó hechos, como quiere el monismo, sino también un conjunto de substancias productoras de esos fenómenos. El método *experimental* ha llevado á los filósofos modernos á una concepción errónea de la naturaleza, porque las retortas y alambiques del laboratorio sólo pueden apreciar hechos ó fenómenos, pero no sus *causas* ni sus *leyes*, las cuales sólo pueden ser descubiertas por la razón. No han estudiado al mundo tal como *es*, sino tal como *aparece*. Han querido escalar la cumbre de la montaña y se han quedado encenagados en el fondo del valle, sin poder gozar del torrente de luz que disipa las tinieblas del espíritu. La escuela metafísica, por lo contrario, goza de la plenitud de esa luz, porque al proponerse conocer el mundo, ha tenido buen cuidado de explorarlo en armonía con su naturaleza, no contentándose con la apreciación de sus fenómenos, sino investigando también sus causas y sus leyes, valiéndose para ello del método *inductivo*. Así, pues, la concepción monística ó material del mundo ofrece una solución falsa del problema cosmológico, porque su método es erróneo ó, por

lo menos, incompleto; y por lo contrario, la filosofía cristiana es la única que da la verdadera solución de ese problema, por que su método es completo, ya que, fundándose en el *principio de causalidad*, parte de la investigación, apreciación y comparación de los hechos, en que termina el método materialista, al *descubrimiento* de sus respectivas causas. Este método es el que llama Broglie de la *inducción racional; inducción*, porque el conocimiento que debemos tener de la naturaleza, según su propia realidad, no es inmediato é intuitivo, sino mediato y discursivo, ya que lo que los sentidos perciben del mundo no es toda la realidad del mundo, pues los sentidos no aprecian las substancias-causas, sino los hechos ó fenómenos; *racional*, porque el verdadero conocimiento cosmológico supone el proceso de «dos verdades ó dos nociones claramente distintas, una de las cuales depende de la otra», en lo que consiste la esencia del razonamiento, por virtud del cual se averiguan las *causas* de los fenómenos y las *leyes* que los rigen.

El principio de la Cosmología.— Con el método de toda ciencia guarda estrechísima conexión el principio de la misma. El *principio científico* es el *fundamento* del método, á la manera como el cimiento de un edificio es su propio fundamento. Este fundamento de la inducción racional es el *principio de causalidad*, el cual nos enseña que es imposible en absoluto que exista efecto alguno sin causa proporcionada y sin razón suficiente. La inducción racional tiene un punto de partida, la *experiencia física*, de donde arranca la razón para descubrir la causa y la ley que rige á los hechos observados. La experiencia física se reduce á esta gran verdad: la *materia es inerte*, esto es, la materia es incapaz de modificarse á sí misma y de

producir las admirables manifestaciones que en ella se suceden. Sentada esta base, la razón, apoyándose en el principio de causalidad, demuestra la necesidad de que exista una *causa* proporcionada que produzca los fenómenos que vemos en la materia y que la materia es incapaz de producir, y además una *finalidad*, patentizada en *leyes* necesarias. Tal es el principio de la escuela metafísica para la resolución del problema cosmológico. En cuanto á la escuela materialista ó empírica carece de principio alguno, porque su método no distingue entre las causas y los efectos. A lo más confunde el punto de partida con el principio, y de aquí que no pueda darse razón de los fenómenos que con tanta diligencia observa.

El objeto de la Cosmología.— Hemos dicho que en cierto sentido se identifican el método y el objeto de toda ciencia y aun podríamos añadir que ambos se confunden asimismo con el principio; tan íntimas son las relaciones que ligan á estos tres elementos de la ciencia. El materialismo, consecuente con su método y su falta de principio, reduce toda la ciencia cosmológica al estudio de los fenómenos considerados como manifestaciones de la única realidad que admite, la materia. La escuela aristotélico-tomista, fiel á la realidad de las cosas, no á la ilusión de los sentidos ó al apriorismo intelectual, admite como objeto de la Cosmología, no sólo los hechos ó fenómenos, sino también y principalmente sus leyes y sus causas. De este modo extiende sus investigaciones á los *elementos constitutivos* y al *origen* de los cuerpos y del universo, aquéllos como elementos de éste, el cual se ofrece á la razón, no como una realidad exclusivamente material diferenciada por puras relaciones de cantidad ó de movimiento mecánico, sino como un admirable *organismo*, realización de un *plan idea*l, y con el cual todos los fenómenos dife-

rentes reconocen causas distintas y adecuadas que obran por amor á un fin, conocido por ellas, ó por la Causa suprema que les ha dado la existencia.

Critica de la escuela materialista ó empírica.— El materialismo es tan viejo como la humanidad. En la India, en Grecia y en Roma tuvo vida floreciente, acabando por sumir en la mayor depravación á aquellas sociedades, que, faltas de un ideal nobilísimo, acabaron por perder vergonzosamente su propia nacionalidad. El predominio de la verdad cristiana en la Edad Media salvó á los pueblos occidentales de su corruptora influencia, pero incubado en el Imperio bizantino, se difundió con el Renacimiento por el resto de Europa, provocando al punto la gran revolución del Protestantismo, que en el fondo no es otra cosa, como decía el mismo Lutero, que «la rebelión de la panza y de la carne contra el buen olor del Evangelio.» Como si sólo de pan viviera el hombre, los sabios protestantes dedicáronse con preferencia á la resolución de los problemas que más interesan á la vida material, fundando todas sus complacencias en el progreso del método experimental, poderoso fomento del materialismo. El racionalismo alemán trató de oponer un dique á la avasalladora corriente materialista, sin echar de ver que, no estando en posesión de la verdad, no hacía otra cosa que soliviantar las iras de sus simulados adversarios, los cuales, oprimidos un momento por el despótico yugo de la *filosofía de la idea*, alzáronse iracunos contra ella, con tanto mayor empuje, cuanto por más tiempo habían sufrido su ominosa esclavitud. De aquí que en Alemania hayan aparecido los más feroces enemigos de toda idea espiritualista, desde Büchner á Hæckel, y se hayan sacado con más violencia y cinismo las últimas consecuencias del sistema, complaciéndose en decir que antes prefieren ser

hijos de una bestia que del Adán bíblico. En el fondo nada nuevo ofrece esta escuela, nada que no hubieran dicho ya Demócrito ó Lucrecio. Pero en la forma, y gracias á los poderosos adelantos de las ciencias experimentales y del método que les es propio, aparece revestida de espléndido ropaje, con el cual ha logrado cautivar multitud de inteligencias escogidas. No negaremos los grandes beneficios que haya reportado la humanidad del método experimental, que con manifiesta injusticia se apropia el materialismo; baste decir que los mayores y más preciados inventos han sido realizados por sabios católicos, que creían en algo más que en la materia. El crimen capital de esta escuela consiste, como ya hemos dicho, en dar por terminada su misión con la apreciación del hecho, sin remontarse á la causa, y principalmente en considerar al hecho como simple manifestación de la materia, única realidad que admite. La fuerza, la vida y el alma no son para ella otra cosa que simples modificaciones de la materia, verdadero y único dios, pues fuera de la materia, que es de naturaleza eterna, nada existe y nada puede concebirse. Justo es decir que el empirismo no es el materialismo; entre ellos cabe alguna distinción, pues el empirismo consiste en afirmar que todo conocimiento es esencialmente sensitivo y que nada puede conocerse más allá de la experiencia física. Consecuentes con su sistema, los sabios empíricos suelen afirmar que la razón humana es incapaz de resolver el problema del origen del mundo, y así dice Tyndall: «¿Os acordáis señores, de aquella pregunta que hizo Napoleón á los sabios que iban con él en la famosa expedición á Egipto, cuando después de haberles oído hablar del origen del mundo, mirando él á las estrellas, les dijo: «Muy bien habláis, señores; más decidme: ¿quién ha hecho todo esto?» A esta pregunta no se ha

dado todavía respuesta; y la ciencia, por su parte, no se propone dársela. En mi sentir, la razón humana carece de virtud bastante para la solución de este problema, del todo superior á nuestras fuerzas.» Así se expresan todos los verdaderos sabios naturalistas que profesan el empirismo, y no es otra cosa lo que quiere decir Spencer cuando se encierra en lo *incognoscible*, porque se considera incapaz de descifrar la verdadera causa del mundo, y por eso afirma Nægeli: «Cuando el hombre intenta ir más allá de los límites de lo finito todo lo que más consigue es engrirse á sí mismo hasta hacer de sí un ídolo ridículamente adornado, ó degradar las cosas eternas y divinas con las monstruosas creaciones del espíritu humano.» Algunos se dan por satisfechos en la creencia de que el método experimental es la panacea de todo conocimiento, fundándose, entre otras conquistas, en el maravilloso descubrimiento de Leverrier, quien, dicho sea de paso, era un católico piadosísimo. Este célebre astrónomo dedujo que las perturbaciones irregulares de Urano debían reconocer por causa la atracción de otro planeta, y no contento con esto, calculó exactamente la masa, la distancia, la velocidad y aun el punto del cielo donde había que buscarle, y así se descubrió á Neptuno. Este hecho es ciertamente una magnífica conquista del método experimental y del análisis matemático en particular, pero nada prueba contra la inducción, pues claro está que con ello no se descubrió ninguna ley ni ninguna causa, sino un nuevo hecho, para el cual se necesitaba ciertamente un instrumento ó telescopio mayor que los entonces conocidos. Grandes como se ve la diferencia *aparente* que media entre el empirismo y el materialismo; pero en el *fondo* son una sola y misma cosa, pues desde el momento en que ambos sistemas niegan la realidad suprasensible, son esencialmente

materialistas, y así el monismo de Haeckel ha surgido lógicamente del empirismo de Spencer, porque en él palpitaba como en germen ó en potencia. Claro está que aquí no tratamos de los sabios que, circunscribiéndose á los límites trazados por la naturaleza á las ciencias experimentales, no se cuidan de deducir consecuencias trascendentales ó fundar sistemas apriorísticos que traten de explicarlo todo con los simples datos empíricos, sino de procurar el mayor progreso de las ciencias físicas, de las cuales reporta la humanidad grandísimas ventajas. Estos sabios son bienhechores del linaje humano, y sólo aplausos merece un Pasteur, un Roux un Roetgen, etc., tanto más cuanto que precisamente en sus maravillosos trabajos se apoya la Metafísica para deducir las leyes y causas que producen y regulan los fenómenos naturales y la Causa primera é infinita que ha dado el ser á todas las cosas. La Metafísica empieza donde termina la Física, entendiendo por tal el conjunto de las Ciencias naturales, y cuantos más progresos realice la Física, mayores servicios ha de prestar á la Metafísica. La cuestión consiste en no confundir las esferas respectivas de ambas ciencias, y sobre todo, en no deducir consecuencias erróneas y brutales de los fenómenos naturales mal interpretados, ya porque por sí solos son incapaces de ofrecer la solución del problema de las causas, ya porque lo que ordinariamente hacen con ellos los sectarios es desnaturalizarlos, obligándoles á decir lo que no dicen, cuando no los fingen con criminal audacia, como en más de una ocasión ha hecho el grosero Haeckel.

Crítica del sistema aristotélico-tomista. — La poderosa inteligencia de Aristóteles, uniendo en síntesis felicísima las verdades dispersas en las numerosas escuelas filosóficas de Grecia, ofreció un punto de apoyo solidísimo para la concepción y

explicación del universe con su célebre sistema de la *materia* y de la *forma*. «Según esta teoría—dice Pesch—todas las cosas constan de materia y forma, y todo individuo natural, que la experiencia nos muestra como principio de una actividad determinada, es una unidad, una substancia, una y perfecta en sí misma». Aristóteles fué un profundo observador de la naturaleza. Como si hubiera presentido el abuso capital de la filosofía moderna, dijo: «Ineficaces son las razones que no descansan en la naturaleza peculiar de las cosas, pues explican las cosas *al parecer*, no *en realidad*». Los que acusan á la filosofía escolástica de falta de observación y de apriorismo, sin duda porque la desconocen, la calumnian gratuitamente, pues asombrian los maravillosos descubrimientos y observaciones de Aristóteles, el cual jamás sentaba una ley ni señalaba una causa sin haberla visto previamente confirmada en multitud de datos. «Aristóteles puede llamarse con razón padre de la filosofía inductiva—dice Lewis,—puesto que él formuló el primero sus principios, y los formuló tan precisos y cabalmente, que ni aún Bacon le superó... El título más noble de Aristóteles es el de padre del método inductivo. Él fué el primero que hizo advertir á los hombres la importancia preponderante de los hechos y les enseñó á buscar la explicación de los fenómenos por un método objetivo». «En Aristóteles—dice Cuvier—todo asombra, todo es admirable, todo es colosal. Con no vivir más que sesenta y dos años, ha podido hacer millares de observaciones por demás delicadas, y tan exactas, que la más severa crítica no podría desvirtuarlas». «Las ciencias naturales—dice Blainville—son las que más agradecidas deben estar á Aristóteles. Su plan fué inmenso y luminoso, y él puso el imperecedero fundamento de la ciencia». Los filósofos cristianos de la Edad Media,

entre los que descuellan San Agustín, Alberto Magno y sobre todo Santo Tomás, recibieron como un sagrado depósito la filosofía de Aristóteles, purificáronla de los gravísimos defectos que entrañaba á la esplendorosa luz de la verdad católica, y aceptando su método y sus observaciones y completándolas con nuevos datos, construyeron el majestuoso edificio filosófico que ha resistido y resistirá imperturbable todos los ataques, porque sus apoyos son tan sólidos como los del mismo universo que trata de explicar. A pesar de que «por aquellos tiempos — como dice Pesch — se trataba en primera línea de adquirir consistencia y firmeza intrínsecas, del mismo modo que la acción universal del organismo vegetal se dirige á afirmar la raíz y consolidar las otras partes esenciales antes de dividir su trabajo para producir el lujoso adorno del follaje»; es decir, á pesar de que los filósofos cristianos de la Edad Media se preocupaban ante todo de erigir un edificio completo á la Teología cristiana, no descuidaron por ello la observación y la experiencia, punto de partida del método inductivo, y así, añade Pesch «que entonces se observaba y comparaba con igual penetración que ahora, solo que los medios de discernir la verdad del error no se ejercían ó no podían ejecutarse». El gran Alberto Magno, no sólo era un diligente observador, sino que en muchas cuestiones, como, por ejemplo, en la referente á la variabilidad de la especie zoológica, se adelantó á Darwin. Sabido es que suele atribuirse á Bacon el mérito de haber inventado el método inductivo, cuando en realidad puede considerarse como el padre del materialismo moderno, pues su objetivo principal consistía en conocer la naturaleza para gozar mejor de los bienes materiales que nos ofrece. En cuanto al verdadero método cosmológico hacía ya 2.000 años que venía imperando en la filosofía aristotélica.

Fieles á este método, Santo Tomás y los grandes maestros de la Escolástica consideraban á todo ser natural como un compuesto de dos realidades substanciales incompletas, la *materia* y la *forma*, aquélla como elemento determinable, potencial, extenso, inerte, ésta como elemento determinante, simple, activo, como *idea* realizada en la materia, «como pensamiento de una inteligencia externa y supramundana, como principio próximo de la regularidad que rige los procesos del universo». Todo ser material aparece visible en la existencia merced á sus accidentes; los *absolutos* de *cantidad* y *cualidad*, como expresiones de los elementos esenciales, materia y forma, y los *modales*, como determinaciones más concretas de los absolutos. Nuestros sentidos sólo pueden apreciar los fenómenos externos, sensibles, materiales, ó que en la materia se realizan, y desde este punto de vista, es exacto lo que dice el empírico Naegeli: «Conocemos un fenómeno cuando podemos contarlo, medirlo y pesarlo». La filosofía materialista no pasa de aquí, y á esto llama el mismo Naegeli «conquistar sucesivamente con el entendimiento el mundo de la naturaleza». Pero los accidentes, los fenómenos, no constituyen toda la realidad del mundo, porque el accidente no puede existir sino en la substancia, que es su causa, y de aquí el error capital de la filosofía empírica y su distinción radicalísima de la escolástica, pues mientras que ésta no se detiene en el fenómeno, en la superficie de las cosas, sino que penetra con la razón apoyada en el principio de causalidad en el fondo mismo de las substancias, diversificándolas por las diferencias de sus propios fenómenos, el imperismo sólo se contenta con *medir, contar* y *pesar*, como un comerciante al por menor. A su vez, el error capital del materialismo y su esencial distinción de la filosofía espiritualista consiste en que, partiendo del error de la escuela empírica, reduce

todos los fenómenos á una sola realidad, la materia, en tanto que la Escolástica sólo aprecia el elemento material del universo como punto de apoyo y como concausa de los fenómenos que en ella produce el elemento formal ó cualitativo, el cual, como decía Alberto Magno, «completa y perfecciona á la materia, así en el ser como en el obrar.» No puede darse mayor oposición entre ambos sistemas. Pero todavía es mayor esta oposición si nos atenemos al verdadero problema cosmológico, que consiste en la determinación del origen del universo, pues en tanto que la escolástica afirma que es finito y creado por un ser existente *a se*, como Causa distinta y superior á él, el monismo hace eterno al mundo y le niega toda causa extrínseca, explicando el *sucesivo* perfeccionamiento del mismo y la riquísima variedad de sus manifestaciones por la *ciega necesidad*, por la *necesaria tendencia mecánica al desenvolvimiento* que siente la materia. No pueden darse mayores disparates en menos palabras, porque hacer eterno á un ser que carece al principio de todas las perfecciones, porque las adquiere con el tiempo, y derivarlo todo de una *ciega necesidad*, es el colmo del absurdo ó del delirio. Lo que *necesariamente* debe ser verdadero es el sistema opuesto, la doctrina que *contradice* en absoluto tamañas aberraciones, y esto es lo que ocurre con la Escolástica.

Definición de la Cosmología.—A la luz de las nociones expuestas, podemos definir la ciencia cosmológica, según su naturaleza metafísica, diciendo que es: *La ciencia racional del universo por sus últimas causas y principios.* Es ciencia, porque se nos ofrece como un conjunto ordenado de verdades dependientes de un primer principio, el de *causalidad*; *racional*, porque el conocimiento cosmológico es *inductivo*; *del universo*, porque el mundo constituye el objeto de la Cosmología;

por sus últimas causas y principios, lo cual expresa, su carácter metafísico, porque las causas son independientes y superiores á la materia, y principalmente, porque su estudio no se circunscribe á las causas y principios inmediatos del universo, sino á la Causa suprema, que es Dios mismo por el hecho de la creación.

Partes que comprende.—La ciencia cosmológica, como toda ciencia, recibe su unidad no sólo de su objeto, sino también de su principio, que en este caso es el de causalidad. La Cosmología es el conocimiento científico del mundo; más no es posible conocer científicamente el universo sin determinar su origen ó su causa, porque el origen de un ser encierra en germen la naturaleza del mismo. El principio de causalidad, al relacionar los hechos con sus causas, nos llevará á determinar la verdadera naturaleza del mundo y á descubrir su origen. Para proceder, pues, lógicamente dividiremos la ciencia cosmológica en tres secciones: 1.^a *Elementos constitutivos del universo*; 2.^a *Constitución del universo*; 3.^a *Origen del universo*.

Los elementos constitutivos del universo.—Los cuerpos son los elementos constitutivos del universo. Así, pues, antes de proceder á determinar la constitución y origen del universo, estudiaremos los elementos constitutivos y la constitución de los cuerpos. Tres son en general los elementos constitutivos de los cuerpos, la *materia*, la *forma* y el *fin*; más como la forma constituye dos grupos de seres, los inorgánicos y los orgánicos, se divide en dos grandes realidades, la *fuerza* y la *vida*, y como los seres orgánicos son ó vegetales ó animales, la vida se especifica á su vez en *vegetativa* y *sensitiva*. Conocidos los elementos generales de los cuerpos, determinaremos su constitución, discutiendo los tres sistemas principales, el *atonismo*, el *dinamismo* y el *hilomorfismo* que intentan resolver este problema.

La constitución del universo.—Así como la materia, la fuerza, la vida y el fin son los elementos constitutivos de los cuerpos, éstos lo son del universo, porque el mundo es un conjunto de substancias específicas. En esta sección estudiaremos la *constitución y formación* del universo y sus caracteres esenciales ó atributos, discutiendo las gravísimas cuestiones suscitadas por la ciencia en orden á la *evolución* del mismo.

El origen del universo.—Conocida la naturaleza del mundo, fácilmente determinaremos su *origen*, cima y remate de las investigaciones cosmológicas, reducidas en este punto á saber si el mundo *existe por sí mismo* ó es *efecto de una causa*.

SECCION PRIMERA

De los elementos constitutivos del universo.

LECCIÓN 43.

DE LOS CUERPOS EN GENERAL SEGÚN SU MATERIA.

Concepto de los cuerpos.—El universo se nos ofrece como un conjunto de seres que impresionan *directamente* á nuestros sentidos, no por sí mismos, sino por sus manifestaciones y diferencias, esto es, no por su esencia, sino por sus accidentes, no por sus causas, sino por sus efectos. Esto es fácil de comprender si se tiene en cuenta que nuestros sentidos no pueden funcionar sin órgano; y como el órgano (tejidos, músculos, nervios en disposición conveniente) es esencialmente material ó extenso, la consecuencia inmediata que de esto se deduce es que los cuerpos, si tienen virtud para impresionar en la forma dicha un órgano material, han de ser esencialmente materiales. Así, pues, la experiencia física más elemental nos enseña que en los cuerpos existe un *elemento material*. Pero la misma experiencia nos dice asimismo: 1.º que todo cuerpo está sujeto á una *forma* determinada, por virtud de la cual y desde su origen, un cuerpo se distingue de otro: 2.º que ningún cuerpo nos impresiona si no se *mueve*. Luego ese elemento material está dotado de un principio de *actividad* (propio ó extraño, pues ahora no discutimos esto) que, á la vez que constituye al cuerpo en una forma determinada, es el origen de todas sus mutaciones. Los cuerpos se nos ofrecen, pues, como un conjunto de materia y forma, como un sujeto de extensión y movimiento, como una síntesis de inercia y actividad, como un *abstractum* (soporte, base, funda-

mento) de multiplicadas manifestaciones. Luego la idea fundamental de cuerpo se refiere á una porción determinada de materia que soporta multitud de cambios y modificaciones permaneciendo siempre el mismo sujeto, ó sea, mientras es capaz de hallarse sometido á nuestro análisis.

La materia y la forma en los cuerpos.—En efecto, la más superficial observación nos enseña que en los cuerpos apreciamos simultáneamente su materia y su forma: no es posible analizar la modificación de un cuerpo sin percibir al propio tiempo su extensión ó viceversa. La materia y la forma se compenetran en los cuerpos, se completan mutuamente, porque no existe materia sin forma, ni forma sin materia. La razón concibe y demuestra que la una no es la otra, pero en la naturaleza se manifiestan tan íntimamente unidas, que no es posible separarlas, hecho que nos demuestra por su parte el análisis y la síntesis químicos. Los cuerpos aparecen y desaparecen, son y no son; el cuerpo no es eterno, sino que adquiere y pierde su existencia ya natural, ya artificialmente: he aquí su primera y principal manifestación. Pero constituido el cuerpo, apreciamos en él un número incalculable de mudanzas: ya crecen, ya menguan, ya cambian de color, ya de temperatura; se iluminan y se apagan, suenan y no suenan, desarrollan ciertas energías (electricidad, magnetismo, etc.) y luego las pierden, accionan los unos sobre los otros, produciendo choques, atracciones, repulsiones y cesan de producirlas, nacen y mueren, se reproducen y sienten, etc. Siempre la materia unida á la forma.

La materia.—Si consideramos aisladamente la materia de los cuerpos se nos ofrece como un agregado ó compuesto de partes más ó menos grandes que los físicos dividen en *átomos* y *moléculas*, los cuales dan origen á los cuerpos *simples* y *compuestos*

con sus diferentes estados *gaseoso, líquido y sólido* en los que se resuelve la *materia ponderable*.

Átomos.—La Física, para explicar las propiedades de los cuerpos, concibe la materia, no solo como un conjunto de partes, sino como un conjunto de partes *discontinuas*, pues, como dice el Padre Secchi, «si bien es fácil afirmar la continuidad de la materia, es imposible conciliar esta hipótesis con los fenómenos del movimiento». Todos los cuerpos son compresibles y dilatables: la *compresibilidad*, que es la propiedad que tiene el cuerpo de reducirse de volumen por la presión ó el enfriamiento, teniendo en cuenta la impenetrabilidad, ó sea, que el cuerpo no es una masa maciza, y la *dilatación*, que es la propiedad contraria, demuestran que los cuerpos están compuestos de pequeñísimas porciones de materia, que se mantienen á pequeñísimas distancias. Estas porciones de materia se llaman *átomos*. Los átomos no se ven á simple vista ni con los más poderosos microscopios, pero se supone su existencia, á la manera como una nebulosa aparece á simple vista como una compacta masa lechosa, pero, observada con el telescopio, se resuelve en un número asombroso é incalculable de estrellas. De aquí que la Química defina los átomos «elementos materiales extremadamente pequeños é indivisibles por acciones químicas.»

Moléculas.—Si dividimos y subdividimos una gota de agua, se llega á un límite, pasado el cual, las porciones divididas ya no presentan los caracteres del agua. Así, por medio de la pila galvánica podemos descomponer el agua en partes que ya no son agua, sino sus elementos oxígeno é hidrógeno. Este límite de la división, pasado el cual pierde un cuerpo su naturaleza, descomponiéndose en sus elementos, y en el que la división ofrece aun partículas pequeñísimas de la misma natura-

leza del cuerpo, pero que no admiten nueva subdivisión sin que dejen de ser tal cuerpo y se conviertan en otros, se llaman *moléculas*. La molécula es, pues, la cantidad de materia de idéntica naturaleza que el compuesto; es un cuerpo en libertad, es una substancia específica, en tanto que el átomo no puede existir en libertad, no es substancia específica. Así se ha definido también el átomo «el peso mínimo que puede entrar en una combinación química», y la molécula, «el peso mínimo que puede existir en estado libre». De donde se deduce que mientras la molécula es divisible físicamente, ó no sale del dominio de la Física, no pierde su naturaleza; pero la pierde en cuanto químicamente se la divide, ó sea, cuando entra en el dominio de la Química para constituir nuevos cuerpos. Cuando por proceso químico las moléculas pierden su libertad á su naturaleza, sus elementos resultantes se llaman átomos. Los átomos, según Berthelot, como ofrecen propiedades diferentes, son también divisibles en partículas «de la magnitud de las que constituirían la materia etérea de los físicos». En resumen, los cuerpos no son modificables en su constitución íntima cuando los fenómenos que en ellos se realizan no alteran su composición molecular ó su naturaleza, y al contrario, lo son cuando se alteran sus moléculas en la naturaleza, número, distancia ú ordenación de sus átomos.

Cuerpos simples y compuestos.—La reunión de los átomos constituye las moléculas y la agrupación de éstas, los cuerpos. Cuando del análisis químico no puede obtenerse de un cuerpo más que una especie de materia, el cuerpo se denomina *simple*, v. gr., si usando de todos los procesos químicos, no podemos obtener del hierro otra substancia diferente ó que pese menos que el

hierro, éste será un cuerpo simple. En el caso contrario, el cuerpo se llama *compuesto*. Los cuerpos simples están, pues, compuestos de moléculas homogéneas ó de la misma naturaleza, constituidas á su vez por átomos homogéneos. En los compuestos, las moléculas son heterogéneas, ó bien están formadas por átomos heterogéneos ó á la vez por átomos y moléculas de diferente naturaleza. Según el número de elementos que entran en la combinación, así serán los cuerpos compuestos *binarios, ternarios, cuaternarios, etc.*, y por las propiedades químicas que poseen se dividen en *ácidos, básicos, neutros, salinos, etc.* Se llaman *isómeros* los que, teniendo la misma composición centesimal, ofrecen propiedades diferentes que los hacen aparecer como cuerpos distintos. Los isómeros pueden ser *polímeros* ó *metámeros*, según que la diferencia de sus propiedades proceda de la diferente magnitud de sus moléculas ó de la diferente agregación de los átomos constitutivos de las mismas.

Estados de los cuerpos.—Los cuerpos ofrecen tres estados ó se presentan en una de las tres formas diferentes *gaseosa, líquida ó sólida*; es decir, que la materia constitutiva de los cuerpos se da en la naturaleza y en el laboratorio en tres formas ó estados diferentes. La Química ha logrado liquidar y vaporizar los sólidos, vaporizar y solidificar los líquidos, liquidar y solidificar los gases. Aunque hay algunos cuerpos que se resisten á cambiar de estado, no es dudoso que se logrará reducirlos. Una de las últimas conquistas de la ciencia en este terreno es la liquefacción del aire, merced á los experimentos de Cailletet y Trippler. Por su parte la naturaleza modifica los estados de los cuerpos con asombrosa facilidad: ejemplo, el agua. Del mismo modo destruye y combina los cuerpos en variadísimas descomposiciones y síntesis sin grandes es-

fuerzos al parecer, en tanto que el químico vese obligado á proceder laboriosa y enérgicamente para imitar los procesos naturales, pero en cambio, merced al poder de su inteligencia, logra superar en ciertos casos á la naturaleza, como en el ejemplo dicho de la liquidación del aire.

Gases.—Los cuerpos fluídos ó gaseosos se caracterizan por la gran movilidad de sus moléculas y por la irresistible tendencia que muestran á disgregarse, á separarse unas de otras. De aquí que su volumen no pueda ser limitado sino por un obstáculo exterior, v. gr., la resistencia que ofrecen las paredes de los vasos que los contienen, resistencia que es la medida de la fuerza expansiva del gas. Por lo regular, los gases son invisibles y se hallan esparcidos por la atmósfera

Líquidos.—Las moléculas constitutivas de los cuerpos en estado líquido no ofrecen la movilidad de los gases ni su tendencia expansiva, pero la adherencia que las une es tan débil, que con suma facilidad resbalan las unas sobre las otras: tal es el carácter distintivo de estos cuerpos. Los cuerpos líquidos son compresibles y elásticos, prueba de que las moléculas no se tocan.

Sólidos.—Menos movilidad y tendencia expansiva que los líquidos presentan todavía los sólidos, y así, su carácter distintivo consiste en la notable adherencia que ofrecen las moléculas, por virtud de la cual no es posible separarlas, sino mediante un esfuerzo más ó menos considerable, y de aquí la dureza que los distingue y la tendencia á conservar la figura que de la naturaleza ó del arte han recibido. Los sólidos son compresibles y elásticos, de donde se deduce, no obstante la continuidad que á simple vista ofrecen las moléculas, que éstas no se tocan.

Cuerpos inorgánicos y vivientes.—El cuerpo

sólido se divide á su vez en *inorgánico y viviente*. Los cuerpos inorgánicos mantienen agregadas sus moléculas, pero carecen de órganos, es decir de la conveniente disposición de estas moléculas para desempeñar *funciones*. El carácter distintivo de los cuerpos inorgánicos consiste en la *cristalización*, que es el tránsito de un cuerpo del estado líquido ó gaseoso al sólido, afectando formas geométricas llamadas *cristales*. Por virtud de la cristalización, los cuerpos adquieren formas regulares, cuyo carácter distintivo consiste en ser una misma forma para toda la masa, lo que impide que el cuerpo cristalino pueda realizar funciones, porque carece de la variedad que distingue á los órganos de los cuerpos vivientes. Sin embargo, puede considerarse la cristalización como una imagen rudimentaria de la organización, pero sin confundirse con ésta, sin servirle siquiera de base ó fundamento. En cambio otra especie de cuerpos sólidos mantienen agregadas sus moléculas de tal modo y con tan sorprendente variedad, que resultan aptas para verificar multitud de operaciones ó funciones con las cuales transforman la materia en el interior de su organismo, asimilándosela y expeliéndola, para alimentarse, crecer y reproducirse y realizar fenómenos más elevados, como el conocimiento, sirviéndose al efecto de los órganos como de medios ó instrumentos. La organización hace del ser un individuo, lo reduce a la unidad, efecto producido también por la cristalización, pero el fundamento de la organización consiste en la asociación molecular de numerosos principios inmediatos que produce una débil estabilidad, y de aquí la incessante renovación molecular de todo ser viviente y su continua disociación. Suelen distinguirse tres grados de organización: en el primero las moléculas se hallan *simplemente asociadas* sin forma ni estructura determinada, v. gr., el plasma de la san-

gre; en el segundo la asociación ofrece *estructura molecular* con forma y volumen determinados, ó bien una substancia homogénea llena de cavidades, como en los huesos; en el tercero aparecen los *tejidos* compuestos de elementos anatómicos diversos con estructura diferente y *textura*, como en los ojos.

La materia ponderable.—Los cuerpos simples y compuestos en sus diversos estados constituyen la *materia ponderable*, así llamada porque *pesa*, esto es, porque se presenta como si fuera atraída y atractiva.

La materia imponderable.—La filosofía aristotélica tuvo ya algún conocimiento, si bien erróneo, de la existencia de otra especie de materia que la ciencia moderna, no sin alguna oposición, considera como elemento imprescindible de todos los fenómenos materiales. Esta materia es invisible, no sólo á la simple vista, sino también á la acción de los más potentes instrumentos de óptica, no obstante demostrar la óptica, como dice el Padre Secchi, «la presencia de esta substancia sutil en todo el universo». Tal es la materia *imponderable* ó *éter*, la cual no se presenta, al parecer, como atraída ni atractiva, esto es, *no pesa*, pero cuya propiedad capital es la característica de toda materia, la *inercia*. El éter llena por completo el espacio: en su *atmósfera* sutilísima, en el seno de esta materia que evita todo análisis, flotan los mundos estelares y planetarios, y no sólo hinche, por decirlo así, el universo, sino que pasa como por una criba á través de todos los cuerpos por compactos que sean, cuyas moléculas flotan, como los cuerpos estelares, en su masa, y es asimismo el vehículo de todos sus movimientos, la condición de todos sus fenómenos, el medio de todas sus acciones y

mudanzas, pues sin el éter no se conciben los fenómenos de la luz, del calor, de la electricidad, etc., ni las acciones ni reacciones mutuas de los cuerpos, fenómenos todos tan difíciles de explicar sin el éter, que algunos, considerándolo poco sutil é incapaz por lo tanto de desempeñar el papel que la ciencia le asigna, han inventado ya la existencia de otro cuerpo menos denso, el *eón*.

LECCIÓN 44.

DE LOS CUERPOS EN GENERAL SEGÚN SU FORMA.

La forma.— La forma se nos manifiesta en los cuerpos ó en la materia de los mismos como una actividad ó fuerza productora de su *ser natural* y de sus *operaciones ó fenómenos*.

La fuerza como constitutiva del ser.— En los distintos estados que adopta la materia, hemos visto que todo ser tiene una forma determinada. Esta forma se nos ofrece como efecto de una fuerza que, accionando sobre las moléculas, las asocia y coordina, impidiendo su disgregación por el espacio. Cada ser tiene una fuerza particular, propia, exclusiva, que relaciona la cantidad de materia que posee y le da su forma peculiar. Así, pues, á toda cantidad de materia determinada corresponde cierta cantidad de fuerza constitutiva y viceversa, toda fuerza individual acciona sobre una cantidad determinada de materia. Las formas individuales semejantes, ó mejor, idénticas, son participaciones de una fuerza específica, como éstas, los seres son de otra genérica; y así, los cuerpos aparecen en la naturaleza divididos en especies y géneros.

La fuerza como causa de las modificaciones del ser.
— Los seres inorgánicos no se mueven por sí mismos, sino que todas sus modificaciones reconocen, por lo menos como origen, la actuación de una fuerza extraña á los mismos. Sin embargo, como todo ser es un producto de materia y fuerza, y como ésta es esencialmente activa, todo ser inorgánico es principio inmediato de sus propias operaciones. A mayor abundamiento, los seres vivientes se mueven por sí mismos; luego con mayor razón son principio de sus propias mudanzas.

Hemos visto que todas las propiedades de la materia reconocen por origen la discontinuidad de sus moléculas. Luego si éstas no se tocan, claro es que no tienen virtud para accionar mutuamente. Mas es lo cierto que accionan, produciéndose en su masa multitud de fenómenos. Luego preciso es admitir, no sólo una fuerza constitutiva del ser, sino también productora de todas sus modificaciones.

El movimiento.—Todos los efectos de la fuerza, es decir, todos los fenómenos de los cuerpos se nos manifiestan por el movimiento. El movimiento es la fuerza manifestada. La ciencia ha demostrado que tanto las moléculas como los átomos de la materia ponderable y del éter están en continuo movimiento; de donde se deduce que los fenómenos de los cuerpos reconocen por causa inmediata una modificación cualquiera de su propio movimiento. Dedúcese también que si el *movimiento* es el signo característico de la fuerza, el *reposo* ha de serlo de la materia, y así se dice que el atributo fundamental de la materia es la *inercia* y el de la fuerza la *actividad*.

Movimientos constitutivos de los cuerpos.—Todos los estados de la materia de que hemos dado idea reconocen por origen dos especiales de movimiento, el de *traslación*, por el cual las moléculas y los átomos tienden á pasar de un lugar á otro, y el de *rotación*, que resulta de los choques oblicuos de los átomos y moléculas entre sí al cambiar de lugar. Si prepondera el movimiento de traslación, el cuerpo se convierte en *gas*, porque entonces las moléculas se lanzan en todas direcciones, y cuanto mayor sea la distancia que las separa menos intenso es el movimiento de rotación. Claro está que el movimiento de traslación anularía al de rotación, sino fuera por las presiones exteriores ó el enfriamiento que tienden á mantener unidas las molé-

culas. Cuando por virtud de éstas actuaciones, las moléculas se aproximan y se ven forzadas á descubrir curvas cerradas, el cuerpo pasa al estado *líquido*. Aquí el movimiento de rotación, por los choques tangenciales de las moléculas, se desarrolla á expensas del de traslación. Finalmente, disminuyendo la amplitud de las curvas cerradas, los choques son más frecuentes, el movimiento de rotación aumenta prodigiosamente, las moléculas toman una posición de equilibrio estable y el cuerpo adopta el estado *sólido*. De aquí la propiedad de los sólidos de entrar fácilmente en vibración, porque el movimiento de sus átomos es esencialmente vibratorio. Hemos dicho que la naturaleza producía sus variadísimos fenómenos sin grandes esfuerzos *al parecer*, pero *en realidad* la fuerza que desarrollan los átomos y moléculas para producir sus naturales efectos es tan asombrosa, que supera todo cálculo. Por ejemplo: si tratamos de combinar 1 kilogramo de hidrógeno con 8 de oxígeno, obtenemos por resultado 9 kilogramos de vapor de agua; pero al combinarse estos dos elementos han desarrollado una fuerza equivalente á la elevación de 14.416.000 kilogramos á 1 metro de altura en 1 segundo, es decir, superior á la fuerza de 47.562 caballos ordinarios. Para transformar este vapor de agua en líquido, las moléculas hacen otro trabajo equivalente á 2.049.192 kilográmetros. Y si queremos solidificar esos 9 kilogramos de agua ha de ser á expensas de una fuerza mecánica equivalente á 303.000 kilográmetros desarrollada por el choque de las moléculas al cambiar de estado. Estos movimientos son propios de todos los cuerpos, tanto inorgánicos como vivientes, pues los vivientes, no obstante la superioridad de su principio vital sobre la fuerza física, no por eso dejan de ser cuerpos, y en cuanto tales, es decir, en cuanto materiales, están sujetos al movimiento mecánico de sus átomos y moléculas.

Movimientos modificativos de los cuerpos.—Constituídos los cuerpos por virtud de la fuerza dicha, notamos en ellos una serie de mudanzas propias, individuales, que se desarrollan en su masa, y á la vez influyen, esto es, accionan y reaccionan los unos sobre los otros, produciendo variadísimos fenómenos. La misma fuerza constitutiva del ser es también la causa de estas modificaciones, pues todos los fenómenos sensibles de la creación no son más que transformaciones de la energía molecular. Entre todas se distingue la acción de la *gravedad* que mantiene enlazados á todos los seres, produciendo la admirable unidad y armonía del universo, y permitiéndoles sus mutuas acciones y reacciones. Así, los átomos y las moléculas se combinan para producir los cuerpos simples (oxígeno, hidrógeno, etc.); éstos á su vez forman los compuestos, tanto inorgánicos como orgánicos; y todos juntos constituyen el admirable sistema del universo. Pero las acciones y reacciones químicas no se reducen únicamente á constituir los cuerpos, sino que todos ellos se modifican mutuamente, y así el oxígeno influye poderosamente en la vida de los vegetales, animales y del hombre, lo mismo que el agua y los alimentos, tanto de origen mineral como orgánico. Si la planta se cubre de hojas, flores y frutos, si el animal se nutre, se reproduce y siente, y aun si el hombre raciocina, es mediante la acción de las fuerzas físicas, de las cuales se vale como de instrumento su respectivo principio vital para realizar las operaciones propias de su especial naturaleza.

Origen de la fuerza física.—Hemos visto que la energía molecular producía los movimientos de traslación y rotación constitutivos y modificativos de los cuerpos, y que la atracción ó fuerza de gravedad unía á todos los cuerpos entre sí produciendo el sistema del universo. Pero ocurre preguntar:

¿cuál es el origen de la fuerza que produce tales fenómenos? Si se tiene en cuenta que todos los fenómenos de los cuerpos acusan aumento ó disminución de calor, deduciremos que éste es la causa inmediata de su producción. El calor dilata los cuerpos transformando el movimiento de rotación en movimiento de traslación, y haciendo pasar á los cuerpos del estado sólido al líquido y de éste al gaseoso. Fenómenos contrarios produce la disminución del calor, ó sea, el enfriamiento. «¿En dónde —dice Almera— está el origen y la causa segunda de todo el movimiento que produce los vientos, las nubes, las lluvias, los ríos, etc., y todo el trabajo que la mano del hombre dirige en la tierra? En el sol: en este astro halla la ciencia, no sólo el astro creado según Moisés para que señalara los días, los años y las estaciones, si que también el origen de todo el trabajo, ó más bien el elemento productor de todos los movimientos visibles é invisibles que se verifican en nuestro planeta como en todos los demás que giran á su alrededor, merced al intensísimo calor que hace siglos está emitiendo de su masa, ó hablando en lenguaje de la termodinámica, merced al inconcebible movimiento atómico que en su masa se está efectuando.»

Unidad de las fuerzas físicas.—Si la causa de todos los fenómenos físicos es única, aunque supeditada á la acción de las causas constitutivas de cada cuerpo, según su especie, como el principio vital en las plantas ó la voluntad en el hombre, lógico es deducir también que todos ellos, por variadísimos que sean, no sólo deben reducirse á su causa, porque de ella son efectos, sino que todos son de la misma especie y reductibles entre sí. Este es otro de los principios admitidos por la ciencia y en verdad no desconocido de los antiguos. El P. Secchi con su célebre obra *La unidad de las*

fuerzas físicas le ha dado carácter científico en los tiempos modernos. En efecto, todas las experiencias están contextes en afirmar que el calor, la luz, la electricidad, etc., se transforman mutuamente, reduciéndose todas ellas á movimiento mecánico y éste á calor. Así, cuando dos cuerpos chocan, el movimiento mecánico se transforma en calor, lo que podemos observar dando un martillazo sobre una plancha de plomo; á su vez, el calor se transforma en movimiento mecánico, como cuando el fuego del hogar arrastra la locomotora. «El que todos los procesos naturales—dice el P. Pesch—por el lado mecánico-material puedan reunirse bajo un sólo punto de vista, se funda en que la misma materia se halla en todas las cosas naturales y éstas están ligadas todas de igual modo á las condiciones del espacio.»

La conservación y equivalencia de la energía.— Si es verdad que no se crea ni se destruye un átomo de materia, también lo es que no se crea ni se destruye un átomo de fuerza física. Existe, pues, en el universo una *cantidad total* de fuerza física, la cual se nos manifiesta en los cuerpos en *dos estados* diferentes, ora en *potencia*, ora en *acto*, ó lo que es lo mismo en términos científicos, como *energía* ó *tensión* ó como *trabajo* ó *movimiento*. Lo que pierda la una gana la otra, y de aquí que se *conserva* siempre la misma cantidad de fuerza en el mundo físico. «Estas dos cantidades—dice Nys, citado por Fajarnés—pueden variar, sustituirse la una á la otra, pero mientras la una disminuye, la otra gana exactamente lo que ha perdido la primera. Por el hecho de esta sustitución equivalente, la suma de las dos energías, la actual y la potencial, ó *energía total*, permanece, pues, constante, dado que no interviene fuerza alguna exterior en el sistema de cuerpos que se examina.» Tal es el principio de la *equivalencia* de la fuerza física, por virtud de la cual—añade Pesch—«todos

los fenómenos del universo material consisten en manifestaciones alternativas de la energía, ó dígame de la tensión y del movimiento». Si encerramos en el hogar de una máquina de vapor una tonelada de carbón, es lo mismo que si encerrásemos una cantidad determinada de fuerza que el sol introdujo, por decirlo así, en los árboles transformados en carbón, y conserva la en éste en forma potencial. La tonelada de carbón es, pues, en realidad una cantidad de fuerza, una cantidad de calor, latente, oculto, misterioso, que la vista ni el tacto pueden percibir. Este calor es, pues, *capaz* de convertirse ó transformarse en movimiento mecánico, en trabajo. Mas como ningún ser en potencia puede por sí mismo reducirse al acto, es preciso que el fogonero encienda el carbón para que éste pueda desarrollar su energía. En pieza al punto el movimiento de los átomos y moléculas del carbón, es decir, la potencia calórica del carbón empieza á transformarse en movimiento mecánico, el cual se trasmite á la caldera y de ésta al agua, cuyas moléculas, por el calor que van recibiendo, se van separando y empujando con una fuerza repulsiva proporcionada al calor recibido. El agua se convierte en vapor por la transformación del movimiento de rotación en movimiento de traslación. El calor que estaba en potencia en el carbón se ha convertido en acto en el vapor que encierra la caldera. A su vez, este vapor empuja los émbolos, y la máquina funciona, produciendo movimiento mecánico. Supongamos que la máquina sirve para perforar el hierro y observemos los fenómenos producidos: 1.º El calor latente, la potencia, la energía del carbón se ha reducido al acto en la producción del vapor; 2.º El vapor ha producido el movimiento mecánico de perforación; 3.º El movimiento mecánico ha engendrado á su vez parte del calor que lo produjo, pues si tocamos el objeto perforado notaremos en él gran elevación

de temperatura. Si suponemos ahora que la potencia calórica del carbón era 100, toda ella se ha puesto de manifiesto parte en calentar la caldera y parte en vaporizar el agua. El vapor de agua, que no es aquí más que un simple intermediario entre el movimiento térmico del carbón y el movimiento mecánico de la máquina, ha prestado á ésta cuanto había recibido, descontada la pérdida producida por la irradiación, el calentamiento de los tubos, etc. La máquina á su vez ha transformado el calor recibido en los agujeros hechos y también en la producción de calor, es decir, en la reproducción de la potencia motriz en su primera forma. Nada se ha perdido aquí. El calor que estaba en potencia en el carbón lo encontramos de nuevo en potencia después del movimiento mecánico producido, parte en la atmósfera, á donde ha pasado por irradiación, parte en la máquina, que lo gastará de nuevo al ponerse en movimiento ó se lo robará el ambiente, parte en las cenizas, parte en los agujeros perforados. Todo ha vuelto, en una ú otra forma, á su estado primitivo. Podemos, pues, comparar el universo á un globo de carbón, que recibió el primer impulso del Creador; desde entonces, la cantidad de fuerza recibida no ha variado; no ha hecho otra cosa que pasar de la potencia al acto, y viceversa, formando los mundos y cuanto en ellos se contiene, componiendo unos cuerpos y descomponiendo otros, accionando y reaccionando, transformándose incesantemente. Si una máquina eleva un kilogramo, pierde una cantidad de calor equivalente; si un hombre sube una montaña, cada paso le cuesta una cantidad de calor equivalente al peso de su cuerpo y á la altura á que se eleva para vencer la acción de la gravedad; si elevamos una cuba de agua para mover una rueda, el movimiento de ésta es equivalente á la fuerza que nos costó elevarla; el reloj se mueve en

virtud de la energía que comunicamos al muelle al darle cuerda. La fuerza es una, y en nuestro mundo solar deriva del sol; la voluntad humana puede dirigirla, pero no crearla, ni siquiera modificar su naturaleza, pues la causa de la especificación de la fuerza única del sol consiste en la forma particular que las fuerzas moléculas de los cuerpos dan á la misma energía solar, determinándose así sus fenómenos, esto es, produciendo ora un cuerpo inorgánico, ora un viviente, ya luz, ya calor, ya electricidad, ya magnetismo, etc.

El éter como vehiculo de todos los movimientos.— «Los fenómenos de la luz, del calor, del magnetismo y de la electricidad y la misma ley de la gravitación universal y de todas las atracciones—dice Fajarnés—parecen depender de esta materia imponderable; y si todos los fenómenos físicos se reducen á *movimiento*, el *medio* de trasmisión de este movimiento es el éter». En efecto, hemos visto que todos los cuerpos planetarios así como las moléculas y los átomos que constituyen á toda substancia corpórea no se tocan; y como ningún cuerpo *obra á distancia*, según postulado de la filosofía tomista, no queda otro remedio que admitir un vehículo universal que sea como el trasmisor de todo movimiento, desde el calor que brota del sol hasta las acciones y reacciones de los átomos y moléculas de la materia ponderable que flotan en el éter como los globos en el aire. La hipótesis del éter es, pues, como el complemento de todas las demás hipótesis ya enunciadas y de las cuales se sirve la ciencia para explicar los fenómenos de los cuerpos. La asombrosa elasticidad del éter, que es su propiedad característica, le permite transmitir con incalculable rapidez en forma de *ondas* de diferente velocidad, extensión y longitud, todos los movimientos de los cuerpos producidos por la rotura de su equilibrio, merced á un impulso inter-

no. Su admirable transparencia es causa de que trasmite sin confusión las multiplicadas ondas luminarias y caloríferas de los innumerables mundos estelares que nos rodean, á la manera como el aire de un recinto trasmite sin confundirlas las variadas notas de una orquesta. Y esta materia, que no pesa, es vehículo de fuerzas inconcebibles: «Serían necesarios—dice Tyndall—108 millones de caballos trabajando día y noche durante un año para hacer un trabajo equivalente á la energía que el sol ha desplegado en la época carbonífera para formar el carbón extraído (84 millones de toneladas) de nuestras galerías en un año». Su velocidad es tan fabulosa que, como dice Arduin, «excede de muchos millones de leguas por segundo». De todo ello deduce Echegaray que los fenómenos físicos, químicos y astronómicos del universo quedan reducidos á «movimiento vibratorio del éter.»

El fin.—Otro de los elementos constitutivos del universo es el fin. El fin no es materia ni fuerza, y de aquí que no lo encontremos en los cuerpos, sino fuera de ellos. Ningún ser halla en sí mismo el fin que le conviene y al cual aspira. Y sin embargo, nada más real que el fin, siquiera no podamos tocarlo ni medirlo. «Puesto que es un hecho natural el fin—dice Pesch—no es lícito excluirlo de la naturaleza, por más que indique una causa primordial fuera y encima del mundo visible». El fin es lo que todos los seres apetecen, y como lo que todos los seres apetecen es un bien, el fin tiene razón de bien, como demostramos en la Ontología. Los cuerpos, al adoptar una forma específica, como también al modificarse, demuestran una *tendencia* determinada á conseguir una *perfección* que no tienen actualmente y á conservar las que poseen por *medios* naturales. Así, vemos cuán admirablemente dotados están todos los seres para conseguir los fines que reclama su naturaleza. El

fin, como verdadero principio de conveniencia teleológica, es de realidad metafísica. La *tendencia* originaria del fin no puede apreciarse físicamente, pero como se manifiesta en los *esfuerzos* que hace el ser para realizarla, éstos pueden medirse, porque se reducen á movimiento mecánico, v. gr., el artista que se propone conseguir honra ó dinero con la pintura de un cuadro.

LECCIÓN 45.

DE LAS PROPIEDADES GENERALES DE LA MATERIA.

Su concepto.—En la colección de seres que pueblan é integran el universo no existe ninguno absolutamente material. La materia es un elemento componente de los cuerpos todos del mundo: separada, constituyendo por sí sola un ser, una substancia específica, un individuo, no existe ni quizás ha existido nunca. Es ésta una de las distinciones más fundamentales entre la materia y el espíritu, pues mientras éste existe y obra *individualmente*, como el alma racional, los ángeles, Dios, mientras la naturaleza espiritual constituye por sí sola substancias específicas, la materia es incapaz de existir y obrar independientemente, antes al contrario, existe y obra por virtud del otro principio constitutivo de los seres, la *forma*. Y sin embargo, nada más real que la materia: ella constituye la extensión y la extensión llena, por decirlo así, el universo entero; todas las manifestaciones de los seres, toda la riquísima y admirable variedad de sus actos y movimientos, todas las galas y armonías de la naturaleza tienen por base y causa parcial la materia. No hay mutación, fenómeno, hecho, acción, sentimiento, volición, juicio, raciocinio que no tenga su relación próxima ó remota con la materia. La materia no es, pues, la substancia, sino uno de sus elementos constitutivos.

Cognoscibilidad de la materia.—Si la materia no es substancia, síguese de aquí que tampoco es cuerpo. Luego si no es cuerpo, no puede ser apreciada por los sentidos. Lo que aprecian los sentidos en los cuerpos no es la materia, sino un accidente de los cuerpos que radica en la materia, la exten-

sión. Por consiguiente, existiendo la materia, y no pudiendo ser apreciada por los sentidos, y siendo por su propia realidad cognoscible, sólo puede ser conocida por el entendimiento. La materia es, pues, una realidad metafísica, suprasensible, sólo cognoscible por intuición fundada en las propiedades de los cuerpos, en los fenómenos de la extensión.

Propiedades generales de la materia.—Los cuerpos se ofrecen de muy diferentes modos á nuestros sentidos por razón de su materia. Si los cuerpos se nos presentan de diferentes modos, es porque poseen distintas propiedades. Y como las propiedades son accidentes, siguese de aquí que la materia es algo substancial sujeto de diferentes propiedades. Las propiedades de los cuerpos son *generales*, como la impenetrabilidad, la inercia, la extensión, etc., ó *particulares*, como la solidez, la tenacidad, la dureza, la transparencia, etc. Aquí sólo estudiaremos las primeras, y de entre ellas únicamente las principales, á saber: la *discontinuidad*, la *impenetrabilidad*, la *porosidad*, la *compresibilidad*, la *elasticidad*, la *densidad*, la *divisibilidad*, la *extensión* y la *inercia*, así como también sus estados de *movimiento* y *constitución*.

La discontinuidad.—Es la propiedad por virtud de la cual las partes de la materia aparecen separadas entre sí, ocupando un lugar distinto, ó sea, la relación de las partes con el lugar que ocupan. Si calentamos ó enfriamos un cuerpo, crece ó mengua su volumen. Esta distinta relación del volumen con el espacio que ocupa nos demuestra que sus partes no son continuas, que la una está fuera de la otra, pues si las partes todas de la materia se tocaran formando como un todo *solidificado*, el movimiento que nos indica el cambio de lugar del cuerpo sería imposible. Luego si los cuerpos sometidos á la influencia del calor cambian

de volumen, es porque se componen de partes no continuas. Por esta propiedad se dice también que la materia es *difusa, expansiva*, siempre ocupando lugar, siempre en relación con el espacio, siempre afectada de las tres dimensiones de longitud, latitud y profundidad, es decir, *compuesta*, siempre en absoluto contraste con el espíritu, con Dios, el ser absolutamente *simple*.

La impenetrabilidad. — De aquí que dos elementos materiales no puedan ocupar simultáneamente un mismo lugar en el espacio, lo que se llama *impenetrabilidad*. Si cada parte de la materia es un *ser* determinado, claro está que cada una debe ocupar un *lugar* determinado, á la manera como lo ocupa cada cuerpo. De aquí se sigue que cada parte se *resista* á compartir su lugar con otra, porque lo necesita todo para sí, ya que el espacio es siempre igual á la extensión ó cantidad de materia de un cuerpo, y si la parte en cuestión pierde su lugar, vese obligada á ocupar otro. De aquí que se considere la impenetrabilidad como una fuerza de resistencia, ya *pasiva*, en cuanto que *ocupa* un lugar fijo y en él se mantiene, ya *activa*, en cuanto que *se resiste* á cederlo á otro. Sin embargo, ocurre á menudo que, mezclados dos cuerpos, v. gr., un litro de agua con otro de alcohol, el volumen total es inferior á los parciales, lo que indica que ha habido *penetración*. Mas este fenómeno es una contradicción aparente, como nos lo demuestra

La porosidad. — Es otra consecuencia de la discontinuidad, porque claro está que la porosidad, ó sea, la contracción de volumen que sufren todos los cuerpos por la compresión ó el enfriamiento, prueba que sus moléculas, en vez de tocarse, dejan entre sí intersticios ó lagunas, ya visibles á simple vista, como las de las esponjas, la madera, la piedra pómez, ya invisibles, pero cuya realidad es

acusada por las contracciones y dilataciones debidas á las variaciones de temperatura, y aun á experiencias, por decirlo así, más sensibles, como la de los académicos de Florencia, quienes á cada golpe que daban en la esfera de plata llena de agua y herméticamente cerrada observaron que sudaba, descubriéndose así inesperadamente la porosidad de dicho metal. Luego es evidente que los cuerpos, y por consiguiente, la materia, son compuestos de partes discontinuas é impenetrables.

La compresibilidad.—A su vez, la compresibilidad, ó sea, la propiedad que tienen todos los cuerpos de poder reducirse de volumen es una prueba y á la vez una consecuencia de la porosidad, pues siendo impenetrable la materia, imposible sería dicha reducción si las partes materiales se tocaran formando un todo absolutamente continuo. La compresibilidad es tan manifiesta que algunos gases se reducen á un volumen cien veces menor que el ocupado por ellos en circunstancias ordinarias. Llegada la presión á cierto límite, el gas, lejos de continuar en su disminución de volumen, se liquida. Mas también en este estado se reducen, como se demuestra con los *piezómetros*. En cuanto á los sólidos, todo el mundo conoce su compresibilidad, siendo buen testigo el cuño impreso en las monedas; de donde se sigue que esta propiedad es general á la material, contra lo que en otro tiempo se creía.

La elasticidad.—Si tomamos una esferita de marfil y la dejamos caer sobre un plano de mármol pulimentado y recubierto con una ligera capa de grasa, observamos que, al ser rechazada por la reacción de sus moléculas, deja en el plano una mancha circular tanto mayor cuanto de mayor altura fué la caída, lo que prueba que la esferita se aplastó contra el mármol. Se ha probado la elasticidad

de todos los cuerpos, siendo por lo tanto propiedad general de la materia. La elasticidad es, pues, una consecuencia de la compresibilidad, y generalmente en estrecha relación con ésta, pues los cuerpos suelen recobrar su volumen primitivo cuando han cesado las causas de reducción.

La densidad.—La compresibilidad y la elasticidad nos dan la noción de la densidad ó el peso de los cuerpos, esto es, la relación de cantidad de materia de un cuerpo con su volumen ó el espacio que ocupa. En efecto; si aumentamos la cantidad de materia de un cuerpo, crece su volumen y aumenta su peso, y recíprocamente. El mismo volumen para cuerpos distintos acusa pesos también distintos, y de aquí que mucha materia pueda estar contenida en pequeñas dimensiones, como decía ya Santo Tomás, y al contrario. También se ha observado que un mismo cuerpo cambia de peso en razón de su estado y aun por su situación en distintos puntos del globo, pues el peso, que está en relación directa con la masa, densidad ó suma de moléculas que contiene el cuerpo, no es otra cosa que la resultante de las acciones de la gravedad sobre dichas moléculas, y sabido es que la intensidad de la gravedad no es la misma en los polos que en el ecuador. De todo lo dicho se deduce que la densidad es proporcional á la masa ó cantidad de materia de un cuerpo, esto es, que los cuerpos son más ó menos densos según la cantidad de materia que contienen, y de aquí que todos, en ciertas condiciones, puedan tener igual densidad, es decir, el mismo número de moléculas, ley que en 1811 fijó Amadeo Avogadro diciendo: «*A igualdad de volumen, presión y temperatura, todos los cuerpos gaseosos encierran el mismo número de moléculas, esto es, pesan lo mismo.*»

La divisibilidad.—Si la materia es discontinua,

es divisible, esto es, pueden separarse de ella partes, reduciendo su volumen. La divisibilidad alcanza grados inconcebibles; así, una pequeñísima cantidad de almizcle es capaz de difundir muchos años partículas odoríficas en un aposento, aun renovando el aire con frecuencia; el mundo llamado por los naturalistas de los infinitamente pequeños se compone de una colección innumerable de seres organizados y por lo mismo, compuestos de partes distintas, cuya pequeñez y divisibilidad es en realidad asombrosa; se ha calculado que en la gota de sangre que se adhiere á la punta de un alfiler hay un millón de glóbulos rojos; el análisis espectral ofrece en este orden verdaderas maravillas, pues ha llegado á acusar la existencia de partículas equivalentes á una tres millonésima parte de un milígramo de sodio, y aun muchos menores. Todo, pues, nos prueba que la materia es divisible, porque consta de partes de las cuales la una no es la otra, pero como la materia es finita, porque ya hemos demostrado la imposibilidad de un número infinito, resulta que la división de la materia ha de participar necesariamente de su carácter, es decir, ha de tener un límite, siquiera sea imposible hallarlo por la limitación é imperfección de nuestros medios de conocimiento. Nadie dudará, por consiguiente, que una cantidad determinada de almizcle, desde el momento que es una substancia específica, pueda dividirse hasta un límite fijo, por más que no podamos determinarlo. Lo mismo ocurre con la materia considerada en su totalidad. La Química está completamente de acuerdo con la Metafísica en esta cuestión, cuando afirma que los cuerpos tienen un límite de división por virtud del cual se combinan en proporciones definidas, variando en una relación múltiple. «Así, vemos —dice Soler y Sánchez— que resultando la combinación de la *yuxtaposición de los átomos*, y tenien-

do éstos un *peso invariable*, no tiene nada de particular que al unirse no haya *pérdida de materia*, y que la combinación se haya efectuado en *proporciones definidas*. Efectuándose las combinaciones por átomos, no pueden unirse entre sí más que un átomo de un cuerpo con uno, con dos, con tres, ó con más átomos del otro; es decir, que las combinaciones se efectúan en *proporciones múltiples*.> Así, vemos también que, al descomponer los cuerpos, sus componentes recobran su primitiva cantidad de materia, pruebas todas de que la división de la materia tiene un límite definido. Mas si de la materia sensible pasamos á la razón abstracta de materia ó de cantidad, podemos decir que la división es infinita, porque siempre podemos concebir nueva división en el cuerpo abstracto ó matemático. Así, pues, en este sentido la materia es divisible hasta lo infinito; más claro, la divisibilidad es sencillamente un infinito relativo, no absoluto, pues ninguna cosa creada puede ser absolutamente infinita, ni por parte de su esencia ni menos por parte de sus propiedades.

La extensión.— Aparece la extensión como la propiedad más característica de la materia, pues sabemos que es su atributo fundamental, por cuya virtud se nos hace manifiesta su propia esencia.

La inercia.— Del mismo modo, la inercia es otro de los caracteres fundamentales de la materia, por cuya propiedad ésta se distingue esencialmente de la forma.

LECCIÓN 46.

DE LA NATURALEZA DE LA MATERIA.

Resumen de las propiedades de la materia.—Todas las propiedades que nos hacen manifiesta la esencia de la materia se reducen á la extensión y á su característica la inercia.

La extensión como «substratum» de las demás propiedades de la materia.—La extensión es la propiedad de los cuerpos por virtud de la cual aparecen ocupando un lugar determinado del espacio, es decir, se nos presentan distribuidos en partes de las cuales una está fuera de la otra. De aquí se sigue que, lejos de ser los cuerpos extensos porque son discontinuos, impenetrables, porosos, etc., tienen estas propiedades precisamente porque son extensos, pues si bien es verdad que todas las propiedades de la materia son correlativas y se explican las unas por las otras, no es menos cierto que todas se fundan en la extensión, y así, si el cuerpo se reduce de volumen es porque previamente ocupaba un espacio determina lo por virtud de su extensión: lo mismo puede decirse de las demás propiedades de la materia que hemos analizado. Luego todas ellas se reducen á la extensión, y así aparece la extensión como la propiedad fundamental de la materia.

La inercia.—Cuando para saltar un foso tomamos carrera, es con objeto de que el movimiento que llevamos se una, en el momento del salto, al esfuerzo muscular que hacemos para saltar. Si se deja caer desde lo alto del palo de un buque en movimiento una bala de plomo, ésta cae al pié del palo, porque sigue el movimiento del barco. Si al descender de un carruaje en movimiento, no

imprimiéramos á nuestro cuerpo un impulso en sentido contrario, caeríamos en la dirección que sigue el vehículo, porque participamos de su movimiento. Si queremos que se mueva una bola de billar, preciso es imprimirle un movimiento cualquiera que turbe su reposo. Estos ejemplos y todos los de su especie sin excepción prueban que los cuerpos, y por consiguiente, la materia, es incapaz de pasar por sí misma del reposo al movimiento y de modificar el movimiento de que se halle dotada. «Si los cuerpos—dice Ganot—caen, al quedar á sí propios abandonados, esto proviene de una fuerza que los dirige hacia el centro de la tierra, pero no de su espontaneidad; si sobre una mesa de billar la velocidad de una bola gradualmente se apaga, el hecho se explica y por la resistencia del aire que la bola remueve por su frotamiento contra el tapete, pero sería erróneo deducir que la bola tiende al reposo mejor que al movimiento, como decían algunos filósofos de la antigüedad, comparando la materia á un hombre perezoso. No, mientras alguna resistencia no aparece, el movimiento continúa sin interrupción; bien lo prueban los cuerpos de nuestro sistema planetario en su revolución continua alrededor del sol». Tal es la inercia.

Concepto de la inercia.—La inercia es, pues, una propiedad de la materia por virtud de la cual los cuerpos mantienen su estado, y como los cuerpos pueden estar en movimiento y en reposo la inercia ofrece en apariencia dos caracteres, uno, fácil de comprender, pues consiste en la virtud que tienen los cuerpos en reposo de no salir de este estado, sino mediante la actuación de una fuerza extraña, y otro, más difícil de entender, y que, por lo mismo, «hubo de impedir su descubrimiento durante largos siglos», cual es el poder que tienen los cuerpos en movimiento de continuar indefinidamente en él con la misma dirección

y velocidad. Como se ve, no hay aquí más que una contradicción aparente, pues en realidad la inercia consiste en la absoluta incapacidad de la materia para modificarse á sí misma y por sí misma. De aquí la necesidad de que intervenga siempre una causa extraña á la materia para producir en ella algún efecto, «y si esta causa no se halla fuera del cuerpo, está en él, por cuanto lo mantiene en su situación». Fácil es deducir de aquí que cuando un cuerpo se mueve, no se mueve por la inercia, pues la inercia no es ninguna fuerza, ya que sólo significa la conservación del estado adquirido. El cuerpo se mueve siempre por un impulso extraño, cuya determinación y cuyas condiciones examinaremos más adelante. Del mismo modo, el cuerpo, físicamente considerado, no deja de moverse por un impulso, por un poder propio, sino por efecto de fuerzas extrañas, como la resistencia del aire, el frote, etc. «Tampoco es esto —dice Pesch— mera pasividad; no es sólo la falta de una causa que altere el estado en que el cuerpo persiste en el tiempo sin alteración, sino es más bien una facultad con la cual el cuerpo por sí mismo y sin necesidad de ninguna ayuda ajena, puede permanecer en un estado de ser, tranquilo ó movido, reproduciendo, por decirlo así, sin cesar su estado en el espacio tal como lo posee». De lo dicho se deduce que el concepto de la inercia ofrece dos aspectos, uno referente á la incapacidad de la materia para modificar su estado, y otro, en estrecha relación con éste, por cuya virtud todo cambio de estado en la materia exige la actuación de una fuerza extraña á la materia. «Un punto en reposo —dice Laplace— no puede darse movimiento, pues que no tiene en sí motivo para moverse más bien en un sentido que en otro. Cuando es solicitado por una fuerza cualquiera y abandonado después á sí mismo, muévase constantemente de una manera

uniforme en la dirección de dicha fuerza si no experimenta alguna resistencia; es decir, que en cada instante son los mismos su fuerza y su dirección de movimiento. Esta tendencia de la materia á perseverar en su estado de movimiento ó de reposo es lo que llamamos *inercia*, y es la primera ley del movimiento de los cuerpos.»

Realidad é importancia de la inercia.—«La inercia de la materia—dice Duilhé de Saint-Projet—es el principio esencial, el *postulado* necesario de las ciencias físicas; sirve de fundamento á todas las hipótesis fecundas, experiencias y descubrimientos. Las ciencias físicas modernas, sin excepción, se apoyan en la mecánica, y la mecánica estriba toda ella en esta ley fundamental, que es la expresión más clara de la inercia: Un cuerpo en reposo no puede por sí mismo ponerse en movimiento; un cuerpo en movimiento no puede por sí mismo modificar su estado de movimiento. Negar esta doble ley, es negar la mecánica, es negar la ciencia moderna, es perder el derecho á terciar en toda discusión científica».

Sus relaciones con la extensión.—Tan fundamental es este carácter de la materia, que algunos físicos modernos, especialmente Naville, reducen todas las propiedades de la materia á la *fuerza de resistencia* de la misma, que comprende y expresa los fenómenos á que da lugar la llamada *fuerza de inercia*, esto es, que la inercia se nos ofrece como una fuerza de resistencia, por virtud de la cual los cuerpos manifiestan todas sus propiedades, siendo dicha fuerza como el indicador de la esencia de la materia, en cuanto «contiene la fórmula de «la extensión é impenetrabilidad frecuentemente empleada para definir el cuerpo», y se refiere al movimiento, en cuanto la inercia, como resistencia, es oposición al reposo de un cuerpo en movimiento,

ú oposición al movimiento de un cuerpo en reposo, ó sea, persistencia en su estado de reposo ó movimiento, mientras no intervenga causa extraña que altere tales estados». No es posible confundir la extensión con la inercia, ni menos considerarlas como el constitutivo esencial de la materia, pues la extensión expresa la difusión de la materia en el espacio con la consiguiente ocupación de lugar, en tanto que por inercia entendemos la incapacidad de la materia para modificar su estado, y como ambas son propiedades de la materia, no pueden constituir su esencia, ya que no es posible confundir la esencia de un ser con sus accidentes. Mas desde cierto punto de vista es exacta la concepción de Naville, pues la difusión de la materia en el espacio (extensión) puede muy bien considerarse como una fuerza de resistencia que tiende á ocupar un lugar y mantenerse en él, conservando su natural estado, y reaccionando á la vez contra toda fuerza extraña que trate de modificarlo, y ya sabemos que en esto precisamente consiste la inercia. De aquí las íntimas relaciones que median entre la inercia y la extensión, y de aquí que tanto una como otra puedan tomarse como el fundamento inmediato de todas las demás propiedades generales de la materia, pues el que los cuerpos sean impenetrables, discontinuos, divisibles, etc., porque son *extensos*, equivale á decir en el fondo que son impenetrables, etc. porque *resisten* á la penetración, continuidad, división, etc.

Naturaleza de la materia.—Según lo dicho, ¿cuál es, en qué consiste la esencia de la materia? No teniendo representación intuitiva de la materia, debemos determinar por *discurso* aquel concepto fundamental que exprese su esencia, valiéndonos al efecto del examen de sus propiedades, pues mediando entre éstas y la esencia de los seres

la misma relación que entre el efecto y la causa, de la apreciación de aquéllas deduciremos lógicamente la esencia que les sirve de fundamento. Ahora bien, todas las propiedades de la materia se reducen á la extensión; la extensión no es otra cosa que la distribución ó composición de partes. Luego la esencia de la materia debe consistir y consiste en la *composición*.

El movimiento de la materia.—«La inercia de la materia—añade Duilhé de Saint-Projet—implica «ausencia de toda actividad interna, independiente, original, pero no excluye la actividad adquirida por la impulsión primera, que es lo que se llama fuerza. La fuerza en la materia no es otra cosa que la permanencia, en virtud misma de la inercia, del movimiento primitivo recibido. La inercia de la materia tampoco es incompatible con las propiedades de los cuerpos». Los cuerpos se mueven, pero su movimiento no es de esencia de la materia. Acabamos de demostrar que la materia es inerte, esto es, que por su propia naturaleza, es incapaz de movimiento, de determinación alguna. Luego si se mueven los cuerpos, si la materia está constantemente en movimiento, ya por las vibraciones moleculares, ya porque todos los cuerpos, aunque los veamos inmóviles, participan de los movimientos planetarios, no queda otro remedio que atribuir la causa de estos movimientos á causa distinta de la materia. «La inercia—agrega Fajarnés—no dice que con la materia, en su existencia corporal, no exista actividad, energía, fuerza, ó movimiento; lo que niega es que el principio dinámico sea de la esencia misma de la materia, ésta el primer determinante y origen del movimiento: pueden *coexistir* los dos en la constitución de los cuerpos, pero esta *coexistencia* no implica, ni arguye, la fuerza por *necesidad de esencia* de la materia misma.»

Constitución de la materia.— La materia se constituye por la composición. En la determinación de su esencia no entran para nada la fuerza ni el movimiento, como así nos lo prueba su carácter fundamental, la inercia. Cuando la fuerza ó el movimiento entran, por decirlo así, en escena, aparecen los cuerpos.

Constitución de los cuerpos.— Los cuerpos, en sus diferentes estados y manifestaciones, son, pues, compuestos de materia y forma: átomos y moléculas en cantidad constante entran en la constitución de los cuerpos *simples* y *compuestos* en sus diferentes estados *líquido*, *sólido* y *gaseoso*, que integran la *materia ponderable*, y átomos incalculablemente menos densos componen la *materia imponderable* ó *éter*. Mas por sí solos constituirían únicamente la *materia*, no los *cuerpos*, ya que éstos además de poseer una forma específica manifestada en la cristalización (minerales) ó en la organización (vivientes), son sujetos de variadísimas manifestaciones ó movimientos, en tanto que la materia ni exige por necesidad de su esencia una forma determinada, ni puede modificarse á sí misma, como nos lo demuestra la inercia.

Especificación de la materia.— Si la materia aparece constituyendo cuerpos tan diferentes como una piedra, un árbol, un animal y un hombre, y siendo por necesidad de su naturaleza incapaz de modificarse por sí misma, es preciso admitir otro principio distinto de ella, que sea causa de fenómeno tan significativo y evidente. La fuerza es, pues, como demostraremos, la causa de esta especificación.

Especies de materia.— Si examinamos en conjunto la materia como distribuída en los cuerpos, se nos presenta en tres formas diferentes: 1.^a Ya

constituyendo en unión de la forma los cuerpos inorgánicos ó puramente materiales, como el oxígeno, el hidrógeno, el agua, y se llama materia *inorgánica*. 2.^a Ya constituyendo los productos de asimilación y desasimilación de la vida, es decir, la materia apta para ser asimilada por un ser viviente y los despojos ó deyecciones de estos seres; en este caso se nos ofrece en combinaciones binarias, ternarias y cuaternarias, como la *úrea*, y se llama, aunque impropriamente, materia *orgánica*. 3.^a Ya constituyendo actualmente el cuerpo de los seres vivientes, como la sangre, los tejidos, las fibras, los músculos, los órganos, etc., de los seres animados (vegetales ó animales), y se llama materia *organizada*.

El problema de la identidad de la materia.—Estas distintas especies de materia ¿son originariamente una misma? ¿Es idéntica la materia? ¿Creó Dios desde un principio distintas especies de ella, ó creó una sola especie? ¿No será la materia imponderable ó éter la única materia primitiva? Y si el éter es en sí mismo un compuesto de una materia más sutil, ¿será esta materia más sutil la llamada por Leray *Eón*, la cual, por virtud de distintos cambios y modificaciones haya originado el éter, los cuerpos simples y los compuestos, la materia mineral, la orgánica y la organizada? ¿Será el hidrógeno la materia primitiva, puesto que es la substancia elemental más simple entre los cuerpos? El oro y el hierro ¿son una misma materia en dos formas diferentes? Divididos andan los químicos en la resolución de este problema; más si se tiene en cuenta que existe lo que pudiéramos llamar una *gradación material* que empieza en el éter y continúa con los átomos, las moléculas y los cuerpos simples para terminar en los compuestos, y sobre todo, si atendemos á que los elementos materiales se combinan de mil modos diferentes para

formar los cuerpos, á que la materia es incapaz de modificarse por sí misma y á que los cuerpos se especifican por virtud de su forma substancial, no será aventurado afirmar la identidad de la materia.

LECCIÓN 47.

DE LA FORMA SUBSTANCIAL.

Su concepto.—Hemos estudiado en tesis general uno de los elementos constitutivos de los cuerpos, la *materia*, que se nos manifiesta por la extensión ó cantidad, y cuya naturaleza es esencialmente *pasiva*. Si fuera posible concebir un cuerpo compuesto únicamente de materia, la primera y única propiedad, si vale la frase, que en él podríamos observar consistiría seguramente, dada la naturaleza de la materia, en la absoluta incapacidad de *moverse*, ni por sí mismo ni por impulso extraño. Ni siquiera poseería la virtud de la inercia, pues ya hemos dicho que la inercia antes debe concebirse, y así es en realidad, como un poder del cuerpo para mantener su estado, que como una total incapacidad de acción. Lejos de eso, observamos que todos los cuerpos son activos. Luego, además del principio material, deben poseer todos un principio *formal* que sea causa y razón suficiente de su íntima constitución y de todos sus cambios y modificaciones. Tal es la *forma substancial*. El principio formal de que aquí tratamos no debe confundirse en manera alguna con la *forma natural* ó *figura* que tiene todo cuerpo, pues la figura es una especie de cualidad que afecta inmediatamente á la materia del cuerpo, es un efecto de la forma substancial, es la primera consecuencia de la acción de la forma substancial sobre la materia prima. La forma substancial es la causa; la figura el efecto. Por consiguiente, mucho menos debe confundirse con la *forma artificial*, que es una imitación de aquélla, una cualidad de la cantidad, como dijimos en la Ontología. Tampoco debe confundirse la forma substancial con la cualidad,

pues ésta es, como sabemos, el accidente necesario, absoluto y fundamental de la forma substancial. Con las nociones expuestas no será difícil comprender el siguiente axioma escolástico, tan exacto como profundo: *La forma es á la materia en el orden físico lo que en el orden metafísico es el acto á la potencia y lo que en el orden lógico es al género la diferencia.*

Realidad y cognoscibilidad de la forma substancial.—No es posible dudar de la realidad de la forma substancial: ya se la considere como simple efecto de la materia, lo que no es verdad, ya como algo distinto y complementario de la misma, todos los filósofos convienen en la necesidad de su existencia, pues sin ella no es posible explicar la realidad de los cuerpos desde el momento en que éstos *se mueven*. En cuanto á su cognoscibilidad repetiremos aquí lo dicho al tratar de la misma cuestión con respecto á la materia. Así como conocemos la realidad de la materia por la *extensión*, conocemos la realidad de la forma por el *movimiento*. Pero el movimiento es un efecto de la forma: ya se transparente ésta en la *figura*, ya en la *presión*, ya en la *potencia*, ya en el *hábito*, que son las cuatro especies de cualidad que nos testifican de la realidad de la forma, ya descendimos á las propiedades individuales de los seres, la forma substancial aparece siempre como una realidad metafísica cognoscible y conocida por *discurso*, no por *intuición*. Porque así como no existe en el universo visible cuerpo alguno compuesto exclusivamente de materia, así tampoco existe cuerpo alguno compuesto exclusivamente de forma, pues todo movimiento tiene en la materia su punto de apoyo, y en la forma el principio de su realidad, forma que por él se manifiesta, y de aquí que no podamos tener intuición de la forma substancial, que es el agente misterioso de todas las mutaciones de

los cuerpos. Luego conocemos la forma substancial por discurso ó racionio en virtud del principio de causalidad.

Manifestaciones de la forma.—Dos son en último resultado estas manifestaciones: 1.^a *La forma como constitutiva del ser*; 2.^a *La forma como determinadora de todas las modificaciones ulteriores del ser*. La primera se refiere al ser en sí mismo; la segunda á sus operaciones; ó como decían los escolásticos: *quoad esse et operari*.

La forma como constitutiva de los cuerpos.—Repetidas veces hemos dicho y demostrado que los cuerpos son por virtud de su forma substancial, porque siendo inerte la materia y de suyo indiferente para adoptar esta ó la otra forma, si aparece distribuida en los cuerpos en proporciones definidas, es merced á la acción constitutiva de la forma substancial. De aquí se sigue que las distintas especies de seres tienen su razón de ser en la eficacia de su forma substancial. Considerados en conjunto los seres que componen el universo, se nos presentan agrupados en dos grandes órdenes: los *inorgánicos* y los *organizados*.

La cristalización.—La cristalización es el efecto de la forma substancial constitutiva de los cuerpos inorgánicos. La cristalización es, pues, la *figura* de los seres no vivientes, pues hay que tener en cuenta que por figura no sólo entendemos la forma externa, sino también la estructura ó forma interna del cuerpo, no sólo las líneas y contornos que distinguen á primera vista unos cuerpos de otros, sino también la forma del esqueleto y de cada uno de los órganos, si de ellos consta el ser. Por regla general, el materialismo niega que las figuras cristalinas que adoptan los cuerpos inorgánicos al constituirse por virtud de la tendencia que tienen sus moléculas á agruparse afectan-

do formas geométricas no son efecto de la forma substancial, sino que para explicarla bastan las fuerzas de atracción y repulsión, en tanto que otros las hacen derivar de la forma específica de los átomos. Ambos extremos son falsos, porque las fuerzas antedichas sólo exigen de su naturaleza la atracción ó repulsión de moléculas, pero no la dirección inteligente que suponen tan admirables construcciones. Y decimos inteligente, no porque la forma substancial inorgánica lo sea, sino porque obra en virtud del impulso comunicado por la Soberana Inteligencia de Dios. En cuanto á la segunda opinión, baste decir que es contradictoria, porque empieza por suponer al átomo constituido y se le hace luego intervenir en la constitución de los cristales, lo cual es una verdadera petición de principio. Si el átomo es un ser, lo primero que hay que saber es en virtud de qué principio se ha constituido. La cristalización es, pues, un efecto de la forma substancial.

La organización.—Si la forma substancial es causa de la cristalización, con mayor razón lo es de organización, que es la figura propia de los seres vivientes, por virtud de la cual éstos verifican las funciones propias de su naturaleza.

La forma como determinadora de todas las funciones de los cuerpos.—Lo mismo los seres inorgánicos que los vivientes reconocen en la forma substancial el principio remoto de todas sus mudanzas. Cada ser es un compuesto de materia y forma, y si la materia es necesaria para sus transformaciones, sólo en virtud de la forma pueden éstas realizarse. La bola de billar que rueda por el tapete en virtud del impulso recibido, verifica este movimiento por su propio poder: el impulso comunicado por el taco no ha producido otro efecto que despertar la actividad propia de la bola; por eso

continúa su movimiento más allá del punto en que fué impulsada. No hay aquí una continuación de movimiento, un efecto *prestado*, por decirlo así, sino simplemente un tránsito de la potencia al acto, porque la bola, antes de moverse, tenía la facultad de moverse en virtud de su forma substancial. El impulso comunicado es, pues, una condición, no una causa, y esa condición es necesaria, no sólo para los cuerpos inorgánicos, sino también para los vivientes, porque todos están en potencia para obrar, y sabido es que ningún ser en potencia puede determinarse por sí mismo al acto. Un kilo de carbón contiene en sí una cantidad de energía maravillosa, y ¿quién se atrevería á afirmar que todo su poder era debido al fósforo que puso en acto su potencia? Con mayor razón las transformaciones todas de los seres vivientes reconocen por causa única su forma substancial. Si el vegetal se nutre y siente el animal y raciocina el hombre, es por virtud de su respectiva forma substancial. Así, pues, si la *figura* es el signo característico de la forma substancial como constitutiva del ser, ya se manifieste en la cristalización, ya en la organización, las operaciones todas del ser son también signos característicos de la forma substancial como determinadora de todos sus cambios y mudanzas.

Naturaleza de la forma.—Fácil es ya determinar la naturaleza de la forma substancial. *La composición* que constituye la esencia de la materia es la causa determinante de la pasividad de los cuerpos. Puesto un átomo fuera de otro, no hay razón para que accionen y reaccionen mutuamente. Y sin embargo, nada tan palpable como la acción, los cambios, las mudanzas, el movimiento de los cuerpos, que con justicia ha sido llamado *lengua de la naturaleza*, y que es, como hemos

demostrado, efecto de la forma substancial en todas sus manifestaciones. La forma substancial es, pues, esencialmente activa; luego la naturaleza de la forma consiste en la *actividad*.

Especificación de la forma.—Si la forma substancial determina la naturaleza del ser, habrá tantas clases de formas substanciales cuantas son las agrupaciones diversas de seres que constituyen el universo. Dos son en último extremo estas agrupaciones, porque ó bien el cuerpo aparece organizado, ó carece de organización, ó bien se mueve por sí mismo, ó por impulso extraño, esto es, ó bien el cuerpo es *principio* y *término* de su movimiento, y entonces decimos que *vive*, ó bien sólo es *principio*, pero no *término* de su movimiento, y por ello se dice que *no vive*. La forma substancial de los cuerpos inorgánicos se llama *fuerza*; la de los orgánicos, *vida* ó *principio vital*, y estas son, consideradas en su máxima generalidad, las dos formas substanciales que existen.

LECCIÓN 48.

DE LA FUERZA Y EL MOVIMIENTO MECÁNICO.

Concepto de ambas realidades.—La fuerza y el movimiento llamado *mecánico*, que es el que aquí estudiamos, son tan correlativos como la causa y el efecto. Todos los cuerpos están en *constante* movimiento, pero no siempre en el *mismo* movimiento. Por lo contrario, todo cuerpo inorgánico está dotado de una fuerza única, constante, invariable en su esencia: tal es la *identidad física* de que hablamos en la Ontología. Desde este punto de vista, la fuerza del ser no cambia nunca, es decir, no sufre aumento ni disminución. Si combinamos 1 kilogramo de hidrógeno con 8 de oxígeno, obtendremos 9 kilogramos de agua, y este cuerpo, como substancia específica, poseerá siempre la misma cantidad de fuerza, la fuerza que le ha dado el ser, sin aumento ni disminución, porque al combinarse el hidrógeno con el oxígeno, sus respectivas fuerzas constitutivas se han puesto en movimiento para engendrar la fuerza constitutiva del agua, y claro está que, por este sólo hecho, la fuerza constitutiva del agua no puede sufrir aumento ni disminución: ha producido un ser, y como tal, idéntico durante su existencia. Ahora bien, esta fuerza se ha actuado mediante un movimiento que llamaremos también *constitutivo*, y como tal, único en el agua, esto es, la fuerza del agua, que existía en *potencia* en sus elementos componentes, se ha reducido al *acto*, originando un nuevo ser, pero en sí mismo este acto es *potencia* para toda ulterior modificación. A partir, pues, de este primer acto constitutivo del agua, todas las demás operaciones de este ser reconocerán por causa la modificación de este acto constitutivo considerado como poten-

cia para ulteriores perfecciones; y así vemos que este ser único puede tener distintos grados de temperatura, puede ofrecerse en estado sólido, líquido ó gaseoso, etc., permaneciendo siempre el mismo ser. De lo dicho se deduce: 1.º Que la fuerza del ser es única y constante, y sus movimientos, múltiples y variables; 2.º Que la fuerza es *causa* y el movimiento *efecto* ó *accidente*; 3.º Que hallándose sometido constantemente el cuerpo á la acción de influencias extrañas y singularmente á continuas variaciones de temperatura, está en constante movimiento, esto es, que sus átomos y moléculas transforman incesantemente su movimiento de rotación en movimiento de traslación y viceversa; 4.º Que todas las sucesivas modificaciones del cuerpo reconocen por *origen* la actuación de fuerzas extrañas, pero por *causa* la propia actividad de sus moléculas, es decir, la variadisima *actuación* de su potencia ó fuerza constitutiva; 5.º Que la *fuerza* es la forma substancial del ser inorgánico, al cual *constituye* y *conserva*, y el *movimiento*, el *medio* de que se sirve esta fuerza para reducirse al *acto*, ó sea, para adquirir sus naturales perfecciones; 6.º Que siendo *única* la fuerza y *múltiples* los movimientos, es preciso admitir como causas próximas de éstos, cierto número de potencias que son como los medios de que se sirve la actividad, fuerza ó forma substancial del ser inorgánico para adquirir sus naturales perfecciones y para la especificación de éstas, pues si el ser obrara directa ó inmediatamente por su forma substancial, sólo podría producir una serie ó especie de movimientos; 7.º Que debiendo todo ser finito adquirir con el tiempo sus naturales perfecciones, por su ordenación á un fin que ha de conseguir, el movimiento, como tránsito de la potencia al acto, es el verdadero instrumento de la *evolución* ó sucesivo perfeccionamiento del ser. Desarrollaremos estas nociones en los párrafos siguientes.

Realidad y cognoscibilidad del movimiento y de la fuerza.—La última de las citadas consecuencias nos demuestra palpablemente la realidad y cognoscibilidad del movimiento. Si ningún ser finito es perfecto, si no tiene desde el primer momento de su ser natural todas sus perfecciones, como nos lo afirma la observación más superficial, si, en una palabra, no existe *a se*, no hay más remedio que admitir: 1.º un tránsito del no ser al ser; 2.º un tránsito del ser en potencia, respecto de una perfección que no tiene, al acto por virtud del cual la adquiere. La realidad del movimiento se impone pues, por la natural limitación de todo ser finito. Ahora bien; todo lo que vemos en los cuerpos es extensión y movimiento, y aun podemos afirmar que conocemos la extensión por el movimiento, pues si la fuerza es la que coordina, por decirlo así, las moléculas de los cuerpos para darles su realidad, el movimiento es la manifestación sensible de la fuerza. El movimiento es, pues, una realidad física, apreciable y cognoscible únicamente por los sentidos y por verdadera intuición sensitiva, pues sólo vemos á los cuerpos *moviéndose* ó por efecto del movimiento y de ello nos testifica la *experientiá*. Mas siendo el movimiento un efecto, necesariamente ha de acusar la realidad de su causa, que es la fuerza. Luego únicamente merced al principio de causalidad podemos certificarnos de la existencia de la fuerza, y de aquí que la conozcamos por *discurso*, como conocemos la materia, no por intuición sensitiva ni intelectual.

Naturaleza del movimiento de la fuerza.—Sabemos que todo ser está compuesto de substancia y accidentes, que se desenvuelve con el tiempo y que obra inmediatamente por virtud de sus potencias. Así, pues, la fuerza no es otra cosa que la *forma substancial* del ser inorgánico, principio esencialmente *activo*, por virtud del cual *se constituye* y *se desenvuelve* el ser, en tanto que el movimiento

es el *medio* de que se virve la fuerza, no sólo para manifestarse, sino también para adquirir las perfecciones que reclama su naturaleza finita y contingente. De aquí que se haya definido el movimiento *el tránsito de la potencia al acto*. Si queremos profundizar más en la naturaleza de ambas realidades, nos bastará recordar la doctrina ontológica de la substancia y el accidente, y teniendo en cuenta que el accidente no es más que *una manifestación de la substancia*, deduciremos que el movimiento, como accidente general de los cuerpos, como instrumento de todas sus modificaciones, no puede ser otra cosa que *la fuerza manifestada*, la fuerza *en ejercicio*, en una palabra, *un modo de la forma substancial, la actividad del ser desarrollando su propia naturaleza*, el mismo ser *en cuanto se desenvuelve y busca sus naturales perfecciones*, en cuanto *solicita su fin*. En resumen: la forma substancial, en cuanto permanece oculta, se llama *fuerza* y en cuanto se manifiesta, *movimiento*, doctrina confirmada por la ciencia en cuanto admite dos estados de la fuerza, la *energía* y el *trabajo*, con su natural equivalencia, los cuales no son otra cosa que la *potencia* y el *acto* de la teoría escolástica.

Condición «sine qua non» del movimiento mecánico. —Acabamos de decir que el movimiento mecánico es la misma fuerza manifestada, ó mejor dicho, *manifestándose*, pues sólo puede decirse *manifestada* cuando el movimiento ha terminado ó se ha realizado el acto. Ahora bien, la fuerza ¿se determina al movimiento por sí misma ó por virtud de agente extraño? Desde luego es doctrina ontológica inconcusa que ningún ser en potencia puede por sí mismo determinarse al acto. Ningún ser más en potencia, si vale la expresión, que el inorgánico. Luego la fuerza no puede determinarse por sí misma al movimiento, sino que necesita de un

impulso extraño, de un ser *actualmente en movimiento*, para reducirse al movimiento. De aquí los axiomas escolásticos: «*Ningún cuerpo obra sin moverse*» y «*toda acción del agente físico consiste en el movimiento*». Esto es claro si se tiene en cuenta que el movimiento es un *acto imperfecto* (*actus entis in potentia prout est in potentia*), y así, los cuerpos en movimiento mueven á otros, no por lo que tienen de potencia, sino por lo que tienen de acto. Una bola de billar no se mueve, sino por virtud del movimiento del taco; para que la bala de cañón describa su parábola es preciso que haya sido impulsada por la pólvora inflamada; dos trenes no chocan, si no están en movimiento, etc. Pero adviértase bien que, si es verdad que el *móvil*, ó sea, el cuerpo que se mueve, necesita del impulso del *motor* (el cuerpo movente) para entrar á su vez en movimiento, no es menos cierto que el *móvil* se mueve por virtud de su propio poder, por su natural actividad, porque la fuerza, como expresión de la forma substancial, es esencialmente activa, y de aquí que aun á los cuerpos inorgánicos deba reconocérseles cierto grado de *espontaneidad*. El motor no hace otra cosa que despertar con el choque la fuerza del *móvil*, poner en actividad su dormida potencia, comunicarle su propio movimiento. Recibido el impulso, el *móvil* desarrolla su acción por sí mismo. De donde se deduce que todo *móvil* es verdadera *causa* de su movimiento, quedando limitada la acción del motor á simple, aunque necesaria, *condición* del mencionado movimiento. Si cargamos un cañón con una bala de plomo, ésta recorrerá una distancia enorme, aunque siempre en relación con la carga de pólvora productora del impulso, en tanto que, si ponemos una bala de corcho, no obstante ser movida por el mismo impulso, no alcanzará ni con mucho la distancia de la primera. Esto nos prueba

palpablemente que el móvil obedece en su movimiento á su propia naturaleza.

Relación entre el movimiento y su impulso.—El choque, el impulso, el *empujón*, por decirlo así, con que un cuerpo mueve á otro despierta la potencia del móvil, pero ¿en qué grado? ¿qué relación existe entre el impulso comunicado y el movimiento producido? La razón y la experiencia están conformes en afirmar que el movimiento del móvil representa exactamente la cantidad de fuerza ó de movimiento comunicado. Si crece ó mengua el impulso, crece ó mengua el movimiento del móvil. Como el movimiento se mide, se pesa, se cuenta, la ciencia ha podido comprobar con matemática exactitud esta ley universal de la naturaleza inorgánica. A su vez, la razón nos dice que, siendo inerte el cuerpo inorgánico, no puede actuarse en mayor ni en menor cantidad del impulso recibido, y en esto consiste precisamente una de las diferencias más características entre el mundo inorgánico y el viviente, como luego veremos. Además, la Metafísica y la Ciencia están conformes en que el móvil reacciona sobre el motor precisamente en la misma cantidad de fuerza comunicada, y así, cuando movemos una bola de billar, sentimos un movimiento de retroceso equivalente al esfuerzo que hicimos para moverla, y lo mismo ocurre en todos los casos de esta naturaleza.

Relación entre la fuerza y el movimiento.—Ahora bien; ¿qué cantidad de movimiento desarrolla el móvil? ¿Será igual, mayor ó menor que su fuerza constitutiva? Desde luego no puede ser mayor que su causa, porque es efecto; pero podrá ser igual ó menor. Si el impulso recibido es mayor que la fuerza constitutiva del ser, éste quedará necesariamente destruído; si es igual, no se des-

truirá el ser, pero pondrá en movimiento toda su fuerza. Lo ordinario es que el ser no desarrolle nunca, mientras permanece en la existencia, toda su fuerza, sino parte de ella, poniendo en acción alternativamente sus potencias.

Nihil agit in distans.—Este axioma escolástico es consecuencia rigurosa de lo dicho. En efecto, si todo cuerpo necesita ser movido en el sentido explicado, y no pudiendo ningún cuerpo mover á otro, si no está previamente en movimiento, claro es que *ningún cuerpo, digan lo que quieran los dinamistas, puede obrar á distancia.* A su vez, la experiencia nos demuestra que ningún cuerpo acciona sobre otro, sino en virtud de contacto inmediato ó mediato.

El mecanismo.—De lo dicho se deduce cuán absurdo es el sistema que reduce toda la realidad de la naturaleza inorgánica, y aun de la viviente, á movimiento mecánico. Iniciado este sistema en los tiempos modernos por Descartes, quien concebía á los cuerpos como inertes en absoluto, sin otra actividad que la producida por el movimiento local comunicado de fuera, y cuyo origen se remonta al impulso dado por Dios á la materia primitiva; aceptado por Leibnitz, prohijado por el moderno positivismo, y convertido por el monismo materialista de nuestros días en base y fundamento de sus groseras y ateas doctrinas, domina con despótico dominio en el campo de la ciencia. Según esta concepción mecánica del universo todo se reduce á movimiento mecánico: la fuerza es un mito, una concepción ideal sin fundamento real; las cualidades de los cuerpos, la luz, los colores, la electricidad, el calor, la atracción, etc., no son otra cosa que vibraciones comunicadas, especies diferentes de movimientos sensibles á los ojos, á los oídos, al tacto, etc., y los cuerpos mismos son con-

cebidos como simples centros de movimientos acumulados. «La vida de los organismos—dice Pesch—se distinguiría sólo por particulares complicaciones. La electricidad sería una corriente de éter en movimiento de avance, la cual se notaría especialmente cuando el éter arrastrase las moléculas de la materia ponderable y el sacudimiento rebasase los límites de la elasticidad. La atracción no sería sino un movimiento de remolino de los átomos. El calor consistiría en un bombardeo de moléculas volantes. Del mismo modo, la luz y los demás fenómenos se reducirían á mero torneo de movimientos. En cuanto *percibiéramos* cualidades con los sentidos, no serían ellas, sino los mismos efectos producidos en nuestro organismo.»

Verdadero valor del movimiento mecánico.—Lejos de ser el movimiento mecánico *toda la realidad* de los cuerpos, hemos visto y demostrado que no es más que un efecto de la natural actividad de los mismos, un efecto de la fuerza ó energía de las substancias corpóreas. Sin duda alguna que el movimiento local, mecánico es la primera de todas las mutaciones (*mutus localis est motus primus in natura*), y no sólo la primera, sino que envuelve y acompaña á todas las demás mudanzas de los cuerpos, como elemento necesario de las mismas; pero de aquí á considerarle como la única realidad del cuerpo, como el constitutivo de su esencia y de sus propiedades, hay una distancia inmensa. Cuando percibimos la luz, los colores, etc., no creemos percibir sólo movimiento, sino una cualidad real de los cuerpos que por el movimiento se manifiesta. Además, hemos visto que los cuerpos obran por virtud de sus potencias, y que éstas no se actúan todas á la vez, como nos lo prueba la experiencia más elemental, sino que se nos manifiestan alternativamente, quedando siempre en el cuerpo

algo oculto, que no se nos declara por el movimiento actual. Por otra parte, la razón y la experiencia nos dicen que antes de que el movimiento del motor despierte la dormida actividad del móvil poseía éste la capacidad, el poder, la virtud de *responder al llamamiento*. En resumen, el movimiento local ó mecánico no es más que un efecto, y un efecto parcial, de la fuerza constitutiva del ser inorgánico; que esta *fuerza*, así como las *potencias* ó instrumentos por virtud de las cuales se especifica y se manifiesta, lo mismo que las *cualidades sensibles* que notamos en los cuerpos, no se pueden reducir á movimiento mecánico, si bien éste sirve no sólo para manifestarlas, sino también para medirlas; finalmente, que las cualidades resultan «de la operación de las fuerzas, y se encuentran sus causas en las fuerzas ó potencias que están puestas en acto.»

Clasificación de la fuerza.—Tres fines principales tiene todo ser inorgánico: 1.º *Adquirir* los estados que reclama su naturaleza; 2.º *Conservar* su propio ser y su estado; 3.º *Accionar* sobre los otros cuerpos. En armonía con estos tres fines, la fuerza constitutiva del ser inorgánico, aunque originariamente una, se clasifica en tres géneros. Al primero corresponde, según Pesch, la fuerza *constitutiva (vis sistiva)* que se especifica en fuerza de *cohesión, expansión, resistencia, elasticidad, etc.*, y las *cualidades sensibles*. Al segundo pertenece la fuerza *conservatriz (vis conservativa)* con sus dos especies *inercia y reacción*. Al tercero, la fuerza *comunicativa (vis comunicativa)*, cuyas especies principales son la *afinidad, la atracción, la impulsión, las asimiladoras ó productivas*. Entre estas predomina la *moltriz*, llamada por los escolásticos *impctus* ó *impulsus*, necesaria para la producción del movimiento mecánico, por donde se ve que este movimiento no es en realidad otra cosa que expresión de *una*

soía de las muchas potencias ó cualidades del ser inorgánico, no en manera alguna toda su realidad, como quiere el mecanismo. Bueno es hacer constar que, en el orden actual de la naturaleza, el origen del movimiento mecánico debe referirse á la fuerza de resistencia, pues, como dice Lahouze, citado por Fajarnés, «la fuerza de resistencia no sin razón puede ser llamada potencia locomovendi et locomoveri, pues el cuerpo, impenetrable vi extensionis, resiste á otro cuerpo mientras recibe el movimiento local y produce este movimiento.»

Clasificación del movimiento.—Supuesta la existencia del ser inorgánico, sus movimientos han de responder necesariamente á la clasificación antedicha de la fuerza, y así tendremos movimientos *constitutivos, conservativos y comunicativos*. A cada uno de estos grupos corresponden las distintas especies de movimiento que manifiestan sus fuerzas causales, y así como uno es el movimiento con que el cuerpo mantiene unidas sus moléculas para adquirir sus estados naturales (cohesión) y otro por virtud del cual se desarrolla (expansión), etc., del mismo modo, uno es el movimiento con que el cuerpo conserva su estado (inercia) y otro con el cual reacciona sobre el motor (reacción). Asimismo el movimiento con que el cuerpo atrae otras moléculas (atracción) es muy distinto del movimiento con que acciona sobre otro (impulsión.)

Otra división del movimiento.—Dividen otros el movimiento en *cuantitativo*, que es el que determina alguna mutación en la magnitud del cuerpo, ya en orden á la masa, ya en orden á la operación, como la intensidad de un sonido, y en *cualitativo*, cuando el cuerpo, sin cambiar de magnitud, pasa de una cualidad á otra, como del calor al frío. Este movimiento cualitativo puede ser *substancial*, cuando pasando más allá de la simple alteración cualitativa, afecta á la forma substancial del

ser, determinando su producción ó destrucción.

El movimiento local.—Es el verdadero movimiento mecánico, y por lo mismo, el único que con toda propiedad puede llamarse movimiento, pues en él se dan con claridad y precisión todos los caracteres del mismo, tales como la *relación fundamental de un acto á su potencia*, acto que debe continuarse hasta que se haya realizado por completo la mudanza, la *sucesión* que implica, la *continuidad* que supone esta sucesión, y la relación que guarda con el *espacio* y con el *tiempo*, como explicamos en la Ontología. En efecto, el movimiento local es «el acto en cuya virtud un ser pasa del sitio que ahora ocupa á otro que de nuevo adquiere», es «una continua y sucesiva existencia del cuerpo en diversos lugares», y de aquí que comprenda los cinco términos ó elementos propios de la verdadera mudanza. De aquí también que sólo á esta mudanza corresponda con exactitud el nombre de movimiento, y á todas las demás por analogía, y también, porque según hemos dicho, «el movimiento local envuelve, por decirlo así, todos los demás movimientos, ya que si un cuerpo crece ó mengua, (movimiento cuantitativo) ó pasa de blanco á negro ó de caliente á frío (movimiento cualitativo) cambia de lugar, ya por razón de su masa, ya por la distinta ordenación de sus moléculas. He aquí porqué se divide también el movimiento local en *molecular*, cuando, sin cambiar de sitio el cuerpo, se mudan sus moléculas, y en *local* propiamente dicho ó *mecánico*, cuando cambia de lugar. Al movimiento molecular podemos referir el vibratorio, el ondulatorio y el rotatorio, esto es, el de rotación y el de traslación, y el mecánico ofrece cuatro formas: la *impulsión*, cuando el motor mueve al móvil sin abandonarlo, la *proyección*, cuando lo impulsa arrojándolo, la *atracción* cuando lo solicita hacia sí, y la *conducción* cuando lo

lleva consigo. Con relación al motor, el movimiento mecánico se llama también *connatural y violento*, cuando el motor es externo, y *natural y espontáneo*, si es interno el motor. Como se ve, el movimiento local ó mecánico no es más que un simple modo del móvil, un accidente de la substancia, sin poder generador ni transformador de ninguna especie, sin verdadera causalidad, pues toda la recibe de su substancia por mediación de sus potencias.

Síntesis del movimiento.—Finalmente, todos estos movimientos pueden reducirse en el orden científico á los de *coacción y traslación*, por medio de los cuales se constituyen y transforman los cuerpos.

LECCIÓN 49.

DE LA VIDA EN GENERAL.

Su concepto.—La vida, como toda realidad finita ó creada, se nos manifiesta por el movimiento. Todos los cuerpos se mueven, pero no todos contienen en sí mismos el principio y el término de su movimiento. Cuando vemos que un cuerpo se mueve *por sí mismo*, le atribuimos sin vacilar el calificativo de *viviente*. Aun más; cuando vemos que un cuerpo inorgánico *parece* moverse por sí mismo, porque no descubrimos á primera vista el impulso ó la atracción que determina su movimiento, le atribuimos, si bien metafóricamente, la dignidad de la vida, como el agua que brota de una fuente. De aquí que el concepto más elemental de la vida consista en la determinación de *algo* que contenga en sí mismo la causa, el poder, la virtud de esta especie de movimiento.

Realidad y cognoscibilidad de la vida.—Nadie duda de la realidad de la vida, porque sus manifestaciones son tan numerosas y sorprendentes, que nos abrumen con su inagotable variedad. Hemos visto que la naturaleza inorgánica, que con justicia se llama *muerta*, no obstante saber que por sí misma no es principio determinante de su movimiento, produce tal cúmulo de manifestaciones—calor, luz, colores, electricidad, soberbios espectáculos, pavorosas tempestades,—que talentos tan incomparable como el de Leibnitz no han sabido comprenderlas, sino atribuyendo á la materia inerte la realidad de la vida. Pues todas ellas no son nada en comparación de los asombrosos fenómenos que nos ofrece la menor célula organizada, porque ella sola *vive más* que los inmensos astros que tachonan el fir-

mamento. Filósofos y naturalistas podrán discutir el origen y la esencia de la vida, pero todos están conformes en afirmar su esplendente y maravillosa realidad, desde la actividad febril del infusorio, que se reproduce y vive con pasmosa celeridad en las entrañas de la materia, hasta las inmortales concepciones del genio, que graba en la humanidad sus huellas indelebles, desde la exuberante pompa y esplendor de la naturaleza vegetal, que cubre como un manto de vívidos colores nuestro globo y llena de dulces aromas el ambiente, hasta la asombrosa variedad del reino animal, que lo engalana y hermosea con la riqueza de sus formas y matices y lo anima y vivifica con el soberbio concierto de sus instintos y pasiones. Y sin embargo, la vida es una realidad misteriosa, imperceptible á los sentidos, más impalpable, por decirlo así, que la materia y que la fuerza, pero tanto más real que ellas, cuanto más patentes son sus efectos, cuanto más nobles y elevadas son sus múltiples manifestaciones. La vida, pues, sólo es cognoscible por *discurso*, como las otras realidades metafísicas ya estudiadas.

Diferencias entre el mineral y el viviente.—La inmensa superioridad que distingue á los seres vivientes de los inorgánicos se nos manifiesta á simple vista comparando los caracteres distintivos de unos y otros. Los reducimos á los siguientes: 1.º *El origen*; 2.º *El crecimiento*; 3.º *La figura*; 4.º *La estructura física*; 5.º *La composición química*; 6.º *La conservación y la evolución*; 7.º *La flexibilidad y la adaptación*.

El origen.—Los minerales se forman por agregación de moléculas, debida á la afinidad ó á la atracción, no reconocen progenitores y la casualidad decide naturalmente su aparición. El origen de los vivientes es completamente distinto; nacen de padres de su misma especie con los cuales vivieron unidos algún tiempo, y de los cuales se

separaror, heredan sus predisposiciones, sus rasgos, su figura, sus enfermedades, viniendo á prolongar la vida de sus antepasados, como lo demuestra el atavismo, y á perpetuar el tipo de su especie.

El crecimiento.—Los minerales crecen por yuxtaposición de partes y de aquí que puedan aumentar y disminuir indefinidamente. Los vivientes crecen por intussuceptión, porque «cada molécula debe dirigirse al órgano á que ha de asimilarse, lo que se verifica en el interior del cuerpo», y no pueden crecer sino hasta un término dado, muy definido para cada especie.

La figura.—Los minerales, ó son amorfos, ó á lo sumo cristalizan en una forma geométrica determinada, dominando los ángulos y las aristas que limitan sus superficies. Los cuerpos vivientes no ofrecen jamás una línea completamente recta, una superficie absolutamente plana, ni en sus contornos exteriores, ni en los de sus órganos, ni en los de sus esqueletos. La figura de los seres vivientes ofrece tal variedad, que en vano se buscarían dos rostros iguales ni dos hojas idénticas, en tanto que todos los cristales de una misma especie, en condiciones iguales, son idénticas y podrán encontrarse cuantas gotas de agua exactamente iguales se deseen. Por lo demás, la forma de los vivientes es constante para todos los individuos de una misma especie, pero no lo es para los inorgánicos.

La estructura física.—Entendemos por estructura la forma interna del ser. Los minerales tienen una forma *homogénea*, igual para toda su masa, hasta el punto de que cada parte es semejante al todo, por lo que, dividiéndolos, se multiplican sin destruirse. Por lo contrario, el viviente tiene una forma interna *heterogénea*, pues consta de tejidos, músculos, miembros, órganos diferentes. Cada una

de sus partes es distinta, y separada en los vegetales, puede servir para multiplicarlos, ofreciendo bien pronto la rica variedad del todo.

La composición química.—Los minerales se combinan siempre en proporciones definidas, al revés de lo que sucede en los vivientes; y aun ocurre con frecuencia que la vida produce con los mismos elementos combinados en las mismas proporciones productos muy diferentes, como una pera y una manzana, lo que jamás sucede en el reino mineral. Por lo demás, las combinaciones inorgánicas son generalmente *binarias*. (dos simples, dos compuestos ó un simple y un compuesto), en tanto que las de los seres vivientes son *ternarias*, *cuaternarias* y aun más complicadas. Con el oxígeno, el hidrógeno, el carbono y, en los animales, el ázoe, fabrica el viviente gomas, fibras, tejidos, sangre, carne, huesos, etc. Es cierto que la química moderna ha logrado realizar combinaciones cuaternarias, como la *úret*, que se da en la orina, en la sangre y en otros humores de los animales, y cuya fórmula empírica es $\text{CH}_4\text{N}_2\text{O}$, hecho importantísimo sin duda alguna, por cuanto con él se ha logrado derribar la barrera que separaba la química inorgánica de la orgánica al obtener artificialmente cuerpos procedentes del organismo. Pero en primer lugar, esto no la significa contra la esencial diferencia que media entre el principio vital y las fuerzas físico-químicas, ya que únicamente se ha logrado imitar la materia impropiamente llamada orgánica, producto de la desasimilación de la vida, no en manera alguna la verdadera materia orgánica, esto es, los principios inmediatos del organismo, los factores de la síntesis vital, la materia apta para convertirse en substancia viviente; en una palabra, se han imitado por la síntesis química los despojos ó deyecciones de la vida, pero no su elemento, no sus materiales, ni mucho menos

se ha logrado penetrar en el secreto de la vida, ni siquiera imitar un nervio, un músculo, una fibra. En segundo lugar, entre la materia llamada orgánica y la imitada por la síntesis química media una radicalísima diferencia, descubierta por Pasteur, y consistente en la *disimetría molecular interna*, por virtud de la cual la materia orgánica, cristalizada ó en disolución, tiene el poder de desviar un rayo de luz polarizada, dividiendo el cuerpo en dos partes, derecha é izquierda, imposible de ser superpuestas exactamente, á la manera como el guante de la mano derecha de ninguna manera podrá ser ajustado á la izquierda, poder de que carece la materia similar obtenida por la síntesis química, lo que nos demuestra el origen distinto de una y otra y su diferencia de naturaleza. La composición química es, pues, una de las diferencias más características entre los dos reinos.

La conservación y la evolución.—Los minerales perseveran indefinidamente en el ser y estado que han recibido y su equilibrio es estable. Los vivientes se consumen para conservarse, porque vivir es luchar. De aquí que sea tan inestable su equilibrio, que constantemente se renuevan sus moléculas, ofreciendo además fases regulares en su desarrollo, pues nacen, crecen, alcanzan su natural desenvolvimiento, decrecen y mueren. La evolución es, pues, uno de los signos más característicos de la vida. Nada parecido hay en la naturaleza inorgánica, pues los minerales ni se rejuvenecen ni envejecen, sino que se destruyen sin interiores desenvolvimientos, en tanto que los vivientes, no sólo se desenvuelven en armonía con el tiempo, sino que restañan sus heridas y resisten á la usura.

La flexibilidad, la adaptación.—De aquí que los cuerpos vivientes se acomoden á los medios más variados, á distintos géneros de vida, á cambios en la alimentación, etc., y se fortifiquen con el ejerci-

cio, lo que ciertamente no sucede en los minerales, pues, fuera de sus medios naturales, se destruyen, y el ejercicio los deteriora y los arruina.

El movimiento vital.—Todos los caracteres distintivos de los vivientes de que acabamos de dar idea se nos manifiestan por el movimiento. El mecanicismo no establece diferencia alguna esencial entre el movimiento mecánico y el vital, pero des de luego salta á la vista que, si las manifestaciones entre los cuerpos inorgánicos y los vivientes son tan reales y distintas, que no hay medio alguno de confundirlas, si, todas ellas se nos manifiestan por el movimiento, y si el movimiento es efecto positivo de una causa, no hay más remedio que admitir causas distintas é irreductibles por naturaleza para fenómenos también distintos é irreductibles. Luego el movimiento vital es esencialmente distinto, ó mejor dicho, diverso del mecánico.

Caracteres esenciales del movimiento vital.—Para convencernos de ello bastará exponer los caracteres distintivos del movimiento indicador de la vida, caracteres que reducimos á tres: la *espontaneidad*, la *inmanencia* y la *finalidad*.

La espontaneidad.—Según su etimología, esta palabra, de *sponte sua*, significa *por sí mismo*, esto es *por movimiento propio*. El viviente, y sólo el viviente, posee en realidad la virtud de moverse por sí mismo, de determinarse al movimiento (*agere se ad motum*). El cuerpo inorgánico se mueve siempre por impulso extraño, el viviente por impulso propio. Sin embargo, es preciso aquilatar estos conceptos, porque examinados superficialmente podrían inducir á error. Como toda fuerza es potencia, y toda potencia no puede determinarse por sí misma al acto, tanto el ser orgánico como el inorgánico necesitan de un previo impulso para

entrar en movimiento, y así, la bala del cañón no se mueve, si no es impulsada previamente por la explosión de la pólvora, la planta no crece, si no es determinada por el calor, el ojo no ve, si no es excitado por el objeto, la inteligencia no conoce si la especie sensible no despierta, elaborada por los sentidos, su dormida actividad. He aquí un carácter que á primera vista es común á la fuerza y á la vida; pero en el fondo es absolutamente diferente para ambas realidades. En efecto; el cuerpo inorgánico desarrolla un movimiento exactamente igual al impulso recibido y reacciona sobre el motor en la misma cantidad de fuerza. Pues bien, nada de esto ocurre en el viviente, porque el impulso más sencillo produce efectos tan superiores, que en manera alguna pueden compararse á la causa exterior de la excitación, y así se ha notado que un leve cosquilleo puede producir la muerte de un ser vivo, una simple noticia pone en profundo sobresalto, no sólo á un individuo, sino á toda una nación. Inútil prolongar los ejemplos. Por lo contrario, la luz ante la pupila de un hombre dormido no produce el efecto de la visión, más en ningún caso el cuerpo inorgánico deja de responder fatalmente al llamamiento. Del mismo modo, la reacción del móvil sobre el motor es ineludible en la naturaleza inorgánica, pero no lo es en modo alguno en la viviente, como nos lo demuestra el precepto divino de devolver bien por mal, precepto que siempre realiza la virtud cristiana; y si bien es cierto que toda acción va acompañada de su reacción correspondiente, y así ocurre en los seres vivientes, como cuando reproducimos los gestos de nuestro interlocutor, no es menos cierto que esta reacción no representa en manera alguna el efecto producido por el viviente. Podríamos, pues, sintetizar la acción externa sobre los cuerpos diciendo que, para los inorgánicos, el

impulso ó la atracción es verdadera *concausa*, en tanto que es simple *condición* para los vivientes. De lo dicho se deduce también lo que ya indicamos en la lección anterior, esto es, que no es posible negar cierta espontaneidad al ser inorgánico, ya que en último resultado se mueve por su propia causalidad. Pero aun así y todo encontramos una diferencia profundísima entre la espontaneidad de la fuerza y la espontaneidad de la vida. En efecto; el cuerpo inorgánico se mueve siempre en la *dirección* recibida, como nos lo demuestra la inercia, es incapaz de toda *combinación* de movimientos, y no presta en resumen al efecto suscitado en él *iniciativa* de ninguna especie. Pues bien, precisamente todo lo contrario sucede en el viviente, pues modifica siempre ó casi siempre la dirección del movimiento recibido, combina la fuerza comunicada con su propia actividad de mil modos diferentes, sobre todo los seres racionales cuando obran de conformidad con un plan y un fin determinados, é imprimen en el desarrollo de sus movimientos un sello original propio de su iniciativa. Luego en verdad podemos decir que la espontaneidad es carácter distintivo de la vida.

La inmanencia.—Mas si la espontaneidad puede, en cierto sentido, tomarse como carácter común á la fuerza y á la vida, no sucede lo mismo con la *inmanencia*, que algunos consideran como el verdadero atributo específico de los seres vivientes. La inmanencia (de *inmanere*, permanecer en) es, en efecto, un carácter privativo de la vida, propio, exclusivo de esta altísima realidad cosmológica, porque sólo ella posee la propiedad de ser término de su propia acción, «sin que tal carácter le prive de verdaderas acciones transitivas sobre otros seres». Todas las acciones de los cuerpos orgánicos redundan, por decirlo así, en beneficio propio, porque vivir es perfeccionarse. El viviente recorre

en el desarrollo de su vida ciertas fases: se alimenta, se nutre, se multiplica, se ennoblece con la ciencia y la virtud. Nada de esto ocurre en el mineral: la gota de agua corre impulsada por la que le sigue ó solicitada por la gravedad, pero su movimiento no la perfecciona, está, por decirlo así, fuera de ella misma; la flecha continuaría indefinidamente en el movimiento recibido, como los globos en el éter, si fuerzas extrañas no la detuvieran en su carrera, pero semejantes movimientos no alteran su constitución. A decir verdad, sólo se mueve por sí mismo el ser viviente, porque sólo él es principio y término de su propio movimiento. «Así,—dice Fajarnés—la inmanencia con que caracterizamos la espontaneidad intrínseca del ser vivo es demostrada por las mismas potencias creadoras y conservadoras de los organismos, por el especial poder evolutivo del germen animado que lo nutre, regenera su constante usura, lo desenvuelve hasta el punto de la culminación vital, retarda sus funciones en el período de la decadencia y lo perpetúa reproduciéndolo.»

La finalidad.—Del mismo modo la finalidad es carácter exclusivo de la vida, porque sólo puede aspirar á un fin, que es verdadera perfección, el ser que produce acciones inmanentes, ya que sólo por ellas se desenvuelve perfeccionándose y se perfecciona al desenvolverse. Sin duda que el fin es propio de todo ser creado, pero sólo busca su fin el ser viviente, ya lo conozca, ya lo ignore, en armonía con su naturaleza, porque sólo él está ordenado á una ulterior *evolución* para el completo desarrollo de su ser, sólo él está dotado de los *medios* conducentes á semejante desenvolvimiento, sólo él posee desde el primer instante de su ser natural esa *idea directriz* de que habla Claudio Bernard, y sólo él es sujeto de *hábitos* con los cuales perfecciona y facilita sus movimientos encamina-

dos á la consecución de su fin, hábitos que son en el sentir de Farges otro de los caracteres distintivos de la vida.

Naturaleza del movimiento vital.—En su significación general de movimiento, el vital coincide con el mecánico en ser efecto de una causa, medio ó instrumento de una realidad metafísica que sólo por él se manifiesta, en la ordenación fundamental de la potencia al acto, por virtud de la cual el ser viviente adquiere su ser natural y las perfecciones que le son propias. *In motu vita*, decían los escolásticos: la vida se nos manifiesta por el movimiento y el movimiento sirve para medirla y diferenciarla, y así, la nutrición es movimiento (*motio secundum nutrimentum*); por el movimiento repara el ser sus fuerzas en virtud de ese fenómeno que gráficamente se ha llamado *torbellino vital* y que consiste en el incesante cambio de moléculas, y por el movimiento crece y se reproduce; los fenómenos de la sensibilidad cognoscitiva y afectiva se traducen en movimiento; movimientos más palpables todavía son las acciones propias de la facultad locomotiva, y aun las operaciones específicas del hombre, cuales son las intelectivas y evolutivas, no sólo se relacionan con movimientos sensitivos y fisiológicos, sino que son en sí mismas movimiento. Pero si, en tesis general, el movimiento vital posee los mismos caracteres que el mecánico distínguese de éste en ser efecto de un principio interno que obra con espontaneidad, inmanencia y finalidad, caracteres que, como hemos visto, en manera alguna pueden atribuirse á la fuerza con que obran los seres inorgánicos.

El principio vital.—Este principio, causa eficiente de los fenómenos específicos de los cuerpos organizados, es el que la filosofía aristotélico-tomista ha llamado siempre *principio vital*, la vida,

que influye en las fuerzas brutas, haciéndolas producir, como dice Quatrefages, «en vez de sales de amoniaco, sangre y músculos, en vez de cristales de fosfato cálcico, huesos, en vez de cuerpos brutos, plantas y animales.»

Funciones y propiedades genéricas de la vida.— Pueden reducirse á tres: 1.^a La *actividad inmanente*; 2.^a La *nutrición*; 3.^a La *conciencia*.

Actividad inmanente.—Hemos visto que es el carácter distintivo del movimiento vital, y como todo efecto participa de la naturaleza de su causa, también lo es del principio vital. La inmanencia entraña en el cuerpo viviente el poder de moverse á sí mismo, poder que, como dice Claudio Bernard supone una fuerza *creadora*, una *idea directriz*, fundamento de la *evolución*, de la *reproducción* y de la *finalidad*. De ella resulta también la *unidad específica del ser*, principio de la *identidad individual* y de la *promorfosis*, ó sea, del poder de adquirir y conservar el tipo de su especie, no obstante su continua renovación.

La nutrición.—Propiedad que comprende y expresa todas las potencias de la vida vegetativa, y de aquí que sea quizás la única función del ser viviente constantemente en acto. Por virtud de la misma, realiza éste en el interior de su organismo el cambio de materiales, por la asimilación y correspondiente desasimilación, necesario para su existencia y ulteriores modificaciones.

La conciencia.—Si la nutrición contiene en sí todas las funciones de la vida vegetativa, resume la conciencia toda la vida de relación de animales y personas. En efecto, por la conciencia perciben estos seres los hechos que en ellos se realizan como propios. La conciencia dice siempre relación á un objeto distinto de ella, ya sea una substancia específica diferente, ya el mismo sujeto como objeto

de la actividad específica del mismo ser. Por consiguiente, puede considerarse la conciencia en cuanto comprende *las series de los fenómenos psicológicos* y en cuanto éstos son argumento irrecusable de que *la vida es un principio de actividad espontánea é inmanente*. Dejando aparte la conciencia psicológica, propia del hombre, la experiencia nos indica que el animal, instintivo, no reflexivamente, sabe que los fenómenos que en él se realizan son suyos y se lanza á su objeto propio con intención determinada, sintiendo como propios sus actos específicos. Nada de esto ocurre en el mundo inorgánico, por lo que podemos deducir que la vida es de naturaleza específica esencialmente diferente y superior á las fuerzas físico-químicas de la materia bruta.

Naturaleza de la vida.—Tanto los caracteres específicos del movimiento vital, como las funciones y propiedades genéricas de los seres vivientes que acabamos de analizar son antecedentes lógicos para la determinación de la esencia ó naturaleza de la vida. La vida, como toda causa que se manifiesta en sus efectos, puede considerarse en dos momentos diferentes, ó como decían los escolásticos, *in actu primo* (el principio de actividad intrínseca constitutivo y conservador del ser), esto es, la vida en *potencia*, la causa, *et in actu secundo* (el movimiento ú operación vital), ó sea, la vida en *acto*, en *ejercicio*, el efecto. Así, pues, «la vida es fuerza intrínseca, potencia motriz espontánea del ser, *vis sui motrix*», ó bien «el ejercicio *a se* de una actividad substantiva, *principium motus ab intrinseco*», «la inmanencia de la acción», como dice Liberatore. Dicha fuerza es lo que se llama *alma*, la forma substancial del viviente (*vivere viventibus est esse*). Que la vida ó el primer principio vital se identifica con la forma substancial no cabe duda si se tiene en cuenta que, siendo inerte la materia

que constituye los cuerpos, éstos sólo se mueven por su forma substancial, la cual en los vivientes es esencialmente distinta de las fuerzas físico-químicas, como nos lo demuestran los caracteres distintivos del movimiento vital. De aquí, que en todo ser viviente, la vida sea una y no múltiple, como una es su forma substancial, so pena de destruir la unidad y la identidad esencial del ser. De aquí también que, no obstante ser uno el principio vital, la vida sea *múltiple en potencia*, como nos lo prueba la multiplicidad del movimiento vital, y por eso algunos órganos continúan, si bien por breve tiempo, sus funciones, aun después de muerto el ser, por la relativa independendencia de que gozan.

Definición de la vida.—El Cardenal González resume así todos los caracteres de la vida en la definición siguiente: «Una fuerza ó actividad interna substancial por medio de la cual el sujeto ejecuta movimientos y operaciones inmanentes.»

La materia y la vida.—La vida necesita de la materia, porque «en la materia se desenvuelven y mediante circulación continua de elementos materiales, se desarrollan los seres que viven en el mundo.»

La vida es distinta de la materia.—1.º Porque si la materia, como tal, fuera principio de la vida, toda la materia sería viviente; 2.º Porque si la materia no es causa del movimiento mecánico, como hemos demostrado, menos puede serlo del vital; 3.º Porque todos los esfuerzos de la Química no han producido ni producirán jamás un átomo de materia organizada ni una función específica de la vida.

La fuerza y la vida.—Las fuerzas físico-químicas concurren á la producción de los fenómenos

vitales, pues ya sabemos que, cuando éstos se realizan en la materia, á todos ellos acompaña siempre una acción mecánica, y así los sentimientos y pensamientos humanos se revelan en los movimientos mecánicos del semblante, la respiración, la digestión, la nutrición, el conocimiento, etc., se realizan mediante el concurso de órganos que obran por movimiento mecánico, y por él entramos en conocimiento de la verdadera acción vital. En realidad esta acción encadena otra acción mecánica, la cual, por su condición de efecto, no puede confundirse con aquélla.

La vida es distinta de las fuerzas fisico-químicas.

—La vida se manifiesta por el movimiento vital; las fuerzas fisico-químicas, por el mecánico. Es así que estos movimientos son esencialmente diferentes. Luego la vida es distinta de las fuerzas que rigen la naturaleza inorgánica. Vimos, por otra parte, cuán diferentes son los productos de la síntesis vital de los productos de la vida, merced á los experimentos de Pasteur explicados por su discípulo Cochin. Mas si nos atenemos á la manera como elaboran sus productos la vida y las fuerzas fisico-químicas, la diferencia entre ambos agentes no aparece menos manifiesta. La Química necesita grandísimos esfuerzos para producir uno de los menores productos que fabrica la vida con admirable sencillez, merced á los que llama Spencer «temperaturas orgánicas». «Es necesario calentar el blanco los hornillos de nuestros laboratorios—dice Cochin—para disociar el ácido carbónico y quitarle una molécula de carbono. Por lo contrario, bajo la acción de la vida, el tejido de una hoja verde trabaja mucho más simplemente, sin esfuerzo sin y ruido: un rayo de luz le basta, á las temperaturas más variadas de nuestros climas, para hacer el análisis del mismo gas, retener la molécula

la de carbono y librar el oxígeno, ó bien para hacer la síntesis del carbono y del hidrógeno.»

La organización no es causa, sino efecto de la vida.
—Esto es evidente si se tiene en cuenta que las fuerzas físico-químicas no pueden producir el organismo, por confesión de los principales sabios naturalistas, sin estar ellas mismas dirigidas por una fuerza superior, que es la vida. Luego la vida es causa y no efecto de la organización.

LECCIÓN 50.

DE LA ESPECIFICACIÓN DE LA VIDA.

Grados de la vida.—Si todos los seres vivientes tienen una misma naturaleza esencial en cuanto verifican operaciones inmanentes ó se mueven por sí mismos, en lo que se diferencian radicalmente de los no vivientes, no es menos cierto que todos los que viven no tienen una vida igualmente perfecta. Santo Tomás y los escolásticos, fundándose en la más rigurosa y exacta observación de la naturaleza animada, distinguieron estos seres atendiendo á las relaciones de *ejecución, forma y fin*. En efecto, todo ser viviente lo es por su principio constitutivo, la vida, que se nos manifiesta por el movimiento, porque *vivir es moverse*, pero no todos los vivientes se mueven del mismo modo. Así, unos se limitan á *realizar* simplemente el movimiento vital, esto es, tienen un movimiento que consiste únicamente en la *ejecución* de un plan, de una idea, de una obra, pero no la *forma* del movimiento, que les es dada por leyes físico-químicas invariables, ni menos el *fin*, que les es absolutamente desconocido: tales son los *vegetales*. Otros, además de la ejecución del movimiento, contienen la *forma* del mismo, ó sea, «una determinación consciente de la ejecución de los movimientos vitales», porque conocen el objeto singular, pero no la razón general de *fin*: tales son los *animales*. Finalmente, otros seres vivientes se mueven por un fin conocido como tal bajo razones universales y á menudo escogido libremente: tales son los *hombres*. Luego existen tres grados de vida, la *vegetativa*, la *sensitiva* y la *racional*, propias del universo sensible. Pero hay que tener en cuenta, que existe además la vida *angélica*, superior á la del hombre,

por cuanto no está encadenada á los sentidos, y sobre todo la *Realidad purísima de la vida*, la de la *Esencia*, que no sólo no depende de los sentidos por su absoluta distinción de la materia, sino que es además *Causa* suprema y ejemplar de todas las demás, *Acto* purísimo, todo actividad, la *Vida* sin límites. Trataremos brevemente aquí de la vida vegetativa, sensitiva y racional, materia que completaremos en la Psicología.

Principio constitutivo de la vida vegetativa.—El principio constitutivo de la vida vegetativa no puede ser otro que su forma substancial, causa remota de sus operaciones inmanentes, que la distinguen de la actividad inorgánica, y causa simplemente *ejecutiva* de sus actos específicos, que nos señalan la variedad de sus potencias, las cuales á su vez son causas próximas de sus funciones.

Funciones y potencias de la vida vegetativa.—Como ningún viviente, y menos el vegetal, empieza á ser con todas las realidades inherentes á su naturaleza, tienen todos necesidad del movimiento, por virtud del cual, desenvolviendo su aptitud evolutiva, en armonía con su finalidad, inconsciente en los vegetales, logran éstos sus naturales perfecciones. Ahora bien, la observación atenta del movimiento vegetativo reduce todos sus fenómenos á tres grupos: los que sirven para su *nutrición*, los que determinan su *crecimiento* y los que realizan su *reproducción*. Luego existen tres órdenes de potencias vegetativas: la *nutritiva*, la *augmentativa* y la *reproductiva* ó *generativa*, á las cuales se reducen todos los demás actos de los vegetales, tales como la *absorción*, la *digestión*, la *asimilación*, la *circulación*, la *respiración*, la *fecundación*, la *germinación*, etc.

Carácter específico de la vida vegetativa.—Ahora bien, ¿cuál de estas funciones principales es la ca-

racterística de la vida vegetativa? La mayor parte de los escolásticos están conformes en considerar como tal la *generativa*, ya que todas las operaciones de la vida vegetativa van encaminadas á la generación de otro individuo de su misma especie. Sin embargo, considerando que la *nutritiva* es potencia absolutamente necesaria á todo ser viviente, y por lo mismo está constantemente en acto, creen otros que ella encierra el carácter diferencial de la vida vegetativa.

La vida animal: su principio constitutivo.—El principio constitutivo de la vida animal es la *sensación*, en la cual consiste la esencia de su forma substancial. La sensibilidad incluye, no sólo la *ejecución* sino también la *forma* del movimiento vital por el conocimiento sensitivo que supone y la consiguiente conciencia sensible que lo informa.

Funciones y potencias de la vida animal.—Dos series de manifestaciones observamos en la actividad intrínseca de los animales: las propias de los vegetales (nutrición, crecimiento y generación) y las privativas de la vida animal, cuales son la *sensibilidad* y el *apetito sensitivo*, por virtud de las cuales, el animal *conoce* los objetos sensibles y los *apetece* como convenientes á su naturaleza. Luego la vida animal consta de dos órdenes de potencias; la *sensibilidad cognoscitiva* y la *afectiva*.

Su carácter diferencial.—El animal se nutre, crece y se reproduce como el vegetal, por lo que, si bien estas funciones son en aquél más perfectas que en éste, no pueden constituir su carácter específico, ya que son comunes á la vida vegetativa. Luego sólo puede consistir su carácter específico en la *sensación*, que es su principio constitutivo.

La vida humana.—El hombre contiene en su naturaleza, pero en grado superior, las perfecciones de la vida vegetativa y animal. Sin embargo, es casi infinitamente superior á los dos reinos

antelichos por la maravillosa organización de su ser físico, y principalmente por los atributos nobilísimos de su inteligencia y de su voluntad libre, por virtud de los cuales conoce la razón universal de sí, generaliza los conocimientos, investiga los misteriosos arcanos de lo espiritual, el secreto de su origen y de su destino, las causas de los fenómenos, y singularmente la Causa primera, que es Dios, al cual rinde el tributo de su adoración y el homenaje de su alma agradecida á los inapreciables beneficios que debe á su infinita misericordia.

La planta carece de sensibilidad.—Muchos naturalistas, deslumbrados por ciertos movimientos de algunos vegetales, y especialmente el monismo materialista de nuestros días, que sólo ve en la vida una transformación de la materia, conceden á la materia la facultad de vivir. Para combatir este error bastará indicar: 1.º Que la vida vegetativa carece de sensibilidad, sencillamente porque no la necesita para desenvolver cumplidamente su naturaleza, porque ¿de qué le serviría dicha facultad, si los vegetales, por lo mismo que carecen de la locomotiva, están sujetos á recibir todas las influencias del medio en que viven? Antes sería para ellos un tormento horrible que una perfección; 2.º Que los vegetales carecen de órganos, y sin ellos no puede verificarse la sensación; 3.º Que en nosotros se verifican funciones vegetativas y sensitivas, y no obstante la íntima unión que entre ellas existe, las percibimos como distintas, y así, el órgano de la vista se nutre insensiblemente, en tanto que su función propia, la visión, es un fenómeno completamente sensitivo.

Errores principales sobre la naturaleza de la vida animal.—Dejando á un lado la opinión de los que creen que el alma de los brutos es creada con el cuerpo y aniquilada con él, así como la de Leibnitz

y Rosmire, quienes pensaban que el alma sensible puede ser elevada al rango de alma inteligente, nos fijaremos en el error de Descartes y Malebranche, que negaban al animal la vida como distinta de las fuerzas físico-químicas, considerándolo como una máquina, y en la no menos grosera afirmación de muchos naturalistas y filósofos que identifican la naturaleza animal con la racional, atribuyendo á los brutos, no sólo la inteligencia, sino también la espiritualidad.

El animal no es una máquina.—Fundándose Descartes y su fiel discípulo Malebranche en la oposición radical entre el cuerpo y el espíritu, afirmaron que no se daba medio entre ellos, que todo ser ó era espíritu ó cuerpo, y por consiguiente, que la vida, propiamente hablando, sólo se daba en el espíritu, viniendo á ser el animal, que carece de espíritu, un mecanismo sabiamente organizado. Si se trata de seres completos, es cierto que no hay medio entre el cuerpo y el espíritu; pero la experiencia nos dice que entre el cuerpo y el espíritu hay realidades substanciales, tales como la vida vegetativa y el alma de los brutos, que viven necesariamente unidas á la materia, pero que de ella se distinguen, como nos lo demuestran sus propiedades, lo mismo que del espíritu. Y así, el animal, no sólo ve, oye y recuerda, etc., sino que siente que ve, oye y recuerda, etc., por la conciencia sensitiva que posee, y aun realiza operaciones que lo elevan hasta los confines de la personalidad, por medio de su facultad *estimativa, natural*, como veremos en la Psicología, pues todo lo que de las facultades sensibles del hombre diremos es aplicable á los animales, como lo es á los vegetales las funciones vegetativas de la persona humana.

El animal carece de inteligencia.—Muy común es en el campo de las ciencias naturales atribuir al

animal la inteligencia, error en que también ha caído el por tantos otros conceptos ilustre Quatrefages al afirmar que entre la inteligencia del hombre y la del bruto no hay diferencia esencial, sino de grados. Ciertamente es que se observan en los animales efectos tan maravillosos, que no parece sino que están dotados de inteligencia, como la *comedia* del perro de Quatrefages que fingía acometerlo furioso, cuando sólo trataba de jugar con su amo, como la astucia de la zorra para limpiarse de pulgas y la del gato para cazar una lagartija, como refiere Fr. Luís de Granada, como la mayor parte, en resumen, de los actos de los animales superiores. Pero todo ello sólo nos dice que el animal está dotado de facultades tan superiores como el *sentido común*, verdadera conciencia sensitiva, la *estimativa natural*, cierta obscura resonancia de la inteligencia humana, como la llama Santo Tomás y de otras que estudiaremos en la Psicología, las cuales le permiten formular cierta especie de juicio práctico sobre los objetos sometidos á su actividad. Mas este modo de juicio práctico no es ciertamente el carácter distintivo de la inteligencia, sino que lo es el conocimiento de lo universal, la inducción racional, el descubrimiento de las causas, la predicción de lo futuro por el examen atento de las leyes naturales, y sobre todo el conocimiento y el amor de Dios, cosas todas absolutamente ignoradas por el animal, que es por otra parte incapaz de progreso, perfeccionamiento, experiencia y civilización.

El alma de los brutos no es espiritual.—He aquí porqué el alma de los brutos no es espiritual, sino que muere con el cuerpo, porque es absolutamente dependiente de los órganos materiales, así en el ser como en el obrar, según nos lo prueban sus operaciones específicas.

LECCIÓN 51.

DEL FIN.

La Teleología.—La *Teleología* (de *teles*, *teleos*, fin, y *logos*, tratado) es la *ciencia del fin*, la doctrina de las causas finales.

Concepto del fin.—Esta palabra no significa aquí el término de las cosas materiales, por virtud del cual cesan en su existencia, sino todo lo contrario, el término de su perfección total ó parcial, la adquisición de aquellas realidades que perfeccionan á los seres, según su naturaleza. Así, si nos fijamos en el hombre, el fin del mismo, considerado como substancia específica, será el perfeccionamiento de su ser por la ciencia y la virtud, que son los objetos, bienes ó perfecciones naturales de su inteligencia y de su voluntad. Desde luego hay que advertir que el fin es *uno* para cada naturaleza específica, puesto que consiste en la perfección natural de su principio constitutivo; mas para que el ser consiga este fin único ó total, debe adquirir previamente muchos fines *parciales*, porque no obrando el ser inmediatamente por su principio constitutivo, sino por virtud de sus potencias, y siendo éstas varias, cada una de ellas debe adquirir su fin propio, su fin parcial ó adecuado, de donde se deduce que el fin total resulta del armónico conjunto de estos fines parciales. El fin es, por consiguiente, el complemento natural del ser, lo que debe conseguir en el curso de su existencia, en el proceso de su evolución, para ser lo que debe ser, atendida su naturaleza. De aquí se sigue que cada substancia específica tiene un fin propio, semejante al de todos los individuos de su misma especie, pero distinto del de las demás especies. Mas como

el ser finito y contingente no puede adquirir su fin total, que también se llama *último*, desde el primer momento de su existencia, sino que, atraído por él, vese obligado á desenvolverse con el tiempo, cada acto que realiza, encaminado á la consecución de su fin último, á la adquisición de su última y completa perfección, debe considerarse también como un fin conseguido, el cual se llama *intermedio*, porque le sirve como de escalón para llegar al término de sus aspiraciones. Por último, acomodándose el fin á la naturaleza del ser, dedúcese también que unos seres tienen en este mundo su fin último, cuales son los minerales, los vegetales y los animales, porque su naturaleza es caduca y perecedera, en tanto que otros, como el hombre, no pueden encontrar en esta vida su fin último, porque siendo de naturaleza inmortal, porque siendo el alma racional, que es su principio constitutivo, espiritual por esencia, exigen otra vida superior en la que la verdad y la virtud, que constituyen su perfección natural ó fin último, se les ofrezcan en su admirable realidad, sin las sombras y vacilaciones que obscurecen en esta vida su inteligencia y atormentan su voluntad, y de aquí que sólo Dios, Verdad infalible y Bien sin límites, constituya su fin último, porque sólo Dios puede llenar el abismo insondable del alma, constituyendo su última y completa perfección.

Naturaleza del fin. — De ella hemos hablado en la Ontología. Nos limitaremos á recordar aquí: 1.^o Que como el fin es lo que los seres apetecen, todo fin tiene razón de bien, y así el bien se llama fin en cuanto es término ó perfección del agente, y el fin se llama bien en cuanto se ofrece como objeto apetecible para el mismo agente. 2.^o Que como el bien tiene razón de perfección, porque acalla y satisface las aspiraciones del ser, la verdadera naturaleza del fin consiste en ser perfección del agente, porque constituye el complemento de su natura-

leza, y á la vez puede considerarse el fin como el *objeto* propuesto de la actividad del ser, y una vez conseguido, como el *efecto* de la causa agente ó eficiente, que no es otra que el ser en cuanto apetece el fin.

Elementos del fin.—El ser se mueve hacia su fin en virtud de una *tendencia* originaria que hacia él le impulsa, y lo consigue merced á repetidos *esfuerzos*, valiéndose de *medios* adecuados al efecto. Luego podemos señalar como elementos del fin la *tendencia*, los *esfuerzos* y los *medios*. En cuanto á la tendencia ó apetito, *inconsciente* en los vegetales, *consciente* en los animales, según el orden de su naturaleza, y *libre* en el hombre, bastará decir que es el *impulso* que todo ser viviente experimenta en el fondo de su naturaleza para desenvolverse y perfeccionarse. A este efecto se mueve, poniendo en juego las fuerzas de que dispone para vencer los obstáculos que impiden, dificultan ó retardan la consecución del fin apetecido, y para esto necesita hacer *esfuerzos* más ó menos poderosos según las circunstancias que lo rodean. Mas como el fin está siempre fuera del agente, ha de valerse para conseguirlo de auxiliares, ya internos, ya externos, llamados *medios*, que le ayudan á conseguir el fin á que aspira.

La Causa suprema del fin.—La admirable armonía y conveniencia que observamos entre la naturaleza de cada ser y su fines totales y parciales, así como el orden y la regularidad con que proceden, la proporción entre sus tendencias, sus esfuerzos y sus medios, y la mutua correlación que entre los cuatro reinos naturales existe, así como la subordinación y jerarquía entre ellos establecida, nos demuestran palpablemente la existencia de una Inteligencia infinita que haya previsto y se haya propuesto pro lucir el sorprendente jue-

go de los agentes naturales para lograr, no sólo la armonía completa de cada uno, sino también la unidad total del Universo, como veremos más adelante.

Su necesidad.—Negar el fin, como hace el mecanicismo, es aniquilar la naturaleza de los seres. Hemos dicho en otra parte que, siendo finita y contingente toda naturaleza creada, el principio de la evolución se impone para conseguir aquello á que aspira y que no tiene. Esto no admite duda por poco que consultemos á nuestra experiencia íntima ó personal, á nuestra conciencia psicológica, porque ella nos dice que siempre apetecemos algo, conseguido lo cual, vuelve á suscitarse en nosotros la misma ó diferente aspiración, y esto sin solución de continuidad, fenómeno que ciertamente no se realizaría en nosotros, si desde el primer momento poseyéramos cuando nuestra naturaleza exige en orden á su perfección. Mas también nos dice la experiencia que nos movemos *para conseguir algo real, no ilusorio*, algo que necesitamos y que no poseemos, algo que encontramos buscándolo; luego este algo es lo que llamamos fin, el cual nos atrae y nos perfecciona, porque es perfección del agente todo cuanto satisface una necesidad ó una aspiración, sentida ó suscitada en él. Lo mismo nos dice la experiencia externa con respecto á los demás seres. Ahora bien, si el ser no buscara su natural perfección, evidente es que, no poseyéndola en acto, según nos dice la experiencia, se quedaría sin ella, no desenvolvería su naturaleza, quedaría atrofiado, el juego de las fuerzas naturales se destruiría, el universo quedaría convertido, si vale la expresión, en un cementerio, la materia, la fuerza y la vida quedarían de hecho aniquiladas. El fin, pues, es una necesidad de la naturaleza, por cuanto es imprescindible para el desarrollo y complemento de la misma.

Objeciones. —El mecanicismo, que con tal de sacar triunfante su doctrina, no vacila en mutilar la naturaleza, niega el fin; porque de admitirlo (y en el fondo lo admite, aunque muy á pesar suyo) confesaría paladinamente las monstruosas contradicciones que palpitan en el fondo de sus convencionales teorías. Al efecto ha formulado muchas objeciones: señalaremos algunas. «Es cierto que los seres suelen proceder con un orden y una regularidad admirable, pero esto no quiere decir que sus efectos hayan sido apetecidos ni previstos, sino que basta para explicarlos la acción de las fuerzas físico-químicas, ó las propiedades fisiológicas de los órganos». Nadie duda de que las fuerzas materiales contribuyen á la producción de los efectos ordenados, pero ¿de dónde sacarían esas fuerzas materiales y orgánicas la *intención* constante que suponen esos efectos, el *orden* y *regularidad* con que los seres todos caminan á sus respectivos fines? «Causa ciertamente muy singular es aquella—dice el P. Montsabré—que, sin inteligencia, hace una obra inteligente; que, ciega, engendra la armonía; que, imprevisora, provee á todo; que, fortuita, crea el orden, no una vez, sino mil y mil veces; que, inconsciente, sabe construir con todas las habilidades de una ciencia consumada; que, sin alma, produce el alma y la vida; que, privada de razón y sentimiento, hace maravillas de genio y de amor!». El materialismo sólo ve en la naturaleza una ciega sucesión de fenómenos, una cadena de movimientos mecánicos engendrados consecutivamente, el posterior por el anterior. Pero aun cuando así fuera ¿de dónde procedió el primer impulso? ¿Cómo explicar así las radicales diferencias que distinguen á los seres? No es posible negar las causas productoras de esos fenómenos mecánicos, y mucho menos, dada la contingencia de todo lo visible, la Causa suprema y creadora.

Otros dicen: «Estos organismos que tanto admiráis, ¿sabéis á qué se reducen? A tejidos, á fibras, y por fin, á células. Estas células, estas fibras y estos tejidos tienen sus propiedades físicas, químicas y fisiológicas; propiedades inmanentes, necesarias, que producen fatalmente todos estos efectos. ¡Ahí está todo! Ved ahí las causas de todo: principio vital, alma, causa final, son otras tantas incógnitas, entidades inútiles». Es cierto que esas fibras, células y tejidos tienen esas propiedades; pero el problema no consiste en ésto, sino en averiguar cómo han llegado á formarse esos órganos, cómo se han unido esas moléculas para producir tan armonioso conjunto? «¿Qué diríais de un hombre— dice Saint-Ellier— que al entrar en un vasto taller, en una fábrica de tejidos, por ejemplo, y ante la vista de mil ruedas movidas por el vapor que contribuyen á la confección de tejidos y telas preciosas, os dijese con lo mayor frescura: ¿Qué hay de admirable en todo esto? Esta máquina se reduce á ruedas, ejes, engranajes, etc.; en resumen, esta máquina se compone de moléculas de hierro, de acero, de carbón..., etc.; estas moléculas, estas ruedas tienen sus propiedades que producen necesariamente estos efectos. ¡Ahí está todo! Sí ahí, está todo, cuando la máquina está ya fabricada, completa, provista de todos sus aparejos, puesta en movimiento por un mecánico; pero, ¿diréis acaso que esta máquina se ha construido ella sola, que todas las moléculas de que se compone han venido ellas mismas á situarse y fijarse en el orden en que las veis? Si hasta ahí llega el horror á las causas finales, no discutiremos ya, pero sabremos por qué se quiere, á todo trance, negar en la naturaleza la acción de una causa inteligente.»

Büchner, no sólo repite la antigua objeción de las monstruosidades, órganos inútiles, fines desconocidos ó no realizados, etc., sino que sobre ellas insiste con tan cómica gravedad como falta de

ciencia. Porque es evidente que, de que ignoremos el fin de muchos seres ó de muchas de sus operaciones, no se sigue lógicamente la negación del fin, tanto más cuanto que muchos nos son conocidos. Además, muchos seres no alcanzan su fin porque sirven para realizar los fines de otros seres superiores, como las plantas que sirven de alimento á los animales, etc.; y aun puede afirmarse que en esto consiste uno de sus fines principales. Las perturbaciones del orden físico que en otro tiempo se consideraban como contrarias al fin, han venido á demostrarlo gracias á los trabajos de sabios astrónomos, como en el ejemplo ya citado de Leverrier. Las monstruosidades son debidas precisamente á la acción de las causas naturales, como cuando un embrión es cohibido en su desarrollo por una fuerza exterior.

LECCIÓN 52.

DE LA CONSTITUCIÓN DE LOS CUERPOS. EL ATOMISMO Y EL DINAMISMO.

Concepto de esta cuestión.—En las lecciones anteriores hemos examinado los elementos componentes de los cuerpos, tales como aparecen en la realidad del mundo é impresionan nuestros sentidos, esto es, según su realidad *física*. Físicamente, pues, queda resuelto el problema, porque las ciencias naturales no pasan ni deben pasar de la apreciación de los fenómenos sensibles. Pero esta apreciación no puede satisfacer al cosmólogo, ya que éste debe investigar la última razón, la causa fundamental de estos mismos fenómenos, pues el constitutivo de su realidad acusa su naturaleza de accidentes, y la Metafísica es la ciencia de las últimas causas y principios de las cosas. Así, pues, los fenómenos estudiados, nos servirán únicamente de *punto de partida* para determinar las *causas constitutivas* de los cuerpos considerados como elementos del Universo, según el plan que nos hemos trazado en esta parte de la Metafísica. Debemos, por consiguiente, plantear y resolver el problema *metafísico* relativo á la constitución de los cuerpos, determinando aquellas causas últimas que nos expliquen cumplidamente los fenómenos observados, aquellos *principios constitutivos* de los cuerpos que contengan en sí la razón de su naturaleza y de todos sus cambios y modificaciones.

Caracteres de los principios constitutivos de los cuerpos.—Los principios de que aquí tratamos han de ser: 1.º *intrínsecos*, porque deben constituir la esencia del ser; 2.º *primitivos*, ó sea, irreductibles á otros más elementales, pues de lo contrario no serían ellos los constitutivos, sino los últimos en

que se resolvieran; 3.^o *universales*, porque han de dar razón de la composición de todos los cuerpos, pues todos constan de una esencia determinada; 4.^o *totales*, porque deben comprender la naturaleza completa de los cuerpos; 5.^o *reales*, esto es, que no estén en oposición con los datos suministrados por el recto análisis físico-químico ni con los datos ontológicos de su realidad metafísica.

Los sistemas.—Tres son los dominantes en el campo de la Metafísica: el *Atomismo*, el *Dinamismo* y el *Hilomorfismo*. Con datos de los dos primeros se ha formado otro intermedio, el *Atómico-dinámico*, que apenas difiere del Hilomorfismo.

El Atomismo.—En tesis general este sistema trata de explicar la constitución de los cuerpos por aglomeraciones de átomos, y de aquí su denominación general (de *átomos*, indivisible.)

Sus formas.—No todos sus partidarios han comprendido á los átomos, como constitutivos de los cuerpos, de la misma manera. Este sistema tiene su origen en la filosofía de la India; lo desenvuelve la escuela Jónica; Leucippo, Demócrito y Epicuro extremaron sus conclusiones en sentido ateo, pues atribuyeron á los átomos la eternidad, lo mismo que Lucrecio en su famoso poema *De rerum natura*. Bacon y Gassendi rehabilitaron este sistema en los tiempos modernos, adoptándolo y completándolo Descartes y Newton, aunque sin ponerse de acuerdo. Finalmente, el P. Secchi ha sido en nuestros días su más ilustre campeón. Dejando aparte las modificaciones particulares que cada uno de estos corifeos ha introducido en el fondo del sistema, éste reviste dos formas principales: el *Atomismo mecánico* y el *Atomismo químico*.

El atomismo mecánico.—Descartes es su más genuino representante. Aprovechándose de los trabajos del conónimo Gassendi, quien había purificado, por decirlo así, el sistema de los errores

paganos, negando á los átomos la eternidad y su acción casual para formar el mundo, redujo el sistema á los siguientes puntos esenciales 1.º Dios creó al principio la materia, cuya esencia consiste en la extensión, dividiéndola en multitud de partículas cúbicas (átomos), animadas de un movimiento *rotatorio* sobre sí mismas y de un movimiento *circular* en torno de ciertos centros considerables; 2.º En virtud del movimiento de rotación, los átomos se redondearon, pulverizando sus ángulos y produciendo así una materia más sutil, especie de fluido (éter), que llena todos los espacios, en tanto que los verdaderos átomos constituyen los cuerpos; 3.º En virtud del movimiento circular, se formaron tantos *torbellinos* ó sistemas astronómicos como centros de abstracción; 4.º No hay espacio vacío entre los átomos; éstos son divisibles hasta lo infinito, como la cantidad abstracta ó matemática, y el movimiento que poseen no pertenece á su esencia, sino que reconoce por origen el impulso dado por Dios al crearlos. Por su parte Newton modificó el sistema sustituyendo á los *torbellinos* la *atracción universal*, admitiendo la indivisibilidad del átomo, como Epicuro, y reconociendo en ellos diversas especies dotadas de ciertas propiedades

El atomismo químico.—Aunque en el fondo no se distingue del anterior, ofrece ciertos puntos de vista distintos, que explican mejor las propiedades *físicas* de los cuerpos. Este sistema, seguido hoy por los principales químicos, entre los que descuella el insigne Wurtz, es el que hemos seguido nosotros al explicar la constitución y transformaciones fisico-químicas de los cuerpos. Admite, por consiguiente, la materia *ponderable* y la *imponderable*; divide á los cuerpos en *simples* y *compuestos*, con sus diversos estados *líquido*, *sólido* y *gaseoso*, y su composición por *átomos* y *moléculas*, en virtud

de las fuerzas de *cohesión* y *afinidad*. El fondo del sistema consiste en hacer á los átomos *indivisibles* mecánicamente, pero no de un modo absoluto, *homogéneos*, *semejantes*, *de la misma naturaleza*, dotados esencialmente de *extensión* y de *resistencia*, merced á las *fuerzas de atracción* antedichas, de *peso* y *propiedades* diferentes para cuerpos simples distintos, y explicando la diferencia de los cuerpos por sus distintas maneras de agruparse. El átomo lo es todo en este sistema: «Cada átomo—dice Wurtz—tiene su personalidad propia.»

Crítica del atomismo mecánico.— Rechazamos este sistema: 1.º Porque supone á los átomos existentes, compuestos, divisibles. Luego este sistema está fuera de la cuestión, pues lo que se trata de saber es la composición de los átomos y esto es lo que no explica, ya que no pueden considerarse como los primeros principios de los cuerpos; 2.º Siendo los átomos de una misma naturaleza, no pueden explicar la admirable variedad de los cuerpos. Con este sistema sólo se podría explicar la mayor ó menor cantidad del cuerpo, pero no sus diferencias esenciales. Mas si se quieren explicar estas diferencias por átomos de distinta naturaleza, entonces hay que admitir algo de común en ellos, que sería la *materia*, y algo de especial, que sería la *forma*, y entonces desaparece el sistema para confundirse con el hilomorfismo; 3.º El verdadero atomismo mecánico niega actividad al átomo y entonces ¿cómo explicar las transformaciones de los cuerpos? Envuelve, pues, una contradicción monstruosa.

Crítica del atomismo químico.—Es también inadmisibile: 1.º Porque contra él militan las razones anteriores, ya que, si bien admite la fuerza como de esencia del átomo, lo que hay que explicar es los principios de esa extensión y de esa fuerza, que el

sistema da por supuestos; 2.º Porque, ya suponga á los átomos de la misma ó de diferente naturaleza, el átomo, como dice Wurtz, por pequeño que sea, es una sub-tancia; 3.º Porque al átomo se le supone *extenso* y dotado de *fuerza*; luego es compuesto, y lo que hay que explicar es esta composición.

El dinamismo. — El dinamismo (de *dinamis*, fuerza) es el sistema que intenta explicar la composición de los cuerpos por medio de substancias simples dotadas de ciertas fuerzas.

Sus formas. — Este sistema, iniciado, á lo que parece, por Pitágoras, no adquiere verdadera importancia filosófica hasta los tiempos modernos. Aceptado por Leibnitz, que había defendido, aunque por corto tiempo, el mecanicismo, y modificado por su discípulo el P. Boscowitch y, en nuestros días, por el sabio jesuita belga P. Carbonnelle, que fué director de la famosa *Revista de cuestiones científicas*, adopta dos formas, la de *Leibnitz* y la de sus *discípulos*.

El dinamismo de Leibnitz. — Llámase también *monadismo*, porque todo él consiste en la célebre é ingeniosa teoría de las *mónadas* inventada por este sabio filósofo. El monadismo entraña los puntos siguientes: 1.º Los cuerpos se componen de *mónadas*, seres simples, sin *extensión* ni *figura* determinada, y que ocupan el espacio á la manera que el punto matemático; 2.º Las *mónadas* son desemejantes entre sí; 3.º Existen en número infinito en el universo y en cada cuerpo particular, y de aquí que la materia sea infinitamente divisible; 4.º Cada *mónada* lleva en sí misma la representación del mundo entero, confusa y sin conciencia en las materiales, aunque dotadas de vida y de cierto apetito, porque, según Leibnitz, todo *vive* en la naturaleza; 5.º Las *mónadas* no pueden

accionar las unas sobre las otras, porque su acción es inmanente; Dios las reúne ó las dispersa, haciendo que se desarrollen de concierto en virtud de cierta *armonía preestablecida*.

El dinamismo de los PP. Boscowitch y Carbonnell.—Leibnitz acabó por renegar de su sistema y adherirse al de los escolásticos, pero sus discípulos continuaron manteniéndolo, si bien profundamente modificado: entre ellos descuella el P. Boscowitch, que dió forma á la nueva teoría. Según él, las mónadas accionan mutuamente, son en número finito, carecen de conocimiento y de apetito y obedecen á una doble fuerza de atracción y repulsión, cuyo equilibrio conserva á los cuerpos y cuyo desequilibrio produce sus análisis y síntesis. El P. Carbonnell acepta á corta diferencia estos principios. Por su parte, Kant modificó la doctrina del jesuita Boscowitch admitiendo dos fuerzas, una atractiva y otra repulsiva, en cada elemento simple con los cuales compone, no los cuerpos, que renuncia á conocer, sino sus apariencias.

Crítica del dinamismo.—La esencia del dinamismo consiste en afirmar que los cuerpos se componen de elementos *simples é inextensos*, pues, si fueran compuestos, no ellos, sino sus elementos, serían los verdaderos constitutivos de los cuerpos: estos elementos son además *activos*, con facultades psicológicas ó sin ellas, y con *una ó dos fuerzas*. Considerado así el sistema es inadmisibile: 1.º Porque el monadismo de Leibnitz confunde los reinos naturales, entraña el ocasionalismo, cuya falsedad demostraremos en la Psicología, y hace iguales á todos los cuerpos, porque todos constan de una infinidad de mónadas; 2.º Con elementos simples es imposible constituir la extensión; porque los puntos simples se confunden, ya que se tocan totalmente; 3.º Porque supone constituidas á las mónadas. Contra Boscowitch hay que añadir que,

siendo semejantes todos los centros de fuerzas que supone, es imposible con ellos explicar las diferencias esenciales de los cuerpos. Además, supone fuerzas materiales de atracción y repulsión en un punto simple, lo que es absurdo, como también lo es que estos puntos matemáticos obren á distancia, ya que no tocándose estos puntos, por impedírsele la fuerza de repulsión, es imposible la mutua acción de los mismos, pues nadie puede obrar donde no está, y sabido es, porque así nos lo enseña la experiencia, que para que el motor mueva al móvil es preciso el contacto inmediato ó mediato, hasta el punto de que motor y móvil forman un todo en el momento de la acción. En cuanto á Kant baste decir que las fuerzas que supone son simples fenómenos, los cuales, no sólo no explican la naturaleza de los cuerpos, sino que en sí mismos son también inexplicables, porque no se conciben efectos sin causas.

Defectos comunes al atomismo y al dinamismo. — En general ambos son inadmisibles, porque el atomismo no puede explicar la *actividad* de los cuerpos, ya que, aun suponiendo al átomo extenso, será por naturaleza *inerte*, y el dinamismo deja á su vez sin explicar la *extensión*, tan real y tan palpable en los cuerpos. Y aun puede añadirse que el atomismo ni siquiera explica la extensión, que es su principal fundamento, porque parte de la existencia del átomo, y lo mismo ocurre con el dinamismo con relación á la fuerza ó actividad de los cuerpos. En resumen, pues, estos dos sistemas no explican la *naturaleza física ni la naturaleza metafísica de los cuerpos*. Luego son en absoluto inadmisibles.

El atomismo dinámico. — Este sistema, expuesto por Martin en su *Filosofía espiritualista de la naturaleza*, toma del atomismo los átomos y del dina-

mismo la *fuerza*, y con ambos principios constituye los cuerpos, que en resumen son *compuestos de átomos dotados de ciertas fuerzas*. Este sistema es aceptable, pero sólo *físicamente*, porque en realidad los cuerpos son compuestos inmediata ó físicamente de extensión y movimiento, y desde este punto de vista se confunde con el sistema escolástico, ó mejor, le sirve de punto de partida, porque el hylomorfismo admite, más allá de la extensión atómica, la materia prima, y más allá de la fuerza ó actividad, la forma substancial como causas de los fenómenos antedichos, ofreciendo así la verdadera solución metafísica del problema.

LECCIÓN 53.

DE LA CONSTITUCIÓN DE LOS CUERPOS: EL HILOMORFISMO Ó LA TEORÍA ESCOLÁSTICA DE LA MATERIA Y DE LA FORMA.

El hilomorfismo.—El hilomorfismo (de *hyle*, materia y *morphe*, forma) es el sistema escogitado y desenvuelto por Aristóteles, aceptado por San Agustín, completado por Santo Tomás y la Escolástica y renovado en los tiempos presentes por los filósofos tomistas de acuerdo con las últimas conquistas de la ciencia. Si bien es verdad que este sistema no se propone como tesis demostrada, sino como hipótesis probabilísima, es el que mejor explica la gravísima tesis de la composición de los cuerpos, composición que entraña la razón de su esencia, y la más ó menos cumplida solución á todas las dificultades que ofrece problema tan profundo y trascendental. Por otra parte, la uniformidad con que ha sido expuesto desde los tiempos de su inventor, ofrece curioso y decisivo contraste con la multiplicidad de formas que revisten el atomismo y el dinamismo, prueba externa, pero en alto grado convincente, de la verdad de sus principios.

Su afirmación capital.—Partiendo de la base de que todo cuerpo natural es una substancia específica, ya sea dicho cuerpo simple, ya sea compuesto, y atendiendo á que, como hemos demostrado en el anterior estudio de los cuerpos, los fenómenos más genéricos de los mismos se reducen á *extensión y movimiento*, este sistema afirma que *todo cuerpo natural se compone de dos realidades substanciales ó substancias incompletas, denominadas materia prima y forma substancial.*

Verdad de las transformaciones substanciales.—

Consecuente el monismo materialista con sus principios, niega que existan verdaderas transformaciones substanciales, esto es, verdadera aparición y desaparición de nuevas substancias, afirmando que todos los cambios de esta especie no son otra cosa que *nuevos modos* de la materia, *nuevas formas* del movimiento mecánico. Otros niegan la transformación substancial, juzgando equivocadamente que la aparición de nuevas formas substanciales equivaldría á una verdadera creación y que las substancias segundas no pueden crear. Contra esta última opinión baste decir que la teoría escolástica en todo ha pensado menos en atribuir poder creador á las criaturas, afirmando rotundamente, por otra parte, que las nuevas formas substanciales *son sacadas*, como veremos, *de la potencia de la materia*, desechando así toda idea de creación. Mas el lo cierto que la humanidad entera ha creído siempre en la aparición y desaparición de nuevas substancias, y que la química moderna, por boca de sus principales maestros, está muy conforme con esa creencia universal, cuando afirma, en tesis general, que los cuerpos compuestos tienen propiedades características muy diferentes de los elementales que los formaron. Cierto que es difícil en muchos casos distinguir las mutaciones accidentales de las substanciales, pues un simple accidente cambia el carbón en diamante, pero no es menos cierto que existen, y si se quiere negar esta mutación en el reino inorgánico, á pesar de las explícitas declaraciones de la ciencia, de lo que suponen las formas cristalinas, y de lo que nos afirma la observación más elemental al declararnos, por ejemplo, que el agua es un ser completamente distinto del oxígeno y del hidrógeno que entran en su composición, no será posible negarla en el mundo de los seres vivientes, pues el hijo no es

el padre, sino una substancia completamente distinta, y no un *modo* del padre, producida, no ciertamente por modo directo y en todo semejante al padre, sino por medio de un *germen*, de un *embrión*, que en nada se parece en un principio á sus progenitores, sino que, sólo con el tiempo, y merced á ulteriores evoluciones, reproduce sus caracteres. Por otra parte, la Metafísica y la Ciencia están conformes en afirmar que los cuerpos simples, verificada la síntesis química, permanecen *en potencia* en el compuesto, el cual posee exactamente el mismo peso, la misma cantidad de materia, que sus componentes, en tanto que sus propiedades son esencialmente distintas; y recíprocamente, que el compuesto está en potencia en sus simples, los cuales tienen el mismo peso que el compuesto, pero no sus propiedades, palmaria demostración de que existen en la naturaleza verdaderas mutaciones substanciales.

La materia prima y la forma substancial.—Hemos dicho que la esencia del hilomorfismo consiste en afirmar que los cuerpos se componen de dos principios ó realidades substanciales llamados materia prima y forma substancial, los cuales constituyen los cuerpos merced á verdaderas mutaciones substanciales. Para hacer más clara esta doctrina, pongamos un ejemplo. Si tomamos 1 kilogramo de hidrógeno y 8 de oxígeno y los combinamos, obtendremos 9 kilogramos de agua. En esta mutación substancial hay que considerar: 1.º Los elementos componentes, hidrógeno y oxígeno; 2.º El compuesto resultante, agua; 3.º El agente que ha verificado la mutación, una corriente eléctrica. La necesidad de los componentes se demuestra advirtiéndolo que de ellos, y no de ningún otro elemento, puesto que ningún otro existe en la operación, se ha originado el agua; la necesidad del agente se prueba porque ningún cuerpo en poten-

cia puede por sí mismo reducirse al acto; la existencia del agua es evidente. Ahora bien, ¿cómo, por qué se ha originado el agua? El agua se ha originado, no por virtud de una simple mezcla, sino por una combinación, por una síntesis química, por una mutación substancial, porque el agua es una substancia. Mas claro está que, como nadie da lo que no tiene, si ha aparecido el agua, si se ha reducido al acto, es porque el hidrógeno y el oxígeno tenían *virtud* para producirla, es porque en ellos estaba en *potencia*, no en *acto*, porque nada había en el hidrógeno y el oxígeno que nos señalara la presencia del agua, y como no hay medio en estos dos extremos, necesariamente el agua estaba en potencia en sus componentes, y de ellos se ha originado merced á la condición *sine qua non* de la acción del agente. Pero el agua es un compuesto de extensión y movimiento, accidentes que nos señalan en el agua sus respectivas causas, la materia y la forma. Luego en el oxígeno y el hidrógeno existían en potencia la materia y la forma del agua, y como no hay razón para que en uno de ellos existiera la materia del agua, y en otro la forma, de ambos á la vez se han originado los dos elementos componentes del agua. Y como las propiedades que tiene el agua por razón de su materia son esencialmente diferentes de las que le corresponden por razón de su forma, de la materia de los componentes se ha formado la materia del agua y de la forma de ambos su forma. Luego la materia segunda de los componentes puede con razón considerarse como materia prima ó en potencia del agua, y la forma substancial de ambos, como forma substancial en potencia del agua. Mas aquí hay que hacer una observación importantísima, y es que, puesto que las formas substanciales del oxígeno y del hidrógeno desaparecen, como

tales, en el acto de la combinación, hasta el punto de que, en el momento preciso de la mutación, ni hay oxígeno ni hay hidrógeno, la nueva forma del agua puede en verdad decirse que existía en potencia en la materia segunda de los componentes considerada como materia primera del agua, de donde es educida la nueva forma del agua por la acción del agente. «El ser hecha una cosa—dice Pesch—consiste en adoptar la materia una forma determinada. Designase en la filosofía escolástica como tercer principio de la generación el que la materia, antes de ser completada por una forma debe estar desprovista de esta forma». Esto es evidente si se tiene en cuenta que las formas del oxígeno y del hidrógeno no se han aniquilado, ni tampoco existen como tales, sino que se han transformado, y como la forma no puede convertirse en materia ni la materia en forma, claro está que la nueva forma del agua no sale de la materia de los componentes, sino de su forma, pero no de su forma en acto, porque ésta se ha transformado en potencia residente en la materia, ya que en alguna parte han de estar, de donde la educa el agente, transformándola por último en la forma substancial del agua. La materia aparece, pues, como un substratum general que, no sólo contiene en potencia la materia segunda del agua, sino que también contiene en potencia la nueva forma substancial del agua. La materia prima del agua está, pues, en potencia en la materia segunda del oxígeno y del hidrógeno, y las formas substanciales de estos componentes se han transformado primero para convertirse en fuerza potencial del agua residente en la materia de sus elementos, de donde la educa el agente para convertirla definitivamente en forma substancial del agua. Por eso proponía Suárez dar á la materia prima, no el nombre de *potentia parva*, sino el de *actus incompletus* ó *vialis*, por lo

que añade Pesch: «No se puede, empero, atribuir la carencia de forma á toda substancia que exista sin forma, sino sólomente á aquella (substancia) que es susceptible de forma». Y más adelante añade: «El génesis natural, pues, tiene, según la doctrina antigua, una razón triple: la materia como sujeto permanente é indestructible de todas las mutaciones substanciales, y luego la forma y la privación de forma como los dos principios contrarios, de los cuales el uno ocupa el lugar del otro en el sujeto permanente. Hasta en la cosa ya terminada y completa puede considerarse la privación de forma en cierto modo como fundamento, ya que es ella la que determina la cosa por la parte negativa.»

Naturaleza de la materia prima.—La materia prima es, pues, algo que *es* y *no es*. En cuanto sujeto indestructible de todas las mutaciones, en cuanto realidad permanente, *algo es*, pero algo que *no existe* como substancia específica ni como principio de substancia específica; algo que *existe* de algún modo, porque de la nada, nada se ha e, algo que existe *como diluido en la materia segunda*. Es en cierto modo la misma materia segunda de los cuerpos en cuanto tiene aptitud para co-engendrar nuevos cuerpos, y por eso es también substancia incompleta, algo potencial con visos á la realidad, un *acto incompleto*, como decía Suárez. La materia prima es, pues, de *naturaleza metafísica*, y que sólo por discurso puede demostrarse su realidad y su esencia.

Sus caracteres.—La materia prima es una *realidad substancial*, como lo indica su carácter de permanencia en medio de las mutaciones substanciales que experimenta, y porque substanciales son sus mutaciones; es *indestructible*, porque, si pierde una forma, reaparece con otra sin la menor pérdi-

da ni el menor aumento en su cantidad; es *simple*, porque excluye diversidad de elementos en su esencia, pero *compuesta* por la multiplicidad de su único elemento; es *idéntica*, porque «aparece como la realidad genérica y común de todos los cuerpos antes de su especificación por la forma.»; es *inerte* y *pasiva*, por su incapacidad para actuarse; es *extensa*, *impenetrable*, etc., y finalmente, hay que considerar en ella *una inclinación innata al ser*, mediante su actuación por la forma.

Naturaleza de la forma substancial.—En cuanto á su naturaleza puede repetirse lo que se ha dicho de la materia prima; pero la forma substancial es esencialmente activa, es lo que se distingue radicalmente de la materia prima, y así la forma substancial, verdadera realidad ó substancia incompleta, comunica á la materia prima un ser y una operación específicos, el primer ser, el ser substancial, no el accidental, que le es comunicado por la forma accidental ó el accidente.

Sus caracteres.—La forma substancial se caracteriza en primer lugar por ser el *origen de la esencia* del compuesto substancial, por cuanto es acto determinador y especificativo de la materia prima; por ser el *principio de la actividad* de los cuerpos, de donde emana la cualidad con todas sus modificaciones; es esencialmente *simple*, por cuya virtud, lo extenso se reduce á la unidad; es *una* para cada cuerpo, porque constituye el principio de la individualidad é identidad del ser, pero *múltiple en potencia*, por cuanto se manifiesta de muy distintos modos; finalmente, en correlación con la materia prima se caracteriza también por su *innata tendencia* á unirse con ella, «su complemento natural que le da un cuerpo, un lugar definido y una expresión sensible.»

El compuesto substancial.—Recapitulando esta

interesantísima materia, diremos: 1.º Que la materia prima y la forma substancial son dos substancias incompletas del todo necesarias para la constitución de los cuerpos, la primera como principio modificable, pasivo, receptivo, sujeto de la *extensión*, impenetrabilidad, divisibilidad, etc., de los cuerpos, y la segunda, como principio determinante, activo, sujeto de la *cualidad*, de la fuerza, de la vida, que en el movimiento y por el movimiento se manifiestan con todas sus propiedades de atracción, resistencia, nutrición, conciencia, etc.; 2.º Que la forma procede de la *potencia de la materia*, por la virtud determinadora de los agentes naturales, considerados más bien como causas *excitantes* que provocan las *energías latentes* de las substancias mismas, según expresión de Farges, que como verdaderas causas *eficientes* y *generatrices*; 3.º Que las formas no son hechas de la materia ni en la materia preexisten, sino que son puestas en acto porque existían en potencia, por la *capacidad pasiva ó receptiva* de la materia para recibirlas ó contenerlas. 4.º Que la verdadera substancia específica es el cuerpo, compuesto de las dos realidades substanciales materia prima y forma substancial, en el cual existen como partes esenciales de toda substancia elemental ó mixta, permaneciendo en ésta los simples *non actu sed virtute*, no en acto, sino en potencia, según común sentir de la Metafísica y la Ciencia; 5.º Que las dos realidades materia y forma, no sólo explican la constitución de los cuerpos inorgánicos, sino también la de los vivientes, siquiera la forma substancial del hombre, por su altísima excelencia natural y racional, no pueda ser educada de la potencia de la materia, «pues en el orden del pensamiento y de la voluntad realiza actos que ni son manifestaciones de fuerzas materiales, ni pueden ser producidos mediante ellas, ni efectuados en órgano alguno», y así, «no

depende de la materia *intrinsecamente*, siquiera *extrinsecamente* esté ordenada por su naturaleza á vivir con la materia, no admitiendo, por consiguiente, otro origen que el de la creación *ex nihilo*, como demostraremos en la Psicología.

Justificación del hilomorfismo.—Esta teoría se justifica por sí misma, ya que basta su exposición para darnos cuenta de todos los fenómenos que notamos en los cuerpos, los cuales son como el antecedente lógico y cronológico de la esencia de los mismos. Y así estos principios explican admirablemente la *unidad* y la *divisibilidad* de los seres materiales, lo que no pueden hacer los sistemas atómico y dinámico, ya que los cuerpos son *unos* por su forma substancial y *divisibles, extensos, etc.*, por su materia prima. Esta composición entraña, por otra parte, la *radicalísima diferencia* que media entre los cuerpos y los espíritus, pues éstos son *formas subsistentes* que nada tienen que ver con la materia. Además esta teoría es la única que da razón cumplida de la *esencia metafísica* de los cuerpos, ya que estos principios son corpóreos sin ser cuerpos, á la manera como la unidad entra en el número sin ser número, y de aquí que no pueden ser apreciados por los sentidos; pero al propio tiempo contienen la razón suficiente de la *extensión* y el *movimiento*, base general de todas las modificaciones *activas y pasivas* que en los cuerpos observamos. Finalmente, la materia prima y la forma substancial explican cumplidamente las *semejanzas y diferencias* que median entre los cuerpos, pues, por razón de su materia, todos se asemejan, pero se distinguen por razón de su forma, viniendo así á dar una base fundamental á la sospecha de la Química sobre la identidad originaria de la materia, ya que todo cuerpo, por causa de su materia, puede transformarse en cualquier otro. En resumen; esta teoría da cumplida razón

de la *unidad de ser y de naturaleza*; contiene el *fundamento de los diferencias específicas de los seres materiales*; explica los *principios de la extensión y del movimiento*, así como la *realidad física y diferencial de los cuerpos* y contiene la *relación de la fuerza á la forma substancial*.

SECCIÓN SEGUNDA

De la constitución del universo.

LECCIÓN 54.

DE LA CONSTITUCIÓN FÍSICA DEL UNIVERSO.

Concepto del universo.—Según su etimología, *universo* (de *unus*, uno, y *vertere*, volver, girar) quiere decir *conjunto de cosas que giran ó vuelven sobre sí mismas, constituyendo por lo tanto una unidad*. Por universo, en tesis general, entendemos, pues, la suma y compendio de todas las substancias materiales enlazadas en un todo armónico. Esta armoniosa unidad del variadísimo conjunto que constituyen las substancias materiales ha hecho que se le llame también *mundo ó cosmos*, por el *orden y hermosura* que en él resplandecen; *máquina*, por el *admirable artificio* que revela y *naturaleza*, por los *principios internos* que lo constituyen. El universo se nos ofrece, pues, como un *cuerpo inmenso*, de proporciones inconmensurables, como una *substancia única*, dotada de sorprendente y admirable variedad, como un *todo orgánico*, sujeto á progresivo desenvolvimiento, merced á *leyes fijas y constantes* que regulan su natural *evolución* hacia un *fin último* y producen el *orden riguroso* que sujeta la *variedad* de las partes á la *unidad* del conjunto. Considerado así el universo, puede compararse con rigurosa y científica exactitud á un cuerpo orgánico ó inorgánico de los que pueblan la tierra. En efecto, sabemos que todo cuerpo, el agua, por ejemplo, es un compuesto de materia y forma, de extensión y movimiento; que las moléculas que constituyen su materia no se tocan, sino que flotan en una *atmósfera* de éter, ofreciendo así

los llamados espacios *intermoleculares*; que dichas moléculas se hallan en constante movimiento; y finalmente, que entre la extensión y el movimiento del cuerpo existe la más completa armonía; equilibrándose, por decirlo así, su materia y su forma para producir los más variados y sorprendentes efectos. Pues bien; el universo es igualmente un compuesto de materia y forma; los astros que lo constituyen son en realidad sus moléculas, están en constante movimiento, y no se tocan, sino que flotan en una atmósfera de éter, ofreciendo así esos espacios *interplanetarios*, ó mejor, *interestelares* que los astrónomos llaman *sacos de carbón*; finalmente, que, no obstante la prodigiosa cantidad de esas moléculas y sus asombrosos y variados movimientos, el orden y regularidad que entre ellas reina no hay lengua humana que pueda encarecerlo.

Unidad y variedad del universo.—El universo es, pues, como *una substancia específica*, como *una naturaleza*, porque todas los astros que lo componen son partes de *un todo armónico* ordenados á producir *un solo efecto total*. Pero estas partes, no sólo gozan de relativa independencia, sino que ofrecen entre sí *profundísimas diferencias* que originan la asombrosa *variedad* que cautiva y subyuga nuestro ánimo.

Su aspecto físico.—Cuando en noche oscura y despejada dirigimos nuestros ojos á la bóveda celeste, vémosla cubierta de innumerables *puntos brillantes*, y de *manchas lechosas y fosforescentes*. Desde luego observamos: 1.º Que unos puntos brillantes *centellean* con mayor ó menor intensidad, en tanto que otros *resplandecen* con luz purísima y de matices muy distintos: los primeros se llaman *estrellas ó soles y planetas* los segundos; 2.º Que las estrellas no aparecen distribuidas con uniformidad

en el espacio, sino ofreciendo agrupaciones muy diversas y caprichosas que se llaman *constelaciones*; 3.º Que examinadas atentamente estas constelaciones se presentan agrupadas en inmensos conglomerados, á la manera de archipiélagos del océano indefinido que constituye el firmamento, y se denominan *lácteas*, como al *camino de Santiago*; 4.º Que muchas de las manchas lechosas se resuelven con el telescopio en constelaciones ó en lácteas, en tanto que otras son de todo punto irresolubles por estar compuestas de materia etérea, en distintos grados de condensación y animadas de movimientos muy variados, semejantes en cierto modo á los *cometas*, y reciben el nombre de *nebulosas*; 5.º Que con frecuencia vemos cruzar el espacio con la velocidad del relámpago fugaces *metéoros*, los cuales se llaman *bóridos*, ó *estrellas fugaces*, cuando cruzan, inflamándose, nuestra atmósfera, y *aerolitos*, si caen sobre la superficie de la Tierra; 6.º Que examinados con el telescopio ciertos planetas, como Saturno, véseles rodeados de *anillos* separados del núcleo de su masa, en tanto que alrededor de otros planetas giran astros más pequeños llamados *satélites* ó *lunas*; 7.º Que á pesar de la aparente inmovilidad de todos esos astros, es positivo que giran por el espacio con velocidades vertiginosas y ordenadas y que, no obstante la impreciable pequeñez con que aparecen á nuestros ojos, son en realidad masas gigantescas que superan á todo cálculo, lo que indica que están separadas de nosotros por distancias inconmensurables.

Composición del universo.—El universo se compone, pues, de *nebulosas* en vías de resolverse en lácteas; de conglomerados ó *lácteas*, divididas en *constelaciones*, constituidas por *estrellas*, cada una de las cuales arrastra tras de sí su cortejo de *planetas*, los cuales, ó se ven rodeados de *anillos* ó de *satélites*; de *cometas* que cruzan con maravillosa ra-

pidez el firmamento y de *metéoros* que atraviesan nuestra atmósfera.

El sistema del mundo.—Como se ve, estos magníficos luminare; no pueblan el espacio sin orden ni concierto, sino que aparecen enlazados entre sí, porque los unos han sido producidos por los otros, originándose todos ellos, por sucesivas evoluciones, de un centro común, de una materia única. Así, la luna ha salido de la tierra y á ella le está sometida; la tierra y los demás planetas con sus lunas respectivas proceden del sol, de quien reciben luz y calor, dirección y movimiento, constituyendo así todos juntos el *sistema solar*. A su vez todas las estrellas o soles constituyen sistemas parciales, unidades completas, originadas por sus respectivas constelaciones, y éstas por sus respectivas lácteas. Las lácteas en sí mismas no son otra cosa que nebulosas transformadas en estrellas, y estas nebulosas son partes de una nebulosa primitiva y única que llenaba al principio el espacio, la cual, por las sucesivas transformaciones indicadas, ha venido á constituir el *sistema ordenado del universo*.

Formación del universo.—Tal es por lo menos la teoría más en boga para explicar la formación del mundo, teoría que lleva el nombre de Laplace, pero que ya había sido indicada por Descartes y Newton, desarrollada por Kant y completada por Herschel. Según todos estos sabios, la materia ponderable que constituía la nebulosa primitiva llenaba por completo el espacio. Esta materia ponderable parece haber sido producida por el éter. En ella, no obstante la regular uniformidad con que llenaba el espacio, existían puntos más condensados, los cuales, atrayendo hacia sí la materia envolvente, desgarraron en multitud de trozos la nebulosa *primitiva*, originando las *secundarias*, entre las cuales mediaron ya inmensos espacios vacíos de materia

ponderable, pero llenos de éter. Cada una de estas nebulosas secundarias ofreció el mismo fenómeno, esto es, dividióse en multitud de centros de movimiento, cada uno de los cuales, contrayéndose progresivamente, y aumentando su movimiento, acabó por convertirse en una estrella, todas las cuales se agruparon en lácteas y constelaciones, es decir, cada nebulosa secundaria se transformó en *láctea*, cada láctea se dividió en *constelaciones* y cada constelación en *estrellas*. Del mismo modo, aumentando la velocidad de rotación, cada estrella adoptó la forma de una lenteja, merced al achatamiento de sus polos y á la dilatación consiguiente de su ecuador, por lo que llegó un momento en que, vencida la atracción por la fuerza centrífuga, separóse del centro una zona periférica en forma de anillo, el cual, rompiéndose en uno ó varios puntos, y replegándose todos los trozos en torno del núcleo más potente, originó un *planeta*, produciéndose luego otros en la misma forma. A su vez, los planetas originaron, por las mismas causas, sus *satélites*, formándose así físicamente el universo. Como se ve, y según este sistema, la materia ó nebulosa primitiva ha originado por natural y sucesiva evolución todos los astros que pueblan el universo, y de aquí el orden y la armonía, el *engranaje*, por decirlo así, que en él resplandece y que lo reduce á maravillosa unidad dentro de la inagotable variedad de cuerpos y modificaciones que causan su especial encanto.

Formación de la tierra.— Por efecto de los movimientos de rotación y traslación de que están dotados todos los astros, continuó en ellos y continúa aún la condensación de su materia y la consiguiente disminución de su volumen, llegando un momento en que la condensación pudo ofrecer el bellísimo fenómeno de la luz, poblándose así el firmamento de esos soberbios luminares que lo en-

galanan y hermocean. Esto mismo ocurrió con la tierra, cuya masa se incendió al separarse del sol, originando después la luna. Mas por efecto del intensísimo frío de las regiones siderales y de la sucesiva disminución de volumen, fué enfriándose su superficie que se transformó en corteza sólida. Fórmanse con esto los mares y las montañas, los continentes y los ríos y empieza á poblarse de seres vivientes, vegetales y animales, los cuales ofrecen también sucesivo perfeccionamiento en sus varias formas. Finalmente, como cima y corona de todo, aparece el hombre.

El problema metafísico sobre la constitución del mundo. — Hemos visto que el universo, físicamente considerado, se compone de cuerpos; pero como los cuerpos son á su vez compuestos de materia y forma, el conjunto de ellos, ó sea, el universo, ha de componerse también de los mismos elementos. Este problema es, pues, de naturaleza metafísica, ya que se trata de determinar el *cómo* y el *por qué* de la constitución física del mundo, y todo él se reduce á saber *si la materia ha engendrado la fuerza y ésta la vida*, como quiere el *evolucionismo*, ó *si la vida, la fuerza y la materia son tres realidades independientes é irreductibles* que, supuesto su origen, que luego estudiaremos, no sólo se armonizan admirablemente para constituir ese *mundo-naturaleza*, sino que la una dependa esencialmente de la otra, sino que se desarrollan progresivamente, en virtud de un impulso *teleológico*, como afirma la *evolución*.

LECCIÓN 55.

DE LA CONSTITUCIÓN METAFÍSICA DEL UNIVERSO: EL EVOLUCIONISMO.

Concepto de este problema.—Todo evoluciona en el universo, la *materia*, la *fuerza* y la *vida*, el *individuo* y la *especie*. De la *materia primitiva*, informe y grosera, han surgido, merced á la acción de las *fuerzas físicas*, los esplendorosos globos celestes que tachonan el firmamento. En uno de ellos, la Tierra, y sin duda alguna en todos los que se encuentran en sus mismas condiciones, ha aparecido asimismo la *vida*, la cual también está sujeta á continuo progreso y desenvolvimiento. Más todavía: todo cuerpo inorgánico y singularmente todo cuerpo viviente, todo *individuo*, está sujeta á esa misma ley de evolución, por cuanto ningún viviente material, no obstante la identidad esencial de su naturaleza, es de todo punto igual en todas las épocas de su existencia. Lo mismo ocurre con la verdadera y definida *especie*. En resumen, todo ser finito y contingente es evolutivo por necesidad de su propia naturaleza. Estos hechos, absolutamente incontrovertibles, plantean el problema metafísico. Dos soluciones extremas se ofrecen al mismo: el *evolucionismo* y la *evolución*. El *evolucionismo* dice: «La materia ha engendrado la fuerza, la fuerza ha engendrado la vida, la vida inferior, rudimentaria, ha engendrado la vida superior, vegetal, animal y humana. En una palabra: el universo entero no es otra cosa que el desenvolvimiento necesario de una sola realidad, la *materia*, que por sucesivas y cada vez más perfectas transformaciones, ha producido, produce y producirá todos los estados y manifestaciones de la naturaleza.» La *evolución* afirma: «Existen en el mundo

Tres realidades genéricas como elementos constitutivos del mismo, la *materia*, la *fuerza* y la *vida*. Las tres son irreductibles entre sí, y por consiguiente, de naturaleza por todo extremo diversa. Entre la materia, la fuerza y la vida media un abismo infranqueable; una de ellas no puede convertirse en ninguna de las otras dos. La materia es *idéntica*, y por lo mismo su evolución es completa, ya que entra á formar parte de todos los cuerpos originados por la fuerza y por la vida, pero sin confundirse con ninguna de éstas; del mismo modo, la fuerza es, también *única*, pero sus múltiples manifestaciones nos declaran con toda evidencia que está sujeta á la ley de evolución. Mas al llegar á la realidad de la vida, la identidad desaparece, ofreciéndonos en su origen tres géneros supremos, de todo punto irreductibles, el *vegetal*, el *animal* y el *racional*, y dentro de cada uno de los dos primeros, numerosas *especies*, también irreductibles entre sí, pero sujetas de igual suerte á esa ley universal de evolución. En resumen: el universo está constituido por tres evoluciones parciales, la *astronómica*, la *geológica* y la *biológica*, pero sujetas á límites, precisos, definidos, infranqueables, por virtud de los cuales es de todo punto imposible que originen la evolución universal sin solución de continuidad que entraña el evolucionismo.» Como se ve por la síntesis que acabamos de hacer de ambas soluciones ó sistemas, el evolucionismo no es otra cosa que un mecanicismo universal y absoluto, en tanto que la evolución proclama el natural desenvolvimiento de las tres realidades que integran el universo, pero con sujeción á límites fijos é indestructibles.

Génesis del evolucionismo.—Este sistema, precursor del *monismo* materialista, en el que ha venido á caer por la fuerza irresistible de la lógica, fué en cierto modo engendrado por el *transformis-*

mo darwinista. El evolucionismo supone, según nuestro método, la *existencia* de los elementos constitutivos del mundo, por lo que su estudio entra de lleno en esta sección, y como el transformismo le ha dado por lo menos su punto de partida, empezaremos su exposición por la de esta célebre teoría. Con frecuencia se confunde el evolucionismo con el transformismo ó teoría de la descendencia; pero entre uno y otro median radicales diferencias, ya que el transformismo ó teoría de la descendencia se aplica únicamente al desarrollo de la vida, en tanto que el evolucionismo es un transformismo universal que parte de la materia, asciende por los seres inorgánicos, entra en la vida y termina, *por ahora*, en el hombre. El transformismo es, pues, parte del evolucionismo, ó si se quiere, este sistema es una generalización, una *evolución* del transformismo.

Acepciones del transformismo.— Es evidente que en la naturaleza todo se transforma, por lo menos *accidentalmente*. El transformismo es, pues, una ley del universo, y ciego ha de ser el que no lo crea así. Por consiguiente, este primer significado del transformismo ha de ser aceptado por todos. Precizando más el significado de esta palabra, diremos que se entiende por transformismo *el sucesivo desmembramiento de tipos ó verdaderas especies vivientes primitivas que en la serie de los tiempos han originado multitud de formas animadas (variedades, razas y especies orgánicas) cada vez más diferentes de su tipo originario.* Esto es lo que se llama ordinariamente entre los partidarios *ortodoxos* de esta teoría *transformismo mitigado*, al cual nosotros daremos el nombre de *evolución biológica*, advirtiendo de paso que la especie propiamente tal ó *metafísica* no corresponde en manera alguna á la especie *orgánica* (la propia de la Historia Natural) sino que aquélla comprende gran número de éstas ó lo que es lo mismo, que la verdadera especie,

cuya naturaleza es *inmutable*, comprende multitud de *variedades* y *razas* á las cuales llaman especies las Ciencias Naturales. Considerado así el transformismo es rigurosamente científico ó verdadero. Mas lo que ordinariamente se llama transformismo es el sistema absolutamente falso ó exagerado que sostiene que todas las especies vivientes vegetales y animales dependen de un sólo tipo primitivo, ya admitan la creación del mismo, ya su evolución de la materia por generación espontánea. Hay que advertir también que no todos comprenden del mismo modo este transformismo falso, ó por lo menos, exagerado, como veremos en seguida.

Exposición del transformismo: Lamarck.—Aun cuando á partir de Aristóteles (y aun por muchos filósofos anteriores el *panteísmo*, las *metamorfosis* de los dioses y de los hombres, etc.), la ley general de la evolución había sido ya notada por atentos observadores de la naturaleza, y singularmente por Alberto el Magno, es lo cierto que el primero que le da forma científica es Lamarck en su obra *Filosofía zoológica*, el cual afirma que todos los animales se han originado de un *protoorganismo*, que apareció por generación espontánea, desarrollándose y diversificándose en multitud de especies, merced: 1.º A la ley de *adaptación*, por virtud de la cual los órganos se desenvuelven, se vigorizan y se modifican indefinidamente con el uso, en tanto que se atrofian con el reposo; y 2.º A la ley de *herencia*, en cuya virtud las modificaciones adquiridas se acumulan y se transmiten á la posteridad. El *tiempo* es naturalmente otro de los factores indispensables del sistema de Lamarck.

Geoffroy Saint-Hilaire.—Este naturalista atribuye á la acción del *medio ambiente* el principal papel en la transformación de las especies anima-

las. Su fundamento capital es la *unidad de plan de composición*, al cual subordina: 1.º La *teoría de los órganos análogos*, esto es, que todos los animales poseen los mismos órganos bajo formas más ó menos diferentes; 2.º La *del balanceamiento de los órganos*, por virtud de la cual el desarrollo excesivo de ciertos órganos origina la debilidad ó atrofia de los demás. Las especies pueden aparecer ya *bruscamente*, ó por la producción de una monstruosidad, ya *lentamente*, ó por la influencia constante del medio ambiente.

Carlos Roberto Darwin.— Es el verdadero patriarca del transformismo y de aquí que se llame también este sistema *darwinismo*. Darwin, cuyo abuelo fué también transformista, no sólo se aprovechó de los materiales aportados por sus precursores, sino que con pacientísima laboriosidad y método admirable reunió multitud de datos que consignó en su primera y celeberrima obra *Del origen de las especies*. En ella se mantiene dentro de límites bastante moderados, hasta el punto de que su ilustre contendiente el sabio católico Mivart afirmara que nada había en su sistema contrario al dogma católico, confesión que produjo la desilusión de más de un sectario que veía en el darwinismo un golpe mortal contra la Iglesia. En efecto, Darwin admite la existencia de Dios al afirmar que *la vida es un don del Creador*. Según él todas las especies vivientes proceden de tres ó cuatro tipos primitivos y quizás de un solo prototipo, y así, el *elefante* y la *rosa*, v. gr., tienen un origen común. ¿Qué causas han producido esa desviación tan variada y profunda de los tipos primitivos? En realidad Darwin nada nuevo añade á las causas citadas por sus precursores, si no es la admirable colección de datos y el arte con que sabe presentarlos; pero señala como tales: 1.ª *La selección natural*, que entraña *la lucha por la exis-*

tencia, la victoria de los más fuertes ó de los mejor adaptados y la selección sexual; señaladas ya por Spencer y Malthus; 2.^a La herencia, admitida ya por Lamarck; 3.^a La correlación de incremento, que en el fondo no es otra cosa que el balanceamiento de Geoffroy Saint-Hilaire, ley llamada por los zoólogos *armonia orgánica*. Doce años después publicó su *Descendencia del hombre*, al cual aplica su teoría, convirtiéndose por lo mismo en *evolucionista biológico* y renegando á lo que parece de sus anteriores declaraciones más ó menos ortodoxas.

Tránsito al evolucionismo.— Los tremendos errores que entraña el transformismo de Darwin y las exageraciones de sus discípulos debían necesariamente salvar el abismo que separa á la vida de la materia, originándose así el evolucionismo universal y ateo. Además de los trabajos puramente transformistas, el evolucionismo tiene como antecedente lógico la teoría de las *especies equívocas* de Bernouilli, Leibnitz, Bonnet, Locke, Gioberti y otros filósofos, los cuales dicen en resumen que existe en la naturaleza una *ley de continuidad*, un *progreso indefinido*, por virtud de los cuales todo está íntimamente enlazado, de tal modo que en realidad no hay especies completamente definidas, mediando entre dos especies distintas, una *especie equívoca* que participa de los caracteres de ambas. Así, entre los cuerpos *amorfos* y los *vivientes* existe el *cristal*, entre el *vegetal* y el *animal*, ciertas *plantas-animales* que sirven de enlace á los dos reinos; entre el *animal* y el *hombre*, el *antropopiteco*; entre el *hombre* y el *ángel* cierto estado intermedio (*espiritismo, metempsicosis*, etc.) Este error es tan grosero, que se pulveriza con sólo decir que semejantes especies intermedias tendrían atributos contradictorios, ya que á la vez serían inorgánicas y vivientes, vegetales y animales, etc., lo que es ab-

strdo, porque no hay medio entre vivir y no vivir por ejemplo. Sin embargo, no hay duda que semejante dislate es uno de los fundamentos del evolucionismo. Bueno es advertir que nada tiene que ver la *especie media* de los escolásticos (el vegetal entre el mineral y el animal, etc.), con la especie equívoca pues aquella no supone caracteres contradictorios, y así la planta no es á la vez viviente y sin vida.

Exposición del evolucionismo: Spencer.—Sean los que fueren los antecedentes del evolucionismo, es lo cierto que Herberto Spencer, maestro de Darwin, es el que ha dado el ser completo á esta monstruosa teoría con su obra *Los primeros principios*. Según este filósofo naturalista, cuanto existe en el universo es efecto de un *principio desconocido* (*incógnito* le apellida, y de aquí que este sistema se llame también *agnosticismo*) que desenvolviéndose en cuatro evoluciones parciales y sucesivas, la *astronómica*, la *geológica*, la *biológica* y la *social*, que integran la *evolución universal* ó el *evolucionismo*, ha originado los mundos estelares, la consolidación de la Tierra, la multiplicidad de las especies vivientes y las distintas sociedades y asociaciones humanas. Como se ve, esto no es más que un monismo materialista *embosado*, pero Spencer tuvo el pador de mantenerse á cierta distancia del crudo materialismo que palpitaba en germen en el fondo de su absurda teoría.

Heckel.—Más grosero; pero más lógico á la vez, este catedrático de la Universidad de Jena dió á las cosas sus nombres propios, y proclamó muy alto y con el mayor cinismo en su obra *La creación natural* que el *incógnito* de Spencer no era otra cosa que la *materia primitiva*, increada y eterna. Como este sistema se refiere especialmente á los *orígenes del universo* nos limitamos á citarlo aquí.

Critica del evolucionismo.—Sin dula alguna, el evolucionismo encierra un gran fondo de verdad; pero la exageración de ciertos hechos y principios, de cuya realidad no es posible dudar, y más que todo, el loco y criminal afán de unos cuantos ateos interesadísimo en sustituir el Evangelio divino por lo que se ha llamado el *Evangelio del hombre-behstia*, han desnaturalizado los mencionados principios, dándoles un alcance y una trascendencia que en manera alguna tienen, y convirtiendo por lo mismo una sencilla verdad natural en una hipótesis monstruosa. Así, la evolución, el desarrollo, el progreso, el *puso* por diferentes fases, es una ley general de todos los seres del universo. Nadie negará las transformaciones de los astros, la de la tierra, las de las especies vivientes, las de los individuos: el mismo Génesis lo consigna así á grandes rasgos; la civilización humana entraña un progreso incontestable. Pero de que todo esto sea cierto, no se deduce que estas transformaciones sean substanciales, mejor dicho, que *unas substancias se transformen en otras*, y mucho menos que las *substancias inferiores produzcan las superiores*, merced al milagro de la *generación espontánea*, calificada por Hæckel de *hipótesis necesaria*, no obstante estar científicamente demostrado que es el mayor de los absurdos; y todo para no tener que recurrir al verdadero milagro de la Creación, todo para negar á Cristo, y por eso dice Hæckel: «*Conviene admitir la hipótesis de la generación espontánea para no vernos obligados á admitir el milagro*», y precisamente en los momentos en que materialista tan convencido y erudito como Tyndall confesaba con franqueza que le honra que «no hay en la ciencia experimental conclusión alguna más cierta que la imposibilidad de la generación espontánea». Los mismos secuaces del evolucionismo han declarado paladinamente que los principios en que se fundan

son falsos, pero hay que suponerlos y defenderlos á toda costa, porque de lo que en el fondo se trata, no es de verdad alguna científica, sino de *arrojar á Dios del mundo*. Mas si es anticientífico, antirracional y grosero hacer depender la vida de la materia por intervención de las fuerzas físicas, de fortuitas combinaciones de átomos, de la casualidad más brutal y estúpida, es más repugnante todavía á la razón serena é imparcial atribuir el *origen de la naturaleza racional humana á la naturaleza irracional del mono*, y más repugnante aún el cinismo con que estos sectarios, que no vacilan en hollar las conquistas de la ciencia experimental cuando contradicen sus *dogmas*, proclaman descaradamente que prefieren «descender de un mono perfeccionado que del Adán degenerado de la Biblia». Acaso sea por esto por lo que decía Stirner: «No conozco más que dos realidades, *yo y lo que yo como*». En resumen, y dejando aparte todos estos absurdos, evidente es que el evolucionismo echa por tierra el *principio de causalidad*, base indestructible de toda afirmación cosmológica. Porque con este sistema hay que admitir, ó que las *realidades inferiores y las superiores son de naturaleza diferente* (la materia y la fuerza con relación á la vida, la vida vegetal con relación á la animal, ésta con relación á la humana, una especie cualquiera viviente con relación á otra más perfecta) y entonces no se comprende que lo inferior produzca lo superior, ó mejor dicho, es imposible que así suceda, porque lo menos no puede producir lo más, ya que, en realidad, no contiene lo que se le hace contener y es un principio inconcuso que nadie da lo que no tiene; ó bien hay que suponer que *todas las distintas realidades que constituyen el universo tienen una misma naturaleza*, distinguiéndose sólo por diferencias de grado ó accidentales, no substanciales, y entonces se cae en el no menos

grosero absurdo del panteísmo materialista, porque siendo la vida posterior á la materia, la realidad única que se supone ha de ser la materia, y como según este sistema, la materia es eterna é increada, la materia es verdadero Dios, y como todo lo que existe es transformación de la materia, se impone el más crudo y envilecedor materialismo.

LECCIÓN 56.

DE LA CONSTITUCIÓN DEL UNIVERSO: LA EVOLUCIÓN.

Concepto de la evolución.—El evolucionismo no resuelve el problema metafísico planteado, por cuanto dicho sistema es un tejido de absurdos. Y sin embargo, y no obstante la admirable variedad del universo, el análisis que de sus elementos integrantes tenemos hecho en la primera parte de la Cosmología, nos demuestra que se reducen en absoluto á tres órdenes, la materia, la fuerza y la vida. Hay, pues, necesidad de explicar *cómo* y *por qué* con tan escasos elementos se ha constituido esa soberbia, opulenta y riquísima máquina del mundo. Hemos demostrado que es imposible y absurdo que la única realidad que supone el evolucionismo haya podido engendrar la sorprendente variedad del universo; pero ¿habrán podido producirla las tres únicas realidades universalísimas que lo integran? Sin duda alguna, por cuanto no hay más datos para resolver el problema, es decir, no hay más que tres materiales para constituir ese magnífico edificio. ¿*Cómo* se ha realizado esa obra por todo extremo admirable y ordenada? *Evolucionando* sus tres elementos, desarrollándose, perfeccionándose, progresando. ¿*Por qué?* ¿*Cuál* es la razón suficiente, eficaz y adecuada de ese progreso, de ese desenvolvimiento, de esa evolución? El *impulso teleológico*, que si es propio de to lo ser en particular, ha de serlo de la suma ordenada de seres que constituyen el universo. Como se ve por esta sencilla exposición, la evolución parece confundirse con el evolucionismo; pero en el fondo aquélla dista de éste la inmensa distancia que media entre la verdad y el error. Porque la evolución no mutila la naturaleza de ningún ser, antes por

lo contrario, la supone, la afirma; no admite transformaciones monstruosas, sino cambios y modificaciones naturales; no se apoya en hipótesis *necesarias* y *anticientíficas*, sino en la atenta y racional observación de la naturaleza. La evolución, tal como nosotros la comprendemos, nada tiene, pues, que ver con el evolucionismo, ni con el transformismo darwinista, ni siquiera con el evolucionismo mitigado de algunos filósofos católicos que, llevados del afán de armonizar cuantos disparates se les ocurren á sectarios sin pudor con las enseñanzas de la fe, caen en evidentes errores científicos. En cambio nuestro sistema ataca de raíz la terquedad de los acérrimos partidarios de la fijeza de las especies *orgánicas*, error insostenible á todas luces, porque lo que es claro como la luz del día es la constante variación de todo lo creado.

Génesis de la evolución: La evolución ontogénica.

—Hemos dicho y probado que todo individuo natural es imagen fiel del universo. En efecto, fijándonos en los cuerpos vivientes, en los cuales se manifiesta con mayor exactitud esa semejanza, observamos que todos nacen de un óvulo, de una célula germinativa que, por sucesivas transformaciones, conduce al ser viviente á su completo desenvolvimiento. Sea ó no verdad que en ese embrión aparecen sucesivamente y en forma rudimentaria los caracteres todos de las especies inferiores, hasta el punto de que todo animal representa por un momento, en su desarrollo embriogénico, á los animales típicos de las especies orgánicas más inferiores que existieron antes que la suya, es lo cierto que sufre en el curso de su existencia profundísimas variaciones. Dejando aparte los datos *científicos* que pudieran aducirse, la Metafísica nos demuestra que todo ser creado es, por necesidad de su naturaleza, evolutivo. Es esta una tesis ya demostrada en el curso de nues-

tro estudio. La evolución individual es, pues, un hecho, una ley de la naturaleza. La ciencia llama á esa evolución individual *evolución ontogénica* (*génesis, origen ó principio del ser.*)

La evolución filogénica.—Ahora bien, lo que ocurre con el ser ocurre con la especie: la especie, en el largo curso de su existencia, sufre profundas modificaciones que se traducen en cambios notabilísimos de forma. He aquí lo que se llama *evolución filogénica*. Estos cambios de forma originan primero *variedades*, luego *razas*, finalmente *especies orgánicas*. Como se ve, no admitimos en manera alguna el cambio ó la transformación de una *verdadera* especie en otra *verdadera* especie. La especie *metafísica* es inmutable y eterna; pero esta especie metafísica, al traducirse en *física*, no ofrece en manera alguna un tipo fijo, definido, inmutable. Esto es de tal punto cierto, que filósofos tomistas de la talla del Cardenal Zigliara han caído en el error de creer que todos los animales constituyen una sola especie, porque la esencia de todos consiste en la *sensación*. Las pruebas científicas de esta evolución filogénica son innumerables. «Entre las *desemejanzas* que descubrimos en la especie—dice un partidario de la *fijeza* tan convencido como Favre—unas son constantes, permanentes, regulares y realizan el *polimorfismo normal*. Las otras son accidentales, inconstantes en sus manifestaciones, insólitas en los caracteres á que afectan, limitadas á los individuos que modifican, y constituyen lo que conviene llamar *polimorfismo anormal*». Además, es sabido que no se ha dado todavía por los naturalistas una sola definición exacta de la *especie orgánica*, por la sencilla razón de que las especies orgánicas no son más que *razas antiguas*, y de aquí que se ofrezcan con frecuencia diferencias más radicales entre razas de una misma especie orgánica que entre especies definidas como tales por

los naturalistas. «Ante tales polimorfismos—dice el P. Arintero—ante el polimorfismo de evolución polimorfismo sexual, polimorfismo individual, polimorfismo anormal; ¿á qué viene á reducirse el carácter de semejanza de las formas? Si hay á veces semejanza, es casual ó aparente: un polimorfismo perpetuo: he ahí la realidad». Y ténganse en cuenta que los mismos partidarios de la fijeza de las especies orgánicas son los que, como todos los naturalistas, se ven obligados á describir constantemente esa *multiplicidad de formas* que ofrecen los individuos, las variedades y las razas de una misma especie orgánica. ¿Cómo compaginar, pues, el *polimorfismo* con la *fijeza ó unidad* que exigiría toda especie? No hay, pues, más remedio que admitir la evolución filogénica, ó lo que es lo mismo, el sucesivo perfeccionamiento, la constante evolución de la verdadera especie, de la especie metafísica traducida á la realidad y dentro de ella misma.

La hibridación. — Los partidarios de la fijeza han creído ver en los fenómenos de la hibridación un argumento de su errónea afirmación de la inmutabilidad de las especies orgánicas. Pero observaciones más atentas y laboriosas han demostrado la fecundidad de las especies orgánicas más afines y la fecundidad de los híbridos. Es cierto que los tipos, cuanto más formados son y más divergentes, más se resisten al cruzamiento; de aquí también el *atavismo*. Esta fijeza de los tipos es una ley providencial, como la llama el P. Arintero, pero ley que favorece á la evolución antes que la contraría porque de otro modo «reinaría la confusión más espantosa». La fecundidad prueba el parentesco de las especies orgánicas, ó lo que es lo mismo, que todas dependan de una especie verdadera, de un tipo único. «La aptitud para los cruzamientos—dice Favre—está ligada con el *grado de parentesco de las especies*; cuanto más íntimas son las afinida-

des de las formas que se tratan de asociar, tanto mejor se realizan las uniones». Si, pues, se funden las especies orgánicas, es porque todas participan de una misma naturaleza, la representada por la especie metafísica. Y si los híbridos y los tipos más distantes son poco fecundos, ó, en ciertos casos, infecundos, es precisamente por efecto de la evolución, y para favorecerla, «pues si los seres ya muy diferenciados permanecieran perfectamente fecundos entre sí, esta fecundidad, lejos de favorecer la progresiva diferenciación, la contrarrestaría, produciendo la fusión é impidiendo la adaptación». Otra prueba física nos ofrece la existencia de los órganos rudimentarios.

Prueba racional.—La razón por su parte nos dice que si es un hecho la evolución ontogénica, á mayor abundamiento debe serlo la filogénica que es, en cierto modo, causa de aquélla.

Determinación de la especie.—¿Cuál será, pues, la verdadera especie? Las especies orgánicas no son en rigor otra cosa que razas muy diferenciadas por virtud de la *adaptación, la selección natural, la lucha por la existencia, la herencia, etc.*, causas secundarias, accidentales, que los transformistas, acostumbrados á tomar el efecto por la causa, consideran como esenciales. Luego debemos considerar como verdadera *especie* lo que en las clasificaciones de los naturalistas se llama *clase*, y así, v. gr., todos los *mamíferos* constituirán una sola especie, otra los *reptiles*, etc.

La evolución biológica.—Si, como hemos visto, cambia el individuo y cambia la especie, claro es que cambia, se modifica, se perfecciona la vida considerada en general. No decimos que unas especies se transformen en otras, sino que en todos los órdenes de la vida vegetal y animal reina la misma ley evolutiva, y esto es lo que llamamos *eco-*

lución biológica. Esa evolución es la que á grandes rasgos nos describe Moisés en el Génesis; esa evolución es la que palpita en la sucesiva formación de las capas terrestres, bastando para demostrarla comparar entre sí las cuatro eras (primera, secundaria, etc.), que los geólogos distinguen en la corteza terrestre.

Síntesis de la evolución.—Si existe evolución en el individuo, evolución en la especie, evolución en la vida y evolución en la materia y en la fuerza, la evolución es la ley universal por virtud de la cual se ha constituido el mundo, porque lo que se dice de las partes, debe afirmarse del todo. La evolución es parcial ó circunscrita y dentro de límites fijos, de barreras insuperables, para cada una de las tres realidades que constituyen el universo; pero ofrece un carácter manifiesto de universalidad considerada en la materia y en la fuerza, pues hemos demostrado que una y otra constituyen los cuerpos inorgánicos y contribuyen á constituir los vivientes. Considerada la evolución desde este nuevo punto de vista, se ofrece también como ley universal constitutiva del universo.

El impulso teleológico.—Hemos demostrado el cómo de la evolución. Debemos, pues, para terminar esta materia, señalar la causa de la misma. Acabamos de decir que los transformistas consideran como causas esenciales de la evolución lo que en rigor no es otra cosa que medios convenientes para que la verdadera causa de la transformación que constituye la riquísima variedad del universo produzca sus naturales efectos. Esta causa es el impulso teleológico. Darwin, y con él todos sus corifeos, niegan la realidad del impulso teleológico. Nosotros hemos demostrado su existencia al tratar de los cuerpos y al describir la vida; por consiguiente, es una ley del universo, ley admirable que re-

vela un *plan* preconcebido, por virtud del cual el ser contingente se desenvuelve en armonía con su naturaleza en pos de las perfecciones que ésta reclama y que no posee en acto. Sin esta aspiración constante son incomprensibles el *orden* y la *finalidad* del universo, leyes reconocidas por todos los sabios dignos de este nombre. «Cuando se considera—dice Claudio Berrard—la evolución completa de un viviente, se ve con toda claridad que es la consecuencia de una ley organogénica que preexiste de acuerdo con una idea preconcebida. Goethe compara la naturaleza á un gran artista. Es que la naturaleza y el artista proceden del mismo modo en la manifestación de sus obras.» Esa ley individual es ley del universo. «Sí,—añade Duilhé de Saint-Projet—allí hay un plan, finalidad viviente, unidad viviente, armonía providencial, inteligencia, voluntad y poder ordenador. Las leyes de variación, selección, herencia, divergencia de caracteres, etc., son leyes teleológicas, simples instrumentos, cuyo fin caracterizan los mismos nombres con que se las designa. El *processus* vital, en conjunto, no es más que la marcha hacia un fin preconcebido y en orden señalado de antemano. El *struggle for life*, el célebre combate por la vida, es un admirable balanceo que produce el equilibrio, la ley más armónica y fecunda tal vez de la naturaleza, porque destruyendo, conserva. Ni un solo ser sucumbe sin aliviar ó alimentar á los demás. Y de este basto conflicto resulta, sin reciprocidad directa, la paz y la vida universal, la brillante manifestación de las causas finales en la naturaleza.»

SECCIÓN TERCERA

Del origen y naturaleza del universo.

LECCIÓN 57.

DEL ORIGEN DEL MUNDO: EL PANTEÍSMO.

Concepto de este problema.—Conocidos los *elementos constitutivos* y la *constitución* del universo, toca examinar ahora el *origen* del mismo, último dato que nos falta para determinar su *naturaleza*, ya que semejante determinación constituye el verdadero *objeto* de la ciencia cosmológica. En efecto, hemos visto que el universo se compone *inmediatamente* de cuerpos inorgánicos y vivientes, sólidos, líquidos y gaseosos, ponderables é imponderables, y hemos determinado la constitución metafísica de estos cuerpos, vinculándola, por decirlo así, en la *natural unión* de su *materia* y de su *forma*, ya inorgánica (*fuerza*), ya orgánica (*vida*); de donde se deduce que estas tres realidades son del mismo modo los *elementos constitutivos mediatos ó remotos* del universo; asimismo hemos determinado la constitución metafísica del universo, vinculándola á su vez en la *natural evolución* de estos tres *elementos constitutivos*. Ocorre, pues, preguntar: esos *elementos constitutivos* que, por *natural evolución*, han constituido el universo, *¿se han originado el uno del otro ó son irreductibles entre sí?*; y tanto en un caso como en otro, *¿existen por sí mismos ó han recibido de alguien la existencia?* He aquí planteado el problema capital de la Cosmología. Porque si existen por sí mismos, el universo es esencialmente *necesario, simple, infinito, inmutable, absolutamente perfecto*; mas si han recibido de otro la existencia, entonces será necesariamente de

naturaleza *contingente, compuesta, finita, mutable, absolutamente imperfecta.*

Los sistemas.—Para resolver este gravísimo problema se han excogitado varios sistemas, que podemos reducir á cuatro: el *acaso*, el *subjetivismo*, la *propia virtualidad* y el *creacionismo*. Porque, ó el mundo se ha formado porque sí, ó es simplemente una ilusión de nuestros sentidos, ó existe por sí mismo, ó ha recibido de otro la existencia. Nada diremos de los dos primeros sistemas, porque son de todo punto absurdos y nadie hace caso de ellos. Por otra parte, el subjetivismo es una forma del panteísmo. En cuanto al tercero, entraña dos formas diferentes, el *panteísmo* y el *monismo*, si bien en el fondo no se distinguen ni pueden distinguirse, como no se distingue uno de otro ningún error trascendental, sea cualquiera el disfraz con que se cubra. El cuarto ofrece la verdadera solución de este problema.

El panteísmo.—El panteísmo (de *pan* y *zeos*, todo-dios) es un error tan antiguo como la filosofía. En nuestros tiempos, y no obstante la terrible inundación materialista que todo lo invade, no deja tener muchos adeptos. Sin embargo, hoy día ya no es temible considerado en su forma propia, porque como el panteísmo no es en el fondo más que un materialismo encubierto, nuestra generación, que por lo visto no gusta de términos medios, ha sacado hasta la última consecuencia de este fuertísimo sistema, como veremos al tratar del monismo. Por eso nos limitaremos á exponerlo y combatirlo en tesis general.

Afirmación radical de este sistema.—El panteísmo, en tesis general, afirma terminantemente que *no existe distinción esencial entre Dios y el mundo*, sino que todas las diferencias que median entre los seres del universo, y en particular, las diferencias

entre el mundo y Dios son simples modificaciones y aun meros fenómenos, puras apariencias que no atañen al fondo de su esencia. Por consiguiente, no existe más que *una substancia: Dios lo es todo; todo lo existente es Dios*. De aquí que unos panteístas absorben en Dios la naturaleza, en tanto que otros reducen la naturaleza á Dios. Como se ve, la consecuencia inmediata de este monstruoso error consiste en negar la creación y hacer eterno al mundo. «El origen general del panteísmo—dice el Cardenal González—se halla ó en la negación, ó en la ignorancia de la idea de creación. Desconocida ó negada la producción *ex nihilo*, el origen del mundo sólo puede explicarse, ó por la teoría dualista de los antiguos filósofos que admitían la eternidad de la materia, ó por la teoría panteísta, que hace del mundo una evolución ó manifestación substancial del ser divino.»

Formas del panteísmo.—A tres pueden reducirse todas las formas del panteísmo, la *emanatista*, la *realista* y la *idealista*.

El panteísmo emanatista.—Aunque este panteísmo nace y se desarrolla poderosamente en la India, se difunde por Persia y es aceptado, modificado y desenvuelto por otras escuelas filosóficas, como la de los *gnósticos* y *neoplatónicos*. Según él, la naturaleza con todos los seres y fenómenos que la pueblan sale de la substancia divina por verdadera emanación substancial, á la manera como el árbol brota de la semilla, ó de la araña la tela que fabrica. Todo sale de Dios (*emanación*) y todo vuelve á él (*remanación*), si bien no todos admiten esta vuelta á Dios.

El panteísmo realista.—Esta forma del error panteísta llena toda la historia de la Filosofía desde los eleáticos y los estoicos hasta Spinoza, su más genuino representante en los tiempos moder-

nos, desde los realistas exagerados de la Edad Media (Escoto Erigena, Amaury de Chartres y David de Dinan) hasta los actuales positivistas y materialistas. Según esta forma, todos los fenómenos de la naturaleza son *modos reales* del ser infinito, el cual se desenvuelve por un movimiento interno é inmanente, de dos maneras, y siguiendo dos líneas paralelas, esto es, como *extensión* y como *pensamiento*, y de aquí los *cuerpos* y los *espíritus* éstos moviendo á aquéllos, ó como dice Virgili: «*Mens agitat molem et magno se corpore miscet*». «La segunda forma —dice el Cardenal González— explica el origen del mundo por medio de una especie de desarrollo interno é inmanente de la substancia divina, mediante el cual ésta determina y produce *en sí misma* el espíritu y la materia, ó sea, todos los seres espirituales y materiales, como modificaciones reales, pero fenoménicas, del pensamiento divino y de la extensión infinita, que son atributos inmanentes de la esencia divina, de la cual, en consecuencia, los cuerpos y los espíritus no se distinguen como una substancia de otra substancia, sino como una *modo* de la substancia.»

El panteísmo idealista.—Aunque este panteísmo se ha manifestado también en todas las épocas filosóficas, puede afirmarse que no adquiere carta de naturaleza más que en Alemania, don le ha sido incubado y desarrollado con profusión, y bajo las formas más variadas, ridículas y enloquecedoras por los «filósofos de la idea» (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer y su fiel discípulo Hartmann), provocando con sus delirios la espantosa reacción materialista, como confiesa Büchner. Según este conjunto de monstruosidades racionalistas, cuyo examen produce vértigos en la más sólida y mejor templada inteligencia, el universo no es un conjunto de *substancias*, como afirma el panteísmo emanatista, ni siquiera un conjunto de

malos ratos, como quiere el realista, sino una *mera ilusión de nuestro yo*. La naturaleza es una ilusión, una apariencia, un fenómeno más ó menos complejo y manifestativo de una sola realidad, el *yo* (Fichte), lo *absoluto* (Schelling), la *idea* (Hegel), la *voluntad* (Schopenhauer), lo *inconsciente* (Hartmann). «Puede decirse—añade el Cardenal González— que el primer panteísmo es el gusano de seda ó la araña que saca de su cuerpo la tela que construye; el segundo es el océano en cuyas aguas se levantan olas de diferente magnitud y figura: el tercer panteísmo son los colores varios que aparecen en las plumas del pájaro-mosca miradas en diferentes situaciones y grados de luz.»

Crítica del panteísmo.—Dos son las afirmaciones principales del panteísmo contenidas en su tesis radical de que *todo es Dios*. (*Todo es uno y lo mismo*, decía Schelling): 1.^a *Entre los varios seres que constituyen el universo no existe distinción esencial*; 2.^a *Tampoco se da esta distinción entre Dios y el mundo*. A los ojos de toda razón serena, basta el simple enunciado de estos dislates para conocer su monstruosa falsedad. Sin embargo, contra la primera afirmación diremos: 1.^o Que nada hay tan positivo y real como las diferencias esenciales que median entre los cuerpos, y así los unos son inorgánicos, los otros vivientes; unos tienen figura redonda, otros cuadrada; éstos tales ó cuales propiedades que nos indican una naturaleza diferente de los que nos ofrecen manifestaciones distintas ó contrarias. Y así distinguimos con nombres muy diferentes estos seres, pues ya les llamamos hombres, caballos, peces, etc., ya Tierra, Urano, Neptuno, etcétera; ya Sol, Sirio, Cruz del Sur, etc. Suponer lo contrario, es borrar de la humanidad una de las creencias más universales y arraigadas; 2.^o El conocimiento supone un sujeto y un objeto diferen-

tes, aquél simple, éste compuesto; aquél pasivo en muchos casos y éste accionando sobre él, determinando su actividad. Lo mismo ocurre con los afectos. Por consiguiente, tanto la experiencia externa como la interna se revuelven airadas contra esta gratuita, por no llamarle estúpida, afirmación del panteísmo. Respecto de la segunda, más monstruosa por lo trascendental que la primera, notaremos: 1.º Que el mundo es compuesto, finito, contingente, mutable, etc.; y Dios, simple, infinito, inmutable, necesario, etc. Es así que atributos contrarios suponen naturalezas también contrarias. Luego es falso el panteísmo. Por eso Hegel empezaba por negar el principio de contradicción, afirmando que el ser y la nada son una sola y misma cosa. 2.º El panteísmo niega la libertad porque admite la existencia de una sola substancia que se desenvuelve *necesariamente*. Aquí no hay vicio ni virtud, mérito ni demérito: las acciones más perversas como las más heroicas virtudes carecen de sanción; «un orden físico y fatal reemplaza al orden moral.» 3.º Destruye todo principio religioso, porque ¿cómo Dios se adorará á sí mismo? O el misticismo más supersticioso ó el ateísmo más desenfrenado, según que se confunda la naturaleza con Dios ó á Dios con la naturaleza. Donde no hay un Dios distinto é infinitamente superior á la criatura no hay religión. Por eso la Iglesia ha condenado el panteísmo.

Consecuencia.—Luego este sistema no puede explicar el origen del universo.

LECCIÓN 58.

DEL ORIGEN DEL MUNDO: EL MONISMO.

Conceto del monismo. — Hemos dicho que Büchner confiesa y vitupera con razón que las monstruosas concepciones de la «filosofía de la idea» provocaron esa reacción materialista que asfixia á las actuales generaciones. Tiene razón en parte el más brutal de los filósofos materialistas, y decimos en parte, porque el monismo de nuestros días, que con todo su aparato científico no ha podido ofrecer una idea nueva ú original, sino vestir con nuevo ropaje los dislates de un Epicuro ó de un Lucrecio, y así dice Caro que «Demócrito reconocería sin dificultad su pensamiento si leyese el libro de Büchner», palpita de lleno en la forma realista del panteísmo, ya que, si *todo es uno y lo mismo*, todo ha de ser material, como lógicamente deduce el mismo Büchner, todo ha de ser *materia ó transformación de materia*. He aquí porqué el monismo materialista de Hæckel no es otra cosa en el fondo que el panteísmo de Spinoza llevado á sus últimas consecuencias.

Génesis del monismo. — En todas las épocas en que el panteísmo ha imperado con mayor ó menor eficacia, no han faltado filósofos de esta escuela que sacaran esta índica la consecuencia. Kanada en la India, Leucippo, Demócrito, etc., en Grecia, Lucrecio en Roma, los realistas-materialistas de la Edad Media antes citados, etc., son, en la forma, panteístas, pero materialistas en el fondo. Sin embargo, el génesis de la nueva escuela materialista debemos mirarlo en los trabajos de carácter científico de los últimos tiempos, y principalmente en las concepciones *monísticas de la vida* que en-

trajeron los sistemas de Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire, Wallare, etc., y especialmente Darwin. Vimos que éste reducía todas las formas vivientes á un solo prototipo, de donde, por necesaria y progresiva evolución, salieron todas las especies vegetales y animales y también el hombre. Spencer formulaba al propio tiempo, apoyándose en las concepciones de Herschel, Laplace, etc., su sistema evolucionista, salvando la barrera que separaba á la materia de la vida por medio de la generación espontánea. Todo era ya *uno y lo mismo* dentro del universo, pero podía quedar la duda sobre si este *todo* era rigurosa ó esencialmente material, pues bien hubiera podido suceder que la *materia* hubiese recibido en potencia la *fuerza* y la *vida*. Sin embargo, á los ojos de los más perspicaces ó más lógicos, el *todo-materia* se imponía; faltaba únicamente determinar si este *todo-materia* había recibido el ser de Dios, ó bien era eterno é infinito. Apareció por entonces la famosa obra de Büchner *Fuerza y materia*, y la materia quedó investida de los atributos del Dios de Moisés. Pero la brutal franqueza de aquel sectario alemán disgustó á muchos de los que pensaban como él, ya porque no tenían el valor de confesar sus propias convicciones, ya porque temían sobresaltar demasiado pronto las conciencias *timoratas* ó *fanáticas*. La cautela era necesaria, tanto más cuanto que Büchner fué condenado por la autoridad civil, y entonces se lanzaron á vestir la tesis con el simpático y atractivo aparato del ropaje científico. Y ciertamente ninguno de estos prestidigitadores naturalistas sobresalió tanto como Ernesto Haeckel, autor de una terminología tan desusada y rimbombante, como desprovista de verdadero fondo científico y sentido común aparece su concepción monista.

Exposición fundamental del monismo.—Si bien han puesto mano en ese basto laberinto del error moderno Huxley, Vogt, Büchner Moleschott, Virchow, Broca y otros mil, cabe á Hæckel la *gloria* de aparecer como el campeón más autorizado de la nueva escuela que pretende explicar el origen y constitución del universo por la ciega y necesaria evolución de la materia. Hæckel supone increada y eterna la materia: el *todo panteísta* es el *todo material*. He aquí su primera y capital afirmación. El universo, propiamente hablando, no tiene origen: la materia es de naturaleza divina, y está dotada de los atributos que la Teodicea cristiana atribuye al mismo Dios. El universo es un efecto, no de Dios, sino de la evolución de la materia: los astros que lo pueblan, las fuerzas que rigen sus variados movimientos, la vida que hermosea nuestro globo, el hombre que esculriña sus secretos, todo cuanto existe es, en resumen, simple modificación de la materia, fortuitas combinaciones de átomos, síntesis más ó menos complicadas de las fuerzas materiales. Todo aparece y desaparece en ese inmenso laboratorio de la naturaleza: desde el primer movimiento de la nebulosa primitiva hasta lo que los *polvos creyentes* llamamos destellos del genio no son otra cosa que asociaciones más ó menos admirables, pero ciegas, necesarias, de las fuerzas naturales, movimientos mecánicos sucesivos, sin finalidad, sin causas productoras inmediatas ni mediatas, choques casuales de los átomos, acciones y reacciones de ese dios-materia, increado y eterno, sí, pero sin personalidad, sin libertad, y en cambio dotado de sentidos, de inteligencia, de voluntad.

Tránsito de lo inorgánico á lo orgánico, ó la «arquistonía autogónica».—Para satisfacer las inteligencias más ó menos exigentes de muchos mate-

rialistas que no veían con toda claridad cómo esa dios-materia podía engendrar la vida, apeló Hæckel al error ya pulverizado por Pasteur, y rechazado con horror por Tyndall y los principales sabios de la escuela materialista, á la *genesación espontánea*. «La teoría monística ó mecánica—dice Hæckel—considera las formas de la naturaleza orgánica, lo mismo que la de la inorgánica, como producto de fuerzas naturales... Cuando el dualismo teológico (esto es, Dios-Creador y el mundo creado por Dios) busca en las maravillas de la naturaleza las ideas arbitrarias de un creador caprichoso, el monismo, considerando las causas verdaderas, reconoce en las fases evolutivas los efectos necesarios de leyes naturales, eternas é ineludibles». Todo este circunloquio quiere decir que el salto de la materia á la vida se efectuó por efecto de una casual combinación del carbono con el ácido carbónico, el hidrógeno y el ázoe allá en las profundidades del mar primitivo, es decir, que la vida salió de la materia por generación espontánea, por la *arquigonía autogónica*, uno de los neologismos de la numerosa serie de Hæckel, serie «de apariencia alegre y triunfante, que trae á la memoria el alud macarrónico del médico de Molière». Así aparece la *monera*, «simple organismo sin órganos.»

La «arquigonía plasmagónica».—Con este nuevo barbarismo trata de explicar Hæckel la evolución de la vida en la Tierra. «Para hacer más inteligible—dice Duilhé de Saint-Projet—la transición natural de la materia inerte á la materia viviente, para facilitar la operación autogónica inicial, el monismo imagina un intermediario más raquítico aun que la mónera. La primera manifestación de la arquigonía fué el *arquiplasón* ó protógeno autogono, plastídula irreductible esta vez, unida al vital; el *arquiplasón* precede al *bioplásón*, destinado

á formar toda substancia organizada. Y entre tanto, el puente está echado, y no caben objeciones racionales ni son posibles las vacilaciones; esto es la evidencia, la sencillez misma. La arquigonia antógona puede holgadamente explicar la plastídula primitiva, una causa tan imponente y un producto tan mínimo. La plastídula á su vez explica «la creación», comprendiendo en ella la «antropogenia», por las leyes naturales, eternas é innegables; construye y legitima «la religión monística de la naturaleza, la religión del porvenir». Así, comparando la *autogénesis*, ó evolución embrional de un organismo que representa en su desarrollo toda la serie de las especies vivientes anteriores, con la *filogénesis*, ó «evolución de la vida universal en el seno de la naturaleza», se tendrá una idea exacta de cómo se ha desarrollado la vida en el globo terrestre. Nada menos que veintidós estadios cuenta Hæckel desde la mónera al hombre (de la *monera* á la *amiba*, de ésta á la *synnubia* y así sucesivamente hasta llegar al *pitecanurojos*, hombre-moro, padre del hombre.)

Crítica científica del monismo.—Para proceder con orden en esta importantísima materia, examinaremos primero los *fundamentos secundarios ó científicos* de la teoría de Hæckel, para atacarla después en su *esencia*.

La generación espontánea.—La *generación espontánea*, llamada por Hæckel *arquigonia* ó «producción de un individuo orgánico sin padres», es una doctrina que ha tenido muchos adeptos desde la más remota antigüedad, siendo de notar que, no sólo la admitió Aristóteles, á pesar de haber escrito aquélla célebre frase: «todo viviente nace de un germen y el germen de los padres», sino también San Agustín y Santo Tomás, porque, dado el atraso de las ciencias naturales en su tiempo, no podían explicarse de otra manera la producción de

ciertos animales en sitios en que no se notaba la presencia de padres de su especie. Sin embargo, muchos sabios y filósofos escolásticos se rebelaron contra ella, gracias al poderoso adelanto de las ciencias naturales, distinguiéndose entre sus primeros adversarios el famoso Spallanzani, al cual siguieron, entre otros mil, Claudio Bernad, Dumas, Pasteur y Tyndall. Mas cuando ya parecía resuelta la cuestión, aparecieron Pouchet, de Rodan, y Joly y Musset, profesores de la Academia de Tolosa, quienes se declararon decididos partidarios del famoso error. Salióles al paso Pasteur, y después de una serie de famosos experimentos y de llevar la cuestión ante la Academia de Ciencias de París, esta doctísima Corporación, tras detenido y concienzudo examen, pronunció el célebre y decisivo veredicto siguiente: «Los hechos observados por Pasteur y combatidos por Pouchet, Joly y Musset son de la más completa exactitud». Tyndall, antes acérrimo partidario de la generación espontánea, aleccionado por los experimentos del sabio francés, llegó al mismo resultado por procedimientos diferentes, y con franqueza y lealtad que le honran, á pesar de sus tendencias materialistas, abominó del error, declarando: «No hay en la ciencia experimental conclusión alguna más cierta que ésta.»

El bathybio ætheliano.—A pesar de que la ciencia positiva había relegado al panteón de las aberraciones humanas la generación espontánea, en nombre de esa misma ciencia siguió defendiéndola el monismo, porque, sin ella, no puede en manera alguna sostenerse este grosero error, y de aquí que Soury, traductor francés de Hækel, se vea obligado á hacer la siguiente preciosa confesión: «No existe otra alternativa para explicar el origen de la vida. El que no cree en la generación espontánea, ó mejor, en la evolución secular de la mate-

ria inorgánica en orgánica, admite el milagro. Esta es una hipótesis necesaria, que no pueden destruir ni los argumentos *a priori*, ni las experiencias de laboratorio. A cualquiera se le ocurre que los que con tanta altanería desprecian los argumentos de la razón y las conquistas de la ciencia no tienen derecho alguno á terciar en ninguna cuestión científica ni metafísica. Pero aun les quedaba que sufrir á esos materialistas sin freno una desilusión, mejor dicho, otro fracaso más terrible, que había de exponerlos á la mofa y al escarnio de los verdaderos hombres de ciencia. Admitida por ellos la generación espontánea, era preciso comprobarla con hechos científicos, y á este efecto lanzáronse en todas direcciones para ver de lograr uno siquiera que les demostrara prácticamente el tránsito de la materia á la vida, y así dice con donaire el citado Dailly: «Se podría escribir un interesante libro con el siguiente título: *Un materialista en busca de una transición natural de lo inorgánico á lo orgánico*». Por fin se dió con el *bathybio*. «En 1868, el profesor Huxley, habló por primera vez de una especie de mucus amorfo, sacado de las profundidades del mar, cieno viscoso, gelatinoso, que podía ser producción espontánea de protoplasma, el elemento primordial y universal de los organismos vivientes: lo bautizó poniéndole el nombre misterioso de *bathybius* (que vive en las profundidades), y se lo dedicó á su amigo Hæckel, que tenía de él mucha necesidad». Con esto, el entusiasmo de la grey materialista no tuvo límites, llegándose hasta el punto de fletar un buque, el *Trabajador*, para buscar el codiciado *bathybio*, constituyéndose al efecto lo que con gracia se ha llamado «*La Sociedad Carbono y Compañía*». De esta expedición dice Milne-Edwards: «A menudo, entre el cieno, hemos descubierto esta substancia enigmática; la hemos sometido al examen del microscopio, y hemos creído reconocer que no mere-

cia el honor que le habían hecho y las elocuentes páginas que le han dedicado. El *bathybius* no es más que un agregado de mucosidades que las esponjas y algunos zoófitos dejan escapar cuando los aparatos de pesca magullan sus tejidos. El *bathybius*, que ha ocupado demasiado al mundo científico, debe descender de su pedestal y volver á la nada». De ello se encargó su mismo inventor Huxley, quien, once años después, ante el Congreso de la Asociación Británica, declaró con verdadera gracia, entre las carcajadas de los congresistas, que renegaba de su invento. «Pensaba yo —decía— que mi joven amigo *Bathybius* me iba á dar alguna honra (risas); pero tengo el sentimiento de decir que, con el tiempo, no ha cumplido nada de lo que prometía en su infancia (grandes risas)». Por su parte Virchow, otro defensor al principio del bathybio, ha declarado: «No se conoce un solo hecho positivo que establezca que una masa inorgánica, aun la de la Sociedad Carbono y Compañía, se haya transformado jamás en masa orgánica.... *No son los teólogos, son los sabios los que lo niegan.*»

Crítica metafísica.— Si en el terreno de la ciencia es insostenible el monismo, la razón lo rechaza, por decirlo así, horrorizada; tal es el cúmulo de monstruosas contradicciones que entraña. Su afirmación capital consiste en haber eterna á la materia. Pero si la materia es eterna, ha de ser absolutamente perfecta, ha de tener en acto y desde la eternidad todas las perfecciones, y entonces: ¿cómo se compagina esta afirmación con las conquistas de la ciencia (que á la fuerza tiene que aceptar el monismo) respecto á la sucesiva y lenta evolución de la materia? ¿Cómo conciliar el atributo de la eternidad con la *composición esencial* de la materia, ya que todo lo compuesto es, por necesidad ineludible de su naturaleza, finito, limitado, contingente? Más todavía: la materia es *inerte*;

negarlo equivale á «perder el derecho á terciar en toda discusión científica» y entonces ¿cómo armonizar la inercia con la eternidad? «Si la suponemos en reposo—dice Duilhé de Saint-Projet,— el reposo será perpetuo, la inmovilidad, la esterilidad absoluta. Tal es la primera ley de la mecánica, el principio mismo de la inercia. Que por un solo instante no exista nada, eternamente no existirá nada; que por un solo instante la materia, concebida como ser único, esté en reposo, reposará eternamente», ¿La supondremos en eterno movimiento? Pero si la materia es inerte, ¿cuándo, cómo, porqué empezó á moverse? «Admitir el movimiento eterno, infinito, sin motor, sin ninguna impulsión exterior, es abandonar el principio de causalidad, y sin este principio, «preciso es renunciar á conocer causa alguna». Mas supongamos que así sea: ese movimiento ¿es mecánico? Entonces el universo no podrá salir de su estado mecánico, «porque una molécula material no puede por sí misma modificar su movimiento inicial». ¿Es evolutivo? Entonces, suponiendo eterna é infinita la materia, el mundo debiera haber adquirido todas sus perfecciones desde la eternidad: «el efecto necesario de una causa eterna es necesariamente eterno; no puede haber un solo instante en el que esta fuerza inherente á la materia, no haya producido ya todo su efecto». Ni siquiera se concibe la sucesión de los fenómenos, porque debiendo todos los seres empezar á ser y dejar de ser desde una eternidad, «han tenido que concluir y cesar de ser hace ya una eternidad». En resumen: «Si el movimiento no existe desde la eternidad, existe actualmente sin causa; si existe desde entonces, el mundo debe estar actualmente en reposo: dos absurdos perfectos». Lejos de ello, la ciencia ha demostrado que todo ha tenido principio en el mundo, que éste es de naturaleza contingente, que los

átomos «conservan el carácter de objetos *fulciantos*», según expresión de Herschell. Luego el mundo no es eterno; el mundo reconoce un Autor porque lo fabricado supone el fabricante, como el reloj supone el relojero.

La evolución biológica.—No es menos inexplicable con esta teoría el salto de la materia á la vida. Ya hemos demostrado la imposibilidad de que la materia engendre la vida; aquí nos limitaremos á exponer otra razón metafísica. Es un axioma admitido por todos que lo *inferior no puede producir lo superior*, porque *nadie da lo que no tiene*. Ahora bien; ¿quién se atreverá á negar que la vida es esencialmente distinta de la materia y superior á la materia y á la fuerza? Punto es éste que también tenemos demostrado. Luego la materia no ha podido producir la vida. Más todavía: según los experimentos de Pasteur, aun siendo una é idéntica la materia, ofrece un carácter diferencial según que constituya un cuerpo orgánico ó inorgánico, según que la síntesis sea efecto del principio vital ó del laboratorio. Y así, si la materia no ha podido producir la vida, la vida vegetal no ha podido producir la vida animal, ni ésta la humana, porque si entre la *nutrición* y la *sensación* media una distancia infranqueable, es ciertamente casi infinita la que media entre la *sensación* y la *razón*. El monismo, pues, es el conjunto más abominable é irracional de contradicciones que ha podido inventar la inteligencia humana libre de todo freno.

Consecuencia.—Luego el monismo es incapaz de explicar el origen del universo.

LECCIÓN 59.

DEL ORIGEN DEL UNIVERSO: EL CREACIONISMO.

Resumen del panteísmo y del monismo. — Hemos demostrado que el origen del universo no puede explicarse por el panteísmo, porque existe una diferencia radicalísima entre Dios y el mundo, una distancia infinita entre el Creador y la criatura. Tampoco puede ser explicado por el monismo, porque la materia, que existió antes que la vida, supone, por este sólo hecho, una imperfección incompatible con el atributo de *eternidad* que le asigna este sistema, ya que esto equivale á decir que ha adquirido con el tiempo su principal perfección. Además, siendo la vida *más perfecta* que la materia, es absurdo considerarla como efecto de esta realidad. Por otra parte, siendo *inerte y compuesta* la materia, y hallándose el universo constituido por las tres realidades *materia, fuerza y vida*, irreductibles entre sí, tendríamos en todo caso que admitir *pluralidad de seres eternos*, lo que repugna á la razón, sin contar con que donde hay *composición, hay limitación, mutabilidad y contingencia*, imperfecciones incompatibles con la esencia del Ser absoluto y eterno. Luego la materia es *temporánea*, esto es, ha aparecido *con el tiempo*. Si es temporánea, es *contingente*, ó lo que es lo mismo, que de tal modo existe, que *ha podido no existir*, y que *no ha existido siempre*. Ahora bien, un ser que no existía y luego existe, estaba en *potencia* para existir; y como ningún ser en potencia puede reducirse por sí mismo al *acto*, porque repugna que un ser obre antes de existir, la materia no ha podido darsé á sí misma la existencia, ni es de naturaleza divina. Luego el universo reconoce

otro origen que el asignado por el panteísmo y el monismo.

Idea de la creación.—Esto quiere decir que el mundo reconoce por origen la creación divina. Por creación entendemos, según el Cardenal González, «la acción capaz de producir una substancia en cuanto á toda su entidad, excluyendo la preexistencia de toda realidad como materia del efecto ó como recipiente de la acción.» La creación es, pues, «la producción de una cosa de la nada» (*productio rei ex nihilo sui.*) Se dice *producción de una substancia* y no de un *accidente*, porque crear es producir de la nada, es producir el primer ser, el ser subsistente, en tanto que el accidente, según la expresión de Aristóteles, es *de un ser* antes que *un ser*, lo que quiere decir que el accidente «presupone naturalmente la substancia como sujeto y recipiente, y la acción creatriz, en cuanto tal, no presupone ningún sujeto recipiente y tiene por efecto ó término propio todo el ser del efecto, y no un modo como es el accidente». La creación no excluye la existencia de otras substancias ni menos la existencia de la causa eficiente, sino tan sólo la existencia de una substancia *como materia del efecto ó como sujeto recipiente de la acción de la causa eficiente.* Esto quiere decir que crear es producir *de la nada*, pero no *de la nada*, como *materia* del efecto creado, sino del *no-ser* del ser que es creado, de la nada del efecto producido en cuanto á toda su entidad. De donde se deduce que la creación supone únicamente, en orden á la cosa creada, la existencia de la causa eficiente, y en esto se distingue la acción de la causa *creadora* de la acción de la causa *informadora*, pues la *información* supone la existencia de la causa eficiente y de la materia cuya forma se cambia por esta acción, y así obran todas las substancias segundas. También se deduce de lo dicho que nin-

guna causa segunda puede crear, porque ninguna puede dar el ser total á la cosa, ya que la creación supone en sí un poder infinito, «porque infinita es la distancia entre el no ser absoluto y el ser, pues, como observa Santo Tomás, dado un ser cualquiera, dista más del no ser ó de la nada, que de cualquier otro ser, por perfecto que éste ser». Por consiguiente, la creación, en orden al efecto, no es *mutación*, porque ésta exige la previa existencia del ser que en algo se muda; y como donde no hay *mutación* no hay *sucesión*, la creación es una acción *instantánea*.

El mundo sólo ha podido empezar á existir por creación de la nada.— Hemos demostrado que el mundo no se ha dado á sí mismo la existencia. Luego se la debe á otro. Ahora bien; sólo puede ser causa del mundo un ser que exista *a se*, que no haya recibido de otro la existencia. Porque si el mundo hubiera recibido la existencia de un ser producido, este ser producido formaría parte del mundo, porque como él, sería finito y contingente. Luego sólo Dios, que existe por sí mismo, puede ser la verdadera Causa del mundo. Pero el mundo sólo ha podido ser producido por creación, esto es, de la *nada*. En efecto; acabamos de demostrar que el único origen posible del mundo es la acción de Dios. Luego, ó Dios lo ha sacado de sí mismo, ó de la nada, ya que no es posible un término medio (*tertium non datur*). No lo ha sacado de sí mismo, porque esto equivaldría á afirmar el miserable panteísmo, cuya falsedad tenemos demostrada. Luego lo ha sacado de la nada.

Forma de la creación.—¿Creó Dios todas las realidades que integran el mundo en un momento dado ó sucesivamente? San Agustín parece inclinarse á la primera opinión. Sea de esto lo que se quiera, es evidente que, siendo irreductibles entre

si las realidades materia, fuerza, vida y alma que constituyen el universo, se impone una creación especial para cada una de ellas. «Si se nos pregunta—dice Cochin:—¿Creéis en la creación especial? Respondemos: Nos es imposible no asignar tres orígenes diferentes á la materia, á la vida, al alma, porque no concebimos ni cómo procedería la materia de la nada, ni cómo la vida procedería de la materia, ni cómo el alma y el pensamiento procederían de la vida. No podemos comprender el mundo sin tres intervenciones de la causa primera, sin tres creaciones especiales; así como no podemos concebir una sola y universal evolución». A su vez, siendo irreductibles entre sí las especies metafísicas, cada una de ellas reclama una creación especial, lo mismo que cada una de las almas humanas, como demostraremos en la Psicología.

La creación no repugna.—En efecto, ni por parte de la criatura ni por parte del Creador repugna la creación. Toda criatura es *posible*, esto es, no existe *necesariamente*, ó de tal modo que no haya podido dejar de existir. Luego ha pasado del no ser al ser, efecto que sólo es posible por la creación. Si vemos aparecer tantas y tantas formas nuevas, ¿porqué ha de repugnar la aparición total de nuevas substancias? Menos repugna por parte del Creador, porque siendo infinito su poder, y exigiendo la creación un poder infinito, hay perfecta armonía entre el poder de Dios y la producción de sus obras.

Dios ha creado el mundo libremente y para manifestar su gloria.—Siendo el mundo creado, finito, contingente, ninguna perfección puede comunicar á Dios, cuyas perfecciones son infinitas. Luego Dios no tenía necesidad de crear el mundo. Mas siendo el mundo una *participación* de Dios, no

ciertamente como *parte* esencial de Él, sino como *imagen* con respecto al ejemplar que representa, sólo la manifestación de su gloria y su poder podía proponerse al crear el mundo, y de aquí que en *algún modo* exprese el mundo los atributos relativos de Dios.

El fin último del mundo. Así, pues, Dios no podía subordinarse al mundo, antes al contrario, el mundo, como obra de Dios y manifestativa en cierto modo de sus perfecciones, está subordinado á Dios. Luego en esta manifestación consiste el fin último del mundo. Más breve: no siendo el mundo principio de sí mismo, tampoco puede ser término de sí mismo. Luego sólo puede tener por fin la gloria y la sabiduría de su Autor.

Principio del mundo.—El universo ¿ha sido creado por Dios desde la eternidad, ó ha tenido un principio? Dejando aparte la cuestión sobre la posibilidad de la creación *ab æterno*, no hay duda alguna de que el mundo ha tenido principio, ó lo que es lo mismo, que «la obra de Dios no tiene en manera alguna la *antigüedad* de su Autor». Los caracteres del mundo así nos lo declaran con toda evidencia. Luego el mundo ha aparecido *con* el tiempo y el tiempo *con* el mundo, porque el tiempo es un *modo* del mundo, ya que el mundo es un conjunto de cambios y mudanzas que entrañan *sucesión*, y el tiempo es la *duración sucesiva* de los seres que componen el mundo. Luego el mundo podía haber empezado á existir *antes*, es decir, podía tener más edad de la que tiene en el sentido de que desde su principio hasta ahora podían haber trascurrido mayor número de años.

La pluralidad de mundos.—Esta cuestión ofrece dos aspectos: 1.º ¿Existen, han existido ó pueden existir otros mundos además del que nosotros ha-

bitarios y conocemos? 2.º ¿Existe la vida en todos ó en algunos de sus grados en todos ó en algunos de los astros que componen el mundo actual? Ni la experiencia ni la revelación nos dicen nada respecto de uno y otro extremo. Pero es evidente, con relación al primer punto, que siendo infinita la potencia de Dios, no hay repugnancia alguna en admitir la existencia de otros mundos, pues todos los mundos imaginables, siendo finitos, como necesariamente han de serlo si existen, no podrían agotar ni debilitar, en lo más mínimo la Omnipotencia del Creador. Respecto del segundo punto tampoco hay imposibilidad en resolverlo afirmativamente, y menos, está en oposición con los dogmas católicos; antes por lo contrario parece más racional creer que, si gobiernase el universo por las mismas leyes, han de producir los mismos efectos en las mismas circunstancias, y que en todos aquellos astros en que la vida es posible, ésta los engalana y armoniza, multiplicando así la manifestación de la gloria del Creador que como sabemos, es el fin último del universo.

El optimismo: sus formas.—El mundo actual ¿podía ser más perfecto? Dios ¿ha hecho necesariamente el más perfecto de los mundos posibles? El primer optimismo se llama *relativo*; el segundo, defendido por Leibnitz, se dice *absoluto*. Dios ha hecho este mundo absolutamente perfecto, según su naturaleza, porque siendo el mundo expresión de las ideas que del mismo existen *ab æterno* en la mente divina, no podía crearlo ni con más sabiduría, ni gobernarlo con mejores leyes, ni con medios más apropiados. Pero esto no quiere decir que Dios haya hecho necesariamente el más perfecto de los mundos posibles, porque siempre podremos concebir un mundo más perfecto que un mundo dado. En efecto, toda perfección finita

puede ser mayor; luego no puede darse un mundo que sea en absoluto el más perfecto posible, ya que si tiene todas las perfecciones en un orden determinado, puede siempre agregársele las de otro orden, y si se supone que las tiene todas en absoluto, se cae en el dualismo ó en el panteísmo. Además esto sería poner un límite á la manifestación de la gloria y de la bondad divinas.

LECCIÓN 60.

DE LA NATURALEZA DEL MUNDO.

Concepto de esta cuestión.—Conocidos todos los datos necesarios para plantear la inducción necesaria en orden á la naturaleza del mundo, podemos ya determinar su esencia, partiendo de los caracteres fundamentales del universo.

Caracteres ó atributos del mundo.—Estos caracteres pueden reducirse á cuatro: la *composición*, la *mutabilidad*, la *finitud* y la *contingencia*.

El mundo es compuesto.—Aun considerando á la materia como *simple*, esto es, como constituida por un solo elemento, por un elemento de una sola especie, demostramos ya que era esencialmente *compuesta*, por cuanto este único elemento consta de partes de las cuales una está fuera de la otra. Ahora bien, como la materia es un elemento constitutivo del universo, éste resulta, por este sólo hecho, esencialmente compuesto. Pero hemos visto también que la *materia* no constituye por sí sola el universo, sino que en esta constitución entran la *fuerza* y la *vida*. Luego, existiendo *pluralidad* de elementos, el mundo es naturalmente compuesto. Más todavía; el mundo no existe por sí mismo; luego su *esencia* es distinta de su *existencia*. Añadamos que el mundo es una *colección* innumerable de seres y que éstos seres son compuestos de *substancia* y *accidentes*.

El mundo es mudable.—Si el universo es compuesto, es, en consecuencia, *mutable*. En efecto, hemos examinado los profundos cambios y modificaciones de la materia, la fuerza y la vida; los diferentes estados de los cuerpos, las modificaciones substanciales y accidentales, continuas, constan-

tes, sin interrupción, que en ellos se realizan, la admirable y universal ley de la evolución: en una palabra, la maravillosa complejidad que constituye el universo pregona por modo elocuente y con absoluta evidencia su mutabilidad.

El mundo es finito.—Cada parte del mundo es finita en cuanto á su *cantidad* y en cuanto á su *perfección*. En cuanto á su cantidad, porque se la puede medir y pesar; en cuanto á su perfección, porque el mármol carece de la perfección de la planta, la nutrición es inferior á la sensación, así como ésta lo es á la razón. Y como el conjunto del todo ha de ser de la misma naturaleza que las partes, el mundo es finito, ya que todos los finitos imaginables no podrían constituir un infinito. Además, toda parte es finita porque necesita ser perfeccionada y completada por el todo. Luego el universo es finito, ya que, aun cuando por razón de su cantidad lo concibiéramos como infinito, sería finito por razón de su perfección, y así, aun cuando la materia fuera infinita, carecería de la perfección del pensamiento y de otras muchas perfecciones.

El mundo es contingente.—Todo lo compuesto es contingente. Luego lo es el universo. En efecto, el mundo es un compuesto de esencia y existencia, de potencia y acto. Luego no existe necesariamente, ya que todo ser en potencia exige un ser en acto que lo reduzca á la existencia.

Naturaleza del mundo.—Si el mundo es compuesto, mutable, finito y contingente, necesariamente *depende* de otro, ya que no ha podido darse á sí mismo la existencia ni existir eternamente. Hemos demostrado que, en efecto, el mundo reconoce por Causa la acción creadora de Dios. Luego en esta *dependencia* consiste su naturaleza, en

lo que se distingue esencialmente de Dios, por cuanto Dios es un *Ser que existe por sí mismo*.

El orden en el universo.—Siendo Dios, Creador del mundo, una inteligencia infinita, es evidente que el *orden* más perfecto debe resplandecer en su obra. Punto es éste demostrado ya en la Teodicea. Dios ha creado el mundo para un *fin*; luego lo ha sometido á un *orden*, esto es, lo ha sometido á *reglas fijas*, á *leyes* convenientes por virtud de las cuales regula sus manifestaciones encaminadas á la consecución de su fin. Supongamos por un momento que no es así, que el mundo no obedece á ninguna ley. Entonces desaparece el fin y se anula el orden, ya que las manifestaciones de los seres no irán encaminadas, por los *medios* más apropiados, á la consecución de un fin, ya que ni siquiera será posible la proposición de un fin. Así se dice que reina el desorden allí donde no hay fines propuestos, allí donde no hay dirección, regla ni medida fija que regule las acciones de los seres. El orden entraña, por consiguiente, una relación fundamentalísima, la de la *variedad* con la *unidad*. El mundo es *uno* y se manifiesta por *multitud* de fenómenos que, si alguna realidad tiene, es precisamente la que lo *ordena* ó impulsa al *fin* por los medios ó *leyes* más adecuados.

El fin, la ley, el orden.—Así, pues, el *fin*, que no es otra cosa que la *aspiración* del universo al término ó perfección natural de su existencia, es el *principio* que mueve, por decirlo así, al universo, excitando y solicitando su actividad; la *ley* es el *medio* por virtud del cual el universo (la *unidad*) se dirige *rectamente* y por multiplicadas operaciones (la *variedad*) á la consecución de su fin; y de la *subordinación* de todas estas acciones á su fin propio nace el *orden*. De aquí que por *fin* entendamos la *perfección natural del mundo*; por *ley*, el

orden constante con que son producidos los fenómenos naturales, ó como la define el Cardenal González, «la determinación constante de las causas criadas á producir ciertos y determinados efectos en circunstancias y condiciones semejantes y determinadas»; y por orden, la subordinación de los efectos á las causas con relación á los fines particulares de cada uno y al fin general del universo, ó más breve: el conjunto de leyes que rigen al universo.

Existencia del orden natural.—El orden es, según acabamos de decir, el conjunto de las leyes naturales. Hemos demostrado ya la finalidad de todos los seres del universo y el fin general de éste. Que existen leyes naturales se prueba por la *experiencia* (y así lo demuestran las ciencias naturales) y por la *razón* (porque no se concibe la finalidad sin ley). Luego existe un orden universal del universo, ya que el universo tiene un fin, cual es la manifestación de la gloria de su divino Autor.

Naturaleza del orden físico.—Si el orden es el conjunto de leyes que rigen al universo, su naturaleza es *contingente y subordinada*, por lo tanto, á la Causa suprema del mundo. Luego el orden es *necesario*, pero no con necesidad *absoluta*, sino *relativa*, porque no habiéndose dado el mundo el ser, tampoco se ha dado la ley, y así, cuando se dice que las leyes del universo son *necesarias*, debe entenderse que lo son supuesta la Voluntad divina en orden á la creación del mundo. De aquí que la *necesidad* del orden natural se reduzca á la *constancia* con que obran las leyes que regulan los fenómenos del universo.

El milagro.—El milagro (*miraculum* de *mirari*, admirarse) es un efecto sobrenatural, extraordinario y sensible, es una obra divina que no entra en el orden natural de las cosas. Entre el milagro y lo maravi-

lloso media la diferencia de que éste es efecto de una causa desconocida, pero natural, y aquél un efecto superior al orden natural. El milagro se distingue de la gracia en que ésta no puede apreciarse por los sentidos y aquél sí. Tampoco debe confundirse el milagro con ciertos efectos inmediatos de la Omnipotencia divina, como la creación del mundo, porque estos efectos no tienen relación con el orden natural. El milagro es, pues, un *signo* de la intervención divina, y de aquí que sea *sensible, superior á opuesto* al orden natural y *atribuido* en último resultado únicamente á Dios.

Sus especies.—Pueden reducirse á tres; *supra, contra, ó præter naturam*, esto es: *quoad substantiam facti* (como la existencia simultánea de dos cuerpos en el mismo lugar, lo que es *superior* á las fuerzas de la naturaleza); *quoad subjectum* (como la vista á un ciego de nacimiento, lo que es *contra* naturaleza); *quoad modum vel ordinem* (como la fiebre curada por virtud divina, que también puede serlo por las fuerzas naturales.)

Posibilidad del milagro.—Si el orden natural es contingente y subordinado á un orden superior, no se ve repugnancia alguna en que *se impidan* momentaneamente sus efectos naturales, que es lo que exige y supone el milagro. Aquí no hay violación alguna del orden natural. ¿Porqué ha de haberla en el hecho de que Lázaro salga de la tumba, ó en el de que un hombre se meta en el fuego y no se quemé? También puede ocurrir que el efecto sea tal que ninguna causa segunda pueda producirlo. Aquí aparece el milagro, pero ¿dónde está la destrucción del orden natural? ¿Acaso se destruye porque Dios, Autor de ese mismo orden, manifieste por otros medios su poder? Es un hecho que en este mundo intervienen los espíritus produciendo efectos extraordinarios, ¿y se le ha

de negar á Dios ese poder, objetando que así se destruye el orden natural del mundo?

Hechos maravillosos.—Multitud de hechos que superan el orden natural se han verificado siempre en el mundo y se realizan sobre todo en nuestros días.

Sus formas.—Pueden reducirse á tres: el *magnetismo*, el *espiritismo* y el *hipnotismo*.

El magnetismo.—Los efectos del *magnetismo*, llamado también *mesmerismo*, del nombre de su principal adepto Mesmer, consisten principalmente en fenómenos *nerviosos* (convulsiones, ataques de histerismo ó de epilepsia, sonambulismo lúcido, conocimientos singulares, etc.)

El espiritismo.—Su fenómeno característico consiste en las *mesas turnantes*. Sentadas varias personas en torno de una mesa, y poniendo sobre ellas las manos, no tardan en observar que se mueve, y bajo la dirección de un *medium*, contesta á las preguntas que se le dirigen, aciertan pensamientos ocultos, etc.

El hipnotismo.—Sus fenómenos están á la orden del día. La *hipnosis* es un sueño extraordinario que sobreviene á personas convenientemente preparadas por el hipnotizador, que se vale de varios medios para lograrlo, tales como la opresión de los globos de los ojos, un golpe ruidoso, una orden, etc. Este sueño ofrece tres estados: el *letargo*, la *cataplepsia* y el *sonambulismo* que es el más importante. Así dormida una persona, obedece ciegamente al hipnotizador, contesta á sus preguntas, siente sucesivamente calor asfixiante ó frío intensísimo, habla un idioma desconocido, y aun ejecuta sus órdenes en plazo fijo y posterior á la hipnotización.

Explicaciones de estos fenómenos. —Las principales son las siguientes: 1.^a *La negación rotunda de estos efectos.* Esta explicación no satisface, porque muchos de estos fenómenos son rigurosamente ciertos por haberlos presenciado multitud de personas de todas clases y condiciones; 2.^a *La intervención de causas naturales* (fluidos sutiles, sobreexcitaciones del organismo, simpatías misteriosas entre ciertos organismos (telepatía, etc). Aunque así puedan explicarse ciertos fenómenos estas causas, puramente fisiológicas, no pueden dar razón de los fenómenos psicológicos; 3.^a *Las propiedades maravillosas y desconocidas del alma* que se desliga más ó menos de la materia adquiriendo ó desarrollando así ciertas facultades superiores. Mas, siendo el alma forma substancial del cuerpo, no es posible esta separación; 4.^a *La intervención, en los casos más extraordinarios, de los espíritus, ya almas de muertos, ya ángeles, ya demonios.* Ahora bien; si se tiene en cuenta que en esas hipnotizaciones se quebrantan las leyes morales, se cometen crímenes, se enseñan doctrinas perniciosas, etc., debemos creer que la causa verdadera de esos fenómenos extraordinarios no es otra que la intervención del espíritu del mal, esto es, de los demonios, «á los cuales—dice el Cardenal González—permite Dios esta intervención en justo castigo de la vana curiosidad, superstición é incredulidad de los hombres», añadiendo que es posible que intervengan también en fenómenos que pueden ser producidos por causas naturales.

Psicología.

LECCIÓN. 61.

DE LA PSICOLOGÍA EN GENERAL.

Concepto de la Psicología.—Al tratar del concepto de la Metafísica, dijimos que se dividía, por su objeto, en general (del ente en absoluto) y en especial (ó de los entes en particular); y que siendo éstos de tres clases ó categorías diversas, la Metafísica especial se subdividía naturalmente en tres partes: *Teodicea, Cosmología y Psicología*. Hemos estudiado ya la Ontología como parte general ó ciencia del ser en abstracto; la Teodicea como ciencia de Dios, Causa suprema de todo y espíritu puro; la Cosmología, como ciencia general del Mundo, cuya realidad más palpable es la materia. Vamos á estudiar ahora la Psicología, como ciencia del espíritu creado, como ciencia del alma. El concepto general de la Psicología nos lo ofrece su propio nombre (*psique, alma, logos, tratado*). La Psicología es, pues, la *ciencia del alma*, pero no del alma en general, sino del alma humana. El concepto del alma en general, como principio de la vida, como causa activa del ser y de todas las modificaciones del ser, lo hemos explicado ya en la Cosmología. Aquí tratamos de un alma especial, de la realidad espiritual que, en union con la materia, constituye al hombre. Muchas son las cuestiones que integran este concepto. Ante todo es preciso saber *si existe* el alma. Esta verdad es sumamente sencilla. El hombre se *mueve á sí mismo*; el hombre *vive*. Aquello por virtud de lo cual el hombre se mueve á sí mismo y vive, es el alma. Luego el al-

ma del hombre existe. Otras cuestiones capitalísimas que contribuyen á esclarecer el concepto total del alma y que no podemos desarrollar ahora, se refieren á la *naturaleza, atributos, propiedades relaciones, etc.*, de esa realidad viviente que llamamos alma. La Psicología, es, pues, la *ciencia de la naturaleza, atributos, propiedades, relaciones, origen y destino del alma humana*. Así, pues, la Psicología no puede confundirse, como algunos quieren, con la *Antropología*, porque esta es la ciencia del hombre, y el alma no es el hombre, sino parte del mismo. Menos puede confundirse con la *Somatología* porque esta es la ciencia del cuerpo. Sin embargo, la Psicología tiene con la Antropología y con la Somatología relaciones muy estrechas por sus objetos respectivos, y de aquí el poderoso auxilio que mutuamente se prestan.

Posibilidad de la ciencia psicológica.—El Positivismo niega la *existencia* y aun la *posibilidad* de la ciencia psicológica, porque consecuente con su sistema, niega la realidad del alma. Pero hemos demostrado ya la existencia del alma. Luego la Psicología, no sólo es posible, sino que existe, como ciencia del humano entendimiento, porque versa sobre un objeto *real*.

Objeto, principio y método psicológicos.—Sabemos que toda ciencia se constituye por su *objeto* propio. Pero el objeto lleva consigo el *procedimiento* necesario para su conocimiento, ó sea el *método*; y como todo conocimiento científico exige la existencia de una verdad primera y fundamental, presupuesta por todos los hechos y verdades que constituyen el objeto propio de una ciencia, en la cual consiste su *principio*, se deduce que toda ciencia se constituye *totalmente* por su *objeto* por su *método* y por su *principio*. ¿Cuales serán pues los de la ciencia psicológica? Conocemos ya su *objeto*, que es el *alma humana*, principio de la vida y del pensamiento del

hombre; *Interiorem hominis naturam indagat, nempe ipsum vitæ cogitationisque principium*: tal es el objeto de la Psicología, objeto constituido por todos los hechos, por todas las potencias, por todos los atributos, etc., que nos llevarán á descifrar, en lo posible, la misteriosa realidad de ese principio activo de la vida y del pensamiento humano, que llamamos alma. Y precisamente por ser tan misteriosa esa realidad que sólo se manifiesta por sus fenómenos, por sus hechos, por sus mutaciones, que nos oculta su naturaleza, naturaleza que no podemos ver, ni tocar con los sentidos, como vemos y tocamos los cuerpos, es por lo que el objeto de la Psicología exige el procedimiento *analítico* como *base* del *método* más adecuado para su estudio. Porque el alma que es, en último análisis, el sujeto del conocimiento, no conoce intuitiva y directamente su esencia. De aquí que tengamos necesidad de recurrir al *análisis*, á la observación y á la experiencia, al estudio atento de los hechos, de los actos, de los fenómenos de que es causa esa misteriosa realidad para llegar al conocimiento de la misma, porque, como dice Santo Tomás, *non per essentiam suam sed per actum suum se cognoscit intellectus noster*, es decir, el alma. Ahora bien; los hechos no constituyen la esencia de ningún ser finito, pero son algo así como el indicador de la esencia, de la substancia del ser que ha dado el ser á los mismos. Los hechos anímicos, los frutos del alma, como indicadores que son de su esencia, nos servirán de fundamento para descubrir, en lo posible, dicha esencia, en lo cual consiste el objeto propio de la Psicología. El alma examina sus principales hechos con mayor precisión y claridad que los de las substancias que le rodean, porque el hecho vive en la misma alma, y está siempre presente á su conciencia. Pero no basta la observación de los hechos para constituir el método propio

psicológico. Es preciso *comparar* estos hechos con los de las demás substancias de diversa naturaleza que pueblan el Mundo para *deducir* así la característica de los hechos anímicos. Dos son, por consiguiente, los elementos del método psicológico: el *análisis* revelado por la *conciencia*, que *observa*, *compara* y *relaciona* los hechos anímicos, y la *inducción racional* iluminada por la *evidencia*, que aplica á los hechos sus principios, á los efectos sus causas, en lo cual consiste el verdadero conocimiento científico. *Yo pienso*; he aquí el análisis revelado por la *conciencia*. Para conocer la naturaleza de este hecho, *lo compara* con los de los demás seres que no piensan, *deduzco* su característica y afirmo: *el pensamiento es de naturaleza espiritual*: he aquí la *razón* determinando la naturaleza del hecho. Mas si dicho acto es espiritual, espiritual ha de ser el sujeto del mismo. Luego *mi alma es de naturaleza espiritual*: he aquí la *inducción* determinado la naturaleza del sujeto, la esencia del alma. *Porque todo ser obra en armonía con su naturaleza*: he aquí la *evidencia* aplicando al hecho su *principio* correspondiente. Aquí aparece ya la *síntesis* en la cual propiamente consiste la ciencia, porque la *síntesis* es el conocimiento de las cosas por sus causas, es la luz de la evidencia iluminando el camino recorrido por la inteligencia para descubrir la misteriosa causa que se ocultaba en la empinada cumbre. Ahora bien; la inducción nos ha elevado al conocimiento del *principio*, al descubrimiento de la *causa*. El *principio de causalidad* es, pues, el principio de la ciencia psicológica: *todo hecho y todo ser finito tiene su causa; todo ser obra según su naturaleza*. Así, pues, el *objeto*, el *método* y el *principio* de la ciencia psicológica están tan íntimamente enlazados que en realidad constituyen un todo que ofrece tres distintos aspectos: este todo es el *objeto científico* de la Psicología.

Relaciones de la Psicología con las demás ciencias y especialmente con Fisiología.—Hemos visto las relaciones que tiene con la Antropología y la Somatología, y como ciencia metafísica, las profundísimas que guarda con la Ontología, porque el alma es un *ser*, con la Teodicea, porque es un *ser creado*, y con la Cosmología porque es un *ser que forma parte* de este Mundo. Tiene también la Psicología íntimas relaciones con las Ciencias Sociales y Políticas y con la Historia que en aquélla buscan su base. Mas, como destinada el alma á informar el cuerpo para constituir con él al hombre, ofrece especialísimas relaciones con la Fisiología que estudia la organización y funciones del cuerpo por la *mutua influencia* que entre ambas media y por la luz que derraman sobre algunos problemas psicológicos muchas verdades fisiológicas.

Utilidad é importancia de la Psicología.—No hay necesidad de encarecerlas. Si toda ciencia es útil al hombre porque perfecciona su ser, ninguna tan útil como la de *conocerse á sí mismo*, en lo cual, según Sócrates (*nosce te ipsum*), consiste la verdadera sabiduría. Su importancia se deduce de esta utilidad y de las relaciones que guarda con las demás ciencias.

Plan del estudio presente.—En armonía con el método adoptado, dividimos esta ciencia en cuatro secciones: 1.^a *El alma humana considerada en sus actos y potencias.*—Estudiamos en esta primera sección los hechos y facultades anímicos.

2.^a *El alma humana considerada en sus atributos.*—Estos hechos y facultades nos descubrirán las propiedades esenciales y características del alma que llamamos atributos.

3.^a *El alma humana considerada en sus relaciones con el cuerpo.*—Siendo el alma la forma substancial del cuerpo, preciso es determinar sus rela-

ciones con la materia, la naturaleza de su unión, etc., para conocer definitiva y adecuadamente su esencia.

4.^a *El alma humana considerada en sí misma.*— Conocidos todos los datos necesarios para determinar la naturaleza del alma, fácil nos será ya descifrar su misteriosa esencia.

SECCIÓN PRIMERA

Del alma humana considerada en sus actos y potencias.

LECCIÓN. 62.

DE LA CONCIENCIA Y LOS HECHOS PSICOLÓGICOS.

Concepto del alma en general.—El alma en general es la forma substancial de los seres vivientes, es el principio de la vida, la causa de que un ser sea tal ser y no otro, así como también la causa de todas las mutaciones del ser. De donde se deduce que los vegetales y animales tienen alma, como el hombre, pero de naturaleza distinta de la del hombre.

Idea del alma humana.—El alma humana es la forma substancial del hombre, es aquel principio íntimo que constituye á la materia en persona, en ser racional, en hombre. El alma humana no es, pues, el hombre, sino el principio activo del hombre, la causa de su constitución en tal ser y de todas las modificaciones de este ser que llamamos *hombre* por su característica *racional*.

Naturaleza específica y genérica del alma humana.
—El alma humana, en el orden substancial, es una *substancia completa*, cuyos atributos ó funciones característicos son la *inteligencia* y la *voluntad*. Pero el alma humana, en cuanto ordenada á informar al cuerpo en el orden específico es una *substancia incompleta*, porque necesita de la materia para constituir al hombre. De aquí la doble naturaleza del alma. En efecto; el alma no comunica su poder espiritual, esto es, inteligente y libre, al cuerpo, porque la experiencia nos dice que ni mis manos, ni mis ojos, ni mis oídos, ni mi memoria, etc., son en sí inteligentes ni libres. He aquí la naturaleza

específica del alma porque sólo el hombre en este mundo es inteligente y libre. Pero también me dice la experiencia que mis manos, mis ojos, mi memoria, etc., son sensibles, *sienten, conocen y quieren* los objetos singulares y materiales que se ponen en relación con mi ser. A su vez, la experiencia externa me dice, que dichas operaciones son también propias de los animales. Luego estas operaciones mías son *comunes ó genéricas* con las de los animales. Del mismo modo, observo que el hombre se *nutre y propaga* su ser, operaciones que, no sólo son comunes con las de los animales, sino también con las de los vegetales. Y como el alma es único principio de mis actos, mi propia alma con el cuerpo tiene una naturaleza *común* con la de los vegetales y animales. He aquí la naturaleza *genérica* del alma, porque ciertas operaciones tuyas son comunes con las de los vegetales y animales. Pero sólo con ellos, porque, si bien el cuerpo del hombre es materia, y por consiguiente, de naturaleza común con los minerales, como aquí tratamos del alma como principio de la vida, y los minerales carecen de ésta, nada tiene de común con ellos sino el ser. Luego el alma humana es de naturaleza genérica y específica.

Cómo observa el alma sus propios fenómenos.—El alma no conoce intuitivamente su propia esencia: no la conoce ningun ser finito. Para llegar á este conocimiento, preciso es observar atentamente los hechos anímicos. Pero ¿cómo los observa el alma? Los hechos anímicos son internos, se producen dentro, por decirlo así, del hombre. Luego el alma debe observarlos por sí misma. Y como esta es una operación especial, el alma deberá observarlos de un modo especial, esto es, no con todo su poder, no con toda su actividad, sino con una actividad especial, particular, con la *reflexión*. En efecto; esta actividad es en cierto modo una *vuelta* del alma

sobre sí misma, porque produciéndose el hecho *directamente* en sí misma, y siendo el hecho distinto de sí misma, tiene necesidad de *volver* su actividad al hecho que en sí misma ha producido. Esta vuelta del alma sobre sí misma para examinar el hecho se llama *reflexión*, y el conocimiento *intuitivo* que saca de la unión del hecho consigo misma se llama *conciencia psicológica*. Luego el alma observa sus propios hechos por la reflexión ó conciencia psicológica.

Qué se entiende por conciencia psicológica.—No es este el lugar oportuno para hablar de la conciencia psicológica, porque, como operación que es del entendimiento, cae de lleno en el estudio de éste; pero el método psicológico exige que tratemos aquí de la conciencia, porque por medio de ella el alma observa sus propios actos. La conciencia del hombre tiene dos aspectos, el *moral*, cuyo estudio corresponde á la *Ética*, y el *psicológico*, propio de la *Psicología*. La conciencia psicológica es, pues, la *operación del entendimiento humano por virtud de la cual el alma percibe los hechos internos como nuestros*; esto es, las modificaciones del sujeto y el sujeto mismo.

Estados y objetos de la conciencia.—Supuestas las condiciones generales para que obren con propiedad y exactitud las facultades del alma, condiciones que reducimos á dos, la *atención* ó aplicación de la actividad del alma al objeto, y la *intención*, ó propósito decidido de ejecutar tal acto, los estados de la conciencia íntimamente relacionados con sus objetos son dos, porque dos son los conocimientos que adquirimos, por la conciencia: los *hechos anímicos* y el *sujeto de los mismos*. Así, pues, dos son también los estados de la conciencia: el *habitual* ó *directo* y el *actual* ó *reflejo*.

División de la conciencia.—De aquí la división

de la conciencia en *habitual ó directa*, en cuanto percibe las modificaciones del alma, los hechos anímicos, tanto sensibles como inteligibles; ó sea, cuanto se produce en el alma; y en *actual ó refleja*, en cuanto percibe el sujeto de estas modificaciones. Si hago el siguiente raciocinio: *La materia no puede pensar; el alma humana piensa; luego el alma humana no es materia*, se produce en mi alma un hecho anímico, del cual me testifica la conciencia con sólo fijar la atención en el hecho acompañada del propósito decidido de conocerlo. He aquí la conciencia habitual ó directa. Pero si me pregunto: *¿Quién ha realizado este hecho? ¿cómo se ha realizado?* Entonces el alma se separa momentáneamente del hecho y considera el sujeto que lo ha realizado; es decir *vuelve* sobre sí misma, y se conoce, tomándose entonces como objeto de su conocimiento, á sí misma como sujeto del acto. He aquí la conciencia *actual ó refleja*.

Análisis de los hechos psicológicos. — Ahora bien: ¿qué son hechos psicológicos? ¿Pueden llamarse así todos los que en el hombre se verifican? En primer lugar, se realizan en el hombre muchos hechos de los cuales no tiene conciencia, quizás porque el hábito ha borrado la atención necesaria para que el alma se dé cuenta de ellos: tal es, entre otros, la nutrición. En segundo lugar, se realizan otros hechos en el alma no percibidos directamente por la conciencia, no elaborados por ella: tales son todos los que aprendemos por la *experiencia externa*, v. gr., *el sol alumbra, llueve, oigo un discurso, un trozo de ópera*. Estos hechos no son propiamente psicológicos, si bien lo son cuando al reproducirlos en mi alma, fijo la atención en ellos. Los hechos psicológicos propiamente dichos son, pues, los que se verifican ó realizan en mi interior, dentro de mi alma, hechos que no perciben los

sentidos externos, que nacen y viven en la conciencia: tales son la *digestión*, la *sensación*, el *juicio*, el *raciocinio*, etc., todos de *experiencia interna*.

Reducción de los mismos á cinco géneros.—Nada más variado y sorprendente que la multitud de hechos psicológicos ó de experiencia interna. La *respiración* y la *digestión*, la *imagen de un objeto* que vibra en mi fantasía, el *recuerdo* de conocimientos ya pasados, el *amor* y el *odio*, la *alegría* y la *tristeza*, el *juicio* que formulo al afirmar una cosa de otra, el *raciocinio* por virtud del cual descubro una verdad oculta, el *amor* á mis padres, el *amor* al bien universal. Sería interminable la relación de estos hechos. Ahora bien; ninguno es igual á otro, pero no todos son diversos: la *respiración*, por ejemplo, es diversa del acto por virtud del cual *me represento* la imagen de un objeto singular; esta representación es diversa de aquella otra que me ofrece el *concepto* de una idea universal; el *amor* que tengo á *mis padres* es muy diferente del *amor* que tengo á *Dios*, como Bien Supremo. Sin embargo, también observo que la *respiración* tiene por objeto conservar mi vida y que el mismo objeto tiene la *digestión*: luego estos hechos son muy semejantes, no son *diversos*, sino *distintos*; pertenecen á un mismo género, pero son individuos, por decirlo así, de dos distintas especies. Mas si comparo la *respiración* y la *digestión* con el *conocimiento* de un objeto sensible ó de una idea, observaré que media entre ellos una inmensa distancia. Así, pues, examinando atentamente todos estos hechos, y clasificándolos por sus caracteres comunes, se reducen todos á cinco géneros: el *vegetativo*, el *sensitivo*, el *locomotivo*, el *intelectivo* y el *volitivo*. Cada uno de ellos contiene distintas especies. Así, el *juicio* y el *raciocinio* pertenecen á un mismo género, el *intelectivo*; pero existiendo entre ellos cierta diferencia, pertenecen en cierto modo á especies

distintas. Del mismo modo, cada una de estas especies puede ejecutar innumerables actos como individuos de una misma especie, v. gr., el juicio por virtud del cual afirmo que el *sol alumbra* es un acto semejante ó de la misma naturaleza que el juicio por virtud del cual afirmo que *Dios existe*, pero entre ellos media la diferencia que los constituye en dos actos diferentes ó en individuos de su respectiva especie.

Principio próximo y remoto de estos hechos.— ¿Quién ejecuta estos actos? ¿Es el alma directamente ó el alma por medio de ciertos instrumentos? No se explicaría la diversidad de estos hechos si los ejecutara directamente el alma. Pero el alma es el principio de todos ellos, porque el alma es la causa originaria de todos los actos del hombre. De aquí que el principio *próximo* de los hechos anímicos sean las *potencias* del alma, pero el alma es el principio *remoto* de los mismos.

LECCIÓN 63.

DE LOS HECHOS Y FACULTADES ANÍMICOS.

Relación de los hechos psicológicos con sus causas inmediatas.—La conciencia nos testifica de que en el hombre se realizan hechos anímicos. Nos dice también la conciencia que estos hechos son entre sí *diferentes y diversos* y que también son *distintos* de la conciencia que los observa y del *subobjeto* que los realiza. Todavía nos advierte la conciencia de que estos hechos son *variables, fugaces, transitorios*, lo cual quiere decir en buena filosofía que tales hechos son *efectos*. Luego debe existir su *causa*. Luego los hechos anímicos son *actos* de una *potencia*, de un *poder capaz* de producirlos, porque no existen *necesaria ni constantemente*, sino que *aparecen y desaparecen*. Así, ni siempre *entiende* el hombre ni siempre *quiere*, sino que unas veces *entiende*, otras *quiere*, otras *digiere*, otras *ama*, otras *aborrece*. Además, estos hechos son transitorios, esto es, modifican durante un tiempo determinado al sujeto que los produce y luego desaparecen. Así hoy *amo* lo que mañana *aborrezco*; lo que hoy *conozco* lo *olvido* mañana, etc. Luego la relación que tienen estos hechos con sus causas inmediatas es la que media entre la *potencia* y el *acto*, entre la *causa* y el *efecto*. Luego los actos acusan necesariamente la realidad de las potencias que los producen.

Qué se entiende por facultades ó potencias del alma.—Sabemos que el alma es el principio de todos los actos del hombre y que el alma no los realiza directamente, esto es, que entre el alma y el acto media un *instrumento* del cual se sirve el alma para producir el acto, á la manera que el artista se sirve del cincel para modelar la estatua. Así, pues, por facultades ó potencias del alma entendemos con Santo Tomás, *las facultades ó instrumentos*

de que se vale el alma para ejecutar sus actos, como de principio próximo de los mismos. (Potentia animæ nihil aliud est quam proximum principium operationis animæ.)

Determinación de las facultades humanas.—La experiencia nos dice que en tanto poseemos un acto de esta o de la otra especie, en cuanto nos proponemos conseguir un objeto. Así, si deseo restablecer mis fuerzas, *cómo, digiero, me nutro*; si me propongo conocer á un personaje ilustre que ha llegado á esta población, lo *veo y conservo* de él la imagen elaborada por mis sentidos; si trato de descifrar la causa de un fenómeno, de la observación del mismo *deduzco* su principio; si aspiro á coger la fruta que veo en un árbol, *me traslado* del lugar en que estoy y me pongo á su alcance. Todo esto me dice que los objetos están fuera de mí y que trato de trasladármelos; ó lo que es lo mismo, que excitan mi actividad y determinan la facultad más adecuada que debe ponerse en relación con ellos. Estos objetos son muy varios. Luego el hombre debe ejecutar variedad de actos adecuados á los mismos. Luego el hombre debe poseer distintas facultades ó potencias, so pena de admitir uno de estos tres absurdos: ó que existen actos sin objeto, ó que todos los actos tienen un mismo objeto, ó que hay efectos sin causa. Ahora bien; como el objeto determina el acto, á distinto objeto, distinto acto; y del mismo modo, como el acto es determinación de la potencia, á distinto acto, distinta potencia. Pero todos los objetos son diferentes entre sí, no por la *materialidad* de los mismos, sino por su *forma*, que es lo que los especifica. Luego esta forma de los objetos es la que especifica los actos, y por consiguiente, las potencias respectivas. Así, la vista no está determinada por *tal* ó *cual* color, sino por la razón *formal* de color, y por lo mismo, puede conocer *éste* ó el *otro* color, porque, por naturaleza, no está inclinada á conocer el *rojo* ó el *azul*, sino el color en general. Luego el *color* será

el objeto propio de la *vista*, la *verdad universal*, el del entendimiento, etc. Luego los objetos, por su razón *formal*, especifican y determinan los actos, y éstos las potencias.

A cuántos géneros pueden reducirse.—Si, pues los actos especifican las potencias, reduciéndose á cinco géneros todos los actos humanos, cinco serán los géneros de potencias anímicos: el *vegetativo*, el *sensitivo*, el *locomotivo*, el *intelectivo* y el *volitivo*. En efecto, sabemos que el hombre es el reflejo y el resumen de toda la realidad creada. Luego como ser viviente, que es como aquí lo estudiamos, debe contener en su naturaleza los elementos de toda la realidad viviente creada. Y como en dicha realidad los hechos diversos y característicos se reducen á *nutrirse*, *sentir*, *trasladarse* de un lugar á otro, *conocer racionalmente* y *amar* en armonía con este conocimiento, en el hombre deben darse estos fenómenos. Mas claro; en la realidad viviente se ofrecen estos fenómenos como *objetos* que solicitan la actividad humana. Luego el hombre debe ejecutar las series de actos correspondientes á los mismos. Luego cinco son sus géneros de potencias.

Naturaleza propia y común de las facultades.—De lo dicho se deduce que cada facultad tiene una naturaleza *propia*, *específica*, porque naturalmente está ordenada á ejecutar una serie de actos en armonía con una serie de objetos de un mismo orden. Así todos los fenómenos que se refieren á la *nutrición* vienen realizados por la facultad *nutritiva*, así como todos los que se refieren á la *intelección*, por la *intelectiva*. Pero tanto una como otra facultad convienen en ser *potencias activas* dependientes de un solo principio: todas tienen *movimiento espontáneo* comunicado por el alma, y de aquí su naturaleza *común ó genérica* y sus *relaciones*.

Distinción entre el alma y sus potencias.—Unos

filósofos afirman que el alma ejecuta directamente sus actos, determinándose á obrar en relación con sus objetos; otros sostienen que el alma obra por medio de sus potencias, y que éstas se distinguen realmente de la esencia del alma. Aceptamos esta última opinión por las razones siguientes:

1.^a El alma humana está constantemente en *acto*, porque el hombre vive constantemente, durante el curso de su existencia. Hemos demostrado ya que el alma tiene potencias, porque de lo contrario no se explicaría la diversidad de sus actos. Luego si las potencias no se distinguían realmente de la esencia del alma estaría constantemente en acto, y así, el hombre constantemente estaría ejecutando todos y cada uno de los actos antes enumerados, lo que es absurdo.

2.^a Las operaciones del alma son verdaderos accidentes, como ya hemos demostrado. Luego su causa inmediata debe serlo, porque todo ser obra en armonía con su naturaleza. Luego son distintas del alma.

3.^a Los actos anímicos pertenecen á distintos géneros. Luego deben reconocer distintas causas.

4.^a Unas potencias dependen de otras; así la voluntad regula las pasiones. Luego si no se distinguieran de la esencia del alma, ésta sería superior é inferior á sí misma; lo que es absurdo.

Esto no quiere decir que las potencias estén realmente separadas del alma, sino que son *accidentes absolutos* ó propiedades naturales del alma á la cual acompañan constante y necesariamente.

Distinción entre las potencias del alma.—Las potencias entre sí son distintas: 1.^o Porque unas potencias, como la sensibilidad, obran mediante el concurso de ciertos órganos corpóreos, y otras no, como la inteligencia y la voluntad.

2.^a El alma, al separarse del cuerpo, pierde las potencias sensitivas, locomotivas y vegetativas, ó mejor dicho, existen en ella *virtualmente*, no en *acto*, porque si bien el alma es el sujeto de todas sus facultades, lo es *por sí misma* de las facultades espirituales, y *en unión del cuerpo*, de las sensitivas, vegetativas y locomotivas. Luego si todas fueran unas, no las perdería.

3.^a Si la facultad de sentir y la de entender fueran una misma, el bruto no carecería de entendimiento. En resumen: si tal potencia sólo puede ejecutar determinada serie de actos, y otra distinta no puede ejecutar los mismos, es porque son distintos entre sí. Esto no quiere decir que el alma se componga de distintas partes, ó lo que es lo mismo, que no sea *simple*, sino que el alma, un solo principio simple, se vale de distintos medios para producir distintos efectos. Además, las potencias no pertenecen á la esencia del alma. Luego en nada se opone esto á la simplicidad de la misma.

División y clasificación general de las facultades anímicas.—Conocemos ya su división en cinco géneros; el *vegetativo* que comprende las especies siguientes: la *nutrición*, el *crecimiento* y la *generación*; el *sensitivo* que comprende la *sensibilidad externa* y la *interna*; el *locomotivo* que comprende una sola facultad; el *intelectivo* que comprende la *inteligencia*, la *conciencia*, la *razón* y la *memoria intelectual*; y el *volitivo* que comprende la *voluntad propiamente dicha* y la *libertad*. Estos cinco géneros se clasifican de distintos modos. Atendiendo á su *fin*, se pueden clasificar en tres órdenes: el *vegetativo*, el *sensitivo* y el *intelectivo* los cuales respectivamente tienen por objeto desarrollar la vida vegetativa, la sensitiva y la racional del hombre. Por la *naturaleza de las operaciones*, se clasifican en cuatro órdenes: el *vegetativo*, el *sensitivo*, el *locomotivo*

y el *intelectivo*. Por la *doble naturaleza del alma*, en dos: el *genérico* (vegetativo y sensitivo) y el *específico* (racional). Por la *naturaleza de las facultades*, en tres: *vegetativo*, *cognoscitivo* y *afectivo* subdividiéndose los dos últimos órdenes en cognoscitivo y afectivo *sensible é inteligible ó espiritual*. También se dividen las facultades, con relación al objeto, en *activas*, si lo producen como efecto propio suyo, como las vegetativas, las apetitivas y el entendimiento agente, y en *pasivas*, si son determinadas á la acción por el objeto, como las sensitivas y el entendimiento paciente. Esto sin perder de vista que toda facultad es esencialmente activa. De lo dicho se deduce que el hombre es el ser más complejo de la creación, por cuanto resume en sí, no sólo la vida puramente espiritual del ángel, sino la vida sensitiva y vegetativa de los demás cuerpos vivientes que con él integran el mundo material, distinguiéndose y diferenciándose de unos y otros por su facultad característica, la *razón*.

LECCIÓN 64.

DE LA VIDA VEGETATIVA.

Realidad de sus fenómenos en el hombre.—En el hombre se verifican operaciones semejantes á las de los vegetales. Luego existen en él fenómenos vegetativos. Así, nadie duda de que el hombre *aumenta* de volumen ó *crece*, se *multiplica* y sobre todo se *nutre*, porque si dejara un momento de nutrirse, moriría. Ahora bien, estas funciones son esencialmente distintas de aquellas por virtud de las cuales *conozco* á mis padres ó á mis amigos y los *amo*; *afirmo* una cosa de otra, *deduzco* una consecuencia que estaba encerrada en su principio, *descubro* una cause por la observación de sus fenómenos, etc. Luego no es posible negar la realidad de los fenómenos vegetativos en el hombre. La razón también nos lo demuestra. Porque si el hombre es resumen de la creación vegetal, deben reproducirse en su naturaleza aquellos fenómenos propios de la vida vegetativa. Luego existe en el hombre esta facultad.

Concepto de la vida vegetativa.—Es, en general, aquella facultad por virtud de la cual el hombre *adquiere* y *conserva* la materia propia de su cuerpo, *reemplaza* sus partículas, *aumenta* y *desarrolla* su cuerpo y *da existencia* á otros individuos de su misma especie.

Sus funciones y potencias.—Tres son en último análisis las funciones propias de la vida sensitiva: el hombre *se nutre*, *aumenta* la materia de su cuerpo y *da existencia* á otros seres. Luego tres son sus potencias vegetativas: la *nutritiva*, la *umentativa* y la *generativa*.

Objeto de cada una.—El hombre, como ser vegetal, está sujeto á tres necesidades capitales: la

de *conservar* su ser, la de *aumentar* su cuerpo y la de *continuar* su especie. En relación con estas necesidades existen tres objetos que realizan sus tres potencias vegetativas con sus características funciones. Así, la potencia *nutritiva* tiene por objeto conservar al hombre en un ser y magnitud propios en armonía con su edad y con las condiciones especiales de su naturaleza, reemplazando al efecto las sustancias desprendidas de su cuerpo con partículas extrañas al mismo, ó sea tomadas del mundo material que le rodea. Para conseguir este objeto son necesarias ciertas operaciones, tales como la *respiración*, la *absorción*, la *digestión*, la *circulación*, etc., todas ellas subordinadas á la *asimilación*, por virtud de la cual el cuerpo se nutre constantemente y se conserva. El objeto propio de la potencia *aumentativa* consiste en hacer crecer al cuerpo para que adquiera el desarrollo debido á su especie. Por lo contrario, el objeto propio de la *generativa* no se refiere en manera alguna al cuerpo del agente, sino al cuerpo de otro viviente, al que *da existencia* con su virtud natural.

Distinción entre las mismas.—Siendo, como se ve, distintas las funciones que acabamos de enumerar, porque la una no puede reducirse á la otra, distintas son las potencias de la vida vegetativa. En efecto; aunque á primera vista parece que el crecimiento, como efecto que es de la nutrición, no debe distinguirse de ésta, sin embargo, si se tiene en cuenta que el crecimiento no se limita á reemplazar los materiales desprendidos del cuerpo, sino á introducir nuevas partículas que produzcan el desarrollo material del mismo, fácilmente nos convenceremos de que son potencias distintas. Además la nutritiva existe constantemente en el hombre, en tanto que falta ó disminuye á veces la aumentativa, como observamos en los seres que dejan de crecer y cuyo cuerpo disminuye

de volumen. Luego si fueran una misma facultad, el cuerpo crecería en proporción á su mutación. Del mismo modo la generativa es distinta de la nutritiva, porque aquélla no se manifiesta en la niñez ni en la vejez, y aun en la edad viril hay muchos seres que no la poseen; así como también es distinta de la aumentativa, por las razones dichas.

Relativa superioridad entre ellas.—Siendo diferentes, cabe entre ellas jerarquía. Aparece como más perfecta la generativa, porque por virtud de ella, se produce otro ser, y la producción de un ser es por naturaleza operación más perfecta que la de conservar al ya existente. De aquí que la nutritiva y la aumentativa se hallen como subordinadas á la generativa. Sin embargo, considerando que la nutritiva existe constantemente, no solo en potencia, sino quizás en acto, algunos creen que es la superior porque una cosa es la constancia de un acto ó de una potencia y otra su perfección, natural. Cuando cesa la nutrición, el ser muere, pero hay que tener en cuenta que no es siempre precisa la absorción, digestión, etc., de los alimentos para conservar la vida, pues el ser puede nutrirse durante cierto tiempo con los elementos que ya posee.

Organos propios de estas potencias.—Puede afirmarse que casi todos los órganos corpóreos son propios de estas potencias, pero el principal de todos es el corazón.

Naturaleza de la vida vegetativa.—La vida vegetativa es esencialmente orgánica, porque el objeto general de la misma es el cuerpo humano, y todas sus potencias funcionan por medio de órgano.

Fin general de la misma.—Todos los seres vi-

vientes tienen en general dos fines: *asegurar su vida y perfeccionarla*. El fin principal de la vida vegetativa, y en cierto sentido el único, consiste pues, en asegurar la vida del hombre. De aquí que sus funciones sean como la base del ulterior perfeccionamiento del ser humano, pues claro está que sin la nutrición necesaria, el hombre no podría ejecutar los actos de las demás potencias por virtud de los cuales se perfecciona. Otro fin general de la vegetativa es la continuación de la especie, sin el cual pronto se extinguiría el género humano, siendo en este sentido la vegetativa el medio de que Dios se vale para perpetuar al hombre sin nuevas creaciones de su materia.

LECCIÓN 65.

DE LA VIDA SENSITIVA.

Realidad de sus fenómenos.—Existen en el hombre fenómenos semejantes á la vida de los animales. Luego existen en el hombre fenómenos sensitivos, porque la característica de la vida animal es la sensibilidad. Nadie niega la realidad de estos fenómenos; ni siquiera los idealistas, quienes como dice Balmes, «al negar la existencia de los cuerpos, no han negado su existencia fenomenal, esto es, su apariencia á los ojos del espíritu bajo una forma sensible». Porque, ¿quién negará que el hombre siente *hambre, sed, amor, odio, alegría, tristeza, percepciones* de objetos externos y *reproducción* de los percibidos? Del mismo modo la razón confirma esta verdad. Porque si el hombre es resumen de la creación animal y si el carácter propio de la vida animal es la sensibilidad con la conciencia de sus hechos sensitivos, en el hombre deben reproducirse las funciones propias de esa vida.

Concepto de la misma.—Por la sensibilidad conoce el hombre el mundo que le rodea, según su realidad física, *siente* determinadas inclinaciones en armonía con dicho conocimiento y *se pone en relación* con los objetos externos. Luego la vida sensitiva es el conjunto de las potencias cognoscitivas, afectivas y locomotivas por virtud de las cuales, perfecciona el hombre, por medio de ciertos órganos, su naturaleza física.

Diferencias esenciales y accidentales entre la vida vegetativa y la sensitiva.—Si las funciones características de la vida vegetativa son esencialmente diferentes de las de la vida sensitiva, claro está que los principios constitutivos de una y otra son

esencialmente diferentes. Nadie negará, en efecto, que la *nutrición*, la *producción* de un viviente de la misma especie, etc., no son esencialmente diferentes del *conocimiento* de un objeto sensible, del *amor* al mismo, de la *traslación* del ser de un lugar á otro, de la misteriosa *reproducción* de las imágenes de los objetos ya percibidos, etc. La vida vegetativa es la base de la sensitiva, pero en manera alguna pueden confundirse, ni considerarse á la una como simple desarrollo de la otra, no obstante la dependencia condicional de la sensitiva respecto de las funciones de la vegetativa, sino que cada una tiene su constitutivo propio. Además es una verdad bien demostrada que los fenómenos de la vida vegetativa se manifiestan en el hombre sin sensaciones (que son los efectos propios de la sensibilidad) como se observa en el fenómeno de la nutrición del cual no tenemos conciencia. Por otra parte, sabios naturalistas muy notables atribuyen á la *irritabilidad* de los tejidos de ciertas plantas los fenómenos, á primera vista, sensitivos, que se verifican en la *mimosa púdica*, que arrolla sus hojas al contacto de nuestra mano, en la *dionea muscivora* que cierra las suyas para aprisionar al cuerpocillo que en ellas se posa etc. Del mismo modo se verifican en el cuerpo humano sacudimientos bruscos sin previas sensaciones, por lo que deben atribuirse también á la irritabilidad de los tejidos vivientes, y no en manera alguna á la sensibilidad que siempre obra en virtud de sensaciones precedentes. No son menos notables las diferencias *accidentales*, que, como es natural, dependen de las esenciales. ¿Qué diferencia no aparece, á primera vista, entre la forma, extensión, disposición, productos, etc., de un animal y un vegetal? Las principales diferencias accidentales se refieren á la *composición química* á la *estructura física* y á la *alimentación* de los seres vegetales y animales. Así,

mientras el vegetal es un *aparato inmóvil de reducción*, el animal es un *aparato móvil de combustión*: el uno desprende oxígeno, el otro lo consume, el uno toma sus elementos del aire y de la tierra, el otro los devuelve; el uno transforma la materia inorgánica en orgánica, el otro la orgánica en inorgánica; el uno absorbe calor, el otro lo produce. En cuanto á su estructura física, debemos advertir únicamente que los animales tienen sistema nervioso, cavidad digestiva y aparato circulatorio con un centro que es el corazón, de todo lo cual carece el vegetal; y en cuanto á su alimentación las diferencias dependen de su estructura física.

Potencias y funciones de la vida sensitiva.—La experiencia nos dice que todas las las funciones sensitivas se reducen *al conocimiento de los objetos sensibles* por el de su extensión y modificaciones, á la *experimentación de ciertos movimientos internos*, en armonía con dicho conocimiento, y á la *traslación* de un lugar á otro para la realización eficaz de las anteriores funciones. Luego tres son las potencias de la vida sensitiva, si bien por el carácter esencialmente diferente de la *locomotiva*, hacemos de ésta un género aparte.

Sus objetos propios.—Como los actos se determinan por sus objetos formales y las potencias por sus actos propios; ya que siendo indiferente la potencia para obrar necesita que una cosa puesta en acto la determine á su operación propia, los objetos deben estar en relación natural con las potencias. Siendo tres las potencias sensitivas, tres son sus objetos respectivos. En realidad sólo el *conocimiento de los objetos sensibles* constituye el objeto general de la sensibilidad, y en este sentido se dice que todas las potencias sensitivas son cognoscitivas; pero la experiencia nos dice que al conocer el objeto sensible, se sentimos en nuestro interior un

movimiento de adhesión ó apartamiento de él, según que lo percibamos como conveniente ó contrario á nuestra naturaleza, esto es, como bueno ó como malo; y además para conocerlo y unirnos á él ó apartarnos de él con mayor facilidad, de un lugar á otro. Luego tres son los objetos propios de las potencias sensitivas, ó dos en el sentido ya explicado.

Definición de la sensibilidad.—Así, pues, la sensibilidad relativa al conocimiento y efecto de los objetos sensibles, puede definirse: la *actividad humana por virtud de la cual percibimos los objetos materiales, concretos, singulares, y experimentamos modificaciones internas en orden á los mismos.*

Su división.—La sensibilidad se divide, pues, en *cognoscitiva y afectiva*. Ahora bien, por el objeto hemos dividido la sensibilidad en cognoscitiva y afectiva; pero el objeto no modifica de la misma manera á la sensibilidad cognoscitiva, ni ésta aprehende del mismo modo al objeto, sino que está dotada de órganos externos é internos en armonía con el diferente carácter con que el objeto se ofrece á la sensibilidad, pues unas veces el objeto está fuera de nosotros, otras dentro; más percibimos ciertas modificaciones ó cualidades del objeto que no pueden ser aprehendidas por los sentidos externos, otras al contrario. De aquí que se subdivide la sensibilidad cognoscitiva en *externa é interna*. Del mismo modo y por las mismas razones, dividimos la sensibilidad afectiva en *física y moral*.

Naturaleza de la vida sensitiva.—El concepto de la sensibilidad en general nos ha indicado la naturaleza de la misma. En efecto; la sensibilidad es una *actividad objetiva y orgánica*. Es desde luego *activa*, porque es una facultad *vital*. Ciertamente que necesita la sensibilidad, por su indiferencia natural como potencia, que el objeto externo la

excite y determine; pero esto sólo quiere decir que está sujeta en su ejercicio á ciertas *condiciones*, no en manera alguna que la *causa* de su movimiento intrínseco ó espontáneo sea la presencia y excitación del objeto, si bien en este sentido puede llamarse *pasiva*. Y precisamente por esta necesidad condicional de la presencia y excitación del objeto exterior es por lo que otro de los caracteres distintos de la sensibilidad es el de ser potencia *objetiva* ya que todas nuestras sensaciones se refieren á un objeto el cual no *siente* lo que nosotros *sentimos* excitados por él, sino que simplemente pone en acción la virtud potencial de nuestra sensibilidad. El objeto de la sensibilidad es siempre material y sensible, porque está en íntima relación con el mundo que nos rodea, esencialmente material. De aquí que otro de los caracteres de la sensibilidad sea la de ser facultad esencialmente *orgánica* porque si bien la sensibilidad radica en el alma, como principio de la vida, no es menos cierto que el principio próximo de la operación sensible no es el alma, sino el compuesto humano en orden á este género de fenómenos materiales. *Non anima* —dice el Cardenal Zigliara— *sed animal, hoc est, organismus animatus es subjectum immediatum facultarum sensitivarum*. En efecto, si consideramos que la experiencia nos dice que toda sensación se verifica en órgano determinado vivificado por el alma y que la característica del animal es la sensibilidad, no es posible dudar del carácter orgánico de esta facultad, en lo cual consiste su diferencia radical del entendimiento.

Fin general de la misma.—Sin la sensibilidad el hombre no podrá perfeccionar su ser ni siquiera asegurar su vida, no obstante las funciones vegetativas, porque estas mismas quedarían destruídas. Los vegetales viven adheridos á la tierra que pro-

vee á su subsistencia, y se desarrollan en el aire como en un medio adecuado á la conservación y desarrollo de su vida. Pero si el hombre no conociera los objetos que son convenientes ó contrarios á su organismo, moriría irremisiblemente, destruído por sus propias necesidades no satisfechas. Del mismo modo, sin el ejercicio de la sensibilidad el entendimiento y la voluntad carecerían de los materiales necesarios al desarrollo de sus funciones. Luego el fin general de la sensibilidad consiste en atender á las necesidades del cuerpo y en servir de medio al desarrollo de las facultades específicas del hombre.

LECCIÓN 66.

DE LA SENSIBILIDAD COGNOSCITIVA EXTERNA.

Realidad de sus fenómenos.—Que los hombres están dotados de órganos cognoscitivos llamados *sentidos externos*, y que por virtud del ejercicio de estos órganos conocen los objetos externos que impresionan su cuerpo, nadie lo pone en duda.

Concepto de la sensibilidad cognoscitiva externa.—Por dicha sensibilidad nos ponemos en relación con el mundo externo, satisfacemos nuestras necesidades corporales y conocemos los objetos materiales y sensibles ó sus fenómenos, adquiriendo así *materiales* para el ejercicio *inmediato* de los sentidos internos, tanto cognoscitivos como afectivos, y para el ejercicio *mediato* del entendimiento y de la voluntad.

Su objeto propio.—El objeto propio de esta sensibilidad consiste, pues, en el conocimiento de los objetos externos.

Órgano de la misma.—Su órgano general está constituido por los sentidos externos.

Su número.—Cinco son estos sentidos: la *vista*, *oído*, el *olfato*, el *gusto* y el *tacto*. Mucho se ha discutido sobre la posibilidad y existencia de otros sentidos externos además de los dichos, pero la opinión más general es que sólo existen en el hombre los cinco enumerados. En efecto; habrá tantos sentidos como objetos específicos se refieren á los mismos. Mas la experiencia enseña que todo lo que podemos percibir en los objetos externos se refiere á su *color*, *sonido*, *olor*, *sabor* y á la *extensión* ó á las modificaciones de la misma. Luego cinco son los sentidos externos. Lo que hay es que ciertos fenómenos que en nosotros se producen, como el efecto de la música de que habla Balmes, son fenómenos complejos percibidos por la sensibilidad y el e-

tendimiento, á causa de la influencia directa que éste ejerce sobre aquélla.

Su relativa superioridad y orden de desenvolvimiento.—No todos los sentidos son igualmente perfectos ni todos se desenvuelven al mismo tiempo. La *vista* aparece como el más perfecto de todos. Sigue el *oído*, el *olfato*, el *gusto* y el *tacto*. En cuanto á su desenvolvimiento, enseña la experiencia que primero se desarrolla el gusto y el tacto; después el olfato y la vista, y últimamente el *oído*.

Excelencia de los sentidos externos.—Su excelencia se prueba por los servicios inapreciables que prestan al cuerpo y á las facultades espirituales y por su admirable colocación. Ya sabemos que sin los sentidos externos el hombre destruiría inmediatamente su existencia, y no podría desenvolver sus facultades específicas. Para que respondan á su nobilísima misión, la Divina Providencia los ha distribuído sabiamente en el cuerpo humano. Así, por cuanto una leve incisión en cualquier parte del cuerpo podría, al desangrarlo, producir su muerte; el sentido del *tacto pasivo* está distribuído por todo el cuerpo, y el del *tacto activo*, en las manos, como instrumentos más eficaces de defensa y medios dedicados para el ejercicio de las Bellas Artes. El *gusto* está situado en la boca para avisarnos de cuáles manjares son convenientes á nuestro cuerpo y cuáles no, así como el *olfato*, auxiliar del gusto, está cerca de éste para ayudarle á distinguir los alimentos y completar la función de la respiración. A uno y otro lado de la cabeza para que, cualquiera que sea la posición de la misma, uno por lo menos esté siempre en ejercicio, halláanse colocados los *oidos*, á fin de recibir los sonidos cualquiera que sea el lugar de donde partan. Finalmente, los *ojos* se hallan colocados en el punto más á propósito para ver los objetos aun á largas distancias.

Objeto de cada sentido.— De la descripción física que hemos hecho de los sentidos externos, fácilmente se deduce el objeto y el órgano de cada uno de ellos.

Objeto propio y objeto común.— El objeto de dichos sentidos se divide en *propio* y *común*. Objeto propio es lo que sólo percibe un solo sentido. Así, el objeto propio de la vista es el *color*, el *sonido* del oído, el *olor* del olfato, el *sabor* del gusto y la *extensión* y cuanto á ella se refiere como el *calor* y *humedad*, la *aspereza* y la *suavidad*, la *resistencia* y la *blandura*, etc., constituye el objeto propio del tacto. *Objeto común* es lo que puede ser percibido por más de un sentido, v. gr., la extensión, el movimiento. Ahora bien, la vista no sólo percibe los colores de los objetos próximos á la misma, sino también los de los más remotos auxiliada por el telescopio y los de los más imperceptibles por medio del microscopio. Con el oído, percibimos todos los sonidos acordes ó desacordes, y especialmente la palabra admirable, instrumento de civilización y comunicación social. Por medio del olfato percibimos los olores que despiden los cuerpos sin necesidad de estar con ellos en íntimo contacto, lo que no sucede ciertamente con el gusto y el tacto que necesitan la impresión directa del objeto, si bien por el tacto, no sólo apreciamos la figura de la extensión, sino otras muchas cualidades de ésta.

Sensible «per se» y sensible «per accidens.»— Deduce-se de lo dicho que el objeto general de los sentidos externos no es la *esencia* de los cuerpos, sino únicamente sus cualidades, las cuales se llaman *sensibles per se*, en tanto que el conocimiento imperfecto que de la esencia ó substancia de los cuerpos tenemos por medio de los sentidos externos; se llama *sensible per accidens*, porque, en realidad, el sentido es incapaz de conocer directamente esencia alguna, pero al conocer las propiedades de la esen-

cia, siente y percibe en cierto modo la esencia en que radican. También se llama *sensible per accidens* las cualidades corpóreas que acompañan al *sensible propio*. Así, al percibir el color de un objeto percibo en cierto modo su peso.

Modo de existencia del sensible «per se.» — Ahora bien; estas cualidades que constituyen el *sensible per se* de los sentidos ¿existen realmente en los cuerpos ó son meras modificaciones del sentido? Para resolver esta cuestión recordemos que los *accidentes* (que es lo único que propiamente conocen los sentidos externos) se dividen en *necesarios* y *contingentes*, y en armonía con esta división, clasificamos las cualidades de los cuerpos en *primarias* y *secundarias*. Respecto de las primarias no hay duda alguna de que existen realmente en los cuerpos, porque acompañando necesariamente á la esencia, al negar aquéllas, tendríamos que negar éstas. Lo mismo afirmamos de las *secundarias*, como lo prueba el que por el olor, v. gr., descubramos substancias ocultas. Sin embargo, acerca de esta cuestión, por lo que se refiere á las cualidades secundarias, andan muy divididos los filósofos, pues unos afirman que realmente existen en los cuerpos y otros en el sentido contrario. Se resuelve el problema diciendo que existen en potencia en los cuerpos, y en *acto* en los sentidos. Existen en *acto* como modificaciones del sujeto sensitivo, porque la sensación es indiferente en sí misma para sentir tal ó cual modificación, siendo ésta como una envoltura interna del acto sensitivo; pero claro está que mal podría el sujeto sensitivo sentir tal ó cual modificación, si los cuerpos no tuvieran *aptitud* para producirlos, y de aquí que el color, el sabor, el olor, etc., se hallen en *potencia* en los cuerpos.

Órgano propio de cada sentido. — Los órganos de

los sentidos son bien conocidos: los *ojos*, de la vista, el *aparato auditivo*, del oído, etc.

Objeto general de la sensibilidad externa y sentido fundamental.— La *extensión* es, por decirlo así, el receptáculo común de todas las cualidades que constituyen el objeto propio de cada sentido. La extensión, considerada en sí misma, no es percibida por ningún sentido; pero la experiencia nos dice que el gusto, el olfato y el tacto funcionan por contacto directo del órgano con la realidad, esto es, que el sabor, el olor y la figura de los cuerpos son cosas extensas que impresionan directamente los órganos de los sentidos. Del mismo modo nos dice la experiencia que los colores y los sonidos existen, por lo menos en potencia, en cuerpos extensos. Luego la extensión es el *objeto general* de la sensibilidad en cuanto en la extensión radican las cualidades sensibles de los cuerpos y cosas extensas son muchas de ellas. De aquí que el *tacto* aparezca como sentido fundamental: *Omnia alii sensus fundantur supra tactum*, dijo Santo Tomás. En efecto el tacto está extendido por todo el cuerpo y sus sensaciones influyen, como Zigliara dice, en todos los demás sentidos. Por su parte la experiencia enseña que el oído y la vista, que no exigen para su ejercicio el contacto directo con los cuerpos, cuyas cualidades perciben, necesitan que las ondas sonoras y los colores impresionen sus órganos respectivos. Luego con razón se dice que el tacto es el sentido fundamental, por lo menos, como *condición* del ejercicio de la vista y el oído y como *causa* de los demás.

Fin general de la sensibilidad cognoscitiva externa.—Consiste en el *conocimiento* de las cualidades sensibles de los cuerpos por virtud del cual el hombre desarrolla su ser físico y proporciona al entendimiento los primeros materiales para la elaboración de las ideas.

LECCIÓN 67.

DE LA SENSACIÓN.

Forma del conocimiento sensitivo. —El objeto general de la sensibilidad cognoscitiva externa, así como el particular de cada sentido, nos ha demostrado que *conocemos* los objetos sensibles, materiales y singulares, ó lo que es más exacto sus cualidades sensibles. Todo conocimiento exige la unión del objeto conocido con el sujeto cognoscente. Ahora bien, es una verdad de experiencia inmediata que los objetos, y por consiguiente, sus cualidades sensibles existen realmente fuera del sujeto, y que por virtud del conocimiento sensitivo, pasan por decirlo así, á existir, á vivir en el sujeto cognoscente por la unión que todo conocimiento entraña. ¿Cómo se verifica esta unión? ¿De qué modo, en qué forma se realiza el fenómeno cognoscitivo sensible? Para resolver este problema, no hay más que cuatro medios: 1.º Que los objetos sensibles pasen, *según su realidad física*, á vivir en el sujeto cognoscente; 2.º Que dicho conocimiento se verifique por el desprendimiento de *imágenes materiales*, á manera de efluvios ó corpúsculos, que broten de los cuerpos y «que llevan al sentido como una *miniatura*, como el *cliché* de la realidad perceptible; 3.º Que dichos objetos no existen en la realidad, sino que el alma, al conocerlos les dá *cierta existencia fenoménica*, á manera de ilusiones caprichosas sin relación alguna con el mundo sensible cuya existencia se niega; 4.º Que semejante conocimiento se verifica por *representación* más ó menos inmediata de los objetos sensibles. No es posible que el conocimiento sensitivo se realice por el primer medio, porque es monstruosamente absurdo, pues si así fuera, tendríamos que admitir que al conocer un árbol, v. gr., este árbol pasaba, tal como es, á vivir en mis sentidos. Lo mismo deci-

mos del segundo medio. En cuanto al tercero baste decir que está en abierta oposición con el común sentir del género humano, pues á ningún entendimiento sereno se le ha ocurrido jamás negar la realidad objetiva que nos rodea. Luego sólo por *representación* se verifica el conocimiento sensitivo.

Análisis de los términos «impresión» «percepción» y «sensación.»—Por *impresión* entendemos *la acción de un objeto sensible en el órgano sensitivo correspondiente*. En efecto, cuando veo un objeto, antes de fijar mi atención en él, me avisa, me llama en cierto modo el objeto, de tal modo que la atención que fijo en él es efecto de la presencia y excitación del objeto; y esto ocurre siempre, aun en el caso en que *deliberadamente* me proponga conocer el objeto como ocurre en el curioso que por primera vez trata de conocer á un personaje célebre, ya que la experiencia nos enseña que, sin la previa excitación del objeto, mis sentidos permanecen indiferentes en orden á su conocimiento aun cuando desee conocerlo. Lo mismo dice la razón, pues estando el sentido en *potencia*, sólo puede determinarse á la acción por el impulso de un *acto* preexistente. Dicha impresión es inmediata ó mediata, en armonía con la naturaleza de los sentidos. Así, si me propongo gustar un manjar, la impresión será inmediata porque es preciso que el manjar impresionese por *contacto directo* al órgano del gusto; pero si me propongo oír una ópera, la impresión de los sonidos correspondientes será mediata, porque mis oídos no se ponen en contacto directo con el instrumento que los produce, sino que éstos me impresionan por *medio* del aire que trasmite á mis oídos los sonidos correspondientes. También nos dice la experiencia que el conocimiento sensitivo entraña en cierto modo dos actos: 1.º *La producción de una imagen* representativa del objeto, esto es, la elaboración de una forma que represente al ob-

jeto; 2.º *La aprehensión ó asimilación* por el sentido de dicha imagen. Estos dos actos son necesarios á toda operación sensitiva, é intelectual. Así, la Fisiología nos dice que para la nutrición primero se digieren los alimentos y luego se asimilan convirtiéndose en sangre, músculos, etc. En el conocimiento sensitivo existen, pues, estos dos actos: el primero es la *sensación* propiamente dicha; el segundo la *percepción*.

Diferencia entre dichos términos.—La *impresión* es la presencia y excitación del objeto; la *sensación* es la producción de la imagen representativa del mismo, y la *percepción* es la unión íntima de la imagen producida con el sentido correspondiente. Sin embargo, ordinariamente la *percepción* se incluye en la *sensación*, porque ésta es causa de aquélla.

Definición de la sensación.—De conformidad con su etimología (*sesum actio*, acción de los sentidos), puede definirse: *La percepción directa é inmediata de un objeto material, que impresiona el órgano de algún sentido externo.* La sensación es de dos especies, *cognoscitiva*, de la cual tratamos aquí, y *afectiva* de la cual nos ocuparemos en su lugar correspondiente.

Naturaleza de la sensación.—La sensación no puede confundirse con la impresión, porque ésta es un fenómeno orgánico, y la sensación un fenómeno psicológico, y tanto es así, que muchas veces existe la impresión orgánica y no surge la sensación, porque el espíritu no ha prestado la atención necesaria para que se verifique el conocimiento sensitivo que entraña la sensación. La sensación no es orgánica, si bien exige para su producción el concurso de los órganos de los sentidos. Así, dice Rabier: «La impresión es la modificación de los órganos y en particular de los nervios y centros

nerviosos, modificación que de suyo tiene ordinariamente por causa un agente exterior, como las vibraciones del aire ó del éter. La naturaleza de la impresión no es bien conocida; pero se puede afirmar de seguro que en el fondo se reduce á un *movimiento*. Por consiguiente, la impresión tiene todos los caracteres que en otra parte hemos asignado á los fenómenos físicos: la impresión es susceptible de ser *localizada*, de ser *medida*, de ser *percibida* por los sentidos. La ciencia, sin duda, no ha llegado á tanto; pero en la naturaleza de la impresión, nada se opone absolutamente á que estos problemas sean resueltos un día. Por lo contrario, la sensación, ya sea efectiva, ya representativa, en ningún caso puede ser asimilada al movimiento. Por consiguiente, la sensación se opone por su naturaleza á ser jamás exactamente medida, localizada y ser percibida por los sentidos. La sensación es el *medio* de que nos servimos para conocer el mundo material-individual; es como un *espejo* en donde se reflejan los objetos sensibles. y de aquí que veamos estos objetos antes de fijarnos en la misma sensación.

Sus elementos.—Respecto de sus elementos ya tenemos dicho que eran dos: la *producción* de la imagen y la *aprehensión* de la misma por el alma mediante la acción de los sentidos.

Sus condiciones.—La *primera condición* para que se produzca la sensación consiste en que el objeto *impresione* al sentido; sin dicha impresión no es posible el conocimiento sensitivo. Hemos dicho *condición* y no *causa*, porque la verdadera causa de la sensación es la actividad natural del alma que obra por medio del sentido, pero sujeta á la condición *sine qua non* de la impresión, la cual exige los requisitos siguientes: 1.º Que el órgano esté sano. 2.º Que la distancia entre el órgano y el ob-

jeto sea proporcionada. 3.º Que entre el objeto y el órgano no haya algún medio que modifique la impresión.

La *segunda condición* consiste en que la impresión se trasmita al cerebro por virtud de los nervios correspondientes y que el cerebro reaccione sobre el órgano impresionado.

La *tercera* es que el alma no concentre con vehemencia su atención sobre el objeto, porque entonces ó no percibe la impresión ó la percibe muy debilmente, como enseña la experiencia.

Verdadero origen de la sensación.—Hemos dicho que la sensación era un fenómeno psicológico, lo cual quiere decir que el alma es el verdadero origen de la sensación; por consiguiente, es *simple é indivisible* como todos los actos anímicos, si bien se distingue esencialmente del conocimiento intelectual en que la sensación se verifica con el concurso de los órganos corpóreos, en tanto que la inteligencia en su acto puramente intelectual rechaza dicho concurso por ser operación esencialmente espiritual, á la cual no corresponde ningún objeto sensible. De donde resulta que la sensación es á la vez *activa y pasiva*.

Naturaleza del medio orgánico.—Sabemos que el concurso del órgano es necesario para que se produzca la sensación; pero hay que tener en cuenta que dichos órganos no son insensibles, muertos, inorgánicos, á la manera como el instrumento de que se vale el músico para producir los sonidos. Por lo contrario, los órganos corpóreos son aparatos organizados vivientes, porque el alma, causa de la vida, los anima y vivifica. En un cadáver permanecen cierto tiempo los órganos de los sentidos, pero en ellos, aun cuando se verifique la impresión, no surge la sensación, porque los órganos no están animados por el alma.

Teoría de las especies sensibles.—Demostramos ya que el conocimiento sensitivo se verificaba por virtud de cierta representación ó manifestación ideal ó intencional del objeto en el sentido correspondiente, esto es, por la elaboración de una *imagen sensible*. Tales imágenes son las llamadas por los Escolásticos *especies sensibles*, cuya realidad es ineludible, si se tiene en cuenta que no es posible la existencia de conocimiento alguno sin la previa unión del sujeto cognoscente con el objeto conocido, y que éste no puede unirse al alma por otro medio que por su representación.

LECCIÓN 68.

DE LA SENSIBILIDAD COGNOSCITIVA INTERNA: EL SENTIDO COMÚN Y LA COGITATIVA.

Definición de la sensibilidad cognoscitiva interna.
—*Es la facultad anímica por medio de la cual percibimos y distinguimos las sensaciones de los objetos externos y ciertas cualidades de los mismos, conservamos las especies sensibles y las reproducimos fielmente ó las combinamos á capricho. No es posible una definición esencial de la sensibilidad interna pero, en tesis general, podemos decir de ella que es la actividad del alma por virtud de la cual ordena, clasifica y purifica el mundo material con los elementos que le presta la sensibilidad externa. Es, por decirlo así, la elaboración ideal de un mundo interno con los materiales externos. La sensibilidad interna tiene, pues, como objeto propio y directo el sujeto que siente y como objeto mediato é indirecto el mundo sensible representado por la sensibilidad externa.*

Potencias que comprende. —Son cuatro: el *sentido común*, la *cogitativa*, la *memoria* y la *imaginación*. En esta última consiste la verdadera sensibilidad interna, pues las tres primeras están en cierto modo subordinadas á la actividad de la imaginación. El animal goza de una sensibilidad interna muy superior á la del hombre, nueva prueba de que éste no se distingue de aquél por los sentidos, sino por la razón.

El sentido común. —El sentido común tiene distintas acepciones. Unas veces es la facultad de juzgar razonablemente de las cosas sin preparación científica. Así se dice de un hombre, cuando no procede razonablemente, que *no tiene sentido*

común. Para Kant y su escuela, el sentido común es la facultad de formar juicios sintéticos *a priori*, esto es, sin la previa comparación del sujeto con el predicado. Algunos entienden por tal el *sentido íntimo*, sin echar de ver que el sentido íntimo ó reflexión psicológica es la conciencia. Nosotros entendemos por *sentido común* la facultad por medio de la cual *percibimos sensiblemente las sensaciones de los sentidos externos y la distinción que entre ellas media*.

Objeto del mismo.—El objeto inmediato del sentido común son las sensaciones de los sentidos externos y la consiguiente distinción entre las mismas, pero también constituyen el objeto de esta facultad los objetos materiales á que se refieren dichas sensaciones. En efecto, la experiencia nos enseña que al mismo tiempo *veo* á un amigo, *oigo* su voz, *saboreo* un manjar, etc. El *ver*, *oir* y *gustar* son operaciones propias de los sentidos de la *vista*, del *oído* y del *gusto*, y sin embargo, siento á la vez tales sensaciones como distintas, así como también *percibo* los objetos que las producen. Ahora bien; es evidente que esta distinción y precepción son diferentes del acto constitutivo de cada sensación en particular; luego produciéndose un acto diferente, debe existir en el hombre la facultad correspondiente. Mas como dicho acto se refiere siempre á las sensaciones producidas por objetos sensibles y aun á estos mismos objetos, se deduce que la facultad propia del mismo, ó sea, el *sentido común*, es orgánica.

Su órgano propio.—En cuanto al *órgano* propio de este sentido interno es sin duda alguna el *cerebro* como centro de los diferentes nervios que corresponden con los sentidos externos.

Caracteres del sentido común.—Esta facultad, llamada por los modernos filósofos *conciencia sensi-*

ble, es esencialmente orgánica y no intelectual, y de aquí que la posean también los animales, pues como decía San Agustín, «*sensus interior in est et bestiis, quibus intellectus non in est*» De aquí su realidad manifiesta, pues á operaciones diferentes corresponden siempre facultades diferentes, siendo, por consiguiente, falsa la opinión de Rosmini, que decía que el alma directamente, esto es, sin necesidad de potencia alguna, verificaba las operaciones propias del sentido común, ó lo que es lo mismo, que dichas operaciones tenían carácter inteligible y no sensible; así como también es falsa la opinión de Condillac, quien sostenía que dichas operaciones eran ejecutadas por los mismos sentidos externos. El sentido común no es, pues, de naturaleza intelectual ó espiritual, pero en cierto sentido viene á ser *sentido fundamental* con relación á los demás sentidos internos, porque éstos suponen la operación propia del mismo para sus actos característicos, á la manera como lo es el tacto respecto de los sentidos externos. Otro de los caracteres de este sentido consiste en ser una especie de *juicio rudimentario*, porque si el juicio consiste en *comparar* el predicado con el sujeto para afirmar su conveniencia, el sentido común, al distinguir una sensación de otra, es evidente que verifica cierta *comparación* y de aquí su carácter indicado.

Su diferencia del apetito sensitivo.—El sentido común es facultad esencialmente cognoscitiva, el apetito sensitivo es efectivo. Luego son diferentes.

De la estimativa natural: su definición.—Es aquella facultad sensible cognoscitiva por virtud de la cual el hombre y los brutos perciben en los cuerpos las razones de útil ó inútil, nocivo ó favorable, convenientemente ó perjudicial para ellos.

Su densidad.—Los sentidos externos sólo perciben en los cuerpos aquellas cualidades que resul-

tan principalmente de su extensión, es decir, las propiedades, por decirlo así, esencialmente materiales, como el color, el sonido, la magnitud, etc. Si los animales y el hombre no tuvieran un sentido más perfecto, por virtud del cual percibieran ciertas cualidades ocultas, que brotan en cierto modo de la naturaleza íntima del ser, la vida animal sería imposible. Si la oveja, por ejemplo, sólo percibiera en el lobo su tamaño, su color, su figura, etc. (lo que sólo percibe por los sentidos externos), el lobo la devoraría impunemente, y lo mismo ocurriría con el hombre. Pero no sucede así, porque la Providencia divina, siempre previsora, ha dotado al hombre y á los animales de un sentido *material*, porque materiales son las cualidades que percibe, por cuyo medio se conocen como por instinto, esas recónditas cualidades de utilidad, conveniencia ó repugnancia que ofrecen los objetos externos. Así, cuando el hombre ó los animales ven por primera vez un formidable reptil, huyen instantáneamente de él, porque con juicio instintivo reconocen inmediatamente que es dañino. Del mismo modo, cuando la golondrina ve una paja, juzga inflexivamente que es útil para su nido; cuando un animal ve por primera vez una yerba, en el acto sabe si es útil ó nociva para satisfacer una de sus necesidades.

Su importancia.—De aquí la importancia suma de este sentido, más desarrollado en los animales que en el hombre, porque en éste su razón suple las deficiencias de dicha facultad.

Por qué se llama en el hombre «cogitativa».—Pero si bien está menos desarrollada en el hombre, es en cambio más perfecta, porque por virtud de ella, no sólo percibe las cualidades dichas, sino que las *discierne* por medio de una comparación imperfecta y espontánea, y de aquí que se llame en el hombre *cogitativa*, por el *juicio* incoado que supone.

Su diferencia del entendimiento.—La estimativa natural ó cogitativa es una facultad sensible, porque sensible es su objeto propio. Por consiguiente, nada tiene que ver, en sí misma considerada, el entendimiento. «Una cosa es—dice el Cardenal González—percibir y conocer las razones universales y abstractas de utilidad, daño, amistad, enemistad, etc., y otra muy diferente percibir el cuerpo A ó B como útil, nocivo, etc. Esto no excede el orden sensible; lo primero es propio del entendimiento.» Los materialistas sostienen que los animales más semejantes al hombre poseen las mismas facultades de éstos pero menos desarrolladas y perfectas. Esto es completamente falso, si se observa: 1.º Que aunque la estimativa natural es ciertamente un juicio, es juicio instintivo, sensible, ciego, porque el animal jamás se eleva á concepciones abstractas, no produce nunca *ideats*, sino *hechos sensibles* en armonía con sus objetos materiales, y obra siempre ciegamente, porque repite con exactitud matemática la misma operación, sin progreso, sin variación, aun cuando por cualquier incidente no previsto, le resulte mal la operación como se deduce de la observación atenta de los animales, y de las experiencias de todos los naturalistas, como las practicadas por Fabre con la *Sphex albisecta*, y el castorcillo de Flourens;

2.º Que los actos de los animales revelan sin duda inteligencia, pero no por naturaleza propia de ellos, sino en Dios que les ha dado, al crearlos, el impulso á que obedecen ciegamente. Así, el panal que fabrica la abeja ó la casa que constituye el castor revelan inteligencia por el orden y combinación de sus elementos; pero en dichos animales no existe aquella facultad nobilísima, porqueni conocen la razón general de utilidad, orden, etc., ni varían jamás el orden de sus operaciones. Además, los animales no son perfectibles; todo lo que saben,

lo saben desde el primer momento, al revés de lo que sucede en el hombre, que se perfecciona con el tiempo, arrancan á la naturaleza sus secretos, la modifica en armonía con sus necesidades en virtud de un plan previamente concebido, etc.

LECCIÓN 69.

DE LA SENSIBILIDAD COGNOSCITIVA INTERNA: LA MEMORIA Y LA IMAGINACIÓN.

De la memoria.—Es otro de los sentidos internos.

Su definición.—Por memoria entendemos la facultad cognoscitiva sensible en virtud de la cual conservamos, reproducimos y reconocemos las representaciones de los objetos sensibles elaboradas por los sentidos externos.

Objeto de esta facultad.—Tres operaciones constituyen la memoria sensitiva. Por medio de los sentidos externos aprehendemos por primera vez un objeto externo, v. gr., el árbol que existe en mi jardín. Mis sentidos continúan percibiendo otros objetos externos, y á primera vista parece que no ha dejado rastro en mi alma la imagen una vez conocida del árbol antedicho. Pero por cualquier incidente, v. gr., la vista de otro árbol, observo que se reproduce en mi interior la imagen del árbol que *en tal día y con tales circunstancias conocí*. Claro está que no podría *reconocerlo*, si su imagen no se *conservara* en mi alma y si, en este momento, no la *reprodujera*. Luego tres son las operaciones que integran la memoria sensitiva. Mas como la imaginación, según veremos después, también conserva y reproduce dichas imágenes, es evidente que para que la memoria se distinga de ella, es preciso que ejercite un acto específico, el cual consiste precisamente en el *reconocimiento* de que la imagen del árbol aludido, fué aprehendido por mí *en tal tiempo y con tales circunstancias*. Luego lo que constituye el *objeto propio* de la memoria es *lo pasado como tal pasado*, esto es, el reconoci-

miento de que lo que ahora vuelvo á conocer, reproduciéndolo en mi interior, lo conocí en *tal tiempo* y aun con *tales y cuales* circunstancias.

Órgano de la misma.—En cuanto al *órgano* de esta facultad debe existir en alguna parte del cerebro, puesto que en éste se reconcentran los nervios de los sentidos externos que á él transmiten sus sensaciones. De lo dicho se deduce que, siendo sensible esta facultad, es común con los brutos como lo testifica la experiencia.

Su diferencia de la intelectual.—Luego si es común con los brutos, se distingue esencialmente de la memoria intelectual por virtud de la cual conservamos, reproducimos y reconocemos las *ideas*.

Elementos que la integran.—Ya hemos dicho que son tres: *conservar*, *reproducir* y *reconocer* los conocimientos sensibles ya adquiridos. Algunos filósofos hacen consistir el acto propio de la memoria en el nuevo conocimiento por los sentidos externos del objeto ya conocido que nos hace recordar las circunstancias con que ya lo conocimos. Pero es evidente que, sin necesidad de ver de nuevo un objeto, reproduzco y reconozco de nuevo su imagen con relación al tiempo en que ya lo conocí. Luego en dicho reconocimiento consiste propiamente la memoria, aun cuando no estemos de nuevo en presencia del objeto.

Dotes de la memoria.—Son ciertas propiedades que en ella se observan, y que pueden reducirse á las siguientes: *tenacidad*, si la memoria conserva por mucho tiempo la imágenes; *fidelidad*, si las conserva con exactitud y nitidez de detalles; *felicidad*, si las reproduce sin esfuerzo; *facilidad*, si con prontitud. Llámase también *vasta* la memoria si reúne todas las mencionadas dotes.

Condiciones subjetivas de la memoria.—Pueden

reducirse á dos: la *asociación* de imágenes y la *atención*. La asociación de imágenes es el conjunto de conocimientos que por estar enlazados en nuestro interior se reproducen sucesivamente suscitados los unos por los otros. Puede ser *arbitraria* si depende de la voluntad, y *natural*, si depende de las relaciones establecidas por la misma naturaleza de las cosas, como la que media entre la causa y el efecto. La *atención* es cierta concentración de la actividad del alma en el objeto, por virtud de la cual se graban enérgicamente las imágenes en su respectiva facultad.

Su diferencia de la reminiscencia.—La *reminiscencia* no es facultad distinta de la memoria, sino que es la misma memoria que obra sometida á la acción de la voluntad. De aquí que se la defina diciendo que «es la facultad de inquirir de una manera racional y refleja o voluntaria las cosas pasadas, reproduciéndolas cuando se hallan más ó menos borradas de la memoria ó sujetas al olvido.» Esto quiere decir que la memoria en el hombre ofrece dos aspectos, el *espontáneo* (memoria propiamente dicha), y el *voluntario* (reminiscencia). La primera reproduce y reconoce sin esfuerzo las imágenes ya pasadas porque no se han borrado de la memoria; la segunda las reproduce con esfuerzo y bajo la dirección de la voluntad, porque se hallan ya medio borradas en la memoria. De aquí que los animales no tengan reminiscencia, porque carecen de voluntad. Así, sino recordamos espontáneamente lo que hicimos el viernes y estamos en lunes, procuramos recordar lo que hicimos el domingo y sábado anteriores para recordar lo que hicimos el viernes.

De la imaginación.—Es la facultad superior cognoscitiva del orden sensible.

Su definición.—Según su etimología (*imaginum*

confectio) significa esta palabra *hacer ó formar imágenes*, no ciertamente porque ella sola tenga este poder, sino porque sus imágenes son más brillantes, tangibles, y en cierto sentido reales, que las de cualquiera otra facultad, ya que por las condiciones materiales de nuestra naturaleza, los objetos sensibles nos son más fácilmente conocidos, y, por consiguiente, más palpables las representaciones de los mismos. Así, pues, por imaginación entendemos la facultad *cognoscitiva sensible por cuya virtud conservamos y reproducimos las imágenes de los objetos percibidos por los sentidos externos, y formamos, combinando sus elementos, representaciones de cosas no conocidas por los indicados sentidos.*

Objeto de esta facultad.—Por consiguiente, el objeto propio ó formal de esta facultad es doble, porque sus funciones son de dos especies: 1.^a *Conservar y representar simplemente las imágenes ó fantasmas elaboradas por los sentidos externos;* 2.^a *Combinar dichas imágenes ó sus elementos para formar representaciones que no tienen correspondencia exacta con la realidad externa.* En el primer caso reproducimos simplemente la imagen de un objeto anteriormente combinado por los sentidos, v. gr., una alborada que nos llama la atención; en el segundo, formamos una nueva imagen con las de varios objetos ya conocidos, v. gr., el grupo de Laoconte, y con elementos de imágenes anteriormente percibidas, como por ejemplo, el Apolo de Belvedez.

Su órgano propio.—Siendo facultad orgánica la imaginación debe poseer órgano propio, el cual reside en el cerebro.

Cuándo toma el nombre de «fantasía.»—La imaginación toma el nombre de fantasía cuándo ejecuta la segunda serie de sus funciones. Por lo tanto, la imaginación y la fantasía no son dos potencias distintas, porque no existe diferencia esencial en-

tre los actos de una y otra, y de aquí que los animales, no sólo tengan imaginación, sino también fantasía.

Su diferencia de la memoria y del entendimiento.

—La imaginación y la memoria convienen en que ambas *conservan y reproducen* las imágenes anteriormente percibidas por los sentidos externos; pero la diferencia específica entre ellas, diferencia que las constituye en facultades distintas, consiste: 1.º En que la memoria, al reproducir dichas imágenes, las refiere siempre *al tiempo ya pasado* y advierte que dicha representación es *reproducción* de un conocimiento anteriormente producido, en tanto que la imaginación se limita á *reproducir sencillamente* la imagen conservada sin referirla al tiempo. Así, al reproducir en mi interior la imagen de la alborada que cautivó mi atención, si advierto que fué en tal día, con tales amigos, etc., ejecuto un acto de memoria sensitiva; pero si me limito á reproducir de nuevo la alborada sin pensar en que tal día la percibí, este acto es propio de la imaginación; 2.º Se diferencian también esencialmente en cuanto la imaginación obra como fantasía, lo que no puede hacer nunca la memoria. Mayor es la distancia que la separa del entendimiento, porque: 1.º La imaginación es propia también de las bestias, las cuales carecen de entendimiento; 2.º La imaginación se refiere siempre á objetos sensibles ó á elementos de los mismos, en tanto que el entendimiento forma conceptos universales, no circunscriptos á tal figura, color, dimensión, etc.; 3.º El entendimiento, no solo conoce los objetos sensibles bajo la forma de universalidad, sino que conoce también los seres espirituales, en tanto que la imaginación, si trata, v. gr., de representarse á Dios, lo hace también bajo una forma material que en manera alguna corresponde á la realidad de la esencia divina.

Influjo de la imaginación en las Bellas Artes.—

«La imaginación—dice Ortí y Lara—es el instrumento necesario de las Bellas Artes cuyo es el oficio de hacer visibles los conceptos mentales, representándolos bajo una forma sensible, de que los reviste la fantasía» Sin embargo, las obras de arte no son mero producto de la imaginación, porque la belleza que constituye su esencia sólo puede ser percibida por el entendimiento, el cual además traza el ideal de la obra bella y dirige en sus funciones á la imaginación. Por eso, así como no existirá jamás un verdadero artista si no está dotado de preclaro entendimiento, tampoco creará obras inmortales si le falta imaginación brillante y poderosa fantasía. Y así, dice Prisco: Si Rafael pudo pintar las admirables *virgenes* que le immortalizan, á la viveza de su fantasía lo debe, como lo confiesa él mismo en su carta á Castiglione: á su potente fantasía debió Canova sobresalir en la escultura; y un ideal que llamaría yo divino fulguró en la fantasía arquitectónica de Miguel Ángel, cuando abrazando con su genio la duración de los siglos, trazó al vivo desde las maravillas de la *creación* hasta el juicio final.»

Leyes reguladoras de la fantasía.—La fantasía, que ha sido llamada con justicia por Malebranche *la loca de la casa*, sino obra bajo la dirección del entendimiento y de la voluntad, produce necesariamente en los individuos funestos desequilibrios y terribles desastres. Así pues, la primera ley consiste en que sea regulada por la voluntad libre que incluye la acción del entendimiento. Las otras leyes dependen de la naturaleza de las cosas, y se reducen á tres: 1.^a La semejanza; 2.^a La oposición; 3.^a La continuidad de tiempo y de lugar. En virtud de estas tres relaciones, las imágenes se llaman unas á otras y regulan el ejercicio de la fantasía, consti-

tuyendo así la *asociación de los fantasmas de la imaginación*, á semejanza de lo que sucede con la memoria.

Ventajas é inconvenientes de la imaginación.—

Las principales ventajas son, además de las citadas: 1.^a Que es como el origen próximo de nuestros conocimientos intelectuales, porque siendo la facultad más perfecta del orden sensible, resume en sí la actividad sensitiva y se relaciona estrechamente con el entendimiento; 2.^a Porque nos pone en relación con las cosas ausentes en tiempo y espacio; 3.^a Porque facilita la constitución de la ciencia, naturalizando, por decirlo así, las ideas. Sus inconvenientes son: 1.^o La tendencia á preponderar en el ejercicio de la actividad anímica, que llega á producir la locura; 2.^o La confusión de sus representaciones con las ideas; 3.^o La facilidad con que, trastornando el orden real, se inventan hipótesis y sistemas erróneos.

Fin general de la sensibilidad cognoscitiva interna

—El sentido común, la cogitativa y la memoria vienen á reducirse á la imaginación, la cual ofrece al entendimiento, purificadas y modeladas, las representaciones sensibles, de las cuales hace uso, como de materiales adecuados, el entendimiento para la elaboración de las ideas en lo cual consiste el fin principal de esta sensibilidad.

LECCIÓN 70.

DE LA SENSIBILIDAD AFECTIVA Ó DEL APETITO SENSITIVO.

Concepto del apetito en general.—Por apetito en general, que también se llama *natural*, entendemos la inclinación de un ser á buscar lo que le conviene y rechazar lo que le perjudica. Todos los seres tienden naturalmente á un *fin*, que tiene razón de *bien*, y para lograrlo, se ponen ó son puestos en movimiento, rechazando los obstáculos que les privan de su posesión.

Sus especies.—En la naturaleza creada hay cuatro clases de seres: minerales, vegetales, animales y personas. Luego habrá cuatro especies de apetito en armonía con esas cuatro especies de naturalezas, si bien distinguiéndose los apetitos en razón del conocimiento, podemos reducirlos á tres: el *natural*, el *sensitivo* y el *racional*. Por el primero, los seres apetecen su fin sin conocerlo. Este es propio de los *minerales*, como nos lo prueba la afinidad química, y especialmente de los *vegetales*, como se observa en el árbol que se abre paso al través de mil obstáculos para recibir la acción benéfica de la luz, para arraigarse aun en las peñas, para buscar por medio de sus raicillas su alimentación, etc. Con el sensitivo se inclinan los seres al bien conocido individualmente, pero sin conocer la razón general de bien, ni porque tal bien es apetecible. Es propio de los animales. Así, el animal excitado por la sed, se lanza á apagarla en el agua cristalina de un arroyo, pero sin conocer la razón general de bien, ni la razón particular en virtud de la cual es apetecible el agua. Finalmente, con el apetito racional, propio de todos los seres dotados de razón, se inclinan al bien conocido, conociendo

previamente la razón general de bien y la razón de por qué tal bien es apetecible. Así, ama el hombre el bien en general, la ciencia, la virtud, la gloria, etc.

Concepto del apetito sensitivo.—El hombre, por su naturaleza sensitiva, apetece, como los animales, los bienes sensibles, como nos lo demuestra el niño, cuya razón no se ha desarrollado todavía, y el hombre abandonado á sus pasiones, por virtud de las cuales apetece su *propia conservación y la de su especie*, así como también la *comunicación* con sus semejantes, su *perfeccionamiento*, y sobre todo, su *felicidad*. Es evidente que, aunque las potencias por medio de las cuales el hombre desarrolla y perfecciona su ser con su tendencia al bien sensible, le son comunes con las bestias, existen entre ellos notables diferencias, porque en el hombre están sujetas al imperio de la voluntad, iluminada por el entendimiento, que conoce con mayor perfección los mismos objetos sensibles y la razón de por qué son apetecibles, y de aquí que sean más numerosas en el hombre. Por eso Santo Tomás llamaba al apetito sensitivo humano *rationalis per participationem*.

Su definición.—Por consiguiente, podemos definir el apetito sensitivo diciendo que es «la facultad ó fuerza afectiva sensible, mediante la cual nos movemos interiormente en orden al bien ó mal sensible, previo su conocimiento ó por los sentidos solos, ó por éstos y *por el entendimiento á la vez.*»

Objeto general de esta facultad.—De lo dicho se deduce que el objeto general del apetito sensitivo es *el bien sensible*, previo el conocimiento del mismo.

Distinción entre el apetito sensitivo y las facultades cognoscitivas.—Luego las facultades propias

del apetito sensitivo no son *cognoscitivas*, sino *afectivas*. En efecto; la experiencia nos enseña que el hombre nada apetece sin previo conocimiento. Luego una cosa es amar y otra conocer. Más todavía; cuando conocemos un objeto, éste pasa en cierto modo á unirse con el sujeto cognoscente, en tanto que cuando lo apeteecemos, el sujeto se lanza, hacia el objeto atraído por el bien que le proporciona, en lo cual consiste propiamente la diferencia radical entre las potencias sensibles cognoscitivas y las afectivas. Por otra parte, á menudo se ofrece el mayor desequilibrio entre las facultades cognoscitivas del hombre y las afectivas, y así, muchos que se distinguen por su poderosa inteligencia están corrompidos moralmente y viceversa, lo que prueba hasta la evidencia que son diferentes.

El apetito sensitivo es distinto de la voluntad. —

El bien que apeteecemos por medio de este apetito es bien *sensible*. Luego la facultad que lo apetece debe ser de la misma naturaleza, esto es, orgánica. En efecto, radicalísima diferencia media entre apeteecer un objeto por el bien particular que en él descubre el sentido, y apeteecer el bien universal conocido como tal por el entendimiento y amado por la voluntad. Cuando tengo sed, apetezco el agua que ha de apagarla conociendo únicamente que el agua es buena ó conveniente para producir tal efecto; pero en este caso no me fijo en la razón general de por qué el agua es apetecebible, y mucho menos en la razón general de bien como conveniente para satisfacer todas las necesidades, no la de sed, en particular.

Su órgano propio. — En cuanto al órgano propio del apetito sensitivo, si bien los filósofos antiguos creían que radicaba en el corazón, Claudio Bernard, que ha estudiado á fondo esta cuestión, ha demostrado que dicho órgano reside en el cerebro, de

donde parte una acción refleja nerviosa que pone en movimiento el corazón, del cual á su vez parte un sacudimiento «que da mayor rapidez á la circulación y devuelve al cerebro la acción que el corazón había recibido de él.»

Fenómenos de la sensibilidad afectiva.—El apetito natural está siempre en acto, porque se confunde con la naturaleza del ser, con su vida. No así el afectivo sensitivo, porque si bien puede considerarse en acto en cuanto expresa la tendencia constante del ser al bien sensible, por lo mismo que éste es conveniente al animal, la experiencia nos enseña que unas veces amamos un objeto, otras le aborrecemos, ya sentimos alegría, ya tristeza, ya esperanza, ya ira, etc. Y como estos actos no se producen constantemente en el hombre, se deduce que ya están en acto, ya en potencia. Luego ea apetito sensitivo es por su propia naturaleza un potencia general que se especifica por sus actos, y como éstos son de dos especies diferentes, dicho apetito debe constar de dos potencias. En efecto; hemos dicho que el objeto general del apetito sensitivo era el *bien sensible*, precisamente por el placer que causa su posesión. A veces ocurre que se apetece el mal, no por la razón de mal, sino porque las potencias cognoscitivas, cuyo previo ejercicio es necesario para que se determinen á obrar las afectivas, no han conocido adecuadamente el objeto, y de aquí que se apetezca el mal, pero siempre bajo la razón de bien. Y como el mal produce siempre dolor, y siendo el dolor contrario á nuestra naturaleza, nos esforzamos en huir de él, se deduce que la actividad propia del apetito sensitivo comprende dos series de hechos: *tender al bien* y *huir del mal*, si bien en realidad vienen á ser una misma, porque en tanto huimos del mal en cuanto nos priva de algún bien poseído ó cuya posesión deseamos. Hay que advertir que este bien y este mal sensibles ofrecen dos aspectos por razón

de su origen. O bien sentimos placer ó dolor á consecuencia de una sensación del *orden físico*, y entonces se les designa con el nombre de *afecciones-sensaciones*, como, por ejemplo, el placer que me produce el agua que apaga mi sed; ó bien son determinados por sensaciones pertenecientes al *orden moral*, y se llaman *afecciones-sentimientos*, v. gr., el placer que me proporciona el recuerdo de una obra de caridad. Esta diferencia no cambia de especie los fenómenos de la sensibilidad afectiva, pues en último resultado todos reconocen un mismo origen, cual es el conocimiento *mediato ó inmediato* de un objeto como bueno ó como malo, esto es, conocido por los sentidos internos ó por los externos. Del mismo modo lo que llaman algunos *afecciones-inclinaciones* no son otra cosa que la *tendencia natural del ser*, más ó menos perfeccionada por la repetición de actos de una misma especie, á buscar el placer que el bien le proporciona y alejar de sí el dolor que el mal le produce.

El apetito concupiscible y el irascible.—Ahora bien, la experiencia nos enseña que unas veces amamos el bien y huimos del mal *sencillamente y como sin esfuerzo alguno*, por el simple movimiento del alma; en tanto que otras es excitada el alma á conseguir algún bien *difícil de adquirir*, ó á remover los obstáculos que impiden la consecución del bien ó turban su posesión. Luego en el apetito sensitivo deben existir dos potencias distintas, una, en cierto sentido, pasiva, en cuanto se ama el bien *en su simple condición de apetecible*, y otra activa, en cuanto se ama el bien *en su condición de árduo ó difícil de adquirir*.

Definición de las pasiones.—Estos movimientos del apetito sensitivo por virtud de los cuales el alma tiende al bien y huye del mal se llaman *pasiones*, las cuales son esencialmente buenas, porque son los medios naturales de que se vale el hombre

para conservar y perfeccionar su ser; pero serán malas, si su ejercicio es desordenado, y de aquí que la moralidad de las pasiones nazca del objeto sobre que versan y de la razón que las dirige, pero no de ellas consideradas en sí mismas. En armonía con lo anteriormente dicho, las pasiones se dividen en *concupiscibles*, si tienen por objeto el bien en cuanto *apetecible*, é *irascibles*, si lo apetecen en su condición de *árduo*.

Pasiones del apetito concupiscible.—Son seis: el amor y el odio, el deseo y la aversión, la alegría y la tristeza. El amor es la simple *complacencia* del alma en un bien sensible, á cuya unión real tiende irresistiblemente, en tanto que su contraria el odio es la *repugnancia* á un mal sensible; el deseo es la inclinación al bien como *ausente*, pero *futuro*, y la aversión la tendencia á huir del mal *ausente* pero *futuro*; la alegría es la afeción placentera que produce la *posesión* del bien, y la tristeza la afeción desagradable que causa el mal con su *presencia*.

Pasiones del apetito irascible.—Son cinco: la esperanza y la desesperación, la audacia y el temor y, finalmente, la ira, que no tiene pasión contraria. La esperanza es la inclinación al bien sensible *difícil*, pero *no imposible de adquirir*, y la desesperación, cuando la *dificultad de la adquisición* del bien resulta *insuperable*; la audacia es la inclinación del alma á evitar un mal *difícil pero no imposible de alejar*, y si el mal se ofrece como *invencible é inevitable*, surge el temor. La ira es el movimiento con que el alma apetece vengar el mal recibido en la causa de que procede.

Pasiones primarias y secundarias.—Las primarias son las once dichas; pero en el hombre existen otras muchas, como los celos, el tedio, la inquietud, etcétera.; si bien éstas tienen su fundamento en las primarias así como el amor es el fundamento de las primarias y de las secundarias. De aquí que diga

Bossuet: «Quitad el amor, ya no hay pasión; poned el amor y las vereis nacer todas.» En efecto, si el bien se convierte en mal ó le cede, por decirlo así, su puesto, el *amor* se convierte en *odio*; si se dilata la consecución del bien, nace el *deseo*, etc. Justo es advertir que si las pasiones se especifican por el *objeto material* son en realidad innumerables, y así hay pasión por el juego, por la guerra, por la caza, por los perros, por los trajes, etc., etc., y aun por el reposo.

Pasiones exaltantes y deprimentes. —En general son exaltantes el *amor*, el *deseo*, la *alcyria* ó *deleite*, la *esperanza*, la *audacia* y la *ira*, y deprimentes sus contrarias.

Causas de la mayor perfección del apetito sensitivo humano. —Son las mismas que distinguen este apetito del de los animales.

Del instinto. —Por instinto entendemos *la norma que sigue las acciones de la vida animal*, es la determinación *natural* de las facultades sensitivas, en lo que se distingue del *hábito*, que es una determinación de las facultades proveniente del ejercicio.

Sus caracteres. —El instinto tiene su fundamento en la naturaleza de los seres que lo poseen: en las plantas existe algún vestigio de instinto como se observa en los vegetales que tienen sus raíces en una ú otra dirección en busca de alimento; y sobre todo existe en los animales, en los cuales ofrece verdaderas maravillas. También existe en el hombre, si bien cuando se desarrolla su razón, ésta le sirve de norma, aunque sin desaparecer por completo el instinto, el cual pertenece propiamente al animal, constituyendo la *única norma*, regla ó medida de sus actos, en lo cual se distingue el instinto de apetito sensitivo, pues éste es por naturaleza *impulsivo*, y aquél *directivo*.

Su distinción de la facultad locomotriz.—El instinto es norma ó regla de acción, en tanto que la facultad locomotriz es el origen de los movimientos espontáneos ó voluntarios.

Concepto de la facultad locomotriz.—La facultad locomotriz constituye el *tercer género* de las facultades anímicas. Esta potencia es el instrumento de que se vale el apetito sensitivo y la voluntad para que, trasladándonos de un lugar á otro, consigamos el bien y evitemos el mal sensibles. Como facultad sensitiva es común á los animales y al hombre y esencialmente orgánica. De lo dicho se deduce que la voluntad sólo mediatamente mueve á la facultad locomotriz, ó sea, por medio del apetito sensitivo, lo mismo que las potencias cognoscitivas. Sus órganos son los músculos.

Fin general del apetito sensitivo.—El apetito sensitivo es tan necesario al hombre que, sin él, la vida sería imposible. «Supóngase—dice Balnes—que el fuego aplicado á nuestros órganos no nos causase una impresión dolorosa, podía muy bien suceder que una parte de ellos se hallase ya destruída cuando advirtiésemos la presencia del fuego. Las substancias venenosas introducidas en el estómago, causan dolores atroces; si esto no sucediera, el veneno habria ejercido su acción mortal sin que fuésemos advertidos del peligro que nos amenazaba». De donde se deduce que el fin general de la sensibilidad consiste en conservar y perfeccionar la vida, haciendo que el hombre y los animales se procuren los bienes sensibles convenientes á su naturaleza y huyan de los males que la contrarían ó destruyen. Otro de sus fines generales es el de ofrecer materia á la voluntad para la elaboracion de sus efectos, á la manera como la sensibilidad cognoscitiva sirve al entendimiento.

LECCIÓN 71.

DEL ENTENDIMIENTO EN GENERAL.

Realidad de los fenómenos intelectuales.—Si las facultades se especifican por sus actos y los actos por sus objetos, á la experiencia psicológica deberemos recurrir también para probar la existencia en el hombre de fenómenos intelectuales y deducir su facultad correspondiente. Nada más real que la existencia en nosotros de ideas ó conceptos universales, como las de *substancia, cantidad, cualidad, relación, etc.*, y sobre todo, la universalísima de *ente*, que comprende, no sólo lo que existe, sino también lo que puede existir. Y como el conocimiento no es otra cosa que la existencia ideal de la realidad externa, esto es, la constitución de un mundo interno, imagen viva del externo, claro está que, si en mi interior existen las *ideas* antedichas, es porque en la realidad existen los *objetos* correspondientes á las mismas; y claro está también que, si en mí existen semejantes *conceptos universales*, es porque he realizado los *actos* correspondientes á los mismos. Y como los actos especifican y determinan las facultades porque todo ser obra en armonía con su naturaleza, no es posible dudar de la existencia en el hombre de una facultad cognoscitiva distinta de los sentidos y superior á ellos, como distinto y superior es el acto intelectual.

Concepto de la vida intelectual.—Hemos visto que por la sensibilidad cognoscitiva sólo percibimos los objetos singulares y sensibles. Pero la experiencia psicológica nos advierte que existen en nosotros conceptos universales esencialmente distintos de los conceptos singulares propios de los sentidos. En efecto; el hombre no sólo conoce ése

ó el otro objeto sensible, sino que abarca en una sola idea, el conocimiento de toda la realidad substancial, elaborando la idea de *substancia*; no solo conoce la relación que media entre dos objetos sensibles, como la que la naturaleza establece entre un padre y un hijo, sino también abarca en un solo concepto la *relación* en general, cosa que no puede hacer ningún sentido; no solo conoce este color, esta extensión este sonido como manifestaciones distintas de un objeto sensible, sino que se eleva á la concepción universal de *accidente*, deduciendo la ley general de su naturaleza por la determinación del mismo á existir en una substancia; no solo conoce este objeto real porque existe, sino que conoce *lo posible*, lo que no existe, pero que puede existir. Luego una de las funciones características de la vida intelectual es *conocer bajo una forma universal la realidad existente y todo lo que puede existir*. Así, porque veo con mis sentidos que todos los seres *son* y que son de esta ó de la otra *manera*, deduzco que todos ellos tienen una nota común que llamo *existencia*; y observando que unos seres son y luego *no son* ó viceversa, deduzco la idea universal de la *posibilidad*, cosa que no puede hacer ningún sentido. Todo este conocimiento está fundado en la realidad externa, una de cuyas notas características es la materialidad manifestada por la extensión. Pero la razón me dice además que este acto del entendimiento testificado por la conciencia, y en virtud del cual conozco lo sensible ó material bajo una forma universal, despojada de toda materialidad, no es material, sino que pertenece á otro orden distinto de la materia; luego la causa de dicho acto, ó sea, la inteligencia no puede ser material sino todo lo contrario. Por otra parte, también nos testifica la conciencia del poder que tiene la facultad intelectual de volver sobre sí misma, por virtud de la *reflexión*, tomándose por

objeto de su actividad, en lo que consiste la espiritualidad. Luego el alma, sujeto de estos actos, es *espiritual*. Luego el concepto adecuado de la vida intelectual es conocer lo material y sensible bajo la forma de universalidad, así como también los objetos ó seres espirituales.

Idea del entendimiento humano.—Luego el entendimiento humano es la *facultad por medio de la cual conocemos los objetos sensibles ó materiales bajo la forma de universalidad y los objetos insensibles ó espirituales.*

Objeto adecuado y proporcionado del entendimiento.—El objeto adecuado del entendimiento es lo que esta facultad puede conocer considerada en absoluto; y objeto *proporcionado* es lo que puede conocer en el estado actual de unión del alma con el cuerpo. En el primer sentido el entendimiento puede conocer lo material y lo espiritual, lo finito y lo infinito, en una palabra, *todo lo que tiene ó puede tener ser (objectum intellectus est ens)*. En el segundo, es la *esencia de las cosas materiales bajo la forma de universalidad.*

Naturaleza de esta facultad.—Es por su naturaleza una potencia *inorgánica*, porque su objeto es inmaterial. En efecto; los sentidos, como sólo conocen los objetos singulares y sensibles, que son esencialmente materiales necesitan del concurso de un órgano material para sus funciones propias. Pero el entendimiento sólo conoce lo inmaterial; luego carece de órgano. Además la conciencia nos dice que el entendimiento, no sólo conoce lo inmaterial, sino que volviendo sobre sí mismo, se conoce como sujeto de sus propios actos. Esta vuelta ó reflexión del entendimiento sobre sí mismo prueba no sólo su naturaleza inorgánica, sino también su naturaleza espiritual, porque lo material, como

compuesto que es, no puede realizar aquel acto. Luego el entendimiento es de *naturaleza espiritual*.

Su definición.—El entendimiento es, pues, la *facultad inorgánica y espiritual cuyo objeto total es todo lo que tiene ó puede tener ser y especial y adecuadamente el ser material despojado de las cualidades que lo individualizan.*

Semejanzas y diferencias entre el entendimiento y la sensibilidad.—Se asemejan: 1.º En que son facultades cognoscitivas; 2.º En que son potencias del alma; 3.º En que necesitan para realizar el conocimiento unirse con sus respectivos objetos por medio de representaciones de los mismos. Se diferencian: 1.º *Por sus actos*, porque la sensibilidad los ejecuta por medio de órganos, y sin ellos, el entendimiento. Además, los sentidos no son reflexivos, en tanto que lo es el entendimiento; 2.º *Por sus objetos*, ya que el de los sentidos es material y sensible y universal-espiritual el del entendimiento. La diferencia radicalísima consiste en que los sentidos son *orgánicos* y el entendimiento *inorgánico y espiritual*.

Significación del aforismo «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.»—No obstante, el entendimiento, en su condición actual, nada puede conocer sin el previo ejercicio de los sentidos. En efecto; observamos: 1.º Que los que carecen de algún sentido, nada saben de su objeto propio; 2.º Que si un sentido se perturba ó cesa, cesa también ó se perturba el entendimiento en orden al objeto actual del sentido; 3.º Que cuando el entendimiento conoce algo, al punto la imaginación forma una imagen adecuada por cuyo medio llega á contemplar el entendimiento lo que entiende, y esto mismo hacemos cuando queremos explicar á otros un concepto intelectual, el cual lo materializamos, por decirlo así, en imágenes sensibles que sirven

de ejemplo. Esto no quiere decir que el entendimiento conozca lo mismo que los sentidos, sino que necesariamente, según su condición actual, depende de ellos, porque para elaborar las ideas universales, como éstas son expresión generalísima de la esencia de los seres materiales, debe valerse de los elementos que le prestan los sentidos para el ejercicio de su actividad, y de aquí que dijera Aristóteles que el entendimiento *nada entiende sin fantasmas* (imágenes.)

Acepciones y manifestaciones del entendimiento.— En armonía con sus manifestaciones, se llama el entendimiento *inteligencia, mente, razón, etc.*

Constituyen en el fondo una sola facultad.—Todas estas manifestaciones no constituyen facultades diferentes, por cuanto el objeto y el acto de todas ellas es de la misma especie.

Principales manifestaciones del entendimiento.— Estudiaremos el entendimiento: 1.º como *inteligencia*; 2.º como *conciencia*; 3.º como *razón*; 4.º como *memoria intelectual*.

Fin general de la vida intelectual.—Por la inteligencia el hombre se distingue del bruto y se eleva sobre todo lo material y sensible. Es, por consiguiente, el atributo característico de la persona. Si, pues, por medio de la sensibilidad el hombre desarrolla y perfecciona su ser físico ó animal, por la inteligencia, se remonta al conocimiento de su origen, naturaleza y destino, sirviéndole de medio, no solo para desarrollar y perfeccionar con el conocimiento de la verdad su naturaleza específica, sino también para conseguir mediante el amor del bien, la inmortalidad en la otra vida por el conocimiento y posesión de Dios, en lo cual consiste el fin último del hombre.

LECCIÓN 72.

DEL ENTENDIMIENTO COMO INTELIGENCIA.

Operaciones propias de la inteligencia.—Inteligencia (*de intus legere, intellectus*, leer interiormente), se usa unas veces como sinónima de *entendimiento*, otras como *intelección*; ya como el *hábito intelectual* con que adquirimos espontáneamente los principios de evidencia inmediata; ya finalmente, como *el juicio inmediato* acerca de los objetos que se perciben simple é intuitivamente, ó sin esfuerzo alguno, y de aquí que Santo Tomás llamaba al alma *naturam intellectualem obumbrata*. Así, pues las operaciones propias de la inteligencia se pueden reducir á tres: la *simple aprehensión*, la *conciencia* y *el juicio*.

De la simple aprehensión.—Los sentidos conocen los objetos por medio de la imagen sensible que de ellos sacan. El mismo oficio hace el entendimiento como inteligencia en armonía con su objeto.

Su definición.—«Llámase *simple aprehensión* el acto intelectual de percibir, por medio de cierta especie inteligible, la esencia de un ser corpóreo, abstraída de las cualidades materiales y particulares que la individualizan, y de expresarla interiormente en un concepto, pero sin afirmar ni negar cosa alguna de dicho ser.»

Elementos que la integran.—De lo dicho se deduce que son tres: *elaborar* la imagen inteligible *aprender*, mediante ella, la *esencia del cuerpo* y *expresarla interiormente* en un concepto que se llama *verbum mentis*, ó *idea*.

Formación de las ideas.—La observación psicológica nos dice que unas veces conocemos un objeto

singular, v. gr., *Platón*; y que otras, penetrando en la esencia de Platón, y observando lo que en ella es esencial y permanente, y generalizándola á todos los hombres, elaboramos una idea universal que los comprende á todos cual es la de *humanidad*, la cual se adquiere por *abstracción*.

Teoría de las especies inteligibles.—Tal es la teoría inventada por Aristóteles para explicar esa misteriosa elaboración de las ideas. Según ella, la inteligencia, separando las cualidades individuales que aparecen en los cuerpos, se queda con la nota esencial del mismo, nota que es común á toda la especie, elaborando así un concepto, que por predicarse de muchos se llama *universal*; tal es la *especie inteligible*. Dicha especie es recibida por la misma inteligencia, quedando así informada por ella, unido substancialmente á ella. Convertida ya la especie inteligible en alimento, por decirlo así, de la inteligencia, esta facultad forma el *concepto ó idea que expresa la esencia conocida*, elaborando el verbo de la mente. Existen aquí en rigor tres operaciones: 1.^a *elaboración de la idea*; 2.^a *conocimiento ó aprehensión de la misma*; 3.^a *elaboración del verbo ó concepto mental*. La primera operación es propia de lo que se llama en esta teoría *entendimiento agente*; la segunda del *entendimiento posible*; la tercera, de la *inteligencia considerada en general*.

Carácter del entendimiento agente.—Es el de ser potencia esencialmente activa, porque elabora la especie inteligible.

Entendimiento posible.—Esencialmente activo, si bien puede llamarse *pasivo* en relación con su objeto, es la misma inteligencia en cuanto recibe la idea elaborada por el agente. Añadamos que la inteligencia, como toda potencia, es pasiva y activa á la vez; pasiva por cuanto su objeto, que es lo universal, es el *principio externo* que determina su

actividad; activa, porque por su propia virtud elabora sus conceptos universales, abstrayéndolos del mundo sensible que la envuelve, sin hacerlo objetivamente inteligible.

Verbo del entendimiento.—Se llama así el concepto total ó idea que resulta de la aprehensión por el entendimiento posible de la especie inteligible elaborada por el agente.

Realidad de las especies inteligibles.—La existencia de las especies inteligibles es un hecho testificado por la conciencia, y de ella podemos decir lo mismo que de las sensibles.

La conciencia.—Ya hemos hablado de ella. Sólo diremos aquí que no es facultad distinta del entendimiento, sino que es la misma inteligencia en cuanto nos advierte de la existencia del verbo de la mente y del sujeto que lo ha elaborado.

Del juicio.—Por la simple aprehensión elaboramos las ideas universales que son como los elementos de la ciencia, pero sin afirmar ni negar nada de ellas. Por el juicio comparamos dichas ideas y afirmamos su conveniencia ó repugnancia. Por ejemplo, con la simple aprehensión elaboramos la idea de Dios, de *justicia*, de *substancia*, etc. No la afirmamos ni negamos de estas ideas. Pero la inteligencia relaciona la idea de Dios con la de justicia, ve que la una conviene á la otra y afirma *Dios es justo*: he aquí el juicio.

Su definición.—Juicio es, pues, *el acto de la inteligencia por virtud del cual afirmamos ó negamos una cosa de otra.*

Su división.—En *afirmativos y negativos*. No obstante, se debe advertir que en el *fondo* todo juicio es afirmativo, pero en la *forma* aparecen unos como afirmativos y otros como negativos. También se dividen en *analíticos y sintéticos*. Son analíticos

aquellos cuyo predicado está incluido en la idea del sujeto, v. gr., *no hay efecto sin causa*, porque basta examinar el sujeto efecto para ver que en él está incluida la idea de causa. También se llaman *racionales y a priori*. Juicios *sintéticos* son aquellos en cuyo sujeto no está incluida la idea del predicado, v. gr., *el agua es una fuerza*. También se llaman *experimentales y a posteriori*.

Naturaleza del juicio.—El juicio es acto del entendimiento, no de la voluntad, porque consiste precisamente en *conocer* que una cosa conviene ó no á otra. Luego el juicio es facultad cognoscitiva, no afectiva.

Objeto formal del mismo.—Desde luego se ve que para formar un juicio es preciso: 1.º *Conocer previamente* por la simple aprehensión *dos ideas* que se llaman *sujeto y predicado*; 2.º su *comparación*; 3.º la *conveniencia ó repugnancia* entre ellas. Estos tres actos aunque son indispensables para el juicio no lo constituyen esencialmente, sino que el objeto formal del mismo consiste en *afirmar ó negar del sujeto el predicado* por medio de la *cópula*, que es la relación que el entendimiento descubre entre aquéllos.

LECCIÓN 73.

DEL ENTENDIMIENTO COMO RAZÓN Y COMO MEMORIA
INTELECTIVA.

Definición del racionio.—Así como la simple aprehensión (que comprende en sí las diez categorías de Aristóteles) se ordena al juicio, este se ordena al racionio, el cual se define: *el acto del entendimiento por virtud del cual, de la comparación de dos cosas con otra tercera afirma ó niega la conveniencia ó repugnancia de aquellas dos cosas.*

Su objeto propio.—Por el juicio ponemos en relación dos ideas para deducir ó no su conveniencia. Por el racionio se comparan dos ideas con otra tercera, consistiendo propiamente el objeto formal del mismo en deducir la conveniencia ó repugnancia entre las dos cosas que se comparan, no entre sí, como en el juicio, sino con otra tercera. Así, si digo: *Toda substancia que piensa es racional; el alma humana piensa; luego el alma humana es racional;* para deducir esta verdad, en cuya deducción consiste el racionio, comparo estas dos cosas *alma humana y racional*, con otra tercera *piensa*, veo que las dos convienen con la tercera; luego convienen entre sí.

Juicios que lo integran.—Luego todo racionio está compuesto de tres juicios porque es preciso comparar dos ideas entre sí después de hacerlo con una tercera, pero como el objeto propio del racionio consiste en *afirmar ó negar la conveniencia de dos cosas*, resulta que el racionio es un acto simple del entendimiento.

Antecedente, consiguiente y consecuencia.—Los dos juicios previos en los cuales se comparan las dos cosas con otra tercera se llaman *antecedente* y la verdad inferida, *consiguiente*. Mas la relación del

consiguiente con el antecedente se dice *consecuencia*.

Su diferencia del juicio.—En el juicio se comparan simplemente dos ideas; pero en el raciocinio se comparan tres, porque no viendo de momento la relación de conveniencia entre el *alma humana* y *racional* escojo otra idea, *piensa*, y de la conveniencia de las dos primeras con ésta, deduzco la conveniencia de aquéllas entre sí.

División del raciocinio.—Se divide en *inductivo* y *deductivo* según que se proceda de lo particular á lo universal ó viceversa.

Utilidad del mismo.—De aquí se deduce la gran utilidad del raciocinio, porque mediante esta operación del entendimiento *descubrimos* verdades ocultas, que no aparecen de momento á los ojos del espíritu.

Es más imperfecto que el juicio.—Dedúcese también que el raciocinio es más imperfecto que el juicio, porque por medio de éste vemos enseguida la verdad, lo que no sucede con aquél, que exige para dicho descubrimiento una elaboración más ó menos fatigosa y difícil.

Principios en que se apoya.—Fácilmente se ve que, si la esencia del raciocinio consiste en deducir la conveniencia ó repugnancia entre dos cosas por su comparación con otra tercera, el principio de la *conveniencia* ha de ser *dos cosas que convienen con una tercera son iguales entre sí*, y el de la *repugnancia*, *dos cosas de las cuales una conviene con otra y otra no, no son iguales entre sí*.

Definición de la memoria intelectual.—La conciencia nos dice que nos acordamos de los conocimientos intelectuales ya pasados. Luego existe en el hombre la memoria intelectual, que se define *la facultad intelectual por cuya virtud conservamos,*

reproducimos y reconocemos los conocimientos universales.

Objeto y funciones de la memoria intelectual.— Su objeto y sus funciones semejantes á los de la memoria sensitiva, pero teniendo en cuenta que la actividad de ésta versa sobre lo material y sensible y sobre lo universal-espiritual la de aquélla.

De la asociación de ideas.—Lo mismo decimos de la asociación de ideas.

Concepto de la Mnemónica.—Es el conjunto de reglas que auxilian y facilitan el ejercicio de la memoria tanto sensitiva como intelectual.

Sus reglas principales.—Santo Tomás las reduce á cuatro: 1.^a *Asociar* las ideas inteligibles á representaciones sensibles, como hacemos con los ejemplos; 2.^a *Ordenar* los conocimientos por sus relaciones naturales para que los unos llamen á los otros; 3.^a *Poner suma atención* en la adquisición de los conocimientos; 4.^a *Meditarlos* profunda y frecuentemente.

Superioridad del entendimiento sobre los sentidos.—1.^o por el objeto; 2.^o por el acto; 3.^o por el fin.

LECCIÓN 74.

DEL ORIGEN DE LAS IDEAS.

Concepto de la idea. — Muchos filósofos entienden por idea la representación sensible ó inteligible del objeto; para unos es el objeto conocido, para otros una representación del mismo; quien identifica con el acto del entendimiento, quien la hace distinta de él. Nosotros entendemos por idea la representación inteligible, no sensible, del objeto, distinta, por consiguiente, de este objeto, ya que la idea vive en la mente y el objeto en la realidad, y distinta también del acto del entendimiento, pues el acto desaparece una vez adquirida la idea, en tanto que ésta permanece en el entendimiento como nos lo demuestra la memoria intelectual.

Objeto general de las ideas. — Las ideas son, pues, representaciones inteligibles del objeto. Con ellas se constituye la ciencia en el entendimiento, en lo cual consiste el objeto general de las mismas.

Su definición. — Podemos definir la idea con el Cardenal González: «La representación intelectual ó inteligible del objeto, distinta de éste y distinta también del acto con que es percibido este objeto.»

Idea impresa y expresa. — Sabemos que para constituir la especie inteligible se necesita previamente la acción del entendimiento agente, quien obrando sobre la representación sensible que le ofrece la imaginación, elabora una imagen universal de la misma. Esta imagen es lo que se llama *idea impresa*, y se refiere al objeto como *cognoscible*. A su vez, el entendimiento posible, al hacer suya la *idea impresa*, expresa ya el objeto como conocido, formulando el concepto ó verbo mental correspondiente, al cual se le llama *idea expresa* y en aquella consiste el verdadero conocimiento, la intelección

la *idea*. Tales son los tres momentos del acto inteligible: *elaborar* la idea, *concebirla* y *expresarla* interiormente.

Existencia de las ideas en la inteligencia humana.

— Que en la inteligencia existen ideas, se prueba: 1.º Porque ya hemos demostrado la existencia de las especies inteligibles, sin las cuales no puede realizarse el conocimiento intelectual, existencia tanto más necesaria, cuanto que las especies sensibles las elaboran los sentidos en presencia de los objetos á que se refieren, en tanto que el entendimiento está separado de los mismos; 2.º Por las condiciones del conocimiento intelectual que expresa siempre el objeto como universal, en tanto que la sensibilidad lo representa como singular; 3.º Por la existencia del *verbo mental*, expresión de los conocimientos humanos, la idea concebida, la que se expresa, la idea en acto.

Términos á que puede reducirse este problema.—

Ahora bien; si existen ideas en el entendimiento ¿cómo se adquieren? ¿Cuál es el origen de las mismas? Muchas opiniones hay sobre la materia; pero nosotros las reduciremos á cuatro: 1.ª Las ideas son *productos de los sentidos*; 2.ª Las ideas son formadas por el entendimiento *sin tener en cuenta la realidad externa*; 3.ª Las ideas son *innatas*, es decir, existen en el alma desde el primer instante de su ser natural; 4.ª El entendimiento forma las ideas *por medio de los sentidos en vista de la realidad ex-*

LECCIÓN 75.

SISTEMAS PRINCIPALES SOBRE EL ORIGEN DE LAS IDEAS.

Su número.—A cuatro pueden reducirse: 1.º El *Empirismo*; 2.º El *Idealismo*; 3.º El *Ontologismo*; 4.º El *Realismo moderado*.

Empirismo, sensualismo ó nominalismo.—En medio de la variedad de opiniones de este sistema aparece su capital afirmación que dice que las ideas son *puras sensaciones ó imágenes sensibles elaboradas por los sentidos*.

Sus principales corifeos.—Epicuro y Demócrito en la antigüedad, Hobbes, Toland, La Mettrie, Moleschott, Büchner y todos los materialistas del pasado y del presente siglo, y sobre todo Locke y Condillac y los positivistas y monistas modernos.

Refutación de este sistema.—Todas las diferencias que hemos señalado entre la sensibilidad y el entendimiento, que prueban que el conocimiento intelectual es esencialmente diferente del sensible.

Idealismo, psicologismo, racionalismo trascendental ó conceptualismo.—Con todos estos nombres se quiere significar que el sujeto pensante, el alma, crea en sí mismo el objeto pensado, esto es, que nuestros conocimientos *son elaborados por el alma sin tener para nada en cuenta la realidad externa*, pues, por lo contrario, dicha realidad no es más que un fenómeno, un puro concepto del entendimiento, viniendo, por consiguiente, á convertirse en el más grosero excepticismo.

Sus principales partidarios.—En la antigüedad Xenófanes, Parménides y Zenón; Descartes es el padre de esta escuela en los tiempos modernos, al

cual siguen Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling y Hegel.

Refutación de este sistema.—Está en abierta oposición con la experiencia, la cual nos dice que el alma sólo conoce por la presencia y excitación de la realidad externa. Este sistema es puro panteísmo, llegando hasta el extremo de afirmar con Fichte, que el alma, el *yo*, se crea á sí mismo en cuanto se conoce; absurdo el más grosero de todos, pues nadie puede darse á sí mismo la existencia ni obrar antes de existir.

Ontologismo.—Este sistema tiene dos fases, la *innatista* y la *misticista*. Ambos convienen en afirmar que el alma tiene en sí misma todas las ideas que desarrolla con el tiempo, ya porque vivió en otra existencia anterior (*innatismo*), ya porque ve á Dios directamente originándose de esta visión todas sus ideas (*misticismo*.)

Sus principales adentros.—Platón, Bonald y Leibnitz (que á la vez es idealista), son los principales sostenedores de las ideas innatas. Malebranche, Gioberti y Schelling lo son del ontologismo propiamente dicho ó misticismo.

Refutación de este sistema.—La teoría de las ideas innatas es una hipótesis gratuita, y sólo indica importancia científica para resolver el problema. Lo mismo decimos del ontologismo. Además, no es posible que nuestra inteligencia vea á Dios en esta vida, porque no hay proporción entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Por otra parte, si el alma humana, por intuición, viera y conociera á Dios, no podrían existir errores en la inteligencia, porque Dios es la Verdad. Es así que el error es un hecho. Luego no vemos á Dios en esta vida.

Realismo escolástico ó moderado—Se llama así porque las ideas universales ni son puro nombre,

como querían los *nominalistas*, ni un puro concepto, como afirmaban los *conceptualistas*, ni existen en la realidad tal como las concibe el entendimiento, según creían los *realistas*, sino que dichas ideas son elaboradas por el entendimiento, convirtiendo, por su virtud abstractiva, la imagen sensible en inteligible. Así, los sentidos prestan la *materia* de la idea y el entendimiento la *forma*, y de aquí que se pueda comparar la idea con el hombre, pues como éste, consta de materia y forma, sin que pueda dividírsela sin destruirla.

Sus principales sostenedores.—Iniciado por Aristóteles fué desenvuelto por Santo Tomás y los principales Escolásticos.

Pruebas de la verdad de este sistema.—Todas las que hemos expuesto en orden al conocimiento intelectual.

Consecuencias.—1.^a El espíritu humano puede conocer de un modo más ó menos perfecto todo lo que es ó puede ser; pero sólo conoce adecuadamente las esencias abstraídas de las cosas sensibles; 2.^a El conocimiento específico del hombre en esta vida es el discursivo; 3.^a Sólo de una manera indirecta conoce la inteligencia las cosas sensibles; 4.^a El espíritu se conoce, no por su esencia, sino por sus actos; 5.^a El conocimiento que podemos adquirir de Dios y de los espíritus puros es muy imperfecto é inferior á su realidad, pero es superior á la realidad de las cosas sensibles, porque la idea universal es inmaterial y necesaria; 6.^a La ciencia empieza en el hombre por el conocimiento de los principios y se desarrolla y perfecciona por la deducción de las consecuencias que entrañan; 7.^a El ente es la primera idea que informa nuestro entendimiento.

LECCIÓN 76.

DE LA VOLUNTAD EN GENERAL.

Realidad de sus fenómenos. — Que existen en el hombre fenómenos volitivos, propiamente llamados *afectos*, es una de las verdades que jamás ha puesto en duda la humanidad. Que estos *afectos* tienen una realidad específica, por virtud de la cual los distinguimos de los fenómenos intelectuales, se prueba sencillamente porque la experiencia nos dice que cuando *conocemos* el objeto pasa á informar al sujeto, en tanto que cuando lo *amamos*, el sujeto se lanza á unirse con el objeto. Que los *afectos* se distinguen esencialmente de las *afecciones* de la sensibilidad es tan evidente como que los fenómenos intelectuales se distinguen de los sensibles. Hemos dicho que la sensibilidad afectiva sigue al conocimiento sensitivo. Es así que existe un conocimiento intelectual. Luego debe existir también una facultad afectiva en el hombre que siga al ejercicio el entendimiento.

Concepto de la vida volitiva. — Por la vida volitiva el hombre apetece el bien universal. Hemos dicho ya que el animal, devorado por la sed, se lanza al agua sin saber que el agua es necesaria para su vida. Sabe que el agua es buena, pero no conoce el fin que entraña para su existencia. El hombre por lo contrario, conoce además la razón general de bien dentro de la cual está contenido el del agua. Examina las condiciones generales del bien, sabe que el bien es en general conveniente á toda naturaleza, y deduce que el agua es buena porque con ella satisface una necesidad natural. Luego la vida volitiva consiste esencialmente en el amor del bien universal.

Actividad instintiva y voluntaria.—De lo dicho se deduce que en el hombre existen dos especies de actividad. Todo ser está ordenado á un fin y se halla dotado de una *tendencia* natural á conseguirlo por los *medios* convenientes á su naturaleza ó por la *fuerza física* en los minerales, ó por la *inconsciente pero vital*, en los vegetales, ó por la *instintiva* en los animales ó por la *racional* en el hombre. El hombre, como resumen de la creación, posee todas estas fuerzas, pero como su naturaleza específica es la de *animal-racional*, se distinguen en él especialmente dos fuerzas, dos actividades, la *instintiva*, solicitada por el objeto sensible, en cuanto útil ó conveniente para su naturaleza, y la *racional*, por virtud de la cual, no sólo apetece el bien universal irresistible y necesariamente, sino también los bienes finitos en cuanto que su *razón* le muestra los *motivos* por los cuales son apetecibles, dejando de apetecerlos, si los motivos no son suficientes para determinar su movimiento de adhesión á los mismos. La actividad racional está, pues, regida por la razón, y de aquí que este apetito del bien, natural en todos los seres, se llame en el hombre *apetito racional*.

Objeto adecuado y proporcionado del apetito racional ó voluntad.—Si la razón rige á la voluntad, el movimiento de ésta es consecuencia del de aquélla. Luego sus objetos deben estar en íntima relación. Dos son los objetos del entendimiento, el *adecuado* y el *proporcionado*. Luego dos deben ser también los objetos de la voluntad en relación con aquéllos. A la verdad universal sigue el bien universal; á la verdad particular, á la esencia de los cuerpos, sigue el bien particular, la virtud, la ciencia, el honor, la gloria, etc. El acto por virtud del cual la voluntad apetece el bien universal, se llama *solución*.

Condición previa del ejercicio de la misma. — Luego la voluntad nada puede querer si previamente no es iluminada, regida, dirigida por el entendimiento: *Nihil volitum quim precognitum; ignoti nulla cupido.*

La volición del fin y la de los medios. — Ahora bien, si la voluntad, por su naturaleza, está necesariamente determinada á la conservación de un fin, que, por serle natural, ha de ser último, claro está que todos los fines que á él conducen sólo pueden ser queridos como *medios*, en cuanto participan de la bondad del verdadero y último fin.

Acto voluntario. -- De todo lo dicho se deduce que el acto propiamente voluntario es *el que procede de un principio interno con conocimiento del fin á que se dirige*, esto es, *de la voluntad iluminada por el entendimiento.*

Actos espontáneos, reflejos, elícitos é imperados. — El acto espontáneo procede también de un principio interno, porque todos los actos de los seres vivientes proceden necesariamente de ellos, pero se distingue del voluntario en que carece del conocimiento del fin. Menos voluntario es todavía el *reflejo*, que se produce sin conciencia, como movimiento comunicado y determinado fatalmente á un fin fisiológico. El *elícito* es el voluntario que procede inmediata y directamente de la voluntad, v. gr., el amor de Dios; en tanto que el *imperado* se ejecuta con el auxilio de otras potencias, v. gr., pasear, escribir, etc. No es lo mismo acto *no voluntario* que *involuntario*. Este, no sólo no procede de la voluntad sino que le repugna, como todo el que se ejecuta con *violencia* ó *coacción* ó con *error antecedente*, en tanto que el *no voluntario* no procede de la voluntad, pero tampoco le repugna, como el que se ejecuta con *error concomitante* y todos los *expetitivos*.

Excelencia del acto volitivo. — De lo dicho se

deduce la excelencia de este acto, porque no solo va acompañado del conocimiento del fin, sino también del de la proporción de los medios con el fin, y de las relaciones del acto con el objeto.

Naturaleza de la voluntad: Teoría de Santo Tomás.—«En cosas entre sí subordinadas por parte de su perfección, es preciso que lo primero se incluya en lo segundo; de manera que en éste se halle, no sólo la perfección que le compete según su naturaleza propia, sino también la que le corresponde en cuanto contiene al primero: así, vemos que al hombre, no sólo le conviene el uso de la razón, perfección que le pertenece según su propia diferencia, que es la racionalidad, sino el usar también de los sentidos y alimentos, lo cual le corresponde por parte del género, ó sea según el concepto de animal... Ahora bien; la naturaleza y la voluntad están relacionadas entre sí de tal manera que la voluntad es una especie de naturaleza puesto que todo cuanto existe en el mundo de alguna naturaleza. Así es que en la voluntad se encuentra, no sólo la razón propia de *voluntad*, sino también lo que corresponde á la razón ó concepto de *naturaleza*. Conviene generalmente á toda naturaleza creada el estar ordenada por Dios á algún bien que apetece naturalmente. En conformidad á esto, existe en la voluntad un apetito y deseo natural en orden á algún bien que corresponde á su naturaleza; y, además de esto, posee la facultad de apetecer algo según su determinación propia y libre, y no por necesidad, lo cual le corresponde en cuanto es *voluntad*». Ahora bien, así como la *naturaleza* viene á ser el fundamento de la *voluntad*, del mismo modo el bien que apetece como naturaleza viene á ser el fundamento de los que apetece como voluntad. De aquí que la voluntad, como naturaleza, apetezca *necesariamente* el bien absoluto, y co-

mo voluntad *libremente* los bienes finitos que se ordenan al bien último ó felicidad.

Definición de la voluntad.—Luego la voluntad es la facultad racional, espiritual ó inorgánica por cuya virtud apetecemos **necesariamente** el bien absoluto y **libremente** los bienes finitos en cuanto son previamente conocidos por el entendimiento.

Fin general de la misma.—Nada más noble que el fin de la voluntad, porque por el amor del bien y la práctica del mismo nos elevamos á nuestro último fin que es Dios.

LECCIÓN 77.

DE LA LIBERTAD HUMANA.

La voluntad como naturaleza y voluntad.—La voluntad, como naturaleza, es una inclinación ó energía racional y *necesaria* al bien. La voluntad, como voluntad, es una inclinación ó energía racional y *libre* al bien. De aquí se deduce que en orden al bien absoluto la voluntad no es libre, porque dicho bien es el término de su natural tendencia. El bien absoluto es Dios; pero como en esta vida no podemos conocer adecuadamente á Dios, tampoco lo podemos amar necesariamente. En orden al bien universal ó abstracto, la voluntad puede dejar de amarlo si no piensa en él, pero en el supuesto de que el entendimiento lo contemple, lo apetece necesariamente. En orden á los bienes finitos conocidos por el entendimiento, la voluntad es libre para amarlos ó aborrecerlos, porque como dichos bienes son finitos, limitados, imperfectos, unas veces el entendimiento los contempla bajo su razón de ser, es decir, según la perfección de su naturaleza y otras bajo su razón de mal ó de carencia de bien, porque son finitos. Luego no atraen necesariamente á la voluntad, porque no pueden satisfacer su irresistible y natural tendencia al bien.

Objeto de la voluntad libre.—Luego el objeto formal de la voluntad libre son *los bienes particulares y finitos conocidos por el entendimiento*, como la virtud, la ciencia, la belleza, la justicia, etc.

Acto libre.—Es el acto de la voluntad por virtud del cual esta facultad apetece los bienes finitos conocidos por el entendimiento.

Sus condiciones.—1.^a Que previamente sea conocido el objeto como bien particular por el en-

tendimiento; 2.^a Que proceda de un principio interno; 3.^a Que exclaya toda *necesidad*; 4.^a Que se ponga el acto con perfecta *indiferencia*. Las dos primeras condiciones no necesitan ulterior explicación.

Concepto de la indiferencia.—La indiferencia de la voluntad consiste en el perfecto dominio de la misma en orden á sus actos.

Sus especies.—La indiferencia puede ser *objetiva* y *subjetiva*, *pasiva* y *activa*. La indiferencia *objetiva* parte del objeto, el cual, por lo mismo que no puede saciar el ansia de felicidad que siente la voluntad, no la atrae necesariamente. A su vez la voluntad cuando contempla un objeto finito, lo analiza perfectamente, compara sus perfecciones é imperfecciones con dominio completo de sí misma, en lo cual consiste propiamente la indiferencia *subjetiva*. La indiferencia *pasiva* consiste en el reposo de la voluntad porque no se siente atraída necesariamente por el objeto. La indiferencia *activa* es la resultante de la actividad innata de la voluntad en orden á los bienes finitos, porque no pudiendo saciar por completo su energía natural al bien, no la atraen necesariamente. En esto consiste propiamente la indiferencia de la voluntad.

Concepto de la necesidad.—Por lo contrario, la necesidad es la carencia de ese poder dominador de la voluntad en orden á sus actos.

Sus especies.—Esta necesidad puede ser de tres especies: *absoluta*, *hipotética* y *de coacción*. La *absoluta* depende de la propia naturaleza del ser. Así, la voluntad, como naturaleza, se siente atraída necesariamente por el bien absoluto que es su objeto adecuado. La *hipotética* resulta cuando el bien apetecido presupone otros bienes subordinados al mismo. Así, «el que quiere el fin quiere los medios». La necesidad de *coacción* consiste en la vio-

lencia externa contra las inclinaciones de la voluntad. Sólo puede ejercerse sobre los actos *imperados* nunca contra los *elicitos*.

Concepto del influjo ó motivo antecedente.—Hemos dicho que la voluntad se determina á obrar en virtud de la *atracción* que sobre ella ejerce el objeto por su razón de bien. Esta atracción no es absoluta, porque el objeto, como finito, es una mezcla de bien y de mal, y de aquí que la voluntad quede indiferente para amarlo ó aborrecerlo. Sabemos que en esta indiferencia consiste la libertad, y en la atracción que ejerce el objeto sobre la misma consiste el *influjo ó motivo antecedente*.

Su naturaleza.—Si la voluntad es indiferente en orden á su acto, es porque el objeto no la atrae necesariamente. Mas si la voluntad se mueve á obrar es por que aprecia la bondad del objeto. Así, pues, el influjo ó motivo antecedente no atrae necesariamente á la voluntad, sino que le ofrece una suma de bien que, si la voluntad estima suficiente, se determina á obrar y lo apetece, permaneciendo indiferente en el caso contrario.

Definición de la libertad humana.—La libertad es, pues, aquel atributo ó propiedad de la voluntad por virtud del cual esta facultad se halla exenta de toda determinación ó necesidad.

El libre albedrío.—El libre albedrío es la propiedad ó atributo de la voluntad por cuya virtud es dueño de sus actos, pudiendo determinarse á obrar ó no obrar.

En qué consiste el problema de la libertad.—Todo el problema de la libertad consiste, pues, en saber si la voluntad obra por *necesidad* ó con *indiferencia*, por *determinación irresistible* ó por *elección*.

Naturaleza de la misma.—Que la voluntad no se siente atraída necesariamente por los bienes fini-

tos de este mundo, lo hemos demostrado ya. Luego, si no obra necesariamente, claro está que queda en libertad de quererlos ó no quererlos, de *elegir libremente*. Luego la esencia de la libertad consiste en la *elección*. Ahora bien, esta elección supone: 1.º el ejercicio previo del entendimiento que analiza y compara las razones de bien y de mal del objeto; 2.º la acción de la voluntad, como facultad apetitiva del bien universal. De aquí que Santo Tomás definiera á la libertad: *Facultas voluntatis est rationis*.

Sus especies.—Evidente es que si la esencia de la libertad consiste en la indiferencia, habrá tantas especies de libertad cuantas sean las especies de indiferencia. La experiencia nos dice que la voluntad es indiferente: 1.º *Para obrar ó no obrar*; 2.º *Para obrar en un sentido ó en su contrario*; 3.º *Para obrar en un sentido ó en otro diferente*. De aquí las tres especies de libertad: 1.ª Libertad de *contradicción*, cuando la voluntad queda indiferente para querer ó no querer para poner ó no poner el acto; 2.ª Libertad de *contrariedad*, para verificar un acto á su contrario, para amar ó aborrecer; 3.ª Libertad de *especificación*, para poner un acto ú otro diferente, v. gr., escribir ó pisear.

Existencia de la libertad.—Que la libertad existe es una verdad demuestra la por el común consentimiento del género humano, por el testimonio de la conciencia psicológica y de la conciencia moral y por las prescripciones de la razón, así como también por los absurdos que resultarían de la negación de libre albedrío.

Pruebas.—1.ª Todos los hombres han creído siempre en la libertad y se han sentido responsables de sus actos; 2.ª Esto mismo nos dice el testimonio íntimo de nuestra conciencia psicológica y de nuestra conciencia moral; 3.ª La razón dice que si los bienes finitos de este mundo

son mezcla de bien y de mal, no podrán atraer irresistiblemente á la voluntad, porque no podrán llenar por completo su tendencia irresistible á la felicidad, lo que también nos dice la experiencia; 4.^a Si se niega la libertad, se destruye el orden moral y jurídico, porque el hombre dejaría de ser responsable de sus actos.

Fin general de la libertad.—La libertad es el atributo más noble del hombre, porque por medio de él se siente dueño de sus acciones, responsable de sus actos, capaz de mérito y demérito, y perfectible en su naturaleza. El fin, por consiguiente, de la libertad, es conseguir esta perfección, amando y poseyendo el bien en este mundo y conquistando la inmortalidad en el otro.

LECCIÓN 78.

DEL HÁBITO.

Naciones previas.—Las facultades anímicas son indiferentes de suyo, como meras potencias, en orden á sus actos propios. Todas necesitan por lo tanto la excitación de un objeto en acto para obrar. Ejecutado un acto por una potencia, vuelve ésta á su indiferencia nativa; pero la repetición de actos perfecciona á toda potencia y la hace más apta, más dispuesta en orden á su ejercicio. Los hábitos no son, pues, potencias distintas de las ya estudiadas, sino cierta perfección de las mismas.

Concepto de la cualidad.—Todos los seres materiales se componen de dos realidades substanciales que se llaman *materia prima* y *forma substancial*. Lo substancial sólo se conoce por sus manifestaciones, los cuales son de dos especies en armonía con los dos principios constitutivos que se acaban de indicar, la *cantidad ó extensión*, principio *pasivo* que nace de la materia prima, y la *cualidad ó actividad* principio *activo* que nace de la forma substancial ó subsistencia. La cualidad es, pues, esencialmente activa y raíz y fundamento de todas las operaciones del ser.

Sus especies.—Todos los actos del ser pueden reducirse á cuatro especies: 1.^a á los que constituyen al ser en una *forma ó figura* determinada, v. gr., la de un hombre; 2.^a á los que alteran sencillamente al ser y que por eso se llaman *pasión ó cualidad pasible*, v. gr., el frío; 3.^a á los que suponen la *fuerza* necesaria para toda clase de operaciones, y de aquí que se llame *potencia ó impotencia* si la fuerza es débil ó defectuosa; 4.^a á los que modifican á los anteriores, ó sea el *hábito ó la disposición*.

Qué se entiende por hábito y qué por disposición.
—Cuando la cualidad que modifica á una substan-

cia en su ser ó en sus operaciones está muy arraigada en el sujeto se llama *hábito*; si puede desaparecer fácilmente del sujeto, se llama simplemente *disposición*.

Divisiones del hábito.—En *entitativos* si la cualidad modifica al ser, y *operativos*, si á sus operaciones; en *naturales*, *infusos* y *adquiridos*, según su origen; y en *buenos* ó *malos* según que impulsan al bien ó al mal. Hoy se hace una división de los hábitos en *activos*, cuando resultan de una acción repetida por el sujeto, y en *pasivos* cuando son efecto de acciones sufridas por él, v. gr., ciertas incomodidades, ruidos desagradables, el frío continuado y riguroso, etc. La diferencia entre ellos consiste en que, con los hábitos activos, las operaciones se convierten en fáciles y necesarias, en tanto que, con los pasivos, lo que en un principio nos impresiona poderosamente, acaba por sernos indiferente.

Especies de hábitos propios de las facultades anímicas.—Son los operativos, porque toda potencia es principio de actos.

Su definición.—Hábito de una potencia del alma es, pues, la cualidad muy arraigada en la misma, por virtud de la cual se halla bien ó mal dispuesta en orden á sus actos propios.

Del conato ó inclinación de las potencias del alma.
—El conato es la *disposición natural* de toda potencia en orden á sus actos específicos.

Distinción entre el hábito, el conato, la potencia y el acto.—La potencia es el principio del acto; éste lo realizado por la potencia; el conato, la inclinación natural de la potencia, y el hábito la inclinación de la potencia á ejecutar un acto mejor que otro, v. gr., el entendimiento es una *potencia* capaz de conocer las cosas; en ella reside una *tendencia natural* á conocerlas; cuando conoce

algo, se pone en *acto*, y si la conoce con mayor ó menor facilidad, es por virtud del *hábito*.

Medios para lograr el conocimiento de la existencia y naturaleza de los hábitos.—Por los actos conocemos esta existencia y naturaleza. Si los actos se ejecutan fácilmente deduciremos que la potencia, en virtud de la repetición de unos mismos actos, se halla bien dispuesta en orden á los mismos; y si estos actos son virtuosos, deduciremos que el sujeto tiene el hábito de la virtud, si malos, el del vicio, si racionales, el de la razón, si justísimos, el de la justicia, etc.

Potencias que son capaces de hábitos.—Solo pueden serlo con toda propiedad las potencias de algún modo intelectivas, porque no están necesariamente inclinadas á la ejecución de sus actos, y entre ellas muy especialmente la *libertad*.

Si lo son las bestias.—Todo ser inclinado por necesidad de su naturaleza á la ejecución de sus actos, no es sujeto de hábitos; pero las bestias, sometidas al dominio y dirección del hombre, pueden serlo.

Efectos del hábito.—Son tres: *uniformidad y constancia* en los actos, *facilidad y prontitud* en los mismos y *satisfacción y deleite* en su ejecución.

Divisiones de los mismos.—Son *innatos ó naturales* si las potencias los poseen por naturaleza, como la inteligencia en orden á los primeros principios; *sobrenaturales* los infundidos por Dios, y *adquiridos* los que se obtienen por la frecuente repetición de actos de una misma especie.

Aumento, disminución y pérdida de los hábitos.—Dependen estas modificaciones de la mayor ó menor repetición de unos mismos actos, pero los intelectivos se modifican ya por el *sujeto* ó ya por el *objeto*, y los morales sólo por aquél.

Fin general del hábito.—Consiste en disponer la respectiva potencia á la mayor ó menor facilidad y perfección en sus actos.

LECCIÓN 79.

DEL PRINCIPIO DE LAS FACULTADES ANÍMICAS.

Nociones prévias.—Hemos estudiado todos los fenómenos que se verifican en el hombre. Por los actos hemos distinguido las potencias, clasificándolas en cinco órdenes. Pero los actos son fugaces, transitorios, aparecen y desaparecen en el sujeto, en una palabra, son accidentes. De igual naturaleza son las potencias que los producen, pues si fueran algo substancial, ellas mismas estarían constantemente en acto, como lo está toda substancia en orden á su ser, ó lo que es lo mismo, el entendimiento entendería constantemente, el hombre estaría siempre moviéndose de un lugar á otro, etc. Luego las potencias son también accidentes que radican en una substancia como en su principio. Ahora bien; este principio ¿es único? ¿es múltiple? He aquí la cuestión que vamos á resolver.

Las facultades humanas reconocen un solo principio.—Afirmamos desde luego que existe en el hombre un solo principio de sus facultades, esto es, que en el hombre sólo hay un alma.

Se prueba: 1.º Por los hechos y principios.—Todo hecho, como fugaz y transitorio que es, reconoce un principio generador del mismo. A hechos diferentes corresponden necesariamente principios también diferentes. Que existen hechos diferentes en el hombre nadie puede negarlo, y toda la inmensa serie de fenómenos que hemos examinado en el estudio precedente lo confirma. Existen, pues, en el hombre cinco series de hechos distintos. Luego deben existir cinco principios diferentes, que son las cinco facultades ya descritas. Entre ellas hemos notado una diferencia esencialísima, porque

en tanto que las facultades sensitivas son orgánicas, obrando, por consiguiente, con auxilio del cuerpo, las espirituales son inorgánicas, y funcionan con independencia del mismo. Ahora bien; no obstante la variedad que acabamos de señalar observamos que están tan íntimamente unidos entre sí, que los unos dependen de los otros, lo que nos demuestra, ó que todos son *uno mismo transformado*, lo que no es cierto, por que su realidad es esencialmente distinta, ó que todos reconocen un mismo origen remoto, un principio único que obra de diversos modos, lo que es rigurosamente cierto.

2.º *Por la unidad y continuidad de la conciencia.*—En efecto; la conciencia nos dice que es *una*; por la conciencia sé que yo soy el mismo sujeto que veo, que oigo, que ando, que juzgo, que amo, que aborrezco, ó lo que es lo mismo, que *una* es la conciencia que me testifica tales hechos, porque todos ellos pasan, y uno sólo da cuenta de todos. Por otra parte, no sólo me testifica mi conciencia que yo soy el único sujeto de todos estos actos, sino también que soy yo el mismo que ejecutó otros muchos pasados, en lo cual consiste la *continuidad* de la conciencia. Estos son hechos incontrovertibles que cada uno puede experimentar en sí mismo. Ahora bien, no podría explicarse en manera alguna esta unidad y continuidad de conciencia, si todos los actos no procedieran de un principio único.

El alma racional es el único principio de la vida humana.—Todos los seres materiales se componen de dos principios, uno *pasivo*, la materia, otro *activo*, la forma. En todos los seres vivos, el *principio vital* es su forma. Las diferencias que vemos en los seres vivientes, nacen de la diferente naturaleza de un principio vital, llamado también *alma*. Aquello que especifica al hombre debe ser, por

consiguiente su alma. Hemos visto que en el hombre existe un solo principio de todas sus operaciones, las cuales, como vivientes ó animales, nacen de su principio vital. Pero el hombre es un ser racional. Luego su principio vital ó alma racional es el único principio de sus operaciones.

Demostración de esta verdad por el testimonio de la conciencia y la correlación de los hechos psicológicos y fisiológicos.—La conciencia nos advierte que en nosotros se producen hechos intelectivos, sensitivos, etc. Es así que es uno solo el principio de tales hechos. Luego el alma *racional* debe ser el principio de los mismos, porque el principio específico del hombre es la *razón*. Lo mismo prueba la correlación de los hechos psicológicos con los fisiológicos; pues si bien es verdad que en la conciencia no se reflejan *actualmente* ciertos hechos fisiológicos, como la nutrición, bien puede ser por efecto del *hábito* que ha borrado por su constante repetición la huella de su experiencia, y nadie duda de la subordinación de todos los fenómenos físicos ó los sensitivos y de éstos á los intelectivos. Luego si la conciencia nos testifica de todos, y todos se subordinan á la vida racional, claro es que el único principio de todos los fenómenos humanos es el alma racional.

Las influencias recíprocas de las facultades humanas.—Confirman á su vez esta verdad, pues si se perturba una, se perturban las demás, lo cual no ocurriría si se reconocieran principios diferentes.

Demostración metafísica.—El hombre es un solo ser, una substancia específica, determinada por un solo principio vital, que es el alma racional. Luego ésta es el único principio de todas sus potencias. Si cada potencia reconociera un principio diferente, el hombre se compondría á la vez de un vegetal, un animal y una persona; lo que es absurdo,

porque toda substancia específica reconoce un solo principio de su ser, una sola forma substancial, porque es *una* substancia.

Animismo y vitalismo.—La doctrina que acabamos de exponer se llama *animismo*. También se llama *vitalismo* en el sentido de que el alma racional es el principio de la vida humana. Sin embargo, suele llamarse *vitalismo* al sistema que admite dos principios distintos para las operaciones humanas, uno para las funciones intelectivas y sensitivas y otro para las vegetativas, ó bien uno para las intelectivas y otro para las sensitivas y vegetativas. También existe un *triple vitalismo* que admite con Platón un principio para la inteligencia, otro para la vida sensitiva y otro para la vegetativa. En general se llama á estos sistemas *vitalismo antropológico*. Mas original es todavía la opinión de Averroes, quien admitía que cada hombre tiene una alma sensitiva propia, pero que para todos los hombres sólo existía un alma racional un sólo entendimiento subsistente que ilumina á todos los hombres, en armonía con los diversos fantasmas de su imaginación.

Falsedad de estos sistemas.—Todos ellos se oponen á la unidad substancial del alma. Luego son falsos.

SECCIÓN SEGUNDA

Del alma humana considerada en sus atributos.

LECCIÓN 80.

DE LA SUBSTANCIALIDAD Y SIMPLICIDAD DEL ALMA
HUMANA.

Nociones previas.— Hemos considerado al alma en sus actos y potencias, en sus manifestaciones externas y en el principio próximo de tales manifestaciones. Tócanos ahora penetrar más en la naturaleza del alma, á fin de descubrir en lo posible su esencia.

De cuántos modos puede considerarse al alma.— Para conocer á fondo esta esencia, debemos saber ante todo que el alma es, por decirlo así, de doble naturaleza. Considerada en sí misma, es una forma substancial subsistente, que puede existir y obrar separada del cuerpo; es principio de una esencia específica, es una naturaleza espiritual. En este sentido, el alma es una substancia completa en orden á la substancialidad. Pero además el alma, en su naturaleza de alma humana, es principio del hombre, es una substancia incompleta destinada á unirse con el cuerpo para constituir la persona humana, es la forma substancial del hombre, el principio de su subsistencia.

Cuestiones que entraña el problema del alma considerada como naturaleza específica.— Considerada el alma en sí misma se ofrecen para su conocimiento tres cuestiones: la de su *existencia*, la de su *naturaleza* y la de su *origen y destino*. Para el conocimiento de estas cuestiones, debemos empezar por

el estudio de sus atributos, como manifestaciones recónditas de su propia naturaleza.

Concepto del atributo.—El atributo es el accidente necesario que nace inmediatamente de la naturaleza íntima del ser, de su propia esencia, la cual se trasparenta en él, viniendo á ser, por consiguiente, *aquello en que se manifiesta y patentiza la esencia*. Si por los objetos conocemos los actos, y por éstos las facultades, por los objetos, por los actos y por las facultades conocemos los atributos, y por ellos la esencia del alma.

Procedimiento para descubrir los atributos del alma.—Debe ser el mismo que nos ha servido para conocer y distinguir las facultades, esto es, el método analítico-sintético, la inducción.

Atributos esenciales del alma.—Dicho método nos demostrará, por el examen atento de las funciones anímicas: 1.º Su *permanencia* en medio de sus modificaciones; 2.º La *inmaterialidad* de sus operaciones; 3.º Su *independencia* de la materia en orden á ciertos actos; 4.º Su absoluta *incorruptibilidad y aspiración* constante á lo infinito. El primer carácter nos probará la *substancialidad* del alma; y los restantes, los atributos esenciales de la misma, á saber, la *simplicidad*, la *espiritualidad* y la *inmortalidad*.

Demostración de la existencia del alma.—Todos los hechos examinados en el estudio de las facultades son antecedente lógico de esta verdad. Todo hecho es un fenómeno contingente, fugaz y transitorio; todo hecho es un efecto; luego debe existir su causa. La conciencia, la reflexión psicológica, el sentimiento de nuestra libertad nos prueban palpablemente la existencia del alma. Podrá discutirse sobre la naturaleza de la misma, pero negar su existencia es el mayor absurdo que pueda imaginarse.

Substancialidad del alma.—Se prueba: 1.º El alma existe; todo lo que existe ó es substancia ó accidente. Es así que el alma no es accidente, sino sujeto de accidentes. Luego es substancia.

2.ª La conciencia es *una é idéntica* no obstante los continuos cambios que se verifican en el hombre, que renueva constantemente su materia.

3.ª La unidad é identidad de las potencias, consideradas cada una en sí misma, nos prueba también la substancialidad del alma, que es la raíz y fundamento de todas ellas. En efecto; la memoria nos recuerda los hechos pasados; el juicio, el raciocinio, suponen momentos distintos de la inteligencia en la formación de los mismos, lo cual quiere decir que *permanecen* siempre las potencias, y por consiguiente, su sujeto.

4.ª Todo ser que obra por sí mismo es substancia. El alma obra por sí misma, esto es, sin el concurso del cuerpo, como nos lo prueba sus operaciones intelectuales. Luego es substancia.

Simplicidad del alma.—El alma, no sólo es substancia, sino substancia simple.

Idea de la misma.—No existe ningún ser creado absolutamente simple, porque cuando menos, se componen de esencia y existencia, de substancia y accidente. Toda substancia material es compuesta porque, en primer lugar, la esencia de la materia consiste en la composición y además se compone de dos realidades substanciales, la materia prima y la forma substancial. El alma humana es forma substancial; más como toda forma substancial se compone de esencia y existencia, el alma no es *absoluta*, sino *relativamente* simple, esto es, que no consta de partes reales substanciales, sino de una esencia puesta en existencia. Luego la simplicidad de que aquí trata nos excluye únicamente todo elemento material, y por consiguiente, extenso.

Razones que prueban la simplicidad del alma.—

1.^a Si el alma fuera compuesta, necesariamente constaría de materia prima y forma substancial. Pero esto es imposible: 1.^o Porque el alma es simple forma substancial del cuerpo, y por lo tanto substancia incompleta; 2.^o Porque en aquel caso sería una substancia completa que informaría á la vez la materia del alma y la del cuerpo; 3.^o Porque siendo substancia completa, tendría que unirse al cuerpo accidentalmente destruyendo así la unidad personal del hombre.

2.^a Las operaciones del alma son simples como nos lo testifica la *unidad é identidad* de la conciencia. Luego simple debe ser el sujeto de las mismas.

3.^a Porque si la operación intelectual fuera compuesta no podría realizarse el conocimiento, ya que en este caso, ó sólo entendería una parte siendo inútiles las demás, ó todas entenderían el objeto, teniendo á la vez tantas percepciones del mismo como partes compusieran al alma. lo que es contra el testimonio de la conciencia ó cada parte entendería una parte del objeto, y entonces jamás obtendríamos la perfección total del mismo.

4.^a Por la reflexión psicológica, por virtud de la cual el alma vuelve sobre sí misma toda entera y se conoce como objeto cognoscible de sí misma, lo que es absolutamente imposible á todo ser corpóreo.

5.^a Porque si fuera compuesta, se renovarían constantemente sus partes y sería imposible la permanencia de la misma y la identidad personal del hombre.

LECCIÓN 81.

DE LA ESPIRITUALIDAD É INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA.

Noción de la espiritualidad.—La espiritualidad es atributo exclusivo de las substancias racionales. Ser espiritual quiere decir ser que existe y obra, ó puede existir y obrar, con absoluta independencia de la materia.

Su distinción de la simplicidad.—Una cosa es simple en cuanto no consta de partes; pero lo meramente simple no puede existir y obrar separado de la materia. Todo lo espiritual es simple, pero no viceversa. Lo espiritual es esencialmente superior á lo simple. De donde se deduce que lo espiritual es una especie de simple, que puede existir y obrar independientemente de la materia. La espiritualidad sólo puede convenir á las substancias inteligentes y libres. En efecto, todas las operaciones que hemos examinado en el estudio de las potencias se pueden reducir á dos órdenes: sensitivas é intelectivas. Las sensitivas no pueden ser espirituales, aunque sí simples, porque todas ellas se ejecutan por medio de órganos corpóreos. Sólo quedan pues, las operaciones inteligentes y libres, que no se realizan por medio de órganos. Luego sólo ellas son intrínsecamente independientes de la materia; y como no existe otro orden de funciones en el alma, sólo á las operaciones inteligentes y libres conviene la espiritualidad, so pena de negar que las substancias espirituales no existen, ó si existen, no obran.

Definición de la espiritualidad.—Es, por consiguiente, el atributo de toda substancia inteligible y libre por virtud del cual ésta existe y obra independientemente de la materia.

Pruebas de la misma.—Si el alma es inteligente y libre, es espiritual. En efecto, hemos demostrado que el alma ejecuta actos intelectuales y libres y que estos actos son intrínsecamente independientes de la materia, porque se ejecutan sin auxilio de órganos. Ahora bien, como los actos son manifestaciones reales de las potencias, éstas deben ser de la misma naturaleza que sus actos, porque son causa de los mismos. Luego son intelectuales y libres. Y como las potencias son fuerzas naturales del alma, ésta es también inteligente y libre. Luego es espiritual.

Definición de la inmortalidad.—Se entiende por inmortalidad la *interminable permanencia de un ser en la vida.*

Su división.—En *esencial y natural.* La primera sólo conviene á Dios; la segunda á los ángeles y al alma racional.

Idea de la corrupción y de la muerte.—Si la inmortalidad es permanencia en la vida, lo que á ella se opone será la *no permanencia*, esto es, la *corrupción* y la *muerte*. La corrupción es *pérdida de existencia*; la muerte *pérdida de la vida*. De modo que sólo á los seres vivientes puede convenir la muerte,

Especies de corrupción.—La muerte es una especie de corrupción propia de los seres vivientes. Estos pueden corromperse ó morir de tres maneras: *per se, per accidens, per causam extrinsecam*. La primera consiste en la disolución de los elementos que integran el ser, v. gr., en el hombre el cuerpo humano. La segunda sólo conviene á los accidentes porque se corrompe la substancia en que residen. La tercera depende de la acción de una causa extraña al ser, como un edificio devorado por el fuego, la oveja por el lobo.

Inmortalidad intrínseca y extrínseca.—Luego la

inmortalidad del alma; siendo como es substancia sólo puede ser de dos especies, ó porque naturalmente no pueda corromperse, y porque una causa extraña no la destruya. La primera ó *intrínseca* excluye la corrupción *per se* y *per accidens*; la segunda ó *extrínseca*, la *per causam extrínsecam*. Luego para que el alma sea inmortal, ni ha de corromperse por sí misma, ni otro ser ha de corromperla ó aniquilarla.

Demostración de la inmortalidad intrínseca del alma.—El alma humana es simple. Luego no puede corromperse *per se*. Es substancia espiritual. Luego no puede corromperse *per accidens*. Además, ninguna cosa se corrompe por aquello con que consiste su mayor perfección. Es así que la perfección específica del alma consiste en sus operaciones inmatrimales. Luego, al separarse del cuerpo, seguirá viviendo y con mayor perfección.

Idem de la extrínseca.—Si el alma no puede morir *per se* ni *per accidens*, sólo le conviene la destrucción ó aniquilación por otro ser. Ningún ser finito puede aniquilar al alma; porque sólo puede aniquilar el que puede crear. Luego sólo Dios, que la ha creado, puede aniquilarla. Pero la aniquilación del alma por Dios se opone á su *sabiduría*, á su *bondad* y á su *justicia*. Luego Dios no aniquilará el alma. Dios ha creado al alma incorruptible por naturaleza, es decir, con condiciones naturales para permanecer interminablemente en la vida. Luego, si la aniquilara Dios se habría equivocado, lo que es contrario á su infinita *sabiduría*. La experiencia nos dice que todo hombre aspira á una felicidad perfecta y absoluta que no puede conseguir en esta vida. Luego si tampoco pudiera adquirirla en la otra ó la perdiera, Dios nos habría dotado de una aspiración que nunca podríamos satisfacer, lo que es contrario á su *bondad*. Del mis-

mo modo, en este mundo no reina la justicia, y aunque reinase, no satisfaría por completo al hombre. Luego la infinita justicia de Dios exige la inmortalidad del alma, y así lo ha creído siempre el género humano.

La palingenesia y la metempsicosis.—La *palingenesia* es una consecuencia del panteísmo que supone que el alma acaba por perder su propia personalidad para refundirse con Dios. La *metempsicosis* sostiene que el alma, al separarse del cuerpo, pasa á informar otros cuerpos mejores ó peores en armonía con su conducta anterior. Ambos sistemas se oponen á la inmortalidad del alma ya demostrada; luego son falsos.

LECCIÓN 82.

DEL ORIGEN Y DESTINO DEL ALMA HUMANA.

El alma humana es inmortal, pero no eterna.— En efecto, lo eterno es lo que ni ha tenido principio ni tendrá fin. Es así que el alma humana ha tenido principio; luego no es eterna. Es así que no tendrá fin; luego es inmortal.

Doble aspecto que ofrece la cuestión del origen de alma.—1.º Origen del alma de los primeros hombres; 2.º Origen del alma de los descendientes de los primeros hombres.

Sistemas para explicar el origen del alma de los primeros hombres.— Son tres: El *emanatismo*, el *transformismo* ó *monismo* y el *creacionismo*. Como ya hemos tratado de estos sistemas en la Cosmología, haremos aquí un breve resumen de los mismos.

Exposición del emanatismo.—Según este sistema, el alma racional es una emanación de la substancia divina.

Su refutación.— Si el alma emanara de la substancia divina, existiría en ésta una mutación. Además, Dios sería compuesto, ó bien el alma contendría en sí la esencia divina, y por consiguiente, todas sus perfecciones, lo que es monstruosamente absurdo.

Exposición y refutación del transformismo y monismo.—Según este último sistema, en el que se funda el primero, la materia es eterna, y por su necesario desenvolvimiento, ha producido necesariamente la vida en todas sus especies y el alma. Pero si la materia fuera eterna contendría en acto todas las perfecciones posibles, sería Dios. Es así que se desenvuelven con el tiempo. Luego no

es eterna. Además, nadie duda de que la vida es superior á la materia, y el alma superior á la vida. Luego el efecto sería superior á la causa.

Exposición del creacionismo.—Afirma que el alma de los primeros hombres fué creada de la nada por Dios.

Su demostración.—1.º Es el único origen posible del alma; 2.º Si Dios sacara el alma de sí mismo, el alma sería de naturaleza divina. Si la sacara de la materia, sería de naturaleza material. Luego Dios la creó de la nada.

Tiempo en que fueron creadas las primeras almas humanas.—Lo fueron á la vez que los cuerpos, porque el alma es la forma substancial del cuerpo y la producción de un ser es indivisible, y porque si el cuerpo ó el alma existieran separadamente ó el uno antes que el otro, serían substancias ó accidentes, y ni en el uno ni en el otro caso se explicaría la personalidad humana, la unidad de substancia que constituye al hombre.

Opiniones sobre el origen de las almas de los descendientes de los primeros hombres.—Son dos: el generacionismo y el creacionismo.

Exposición y formas del generacionismo.—El generacionismo afirma que las almas de los hijos son engendradas por los padres. Reviste cuatro formas: el *translucianismo*, y las teorías de *Rosmini*, *Leibnitz* y *Prohschammer*. El traducianismo afirma que las almas de los hijos emanan de los padres en el acto de la generación y con intervención de ésta. Es falso porque se opone á la simplicidad, espiritualidad é inmortalidad del alma. Según *Rosmini*, el alma del hijo, en cuanto sensitiva, es producida por generación de los padres, y que luego se eleva á intelectual por la idea del ente que Dios le manifiesta. Se opone á la simplicidad y unidad del alma, así como también á su inmortalidad. Según

Leibnitz, Dios creó, al tiempo del alma de Adán, las almas de todos sus descendientes, encerrándolas en corpúsculos que puso en el cuerpo del primer hombre, en los cuales sólo tienen virtud sensitiva, adquiriendo la intelectiva cuando informan su cuerpo respectivo, ya naturalmente, ya por cierta especie de transcreación. Es una hipótesis gratuita, que además tiene los inconvenientes de las anteriores. Prohschammer sostiene que las almas de los padres crean, en el acto de la generación, las de sus hijos. Nadie puede crear sino Dios.

Pruebas del creacionismo. Tiempo en que Dios crea las almas.—Este sistema afirma que Dios crea inmediata y directamente el alma de todo hombre, y que la infunde en el mismo instante al cuerpo respectivo. Ambos extremos quedan ya probados, porque ni las almas preexisten á los cuerpos, ni los padres pueden engendrarlas, no quedando, por consiguiente, otro origen que el de la creación por Dios.

Momento de su unión con el cuerpo.—Aunque hay gran diversidad de opiniones sobre la materia siendo el alma la forma substancial del cuerpo, y el único principio de su actividad, parece que debe unirse al cuerpo en el preciso instante de su generación.

Destino del alma.—Es el mismo que nos ha probado su inmortalidad, ó sea, una vida futura, esencialmente espiritual é inmortal, cuyo destino único consiste en ver á Dios y gozarle por toda una eternidad, destino que puede perder por causa de su libertad, si trastorna en esta vida profundamente el orden moral, desviándose del fin para que ha sido creada.

SECCIÓN TERCERA

Del alma humana en sus relaciones con el cuerpo.

LECCIÓN 83.

DE LA UNIÓN DEL ALMA CON EL CUERPO.

Nociones previas.—Sabemos que el alma es de doble naturaleza ó mejor dicho, se la puede considerar bajo dos aspectos. Considerada en sí misma es una forma substancial subsistente, y en tal sentido la hemos examinado en sus atributos. Vamos ahora á estudiar el alma como forma substancial del cuerpo, como principio de una substancia específica, la del hombre. En tal concepto se ofrecen tres cuestiones: 1.^a *La naturaleza y propiedades de la unión del alma con el cuerpo;* 2.^a *El mutuo influjo entre el alma y el cuerpo;* 3.^a *El asiento del alma en el cuerpo.*

Dualidad y unión de los principios constitutivos del hombre.—La observación y la experiencia nos demuestran que el hombre está compuesto de dos principios, uno pasivo, la materia prima, y otro activo, la forma substancial. No obstante esta dualidad de principios, el hombre es una sola substancia por la unión esencial de aquellos dos elementos.

Opiniones sobre la materia.—De dos modos puede unirse un ser con otro, *substancial ó accidentalmente.* Unos filósofos, siguiendo á Platón, han creído que la unión del alma con el cuerpo es accidental; otros, siguiendo á Aristóteles, opinan que es substancial.

Substancialidad de la unión del alma con el cuerpo.—La demostración es muy sencilla: 1.^o Porque la conciencia así nos lo dice; 2.^o Porque el alma y

el cuerpo son dos realidades substanciales, no dos substancias completas, ni dos accidentes. Si fueran substancias completas, su unión sería accidental, contra lo que nos dice la conciencia. Si fueran accidentes, existirían cada uno en su respectiva substancia, ó ambos en otra substancia; 3.º La unidad de las operaciones nos dice que no es el cuerpo solo, ni el alma sola el sujeto de las mismas. Luego el alma y el cuerpo se unen para producir una sola substancia.

La unión del alma con el cuerpo es también esencial y personal.—Es esencial, por que ambos principios constituyen una sola substancia, más como una substancia sólo puede constar de una esencia, porque si constara de dos, ya serían de dos seres diferentes, es necesariamente esencial ó natural. También es personal, porque el producto de semejante unión es racional.

El alma racional es la forma substancial del hombre.—Cuando el hombre muere, ya no se llama hombre, sino cadáver: El cadáver es inerte; fáltale el principio vital, el principio activo; fáltale el alma, principio activo; forma substancial. Luego el alma es la forma substancial del hombre.

Carácter de esta unión.—Esta unión no es total porque el alma no le comunica al cuerpo toda su virtud, y así no puedo decir que mi brazo es inteligente y libre, pero si humano, porque todo el cuerpo está animado por el alma, aunque realmente no sabemos cómo se verifica esta unión.

LECCIÓN 84.

DEL MUTUO INFLUJO Ó COMERCIO ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO.

Qué se entiende por comercio entre el alma y el cuerpo.—Esto quiere decir que á las impresiones corpóreas corresponden ciertos fenómenos en el alma y viceversa.

Subordinación mutua entre ambos elementos.—Constantemente nos demuestra la experiencia que existe cierta dependencia y subordinación recíproca entre el alma y el cuerpo, efecto de la unión substancial de ambos principios.

Sistemas que intentan explicar este hecho.—Son cuatro: 1.º el de las causas ocasionales; 2.º el de la armonía preestablecida; 3.º el del influjo físico; 4.º el de influjo por concomitancia y unidad del ser.

Teoría de las causas ocasionales.—Su principal sostenedor y aun fundador, fué Mallebranche, y consiste en negar actividad á las substancias creadas ó finitas. Por consiguiente, ni el alma ni el cuerpo obran, sino que son meras ocasiones de los actos psicológicos y fisiológicos que Dios produce directamente en el alma y en el cuerpo.

Su refutación.—1.º Toda causa es activa; 2.º Esta teoría niega la unidad substancial del alma con el cuerpo; 3.º Niega en realidad el influjo; 4.º Conduce al idealismo y fatalismo.

Hipótesis de la armonía preestablecida.—Leibnitz afirma la causalidad eficiente de las causas segundas pero niega que sus operaciones sean trascendentes, sino inmanentes, y por consiguiente, las del alma no pueden influir en el cuerpo, ni reci-

procamente. El alma y el cuerpo son autores de sus actos, que ejecutan necesariamente y con admirable correlación, por cierta armonía preestablecida por Dios, en virtud de la cual á un movimiento del cuerpo corresponde otro en el alma y viceversa, á la manera como marchan acordes dos relojes bajo la dirección del relojero, y sin que ellos mismos se den cuenta de su acuerdo.

Su refutación.—Es una hipótesis gratuita con los mismos inconvenientes que la anterior.

Sistema del influjo físico.—Para Enler, el alma y el cuerpo se influyen recíprocamente pero como dos substancias completas.

Su refutación.—Además de los inconvenientes dichos, esta teoría conduce al materialismo, porque si la materia pudiese influir en el espíritu, éste sería material.

Vicios comunes á todas estas teorías.—Como ya hemos visto, el principal de todos consiste en negar la unión substancial del alma con el cuerpo.

Teoría aristotélico-tomista.—Se llama así por haber sido iniciada por Aristóteles y desarrollada por Santo Tomás y los Escolásticos.

Su explicación.—Fundándose en los dos principios ya demostrados de la unión substancial del alma con el cuerpo, y de que el alma es el principio activo del hombre, explica el comercio entre ambos como entre dos substancias incompletas que, uniéndose esencialmente, y originando un ser único, las acciones deben ser únicas, comunicándose por fuerza sus peculiares operaciones, influyendo el alma en el cuerpo de una manera *formal*, y el cuerpo en el alma de un modo *material*, como nos enseña la experiencia, debiendo advertir que, si bien el cuerpo obra físicamente en el alma, no obra por sí, por ser esencialmente pasivo, sino que.

en rigor el alma, es la que obra sobre sí misma por medio del cuerpo que informa.

Razones en apoyo de la misma.—La experiencia psicológica nos ha demostrado el concurso de los órganos del cuerpo en ciertas operaciones anímicas, como las sensitivas, así como la influencia del alma en los órganos del cuerpo. Por otra parte, la razón dice que, si el alma y el cuerpo se unen esencialmente, toda la operación será de la persona humana, no de uno sólo de sus principios, pues aun las operaciones específicamente anímicas, aunque se ejecuten con intrínseca separación de la materia, han exigido mediatamente por lo menos el concurso del cuerpo, ya que el entendimiento ejercita su actividad sobre las representaciones sensibles elaboradas, con el auxilio de los órganos corpóreos.

Sitio del alma.—Un ser puede estar en otro: 1.º por *esencia* cuando lo está en el segundo esencial ó substancialmente, v. gr., un hombre está ocupando un lugar determinado según toda su esencia ó substancia; 2.º por *potencia*, cuando sobre él ejerce su poder, como el rey en la nación que gobierna; 3.º por *presencia*, cuando el otro ser se halla ante él. El alma está *total en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes* según la *totalidad de su esencia y presencia*, pero no según la *totalidad de su potencia*. En efecto, siendo el alma forma substancial del hombre, todo su ser se halla animado por el alma, y siendo simple, no puede ocupar lugar alguno del cuerpo ni dividirse en partes. De aquí que también esté siempre presente á todo el cuerpo. Pero el alma no comunica toda su virtud ó poder al cuerpo, porque de lo contrario, todo el cuerpo vería, oiría, entendería, etc., lo que es contra el testimonio de la conciencia y aun de la más elemental experiencia, y de aquí que no esté en todo el cuerpo por *potencia*.

SECCIÓN CUARTA

Del alma humana considerada en si misma.

LECCIÓN 85.

DE LA ESENCIA DEL ALMA HUMANA.

Caracteres accidentales y esenciales de los seres. — De un ser, v. gr., del hombre, podemos decir que es alto ó bajo, rubio ó moreno, sabio ó ignorante, virtuoso ó vicioso, etc. Nada de esto constituye su esencia, porque todos esos caracteres son transitorios, mudables, contingentes. Lo esencial en los seres, no es aquello que se cambia y se muda, que aparece y desaparece, sino lo que permanece idéntico durante la vida del ser, y especialmente, aquello por virtud de lo cual es tal ser y no otro, y se distingue de todos los demás. Así, si digo del hombre que es sensible, no expreso tampoco su carácter esencial, porque sensibles son también los animales; pero si digo que es racional, expreso ya un carácter propio y exclusivo del hombre, un carácter esencial, que aunque no constituye la esencia del hombre, es signo indicador de ella.

Opiniones de los filósofos sobre el constitutivo de la esencia del alma. — Son muchas: El *materalismo* niega su existencia porque para él sólo existe la materia, y ya hemos demostrado que el alma no es material. El *panteísmo* la confunde con la esencia divina, error que ya hemos combatido. Para otros la esencia del alma consiste en la *simplicidad*, quién la hace consistir en la *espiritualidad*, quién en su *actividad intrínseca*, quién en el *pensamiento*, quién en la *facultad de pensar*.

Reputación de estas teorías. — No puede consistir

en la *simplicidad* por que no es perfección exclusiva del alma ni su perfección característica. Por las mismas razones, tampoco consiste en su *actividad intrínseca*. Tampoco puede consistir en el *pensamiento* como quiere Descartes, porque el pensamiento es un efecto, que necesariamente supone una causa, y como el pensamiento es producido por el alma, ésta, al producir el pensamiento, se produciría á sí misma, lo cual es absurdo. El pensamiento es variable; luego el alma también lo sería. Si el alma consistiera en el pensamiento, el alma no se distinguiría de su operación; luego estaría siempre en acto, como sucede en Dios. Tampoco puede consistir la esencia del alma en la *facultad de pensar*, porque ésta es indeterminada, y la esencia de un ser es lo que determina al ser á ser tal cosa. Además esta facultad no es raíz de todas las perfecciones del alma, pues las sensitivas no se originan de ella. En resumen, la facultad de pensar, como potencia que es, como accidente, debe residir en un principio que sea su fundamento.

La esencia del alma consiste en ser una substancia espiritual incompleta y ordenada á informar el cuerpo y para bien de ella.—Así nos lo demuestran los atributos del alma; que son los caracteres indicadores de su esencia, como también la unión substancial del alma con el cuerpo.

Definición esencial del alma.—Luego el alma humana es *la forma substancial del cuerpo que puede existir y obrar independientemente de la materia.*

Definición esencial del hombre.—El hombre es un *animal racional*, porque verifica actos comunes con los animales, y actos específicos ó racionales.

Lugar que el alma racional ocupa en la escala de los seres creados.—Ocupa un término medio entre el mundo material y el espiritual.

Deducción, naturaleza y origen de las facultades del alma humana.—Conocida ya la esencia del alma nada más sencillo que deducir sus facultades y demostrar su naturaleza y origen. Siendo espiritual y constituyendo al hombre en animal por su unión con el cuerpo, se deduce que sus facultades serán intelectivas, sensitivas y vegetativas. Del mismo modo descubrimos su naturaleza, porque estando las más subordinadas á las otras se distinguen entre sí; luego deben ser accidentes, so pena de admitir en el alma muchas substancias. Luego deben proceder directamente de la esencia del alma.

El alma en estado de separación.—Destinada el alma á unirse con el cuerpo, en dicha unión consiste su estado *natural*, y en el de separación su estado *preternatural*. En este estado el objeto primero de su actividad es lo espiritual al revés de lo que sucede en su estado de unión, porque el modo de acción, y sobre todo, el modo de conocimiento sigue al modo de existencia (*agere sequitur esse*). Por consiguiente, en el estado de separación, se conoce intrínsecamente á sí misma, (*sine abstractione a phantasmatis et sine conversione ad phantasmata*) y por intuición indirecta, á los ángeles y á Dios. Del mismo modo conoce por las ideas adquiridas en esta vida y conservadas en el entendimiento, y principalmente por ideas infusas análogas ó semejantes á las de los ángeles, los objetos materiales, si bien siempre de un modo inferior al ángel por ser de inferior naturaleza.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

POR ORDEN DE AUTORES.

Ahrens.—*Curso de Derecho natural.*—Traducción de Rodríguez Hortelano y Asensi.—Madrid: Bailly-Bailliere, 1890, en 4.º

Almera.—*Cosmogonía y Geología, seguido de la Historia antigua de la Tierra, del R. Dr. G. Molloy.*—Barcelona: Librería religiosa: 1878, en 4.º

Alonso Perujo.—*Diccionario de ciencias eclesidsticas.*—Barcelona: Subirana, diez en folio.

Amador y Andreu.—*Elementos de Psicología, Lógica y Filosofía Moral.*—Madrid: Fernando Fé.—1890, tres en 4.º

Aramburu y Zuloaga.—*La nueva ciencia penal.*—Madrid: Fernando Fé, Sevilla, Hijos de Fé, 1887, en 4.º

Ardieta.—*Química biológica aplicada á la higiene y patología humana, con un prólogo de Giné y Partagás.*—Barcelona. Mannel Soler.—Sin fecha, dos en 4.º

Arintero.—*El diluvio universal demostrado por la Geología.*—Vergara: Tipografía de «El Santísimo Rosario», 1892, en 8.º

Arintero.—*La evolución y la filosofía cristiana: Introducción general y libro primero.*—Madrid: Gregorio del Amo.—1898, en 4.º mayor.

Aristóteles.—*Obras, puestas en lengua castellana, por D. Patricio de Azcarate.*—Madrid: Medina y Navarro.—Sin fecha, siete en 4.º

Baldinoti.—*Arte de dirigir el entendimiento en la investigación de la verdad, ó Lógica;* traducción de Díez González.—Madrid: Benito Cano, 1798, en 8.º

Balmes.—*Curso de Metafísica.*—Barcelona: idem 1883, en 8.º

Balmes.—*Filosofía fundamental.*—5.ª edición—Barcelona: Imprenta barcelonesa, 1877-1878, cuatro en 4.º

Balmes.—*Curso de Ética.*—6.ª edición—Barcelona; idem, 1883, en 8.º

Balmes.—*Curso de Filosofía elemental.—Lógica—*7.ª edición.—Barcelona: idem, 1889, en 8.º

Balmes.—*Curso de Filosofía elemental.*—*Historia de la Filosofía.*—8.^a edición.—Barcelona: idem, 1891, en 8.^o

Balmes.—*Cartas á un excéptico en materia de religión.*—6.^a edición.—Barcelona: idem, 1895, en 8.^o

Balmes.—*El criterio.*—Nueva edición.—Paris: Bouret, 1882, en 8.^o

Balmes.—*La Sociedad.*—4.^a edición.—Barcelona: Imprenta del «Diario de Barcelona», 1873, cuatro en 8.^o

Bastiat.—*Armonías económicas traducidas de la 7.^a edición francesa.*—Madrid y Valencia: Terraza, Aliena y Compañía, 1880, en 4.^o

Beato.—*Elementos de Psicología, Lógica y Ética.*—2.^a edición.—Lugo: Soto Freire, 1871, en 4.^o

Bernaldo de Quirós.—*Las nuevas teorías de la criminalidad.*—Madrid: Hijos de Reus, 1898, en 4.^o

Biblioteca económica filosófica.—*Obras de los principales filósofos del mundo,* publicadas en volúmenes en 16.^o—Madrid: Plaza del Progreso.

Blanc.—*Traité de Philosophie scolastique précédé d'un vocabulaire de la Philosophie scolastique et de la philosophie contemporaine.*—Nouvelle édition revue, corrigée et complétée.—Lyon: Emmanuel Vitte; Paris Charles Amat, 1899, tres en 8.^o

Blanc.—*Histoire de la Philosophie et particulièrement de la Philosophie contemporaine.*—Lyon: Emmanuel Vitte; Paris Jules Vic et Amat, 1896, tres en 8.^o

Büchner.—*Fuerza y materia;* traducción de A. Avilés.—2.^a edición.—Madrid: Fernando Fé, 1878, en 8.^o

Campillo.—*Curso de Metafísica.*—2.^a edición.—Madrid: Ricardo Fé, 1888, en 4.^o

Campillo.—*Historia de la Filosofía:* Apuntes taquigráficos del curso de 1894-1895 en el Doctorado de la Universidad Central.—Madrid, 1895, en 4.^o

Caro.—*Le materialisme et la science.*—Nouvelle édition.—Paris: Hachette, 1890, en 8.^o

Cathrein S. I.—*Philosophia moralis.*—Friburgi Brisgovid: Sumptibus Herder, MDCCXCIII, en 4.^o

Civil.—*Curso de Psicología, Lógica y Filosofía moral.*—Gerona: Tipografía del Hospicio provincial, 1898, en 4.^o

Cochin.—*L' evolution et la vie.*—Troisième ed. revue et augmentée.—Paris: G. Masson, 1888, en 8.^o

Comellas.—*Demostración de la armonía en la religión y la ciencia.*—Barcelona: Verdaguier, Madrid: Olamendi, 1880, en 4.^o mayor.

Comellas.—*Introducción á la Filosofía.*—Barcelona: Suñer, 1883, en 4.^o mayor.

Condillac.—*La Lógica ó los primeros elementos del arte de pensar*; traducción de Calzada.—2.^a edición.—Madrid: Imprenta Real, 1788, en 4.^o

Cornoldi D. C. D. G.—*Lezioni di Filosofia ordinate allo studio delle altre scienze.*—Firenze: Presso Luigi Mannelli, 1872, en 8.^o

Costa.—*Teoría del hecho jurídico individual y social.*—Madrid: Revista de Legislación, 1880, en 4.^o

Cousin.—*De lo verdadero, lo bello y lo bueno, curso de Filosofía sobre el fundamento de dichas ideas absolutas*; traducción de Mata y Sánchez.—Valencia: Pascual Aguilar, 1873, en 8.^o

Cubi.—*Polémica religiosa-frenológica-magnética.*—Barcelona: Imprenta de José Tauló, 1848, en 8.^o

Palmau.—*Teoría del conocimiento humano según la filosofía de Santo Tomás de Aquino.*—Barcelona: Tipografía de la Casa provincial de Caridad, 1898, en 4.^o

Daurella.—*Instituciones de Metafísica*—2.^a edición.—Barcelona: Establecimiento tipográfico de José Famades, 1895, en 4.^o mayor.

Daymond.—*Ensayo sobre los principios de Moral y los derechos y obligaciones del género humano, tanto en la vida privada, como en la política*; versión española á expensas del caballero inglés Joseph Pease.—Londres: Watson y Hazell, 1870, en 4.^o

Descuret.—*Medicina de las pasiones*; traducción de Montau.—4.^a edición.—Barcelona: Oliveres, 1874, dos en 8.^o

Diccionario enciclopédico hispano-americano.—Barcelona: Fontaner y Simón, 1887-1898, veintitrés tomos en veinticuatro volúmenes en folio.

Didiot.—*Le docteur anglique S. Thomas d' Aquin.*—Société de Saint-Augustin, Desclée, de Brouwer et C.^{ie}, 1894, en 4.^o

Divi Thomæ Aquinatis.—*Summa Theologica... secundis curis, ac dissertationibus in singulos tomos a Bernardo Maria de Rubis illustrata.*—Venetiis: MDCCLXXIV, cudebat Simón Occhi, siete in folio.

Denadiu.—*Curso de Metafísica.*—3.^a edición.—Barcelona: Subirana, 1889, dos en 4.^o

Duilhè de Saint-Projet.—*Apología científica de la fe cris, tiana*; traducción de M. y F. Pólo y Peyrolón.—2.^a edición.—Valencia: Manuel Alufre, 1890, en 4.^o

Eizalde.—*Curso de Filosofía—Lógica.*—2.^a edición.—Madrid: Juste, 1892, en 8.^o

Eizalde.—*Curso de Filosofía—Psicología.*—3.^a edición.—Madrid: Juste, 1895, en 8.^o

Eleizalde.—*Curso de Filosofía—Ética y Derecho natural.*—2.^a edición.—Madrid: Juste, 1893, en 8.^o

Eleizalde.—*Compendio de Psicología, Lógica y Ética.*—Madrid: Juste, 1891, en 8.^o

Egózcue y Cortázar.—*Discursos leídos en la Real Academia de Ciencias exactas, físicas y naturales en la recepción del primero y contestación del segundo.* (Versan sobre el concepto de la especie y sus límites naturales.)—Madrid: Aguado, 1893, en 4.^o

Feliú.—*Influencia de la Filosofía en la constitución de la Física.*—Barcelona: Hormiga de Oro, 1894, en folio.

Ferraz.—*Derecho natural.*—Valencia: José Ortega, 1888 en 4.^o

Ferrière.—*El Darwinismo;* traducción de Carreras y Sanchis.—Madrid, Gabriel Pedraza, sin fecha, en 8.^o menor.

Fiquier y Zimmermann.—*El mundo antes de la creación del hombre;* traducción de Verneuill.—Barcelona: Montaner y Simón, 1870-1871, dos en gran folio.

Fiquier.—*La ciencia y sus hombres;* traducción de la 3.^a edición francesa por Casabó y Pagés.—Barcelona: Jaime Seix, MDCCCLXXX, tres en folio.

Franco.—*El ipnotismo puesto en moda;* traducción de Font.—2.^a edición.—Barcelona: La Hormiga de Oro, 1880, en 8.^o

Galdo.—*Manual de Historia natural.*—7.^a edición.—Madrid: Hernando, 1878, en 4.^o

Ganot.—*Tratado elemental de Física.*—Traducción de Sánchez Pardo y León Ortiz.—7.^a edición.—Madrid: Bailly-Bailliere, 1876, en 4.^o

García Luna.—*Lecciones de Filosofía ecléctica.*—Madrid Ignacio Boix. 1845, en 4.^o

Ginebra.—*Elementos de Filosofía.*—Santiago de Chile: Imprenta de «El Independiente», 1885, dos en 4.^o

Ginebra.—*Elementos de Filosofía.*—3.^a edición.—Barcelona: Francisco Rosal, 1894, en 4.^o

Giorgio.—*Institutiones philosophicae.*—Editio secunda.—Utini: Typis Jacob-Colmegua, 1865, en 4.^o

González.—*Filosofía elemental.*—5.^a edición.—Madrid: Juberá, 1886, dos en 4.^o

González.—*Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás.*—Manila: Tipografía del Colegio de Santo Tomás, 1864, tres en 4.^o

González.—*Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales.*—Madrid: Policarpo López, 1873, dos en 4.^o

González.—*Historia de la Filosofía.*—2.^a edición.—Madrid: Juberá, 1886, cuatro en 4.^o

González. — *La Biblia y la ciencia.* — 2.^a edición. — Sevilla, Izquierdo y Compañía, 1892, dos en 4.^o

González Serrano. — *Manual de Psicología, Lógica y Ética* — I. *Psicología.* — 2.^a edición. — Madrid: Suárez, 1894, en 8.^o

González Serrano. — II. *Lógica.* — 2.^a edición. — Madrid: Hernando, 1883, en 8.^o

González Serrano. — III. *Ética.* — 2.^a edición. — Madrid: Hernando, 1887, en 8.^o

Gou. — *Lecciones razonadas de religión y moral.* — Gerona: Manuel Llach, 1890 en 8.^o mayor.

Gratry. — *Los sofistas y la crítica.* — Barcelona: Imprenta del «Diario de Barcelona» 1873, en 8.^o

Gruber. — *Auguste Comte, fondateur du Positivisme, sa vie, sa doctrine, précédé d' une préface par M. Ollé.* — Lapruné. — Paris: P. Lethielleux, sin fecha, en 8.^o

Gruber. — *Le positivisme, depuis Comte jusqu'à nos jours.* — Paris: P. Lethielleux, sin fecha, en 8.^o

Guevara. — *Institutionum elementarium philosophia.* — Matriti: Ex typographia regia, 1833, cuatro en 8.^o

Jacquer. — *Institutiones philosophia.* — Matriti: ex typ. regia, 1833, en 8.^o

Jaugéy. — *Diccionario apologético de la fe católica con la colaboración de muchos sabios católicos; y traducida al castellano por varios literatos bajo la dirección del Ilmo. Sr. don Joaquín Torres Asensio.* — Madrid: Sociedad editorial de San Francisco de Sales, 1890, dos en folio.

Joly. — *La especie orgánica; las formas transitorias de las especies.* — Madrid: Imprenta, Rollo, 7, bajo, sin fecha, en 8.^o menor.

Jouin. — *Elementa philosophia moralis.* — Editio tertia. — New-Yorck: Typis catholic protectori, 1879, en 8.^o

Jouin. — *Compendium Logicae et Metaphisica.* — Editio tertia. — Neo Eboraci. — Ex typis H. Y. Hewitt, 1879, en 8.^o

Jourdain. — *Notions de Logique.* — 5.^a édition. — Paris: Hachette, 1858, en 8.^o

Jungmann. — *La belleza y las bellas artes; traducción de Orti y Lara.* — 3.^a edición. — Madrid: Tip. del Asilo de los Huérfanos del S. C. de Jesús, 1832, dos en 4.^o

Hæckel. — *La evolución y el transformismo.* — Madrid: Imprenta, Rollo, 7, bajo, sin fecha, en 8.^o menor.

Hæckel. — *La Psicología celular; traducción de Antonio Zozaya.* — Madrid: Biblioteca económica filosófica, 1879, en 12.^o

Hamilton. — *Fragments de Philosophie, traduits de l' anglais par M. Louis Peisse.* — Paris: Ladrangé, MDCCCX, cuatro en 4.^o

Hernández Fajarnés.—*Estudios críticos sobre la Filosofía positivista: I La Psicología celular.*—Zaragoza: Imprenta de «La Derecha», 1883, en 4.º

Hernández Fajarnés.—*Principios de Metafísica.*—Ontología—Zaragoza: Gasca, 1887, en 4.º

Hernández Fajarnés.—*Cosmología.*—Zaragoza: Gasca, 1893, en 4.º

Hernández Fajarnés.—*Psicología.*—Zaragoza: Gasca, 1889, en 4.º

Hervás y Panduro.—*Viaje éstético al mundo planetario.*—Madrid: Aznar, MDCCXCIII-IV, cuatro en 4.º

Holbach.—*Moral universal*, traducción de Díaz Moreno.—Londres: David-son é hijo, 1826, tres en 8.º

Horvat.—*Institutiones Logicae.*—Editio Matritensis ex typographia Fuentenebro, MDCCCXVIII, dos en 4.º

Kuxley.—*El reino animal y el reino vegetal: el estudio de la biología.*—Madrid: Imprenta, Rollo, 7, bajo. Sin fecha, en 8.º menor.

Landerer.—*Principios de Geología y Paleontología.*—Barcelona: Librería religiosa, 1878, en 4.º

Laromiguière.—*Leçons de Philosophie.*—6.ª edición.—Paris: H. Fournier, 1844, dos en 8.º

Laplasas.—*El hombre ó filosofía nueva.*—Madrid: Felipe Pinto, 1888, en 4.º

Leibnitz.—*Obras.*—Traducción de D. Patricio de Azcarate.—Madrid: casa editorial de Medina, sin fecha, cinco en 4.º

Liberatore.—*Della conoscenza intellettuale.*—Roma: Ufficio della Civiltà cattolica, 1857, dos en 4.º

Liberatore.—*Institutiones philosophicae.*—Secunda editio—Prati: Ex officina Giachetti filii et soc. MDCCCLXXXIII, dos en 4.º

Liberatore.—*Institutiones philosophicae.*—Barcinone: Apud viduam et filios J. Subirana, 1863, tres en 4.º

Liberatore.—*Del compuesto humano.*—Traducción de la 3.ª edición italiana corregida por el Autor.—Barcelona: Imp. y lib. de la Inmaculada Concepción, 1882, en 4.º

Liberatore.—*Compendium Logicae et Metaphysicae.*—Secunda editio accuratior—Neapoli—Typis Vincentii Maufredi, MDCCCLXIX, en 4.º

López Muñoz.—*Leciones de Filosofía elemental.*—3.ª edición.—Granada: Paulino Ventura Sabatel, 1882, en 4.º

Lugdunense.—*Institutiones de Filosofia.*—Edición novísima matritense—Madrid: Vicente de Lalama, 1842, tres en 8.º

Manzoni.—*Observaciones sobre la moral católica;* traducción de Navarro y Calvo.—Madrid: Luis Navarro, 1882, en 8.º

Maret.— *Teoloxía cristiana*; traducción de J. M. y F.— Barcelona: Librería religiosa, 1854, en 4.º

Mariscal.— *Ensayo de una hixiene de la inteligencia.*— Madrid: Ricardo Rojas, 1898, en 4.º

Martínez de San Miguel.— *Elementos de Psicología, Lógica y Ética.*— 2.ª edición.— Barcelona: Imp. de Pedro Ortega, 1890, en 4.º

Maura et Gelabert.— *De vili conceptu et principio.*— Oriole: Ex typ. Coraelii Payá, 1895, en 4.º

Méndive.— *Elementos de Lógica.*— Valladolid: Cuesta é hijos, 1883, en 4.º

Méndive.— *Elementos de Psicología.*— Valladolid: Cuesta é hijos, 1883, en 4.º

Méndive.— *Elementos de Ética general.*— Valladolid: Cuesta é hijos, 1884, en 4.º

Méndive.— *Elementos de Derecho natural.*— Valladolid: Cuesta é hijos, 1884, en 4.º

Méndive.— *Elementos de Ontología.*— 2.ª edición.— Valladolid: Cuesta é hijos, 1884, en 4.º

Méndive.— *La religión católica vindicada de las imposturas racionalistas.*— 2.ª edición.— Madrid: Gregorio del Amo, 1887, en 4.º

Menéndez Pelayo.— *La ciencia española.*— 3.ª edición, refundida y aumentada.— Madrid: Pérez Dubrull, 1887-1889, tres en 8.º menor.

Mendizábal.— *La fórmula de la justicia.*— Zaragoza: M. Salas, 1900, en 8.º mayor.

Mendizábal.— *Elementos de Derecho natural.*— 2.ª edición corregida y aumentada.— Zaragoza: Mariano Salas, 1897-1899, tres en 4.º

Milá y Fontanals.— *Principios de Literatura general y española.*— Nueva edición.— Barcelona: Imprenta barcelonesa, 1877, en 8.º

Mir (P. Juan).— *La creación según que se contiene en el primer capítulo del Génesis.*— 2.ª edición.— Madrid: Gregorio del Amo, 1891, en 4.º mayor.

Mir (Miguel).— *Harmonía entre la ciencia y la fe.*— Nueva edición.— Madrid: Tip. de los Huérfanos, 1885, en 4.º

Miralles.— *Una cuestión escolástica «relativa á la generación humana en cuanto dice orden al principio de la vida racional».*— Valencia: Imp. de Federico Domenech, 1895, en 4.º

Miralles.— *La existencia de Dios y el criticismo Kantian.*— Palma de Mallorca.— Tip. de Juan Colomar, 1892, en 4.º

Monlau y Rey.— *Psicología y Lógica.*— 7.ª edición.— Madrid.— Rivadeneira. 1866, dos en 8.º

Moreno Castelló.—*Tratado de Psicología.*—Jaén: Rubio y Alcázar, 1879, en 4.^o

Nicolás.—*Estudios filosóficos sobre el cristianismo;* traducción de Francisco Puig y Esteve.—2.^a edición.—Barcelona: Librería religiosa, 1854, tres en 4.^o

Nouaillac.—*Lecciones de Moral y de Religión.*—3.^a edición.—Sevilla: José M. Geofrín, 1849, en 4.^o

Orti y Lara.—*Introducción a la Filosofía y especialmente a la Metafísica.*—Madrid: La ciencia cristiana, 1888, en 8.^o

Orti y Lara.—*Curso abreviado de Filosofía Natural.*—Madrid: Sociedad editorial de San Francisco de Sales, 1892, en 4.^o

Orti y Lara.—*Curso abreviado de Metafísica y Filosofía Natural.*—2.^a edición corregida y aumentada.—Madrid: Sociedad editorial de San Francisco de Sales, 1897 en 4.^o

Orti y Lara.—*Psicología, Lógica y Ética.*—5.^a edición.—Madrid: Pascual Conesa, 1870-1874, tres en 8.^o

Paley.—*Principios de Filosofía moral;* traducción de Díaz de Baeza.—Madrid: J. Boix, 1841, en 8.^o

Pascal.—*Philosophia moral y social.*—Paris: P. Lethielleux 1896, dos en 8.^o

Payot.—*La educación de la voluntad;* traducción de Antón y Fernández Madrid: Capdeville y Suárez, 1896, en 4.^o

Pérez de la Mata.—*Tratado de Metafísica.*—Madrid: Fortanet, 1877, en 4.^o

Pesch.—*Los grandes arcanos del universo.*—Traducción de Eberardo Vogel y J. M. Orti y Lara—Madrid: Sociedad editorial de San Francisco de Sales, 1890-1891, dos en 4.^o

Pesch.—*Institutiones philosophiæ naturalis.*—Friburgi Brisgovia:—Sumptibus Herder, MDCCCLXXX, en 4.^o

Pidal y Mon.—*Discursos y artículos literarios.*—Madrid: M. Tello, 1887, en 8.^o menor.

Pindado.—*El ateísmo y la sintaxis y el positivismo.*—León: Herederos de Miñón, 1895, en 8.^o

Platón.—*Œuvres complètes,* publiées sous la direction de M. Emile Saisset, traductions Dacier et Grou revisées, etc., par M. M. E. Chanvet et A. Saisset.—Paris: G. Charpentier, 1874-1882, nueve en 8.^o

Prisco.—*Elementos de filosofía especulativa;* traducción de Gabino Tejado.—2.^a edición.—Madrid: Nueva librería é imp. de San José, 1884, dos en 4.^o

Prisco.—*Filosofía del Derecho, fundada en la Ética;* traducción de J. B. de Hinojosa con un prólogo de Orti y Lara.—3.^a edición.—Madrid: Miguel Guijarro, en 4.^o

Polo y Peyrolón.—*Elementos de Psicología Lógica y Ética*—3.^a edición.—Valencia: Manuel Alufre, 1889, tres en 8.^o

Pou y Ordinas.—*Prolegómenos ó introducción general al estudio del Derecho y principios de Derecho natural.*—3.^a edición.—Barcelona: Subirana, 1887, en 4.^o

P. y P.—*Suma filosófica del siglo XIX.*—Barcelona: José Pons 1869-1877, dos tomos en 4.^o divididos en cinco volúmenes.

Quatrefages.—*L'espèce humaine.*—Dixième édition.—Paris: Félix Alcan, 1890, en 4.^o

Revilla y Alcántara.—*Principios generales de literatura é Historia de la literatura española.*—3.^a edición.—Madrid: Ira-vedra, 1884, dos en 4.^o

Ray.—*Elementos de Ética ó tratado de Filosofía moral.*—2.^a edición.—Madrid: Rivadeneira, 1856, en 4.^o

Rius.—*Ethicorum libri octo sive Philosophia moralis.*—Barcinone: Apud viduam et filios D. Antonii Brusi, 1830, en 8.^o

Rodríguez de Cepeda.—*Elementos de Derecho natural.*—Valencia: Imp. de Domenech, 1887, en 8.^o

Rodríguez de Peñalver.—*Elementos de Psicología, Lógica y Filosofía Moral.*—3.^a edición.—Sevilla: El obrero de Nazaret, 1890, en 8.^o

Saint-Ellier.—*El orden en el mundo físico y su Causa primera según las ciencias modernas;* traducción de Pons Buigues.—Madrid: Sociedad editorial de San Francisco de Sales, 1891, en 8.^o

Sanseverino.—*Philosophia cristiana cum antiqua et nova comparata; Dinamilogia,* tres volúmenes en 4.^o; *Lógica,* cuatro volúmenes en 4.^o; *Neapoli:* Typis Vincentii Manfredi-MDCCCLXII.

Sanz y Escartin.—*Federico Nietzsche y el anarquismo intelectual.*—Madrid: Hijos de J. A. García, 1898, en 4.^o

Seewis.—*Della conoscenza sensitiva.*—Prato: typ. Giachel-
ti figlio ec., 1881, en 4.^o

Sèneca.—*Epistolas morales;* traducción de Navarro y Calvo.—Madrid: Luis Navarro, 1884, en 8.^o

Sèneca.—*Tratados filosóficos;* traducción de Fernández Navarrete.—Madrid: Luis Navarro, 1884, dos en 8.^o

Servant Beauvais.—*Manual clásico de Filosofía;* traducido, arreglado y adicionado por José López de Uribe y Osma.—2.^a edición corregida y aumentada.—Madrid: Imp. de Ramón Vergés, 1843-1845, tres en 8.^o

Soler y Sánchez.—*Curso elemental de Química*—Alicante: Carratalá y Gadea, 1879, en 4.^o

Spencer.—*La especie humana.—La creación y la evolución.*—2.^a edición.—Madrid: Imprenta, Rollo, 7, bajo. Sin fecha, en 8.^o menor.

Taparelli.—*Las causas de lo Bello según los principios de Santo Tomás*; traducción de Enrique Damen.—Madrid y París: Biblioteca Perojo.

Taparelli.—*Saggio teoretico di Diritto Naturale*.—Roma: Coi tipi della Civiltà cattolica, 1855, dos en 4.^o

Tongiorgi.—*Institutiones Philosophiæ*.—Editio nova—Bruxellis: Excudebat H. Goemaere, sin fecha, tres en 8.^o

Tyndall, Macé Pasteur, etc.—*Microbiología ó los infinitamente pequeños*; traducida y arreglada al castellano por F. Nacente y Solea.—Barcelona: Estab. tip. de T. Nacente, 1890, en folio.

Usraburu.—*Origen de los seres vivientes, según sus diversas especies y examen del transformismo*.—Bilbao: Imp. del Corazón de Jesús, 1896, en 4.^o

Vatel.—*Derecho de gentes ó principios de la ley natural aplicados á la conducta y negocios de las naciones y de los soberanos, con un estudio del Derecho natural y de gentes*; por Sir James Mackintosh.—París: Leointe, 1836, cuatro en 8.^o menor.

Vergès y Vernis.—*Refutación del tratado Fuerza y Materia*, del Dr. en Medicina Luis Büchner.—Barcelona: Tipografía católica, 1883, en 4.^o

Volney.—*La ley natural ó principios físicos de la Moral deducidos de la constitución del hombre y del universo*.—Barcelona: A Zeageidr, traductor y editor, 1891, en 8.^o

Worms.—*Precis de Philosophie d' après les leçons de Philosophie de M. E. Ralier*.—París: Hachette, 1891, en 8.^o

Zigliara.—*Summa philosophia*.—Editio septima ad sextam exacta—Lugduni et Parisiis: Delhomme et Briguet, 1889, tres en 8.^o



