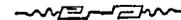


4-207-10
28
9
JOSÉ ESPAÑA LLEDÓ.

ELEMENTOS

DE

METAFÍSICA



GRANADA.

Imprenta de LA LEALTAD á cargo de J. G. Garrido.

1886.



2 4000

4-

JOSÉ ESPAÑA LLEDÓ.

ELEMENTOS

DE

METAFÍSICA



GRANADA.

Imprenta de LA LEALTAD á cargo de J. G. Garrido.

1886.

ELEMENTOS DE METAFÍSICA.

A mi querido amigo y compa-
ñero Sr. Manuel Gornes
Carreras, distinguido por la
honra de esta Universidad,
como una débil muestra
de mi afecto del

Autón

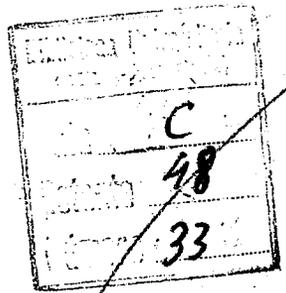
R. 17565

ELEMENTOS
DE
METAFÍSICA

POR
DON JOSÉ ESPAÑA LLEDÓ

Catedrático numerario de esta asignatura

en la Universidad de Granada.



GRANADA.
Imprenta de LA LEALTAD á cargo de J. G. Garrido.

1885.

Sr. D. Leopoldo Equilas Yanguas.

MI QUERIDO MAESTRO: Mi primer libro lo dediqué á mi padre, el segundo á mi esposa, el tercero á mi hija Teresa, hoy que publico el cuarto, busco un nombre querido á quien ofrecérselo y acude en primer término á mi memoria el de V. Permítame que lo estampe en la primera página de esta obra. Quizá de esta suerte alcance la indulgencia que tanto necesita, porque á falta de otras excelencias y virtudes que no ha podido darle mi pobre ingenio, tendrá al menos la rarísima del agradecimiento.

De V. devoto y apasionado discípulo, amigo y S. S.

Q. B. S. M.

José España.

Cogollos Vega 25 de Julio de 1885.

ADVERTENCIA PRELIMINAR.

Difíciles y tristes por demás son las circunstancias en que se encuentra la enseñanza de la Filosofía en nuestra patria.

Desde que el filosofismo y las ideas enciclopédicas tomaron entre nosotros carta de naturaleza, hemos caminado de mal en peor, hasta hoy, que si bien se nota una favorable reacción hacia la Filosofía tomista, el desconcierto de nuestros planes de enseñanza, inspirados, por desdicha, en el ódio más ó menos encubierto á la filosofía cristiana, esteriliza los esfuerzos generosos de algunos profesores y el entusiasmo con que la juventud escolar acoge las admirables doctrinas del Ángel de las escuelas.

La nota intelectual característica de nuestro siglo, consiste en el olvido y menosprecio de la ciencia filosófica, y el desarrollo y predominio de las ciencias experimentales; y aquí, donde todo se exagera, de tal suerte resalta esta tendencia peligrosísima, que en nuestros institutos solo se dedica un curso á el estudio de la Psicología, Lógica y Ética.

Dejando á un lado el absurdo de descoyuntar con tan refinada crueldad á la Filosofía, cuyo estudio no es útil, ni provechoso, si no es íntegro, porque la Filosofía forma un todo orgánico, constituido por

varias y diversas partes, pero de tal manera tratadas y enlazadas entre sí, que sin conocerlas todas no podemos tener idea acabada de ninguna, á primera vista resalta, con cuán escasa preparacion acuden los jóvenes escolares á cursar en nuestras aulas la Metafisica, dividida en dos cursos de lección alterna, y única asignatura que justifica el ampuloso título de Facultad de Filosofía y Letras, con que en los planes oficiales se apellidan los estudios que profesamos.

Sin otra pretensión que la de atenuar en lo posible estos males, y la de facilitar á nuestros discípulos el estudio de la nobilísima ciencia llamada por Gaspar Cantarini, Filosofía prima, hemos acometido la empresa de redactar estos Elementos, siguiendo las huellas de los ilustres maestros San Severino, Prisco, Liberatore, Zigliara, Balmes, Zeferino Gonzalez y Mendive, ilustres restauradores de la Filosofía tomista en Italia y en España.

Como tenemos de antiguo acreditada nuestra probidad literaria, ingenuamente confesamos que para redactar este libro hemos tenido á la vista, principalmente, las excelentes obras de Prisco, Balmes, Zeferino Gonzalez y Mendive, sin olvidar los escritos de Santo Tomás, cuya lección preferimos siempre á la de sus comentadores é intérpretes.

Finalmente, esta obra, no tiene á nuestros ojos más valor que el de un ensayo, por lo cual oiremos con respeto y gratitud cuantas observaciones se dignen dirigirnos nuestros estimados colegas en el magisterio y procuraremos utilizarlas oportunamente.

PROLEGÓMENOS.

PROLEGÓMENOS.



CAPÍTULO ÚNICO.

DE LA FILOSOFÍA EN GENERAL.

ARTÍCULO I.

§ I. **Etimología de la palabra filosofía.**—Refiere Cicerón (1) que habiendo ido Pitágoras á Philiasia, habló larga y sabiamente con el rey León, y que este, admirado de tanto saber y elocuencia, le preguntó cuál era el arte que profesaba. Ningún arte conozco, respondió Pitágoras; soy filósofo. Extrañando el Rey la novedad del nombre, preguntó qué eran los filósofos, y en qué se diferenciaban de los demás hombres. Á lo cual respondió Pitágoras: «La vida humana me parece una de las asambleas que se juntan con grande aparato en los juegos públicos de la Grecia. Allí unos acuden para ganar el premio por su robustez y destreza; otros por hacer su negocio comprando y vendiendo; otros, que son por cierto los más nobles, no buscan ni corona ni ganancia, y solo asisten para ver y observar lo que se hace y de qué manera.

»Así nosotros miramos á los hombres como venidos de otra vida y naturaleza á reunirse en la asamblea de este mundo; unos andan en pos de la gloria, otros del dinero, y

(1) Tusculan. Disput. Cap. III, lib. V.

son pocos los que solo se dedican al estudio de la naturaleza de las cosas, despreciando lo demás. A estos pocos les llamamos *filósofos*; y así como en la asamblea de los juegos públicos representa un papel más noble el que nada adquiere y solo observa, creemos también que se aventaja mucho á las demás ocupaciones la contemplación y el conocimiento de las cosas.»

Notabilísimo es por cierto el dicho de Pitágoras, tan elegantemente referido por el gran orador romano, y no podemos menos de alabar con Prisco, al fundador de la escuela itálica, que con la modestia propia del verdadero sabio, dió nombre á su ocupación favorita.

Las dotes de humildad que avaloran el vocablo inventado por Pitágoras, resplandecen en cuanto se considera que filósofo significa *amante de la sabiduría*, y, por consiguiente, la voz filosofía que de filósofo se deriva y designa la ciencia en que el filósofo se ocupa, vale tanto como amor á la sabiduría.

En un diálogo entre M. Hasse y Kant, publicado en *El Globo* del 23 de Febrero de 1830, se sostiene la especie de que sofos viene del hebreo *safah*, que significa contemplar, de donde deduce su autor, que la palabra filósofo significa amante de la contemplación.

Acerca de este punto, de bien poca importancia por cierto, solo tenemos que decir, que las etimologías son por lo general al gusto y capricho de los etimologistas.

§ II. **Origen de la Filosofía.**—Aunque no está resuelto el problema del origen histórico de la Filosofía, opinan graves autores, que donde primero apareció como ciencia fué en la India, opinión que nos parece la más acertada.

Por lo demás, la Filosofía es tan antigua como el hombre, que al salir perfecto y racional de manos de su Creador (1) no podia menos de conocer todas aquellas cosas que le convenia saber.

Si consideramos la ciencia filosófica como un efecto, ha-

(1) Santo Tomás 1.º P. C. 94, art. 3.

llaremos que su causa eficiente es nuestra razón, y su causa ocasional, la admiración que nos mueve á investigar las razones de las cosas.

§ III. **Noción de la Filosofía.**—No están conformes los filósofos, tanto antiguos como modernos, en cuál sea el objeto propio de la Filosofía. Mientras unos toman esta ciencia en un sentido tan lato y universal que la identifican con la enciclopedia de los conocimientos humanos, otros la reducen á una ciencia puramente subjetiva, ó sea al conocimiento de la naturaleza, fuerzas y leyes del *yo* humano, cuya concepción constituye la médula del racionalismo y panteísmo que vician la mayor parte de los sistemas modernos.

Pecan por exceso, entre otros: Cicerón, según el cual la Filosofía es «rerum divinarum et humanorum causarum quæ, quibus hæ res continentur sciencia;» Monlau, para quien la Filosofía es el conocimiento y la explicación de todas las cosas, mediante el empleo legítimo de nuestras facultades; Tiberghien, que entiende que es la ciencia de los principios ó de las causas, es decir, la ciencia de las leyes supremas y necesarias que presiden el orden espiritual y físico del mundo; Salmerón, que cree que es la ciencia aplicable por igual á toda la esfera de lo cognoscible, y la primera de las ciencias en razón del modo y cualidad bajo que considera y estima el pensamiento y lo pensado.

Pecan por defecto: Descartes, padre del subjetivismo moderno, que la define, conocimiento ó análisis del sujeto pensante ó sea del espíritu humano, deducido de principios evidentes; Reid, que la llama ciencia del espíritu humano; Kant, que entiende ser la Filosofía la ciencia de las leyes segun las cuales se desenvuelve el conocimiento; Fichte, para quien es la ciencia del yo puro, en cuanto se pone y afirma por medio de la tésis, de la antítesis y de la síntesis, es decir en cuanto se conoce y se pone á sí mismo como *yo*, como *no yo* y como identidad del *yo* y del *no yo*; Hegel, que la define, ciencia de la evolución de la *idea*; Herbart, que supone es la ciencia de la elaboración de los conceptos, y Cousin, que

afirma que es la evolución de los elementos contenidos en la espontaneidad de las facultades del *yo* por medio de la reflexión libre é independiente de toda autoridad.

Decimos que pecan por exceso las definiciones citadas, en primer término, porque la Filosofía no puede ser el conjunto de todas las ciencias naturales, ni en realidad lo es, teniendo estas individualidad y existencia propias, aunque reciban luz y principios de la ciencia filosófica.

Afirmamos que no es el mero estudio del hombre, como creen los cartesianos y sus secuaces, por cuanto la Filosofía se ocupa también en el Mundo y en Dios.

Creemos, pues, con el P. Zeferino, que la Filosofía es: *el conocimiento cierto y evidente, pero relativamente general de Dios, del mundo y del hombre, adquirido por las fuerzas propias de la razón humana.*

Decimos *conocimiento cierto* para excluir las hipótesis que no forman parte de la ciencia propiamente dicha: *evidente* para separar la Filosofía de la fé y aún de la Teología, cuyos principios son ciertos pero no evidentes para la razón humana; *relativamente general* para indicar que la Filosofía no descende á conocimientos especiales y se mantiene en un orden de investigaciones más ó menos elevado, según la importancia de la naturaleza é importancia de los tres objetos expresados respecto del hombre: *adquirido por las fuerzas propias de la razón*, porque la Revelación y la autoridad de los maestros son fuentes extrínsecas de la ciencia, ó mejor dicho, medios morales de que debemos auxiliarnos en la investigación de la verdad; pero no la fuente inmediata de la Filosofía.

Entendida así la ciencia filosófica, se nos revela ostentando los caracteres de *unidad y universalidad*, sin los cuales no puede existir.

La Filosofía es *una*, porque estudia al sér únicamente por el lado de sus razones últimas, y por consiguiente recibe su unidad de la que en sí mismo tiene este aspecto bajo el cual estudia al sér.

La Filosofía es *universal*, por cuanto siendo su objeto conocer las últimas razones del hombre, el mundo y Dios, claro está que se extiende á todo cuanto es y que de todo puede buscar las últimas razones mediante la luz natural que hemos recibido de Dios.

Nótese bien, que como apunta Prisco, á quien en este punto seguimos, la *unidad* y la *universalidad* no pueden existir separadas; pues ni la plena unidad puede ser percibida por quien no se eleva á su gran todo, ni este todo puede ser jamás plenamente percibido si antes no se conocen hasta los más profundos hilos que reducen lo múltiple á la *unidad* (1).

(1) Prisco, Filosofía especulativa, p. 23, tomo I.

ARTÍCULO II.

§ I. **División de la Filosofía.**—Desacordes andan los filósofos modernos en cuanto á la división en partes de la Filosofía, y sería tan inútil como prolijo dar cuenta de las distintas divisiones que de la ciencia han hecho, Wolf, Beck, Schulze y otros.

Nosotros entendemos que la Filosofía debe dividirse en subjetiva y objetiva.

Llamamos Filosofía subjetiva á la que investiga las últimas razones del sujeto que conoce, y objetiva á la que trata de las razones supremas del objeto conocido.

El sujeto que conoce es el hombre, y la Filosofía subjetiva se ocupa en las leyes del conocimiento (*Lógica*), en las facultades del alma humana consideradas como instrumentos del conocer (*Dinamología*) y en investigar el origen de nuestras ideas (*Ideología*).

El objeto conocido es el sér, porque solo lo que es, es inteligible, y lo que es, ó es Dios, ó es el mundo ó es el hombre.

Despréndese de aquí que el objeto conocido puede estudiarse, ó bien en su mayor grado de abstracción, investigando lo relativo al sér en general, sus propiedades y atributos y las nociones generales y fundamentales del ente (*Ontología*), ó bien el ser determinado y concreto, investigando las razones supremas del mundo ó de la naturaleza material (*Cosmología*), la esencia y leyes de la vida en los

seres organizados (*Biología*), la esencia, naturaleza y propiedades del alma humana y su unión con el cuerpo (*Antropología*), y finalmente, el ser de toda realidad, principio y fin de todas las cosas, Dios, tal cual puede ser conocido mediante la luz natural (*Teodicea*).

Bajo otro punto de vista, se divide la Filosofía en teórica y práctica. Comprende la primera todas las partes indicadas, y la segunda la *Moral*, que trata de los principios y leyes generales que constituyen, determinan y modifican las acciones del hombre.

§ II. **Orden con que deben estudiarse estas partes de la Filosofía.**—Entendemos nosotros que el estudio de la Filosofía debe comenzar por la *Lógica*, y no porque esta sea la parte más fácil, pues antes bien, como dice Prisco (1), es la más difícil, sino porque siendo ella la que dicta las leyes generales á que debe ajustarse la mente humana en la adquisición de la ciencia, y la que nos dispone convenientemente para discernir entre lo verdadero y lo falso, debe por lo mismo preceder al cultivo de toda ciencia. Adoctrinados en la ciencia del raciocinio, procede el estudio del sér y de sus propiedades fundamentales, ó sea la *Ontología*, por cuanto esta parte de la Filosofía contiene los principios más abstractos y universales á que puede remontarse la mente humana, que son, por decirlo así, base y fundamento de todas las ciencias. A este estudio debe seguir el de la *Cosmología* y la *Biología*, preparación necesaria para el del hombre (*Antropología*), cerrando el cuadro de la Filosofía teórica con la *Teodicea*, porque aun cuando Dios es en el orden de la realidad antes que todos los seres, puesto que la causa tiene necesariamente que ser antes que los efectos que ella produce, en el orden del conocimiento, la causa es conocida por sus efectos, y Dios solo se manifiesta por sus obras á nuestra endeble y flaca razón.

Después del estudio de la Filosofía teórica, que nos enseña

(1) Filosofía especulativa, p. 36, tomo I.

á ser sabios, viene el de la práctica, que nos enseña á ser justos.

La *Moral* es pues la cúpula del ciclópeo edificio del saber, que si por ella no estuviese coronado sería tan grandioso como inútil. ¿Qué vale todo lo que uno sabe, si no sabe vivir? Ser sábios; ser justos; tal es el ideal de la humanidad. La Filosofía es pues la ocupación más noble y más digna del ser inteligente y libre. Su misión, su objeto, su resultado legítimo es la perfección de la inteligencia por la sabiduría, y de la voluntad por la justicia.

ARTÍCULO III.

§ I. **Supremacía de la Filosofía.**—La ciencia filosófica, por el mero hecho de investigar las últimas razones de las cosas, ejerce predominio sobre las demás disciplinas del saber humano.

En efecto, toda ciencia especial es una especial filosofía, por cuanto investiga las últimas razones de su objeto propio; pero como quiera que la razón última de toda ciencia especial depende de una razón más elevada y general que está fuera de ella y se encuentra en otra ciencia superior, así, elevándonos de razón en razón y de ciencia en ciencia, habremos de llegar á una razón suprema y á una ciencia suprema, que no es ni puede ser otra que la Filosofía.

Una prueba tangible que demuestra la excelencia de la Filosofía sobre todas las demás ciencias inferiores, la tenemos en que la Filosofía tiende á infundir en todas las ciencias, aquellas teorías de quienes ella recibe el espíritu que la informa y las tendencias que la determinan. Así, en nuestros tiempos, en los cuales dominan el materialismo y el panteísmo en el campo de las ciencias especulativas, la Lógica, como dice Villers, ha colocado el interés en el trono de la Moral.

La supremacía de la Filosofía se limita al dominio de las ciencias puramente racionales.

Precisamente el gran pecado de los tiempos modernos

consiste en afirmar la absoluta independencia de la ciencia del orden sobrenatural y por ende de la Teología.

Extraviados lastimosamente por el orgullo los entendimientos más privilegiados, olvidan que no estando nuestro fin en esta vida, ha sido necesario, para que el hombre pudiese conseguir su salvación eterna, que aparte de las ciencias filosóficas que se adquieren con las luces naturales, hubiese otra que ayudada por la revelación, enseñase al hombre las cosas que son superiores á su comprensión, y aún algunas de las que la razón humana puede descubrir (1).

Esta necesidad de una ciencia sagrada superior por su objeto y por su grado de certeza á la Filosofía, no se puede negar, como no sea afirmando la horrible blasfemia de que Dios no existe, ó partiendo del postulado gratuito de un Dios tan egoísta que ni se ha cuidado ni se cuida de nosotros, y tan mudo que ni ha hablado ni hablará nunca para guiar á la humanidad.

El decantado Dios del racionalismo no es más que una abstracción; la pura nada, que por lo mismo que no tiene razón de sér posee la potencialidad absoluta, y puede serlo todo. No conocemos nada más vil y odioso que esa enteca creación de la Filosofía moderna, que se contrapone al Dios vivo que guió á su pueblo en el desierto arábigo, y murió en una cruz para redimir nuestras culpas, no sin haber antes promulgado la ley de la justicia desde las cumbres del Sinaí y la ley de la gracia desde las del Gólgota.

La ciencia sagrada es absolutamente la más noble de todas las ciencias. Como especulativa sobrepuja en mucho á todas las especulativas y como práctica sobrepuja del mismo modo á las prácticas.

Entre las especulativas una puede tener alguna ventaja sobre otra, ya en razón de la certeza que alcance, ya de la dignidad de su objeto; y bajo este doble punto de vista la ciencia sagrada es superior á las demás ciencias especulati-

(1) Santo Tomás, Summa I.^a P. C. I.^o, art. 1.^o.

vas. Lo es por la certeza, porque mientras las demás ciencias no la deben sino á la luz natural de la razón humana, que puede equivocarse, la ciencia sagrada saca su certeza de la luz de la ciencia divina. Igualmente tiene ventaja por la dignidad de su objeto; porque se ocupa principalmente en cosas que por lo sublimes están fuera del alcance de la razón humana; mientras que las otras no consideran sino lo que es de su dominio. En cuanto á las ciencias prácticas, la más noble es la que no se refiere á ningún otro fin ulterior, sino que las otras se refieren á ella como á su último fin. Ahora bien, el fin de la ciencia sagrada es la felicidad eterna, hácia la cual tienden todas las otras ciencias prácticas, como hacia el fin último. Luego es evidente que bajo todos conceptos la ciencia sagrada es más noble que las demás (1).

La Teología por la misma razón que trata de Dios, como de la primera de todas las causas, es, no solo bajo un aspecto determinado, sino absolutamente hablando, sabiduría por excelencia entre todas las sabidurías humanas.

No le incumbe, sin embargo, probar los principios de las demás ciencias, sino que únicamente debe juzgarlos, porque todo lo que en las demás ciencias se encuentra en oposición con la verdad de la ciencia sagrada está condenado como falso. Esto hace decir á San Pablo (2): «Destruimos los razonamientos humanos y abatimos todo cuanto se eleva con orgullo contra la ciencia de Dios».

Entre la ciencia sagrada y las profanas no puede haber conflictos, como quiera que una verdad no puede ser nunca contradictoria de otra verdad, ni lo que directa é inmediatamente proceda de la luz divina, negar ni destruir lo que emana de la luz natural, que por Dios nos ha sido infundida con aquel soplo que transformó el vil barro en el hombre.

Así pues, siempre que surja una antinomia entre la ciencia y las verdades reveladas, esto dependerá exclusivamente

(1) Santo Tomás P. 1. C. 1. Art. 5 y 6.

(2) 11. Cor. 10, 4.

de que se afirma como científico lo que no es ciencia ó se proclama como dogmático lo que no es dogma (1).

Entre los distintos ramos que constituyen el saber humano descuellan, pues, en primer término la *Teología*, y después sigue la *Filosofía* que le está subordinada, como el hombre está sometido á Dios.

No quiere decir esto que dichas ciencias no sean distintas; lo son en efecto, y cada una tiene su peculiar esfera, su objeto propio y su método especial.

La doctrina que acabamos de sentar, en manera alguna ofende los decantados fueros de la razón humana, ni mucho menos impide la libertad de la especulación científica; pues lo único que mancilla la razón y traba la libertad es el error, ora engendrado, como dice Prisco, de un falso raciocinio, ora recibido gratis en la mente, es decir, como una prevención ó como una preocupación.

Reconocido como razonable el prestar asenso á la autoridad, una vez demostrado que verdad debe ser cuanto esa autoridad propone, ningún obstáculo se ofrece á la libertad de especulación. Ó esto, ó decir que la especulación filosófica debe ser libre de tal manera, que ni aun por obligación tenga que someterse á la verdad.

La Revelación auxilia y presta vigor y fuerza á la Filosofía. En efecto, la Revelación nos suministra, al par de las verdades sobrenaturales, las verdades religiosas del orden natural y aun todos los grandes principios de moral. Pues bien, para quien sepa la acción directa, necesaria y continua que los principios morales y religiosos ejercen sobre la parte más preciada de la *Metafísica* y de la *Psicología*, de las ciencias jurídicas y otras de la misma especie, no será difícil comprender el grande auxilio que el espíritu humano debe al depósito de las verdades reveladas, las cuales son siempre, y en todo caso, faro que guía nuestros pasos por el áspero camino del saber.

(1) Véanse los cánones del Concilio del Vaticano.

§ II. **Utilidad de la Filosofía.**—La utilidad de la Filosofía se manifiesta, si se tiene en cuenta que nada más digno del hombre, como ser inteligente, que investigar la naturaleza y esencia íntima de las cosas.

Considerada la Filosofía bajo este punto de vista, resulta la más perfecta de todas las ciencias. En efecto, el conocimiento de la esencia, naturaleza y causas de las cosas, constituye la acción específica del hombre como ser racional; luego la ciencia adecuada para remontarse al conocimiento de las razones últimas de las cosas es la ciencia más perfecta de todas, cabalmente por ser la que más de cerca se conforma á la natural inclinación de nuestra mente.

Todavía resalta más la utilidad de la ciencia filosófica si se considera que perfecciona nuestras facultades, y en especial las intelectuales, nos conduce al conocimiento de la verdad y guía nuestras acciones á la práctica de la virtud, contribuye á los progresos de las demás ciencias, así naturales y físicas, como morales y políticas, y abre, por último, el camino para conocer la verdad de la Religión católica, sirviendo de poderoso auxiliar á la fé, y sistematizando la doctrina de la Revelación por medio de la *Teología*, á la cual presta su organismo científico.

Si grande es la importancia de la Filosofía y necesario su estudio para todo el que quiera merecer el nombre de sábio en cualquier ciencia, aun es más importante é indispensable para los que se dedican á las ciencias jurídicas.

La razón es obvia: el *Derecho* recibe su principio de la *Moral*, que á su vez es una ciencia derivada que presupone la ciencia del hombre, ó sea la *Antropología*. Luego es evidente que quien no sepa *Antropología* nunca podrá saber *Moral*, y quien ignore la *Moral* se afanará en vano para obtener el título de jurisconsulto.

ARTÍCULO IV.

§ I. **Leyes de la Filosofía cristiana.**—No puede ser fructífera la especulación científica si en sus investigaciones no guarda puntualmente los siguientes cánones:

1.º No enseñar nada que se oponga á la Revelación, tal cual la enuncia y explica la Iglesia Católica, Apostólica, Romana.

2.º Exponer los problemas de la Filosofía de tal suerte que sus soluciones puedan conciliarse con la verdad revelada.

3.º Tener siempre la vista fija en las verdades católicas.

4.º Ilustrar, confirmar y desenvolver aquellas verdades, que aunque, en sí consideradas, no son superiores á la razón humana, pertenecen al propio tiempo á la Revelación, ya por su importancia, ya porque exceden á las fuerzas morales del entendimiento de la generalidad de los hombres.

5.º Indicar y exponer la relación que algunas verdades sobrenaturales tienen con las naturales.

6.º Tener presentes los escritos de los padres de la Iglesia y especialmente de Santo Tomás.

Todas estas reglas que tomamos de la Filosofía elemental del eminente metropolitano de Toledo, pueden reducirse á una sola. El filósofo católico, aunque no ignora que la razón tiene sus fueros, su propia y peculiar esfera, y que el mundo está entregado por Dios á las disputas de los hombres, debe considerar la Revelación divina y las enseñanzas

de la Iglesia Católica, Apostólica, Romana, como la piedra de toque que contrasta sus raciocinios y rechazar como erróneos todos aquellos que se opongan á las verdades dogmáticas, exclamando con el águila de Hipona: *In necessariis unitas, in dubiis libertas; in omnibus charitas.*

§ II. **Prudencia científica.**—Si en la vida precisa la virtud de la prudencia, no menos necesaria es en la ciencia. Si se quiere llevar el pensamiento filosófico á seguro puerto.

El insigne Balmes (1) recomienda las siguientes observaciones que pueden contribuir á engendrarla en el espíritu:

1.ª La íntima naturaleza de las cosas nos es por lo común desconocida: sobre ella sabemos poco é imperfecto, por cuya razón necesitamos trabajar asiduamente, desconfiar del resultado de nuestras investigaciones, y no dejarnos llevar de aquella curiosidad irreflexiva que nos empeña en penetrar objetos cerrados con sello inviolable. Seamos, pues, diligentes en investigar, pero muy mesurados en definir, si no queremos sustituir la realidad con las combinaciones de nuestra mente.

2.ª Así como en *Matemáticas* hay dos maneras de resolver un problema, una acertando con la verdadera solución, otra manifestando que la verdadera solución es imposible, así acontece en todo linaje de cuestiones; muchas hay cuya verdadera solución es manifestar que para nosotros son insolubles.

3.ª Como los seres se diferencian mucho entre sí en naturaleza, propiedades y relaciones, el modo de mirarlos y el método de pensar sobre ellos han de ser también muy diferentes.

Hasta aquí el filósofo catalán: nosotros por nuestra cuenta solo diremos, para terminar este artículo, que la Filosofía que se aparta de la Religión y no sigue los consejos de la prudencia, es como el manzanillo, cuyos frutos son agradables á la vista; pero que matan al incauto que seducido por su aspecto se atreve á gustarlos.

(1) Criterio, p. 79.

METAFÍSICA.



CAPÍTULO ÚNICO.

DE LA METAFÍSICA EN GENERAL.

ARTÍCULO I.

§ I. **Etimología de la palabra Metafísica.**—Nada sabemos positivamente por lo que hace al origen histórico de este nombre; pero es opinión común que Andrónico de Rodas, coleccionador de las obras de Aristóteles, apellida de esa suerte á los libros que colocó despues de la Física. El vocablo, pues, viene del griego y significa, *despues de la Física*, y lo encontramos apropiado, por cuanto la ciencia que con él se denomina trata de cosas suprasensibles ó sobremateriales.

§ II. **Noción de la Metafísica.**—*Metafísica*, hablando en general, es aquella parte de la Filosofía que trata de las cosas suprasensibles é inmateriales (1).

El objeto propio de la *Metafísica* es el ser abstraído ó separado de toda materia, bien sea con separación lógica é ideal, bien sea con separación real y efectiva (2).

Aunque su objeto incluye en cierto modo el objeto de todas las demás ciencias, no debe inferirse de aquí, que la *Metafísica* no sea una ciencia realmente distinta de las otras;

(1) Zeferino Conzalez, *Filosofía elemental*, tomo II, p. 5.

(2) Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, tomo II, p. 9,



porque aunque los objetos respectivos de estas se hallan incluidos implícitamente en el objeto de la *Metafísica*, esto no impide que esta considere dichos objetos bajo una razón formal completamente distinta.

§ III. **División de la Metafísica.**—Abraza esta ciencia dos partes: una que trata del *ser* separado de la materia con separación puramente *lógica ó ideal*, y otra que trata del *ser* separado *realmente* de la materia. La primera se denomina *Metafísica general* y también *Ontología* y la segunda *Metafísica especial*.

En la *Metafísica especial* estudiamos, las razones últimas del mundo, del hombre y de Dios, llamando, *Cosmología* á la parte que trata del mundo material y sensible, *Psicología* á la que se ocupa en el hombre y *Teodicea* á la ciencia de Dios en cuanto puede ser conocido por la razón natural.

Como apunta con razón el P. Zeferino Gonzalez (1), tanto la *Cosmología* como la *Psicología* participan de las ciencias físicas y de la *Metafísica*, por lo cual los antiguos escolásticos las consideraban como ciencias metafísicas *secundum quid*.

(1) Filosofía elemental, tomo II, p. 10.

ARTÍCULO II.

§ I. **Clasificación de las ciencias; lugar que en ella ocupa la Metafísica.**—La ciencia tiene siempre por objeto lo universal y no los singulares, de donde se desprende que presupone la abstracción como una condición indispensable de su organismo.

Según el mayor ó menor grado de abstracción, la ciencia humana se divide en tres géneros, que son: 1.º abstracción de la singularidad, ó condiciones individuales del objeto, en cuyo género están comprendidas todas las ciencias naturales y las históricas: 2.º abstracción de las cualidades ó modificaciones sensibles, además de la abstracción de la singularidad, cuyo género comprende las ciencias matemáticas: 3.º abstracción de toda materia, es decir, de la materia en cuanto singular, en cuanto sensible y en cuanto inteligible ó relacionada con la extensión, que abraza las ciencias filosóficas y la Teología ó ciencia sagrada, y muy principalmente la *Metafísica*.

§ II. **Supremacía de la Metafísica sobre las demás ciencias.**—Es tanto más noble y perfecta una ciencia cuanto más universal y elevado es su objeto; y esto por dos razones principales: 1.ª porque en la universalidad de su objeto incluye los objetos de las ciencias inferiores, las cuales tienden á buscar su unidad en la ciencia superior ó más universal: 2.ª porque los primeros principios y las investiga-

ciones científicas que se refieren á ese objeto más universal, contienen en su seno los principios de las ciencias inferiores y constituyen en cierto modo la razón á priori y el fundamento racional de las deducciones más ó ménos científicas de la ciencia inferior (1).

Existe, sin embargo, una escuela denominada *positivista*, que se presenta en el palenque científico con gran aparato, procurando conquistar gran número de sectarios y que á pesar de todas las apariencias de novedad con que trata de revestirse para seducir á los incautos, no es en el fondo más que una ridícula copia de las doctrinas de Demócrito, Leucipo, Epicuro y Lucrecio.

Esta desdichada escuela reniega de la Metafísica, afirmando, porque sí, que su objeto propio es inaccesible al entendimiento humano.

Á pesar de esto, los sectarios de esa doctrina emplean los conceptos universales, demostrándonos de esta suerte que por mucho que haga el hombre y por mucho que en él influyan las preocupaciones, no puede sustraerse á las leyes del pensamiento, y que la Metafísica es necesaria y se impone á sus propios detractores.

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, tomo II, p. 6.

METAFÍSICA GENERAL Ú ONTOLOGÍA.

CAPÍTULO PRELIMINAR.

DE LA ONTOLOGÍA EN GENERAL.

ARTÍCULO ÚNICO.

§ I. **Etimología de la palabra Ontología.**—Varias y opuestas denominaciones se han dado á esta parte de la Filosofía. Los aristotélicos y con ellos Gaspar Contarini, la llamaron *Filosofía prima*; otros *Metafísica*; otros siguiendo á Wolff, la llamaron *Ontología*, y otros en fin, con Pini y con Gioberti, la llaman *Protología*. De todas estas denominaciones ha prevalecido y se ha impuesto la dada por Wolff, que significa, ciencia del *ente*.

Prisco, el ilustre discípulo de Sanseverino, intitula esta parte de la Filosofía *Ideología especial* (1); pero nosotros entendemos que le cuadra mejor el nombre de *Ontología*, por la razón sencilla de que con él expresamos el estudio de los conceptos en cuanto objetivos, ó sea de los *seres reales* en cuanto vistos por nosotros con una mirada general, como dice oportunamente el P. Mendive (2); mientras que el nombre *Ideología especial* más bien parece significar un tratado de nuestros conceptos en cuanto *subjetivos*. Y si con este nombre se quiere indicar no solo la relación que tienen nuestras ideas con la mente que las produce, mas también la que encierran en orden á los objetos por ellas represen-

(1) Prisco, Filosofía especulativa, tomo II, p. 2.

(2) Mendive, Ontología, p. 2.

tados, en este caso la *Ideología especial* comprenderá más de lo que pertenece á esta parte de la ciencia filosófica y la *Ontología* constituirá una parte de ella.

§ II. **Noción de la Ontología.**—Esta nobilísima y principal parte de la Filosofía trata de todos los séres, y por consiguiente de los objetos de todas las ciencias, pero bajo un punto de vista general, analizando é investigando científicamente razones objetivas é ideas universalísimas y que por lo mismo se encuentran en todas las cosas, pero dejando á las ciencias especiales la tarea de aplicar aquellas ideas universales á sus objetos respectivos y de investigar los atributos, predicados, relaciones y propiedades especiales que en los mismos pueden tener lugar y á las cuales no descende la *Ontología*.

§ III. **Importancia de la Ontología.**—De lo expuesto en el párrafo anterior se desprende la importancia de esta ciencia, en mal hora despreciada por los positivistas. Sin remontarse á la región de las ideas abstractas no hay ciencia posible, porque suprimidas estas, quedan solo hechos aislados sin vínculo alguno que los enlace.

Como dice á este propósito el P. Mendive (1): «Los hechos sin ideas abstractas, son como las piedras de un edificio todavía por labrar y hacinadas todas en un confuso y revuelto montón. Para que formen la hermosura del edificio, es necesario unir las y entrelazarlas con la argamasa de las ideas puras, que entre nosotros no son sino conceptos abstractos». Así pues los positivistas que reniegan de la *Ontología*, se incapacitan racionalmente para especular en ninguna ciencia.

§ IV. **División de la Ontología.**—Siguiendo las huellas del P. Mendive (2) dividiremos este tratado en cuatro partes. En la primera trataremos del *sér en general*; en la segunda de las diferentes especies de séres; en la tercera de las causas del *sér* y en la cuarta de los principios de conocimiento del *sér*.

(1) Mendive, *Ontología*, p. 4.

(2) *Ontología*, p. 5.

PARTE PRIMERA.

Del sér en general.

SECCIÓN I.

CAPÍTULO I.

DE LA NATURALEZA DEL SÉR.

ARTÍCULO I.

§ I. **Existe la idea de ente ó sér en nuestra mente, y es la primera en el orden cronológico y lógico del conocer humano.**—Con razón dice el gran Balmes (1) que es indispensable tomar como elemento primitivo la idea de *sér*. En efecto, tal cosa no puede negarse sin estar dementes; el entendimiento piensa porque es, nos ocupamos en el pensamiento porque es, y en vano nos molestaríamos en investigar las sensaciones y demás operaciones del alma si no fueran, así como es necesario suponer que somos, que el yo es para que podamos dar un paso en ningún sentido.

La idea, pues, del *sér* es la primera en el orden cronológico del conocer, ó séase en el tiempo que un concepto es antes que otro en nuestra mente, por la razón sencilla de que en el conocer la esencia nuestro entendimiento empieza por lo que en ella es menos distinto, pues si conociese desde

(1) *Filosofía fundamental*, t. III, p. 168.

luego los caracteres distintivos del objeto, se conocería desde luego perfectamente, y ya sabemos que el primer conocimiento no puede ser perfecto. Pues bien, lo menos distinto que hay en la esencia de una cosa es el *sér*, como nota universalísima de todas las cosas, pues todos efectivamente convienen en que son. Luego la idea de *sér* es primera en tiempo ó séase en el orden.

Esta idea es la primera en el orden lógico, ó séase bajo la razón de dependencia que los conceptos ménos abstractos tienen de los que son más. Según este orden, será primero aquel que represente lo más abstracto que pueda poseerse, y que virtualmente contenga en sí á todos los demás por ser indefinidamente modificable.

Estas notas convienen al *sér*, que es desde luego lo más abstracto que puede pensarse, porque fuera del *sér* no hay más que la nada, y es también el que virtualmente contiene en sí todos los demás conceptos en cuanto es capaz de ser variamente determinado por las diferencias específicas.

§ II. **El ente es indefinible.**—Demostrado que la idea de ser existe, y que es la primera en el orden cronológico y lógico de nuestro conocer, surge naturalmente la cuestión de investigar qué sea el *sér*. Todos sabemos lo que es el *sér*, y sin embargo este concepto no puede definirse. Decimos que no puede definirse, porque no se puede descomponer en partes, ni aún en conceptos adecuados. La universalidad de la idea de *sér*, es un obstáculo para su definición, porque como quiera que en esta no puede entrar el definido, ¿de qué términos podremos valer nos en los cuales no se halle incluida la idea de *ente* y que no espresese de alguna manera este concepto?

Esto no obstante, si la idea de *sér* no puede, en el sentido riguroso de la palabra, definirse, puede explicarse. *Ente es lo que tiene ó puede tener sér*. De aquí se infiere: 1.º, que la denominación del *ente* se toma de *ens, entis*, participio no usado del verbo *sum, esse*, y por consiguiente que según los modos ó acepciones del *sér*, deben ser los modos y significacio-

nes del *ente*. 2.º, que el *ente* tomado en toda su universalidad abraza tanto el *sér* actual como el posible, sin excluir ni significar determinadamente ninguno de los dos.

§ III. **Diversas acepciones de la palabra sér.**—Puede esta palabra significar tres cosas. La primera es la relación entre el predicado y el sujeto de un juicio, y de esta relación, denominada cópula, se ocupa la Lógica. La segunda cosa á que se aplica la palabra *sér* es á la existencia, viniendo entonces á identificarse el mencionado nombre con el participio del verbo *sér* tomado en la significación de existir. La tercera significación de la palabra *sér*, única que constituye el objeto propio de la Ontología, según la cual el *sér* no es participio sino nombre, por el cual viene designada una esencia cualquiera real, ó no fingida, y apta por consiguiente para existir de hecho, ora exista realmente, ora nó, pues de esto prescinde por completo la Ontología. Así el objeto de esta ciencia será toda esencia real, ó sea capaz de ser actual por una existencia real ó verdadera (1).

§ IV. **Análisis de la idea de ente.**—La idea simplicísima de *ente*, el entendimiento la descompone en dos conceptos; representándose en primer término y más explícitamente la existencia misma, raíz y como razón suficiente de esta denominación, y en segundo término confusamente y sin determinación alguna, lo que sirve de sujeto á esta existencia.

Nótese, sin embargo, que en conformidad con lo que dejamos expuesto sobre la universalidad y simplicidad de la idea de *ente*, lo que se concibe de una manera confusa como sujeto de la existencia, no puede prescindir enteramente de la misma.

Cuando prescindimos de la existencia y contemplamos la nuda esencia, el *ente* se toma *nominaliter*, es decir, como nombre, y cuando significamos la esencia como acompañada de la existencia actual, el *ente* se toma como participio.

Conviene advertir aquí, que esta división del *sér* como

(1) Mendive, Ontología p. 8.

nombre y como participio, no envuelve dos miembros de división que dividan perfectamente y como en partes propiamente distintas la razón común de *ente*, á la manera que el cuerpo y el espíritu dividen la sustancia. Semejante idea sería equivocada é introduciría confusión al tratarse de sus aplicaciones,

El *ente* como nombre y como participio significa igualmente el concepto de *ente* en común; pero más ó ménos preciso ó contraído; porque si el *ente* participio significa la esencia real en el acto de existir, el *ente* como nombre significa la esencia real con precisión negativa de la existencia, esto es, no considerando en el *ente* el acto de existir; pero sin excluirlo positivamente.

El concepto de *ente* en común, tomado como nombre, no se identifica con el concepto de *ente* posible, porque este último importa la exclusión positiva de la existencia, por cuya razón el primero se puede enunciar de Dios y el segundo no.

Conviene observar que el *ente*, si se toma nominalmente, constituye un predicado esencial en todas las cosas: si se toma en el sentido de participio, solamente constituye un predicado esencial en Dios, ó con respecto á Dios.

La primera parte de esta proposición se demuestra muy fácilmente. El *ente* tomado como nombre significa la esencia en cuanto no le repugna la existencia, y claro se está que la esencia de una cosa se predica esencialmente de la misma, puesto que ningún predicado es más esencial que la misma esencia. No es ménos evidente la segunda parte, porque la existencia actual solo respecto á Dios tiene razón de predicado esencial; de manera que en Dios el acto existir es tan esencial por lo menos á su naturaleza y concepto como la omnipotencia ú otros predicados semejantes, sin los cuales no se concibe la esencia de Dios.

§ V. **Concepto formal y objetivo del ente.**—Al hablar del *ente* en común, consideramos oportuno manifestar la distinción que hay entre el concepto formal y el concepto objetivo del expresado ente.

El concepto formal es la idea que el entendimiento se ha formado del *ente*, y se llama así, ya porque es la última forma del entendimiento, ya porque representa formalmente la cosa conocida al entendimiento, ya porque es el término formal del concepto intelectual, en lo cual se diferencia del concepto objetivo. Este último concepto es la misma cosa, ó sea el objeto que es conocido y está representado propia é inmediatamente en y por el concepto formal (1).

§ VI. **Unidad de la idea de ente.**—La idea de *ente* en común es una. La razón es porque el entendimiento puede generalizar esta idea hasta concebirla como capaz de ser afirmada de todos los seres reales.

Sin embargo, esta unidad no es perfecta, porque incluye en sí multitud de seres actualmente, por más que el entendimiento no considere expresamente esa pluralidad.

Demás de esto, nótese que concebido el *ente* en común excluyendo de él al propio tiempo todas las razones particulares ó modos determinados del *ser*, no queda perfección alguna positiva que sirva de objeto al entendimiento. Luego el concepto objetivo de *ente* en común lo mismo que el formal y negativo no puede ser uno con unidad perfecta.

§ VII. **El concepto ente se forma por abstracción.**—En efecto, formar el concepto *ser* equivale á considerarle preseiñdiendo de los elementos privativos que constituyen la esencia de cada cosa y sin pensar las propiedades que posea un sujeto en el órden de la realidad.

Pues bien, cuando quiera que pensamos, ora una propiedad sin referirla á sujeto alguno, ora el *ser* preseiñdiendo de toda nota concreta, formamos un concepto abstracto. Nuestros sentidos, como dice Prisco (2), aprenden lo concreto real y la fantasía reproduce su imágen, poniendo así en presencia de nuestra alma el concepto aprendido por la sensación, pues el fantasma no es otra cosa sino reproduc-

(1) Suarez, Dipp. Metaphys. Dip. II, sec. II.

(2) Filosofía especulativa, t. II, p. 14.

ción del objeto real sentido. Percibido ya y reproducido respectivamente el objeto sentido, fijase el alma por medio del entendimiento en el fantasma para aprender en él su objeto propio de la manera que le es peculiar. Y como por una parte, objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas y por otra parte el entendimiento en su primer acto cognoscitivo no puede aprender de este su objeto propio, sino la nota menos distinta, de aquí que al aprender primitivamente la esencia de las cosas materiales no conserva de ella otra cosa sino meramente el *sér*. Pues este primer concepto, limitado al *sér* de la esencia, es de suyo abstracto, en cuanto se refiere al *sér* prescindiendo de los caracteres esenciales que lo concretan en el orden real (1).

(1) Santo Tomás, Opusc., Super Boethium de Trinitate.

ARTÍCULO II.

§ I. **Elementos constitutivos del sér.**—Conocida la naturaleza del sér, conviene exponer los elementos primordiales del mismo, que pueden apellidarse principios de composición metafísica, entre los que deben enumerarse el *acto* y la *potencia*, la *esencia* y la *existencia*, y en orden al ente sustancial, ó mejor en orden al supuesto ó persona, la *naturaleza* ó *esencia sustancial* y la subsistencia.

Advertiremos de paso que los filósofos modernos, en odio á la escolástica, sin fundamento alguno racional, han prescindido del exámen del *acto* y la *potencia*, á pesar de la extraordinaria importancia de estos dos elementos del sér, con lo cual se han incapacitado para resolver muchas cuestiones ontológicas.

§ II. **El acto y la potencia.**—Entendemos por *acto* alguna realidad que completa ó perfecciona alguna cosa que era ó es capaz de esta perfección. Despréndese de aquí que el *acto* en cuanto *acto* envuelve la idea de perfección, y la *potencia*, como tal, lleva consigo el concepto de imperfección. La *potencia* puede definirse: la aptitud ó capacidad para recibir ó tener una realidad. Nótese que la *potencia* se toma á veces en sentido impropio, en cuyo caso significa la capacidad de perder ó ser privada de alguna realidad actual; y además que la privación de la *potencia* en general suele llamarse *impotencia*.

Una misma cosa puede recibir los nombres de *acto* y de

potencia, según sean los términos de comparación. En efecto, un *acto* puede decirse mezclado con *potencia*, ya en cuanto es acto ó determinación de alguna *potencia*, como el *acto* de entender es *acto* y determinación de la *potencia* intelectual, ya en cuanto una cosa, que es *acto* de algún sér, está á su vez en *potencia* para ser actuada por otra realidad; así la ciencia adquirida es *acto* respecto del hombre y respecto de la *potencia* intelectual á quien perfecciona; pero ella á su vez es actuada por el acto científico.

§ III. **División del acto y de la potencia.**—Según Goudin (1) el *acto* puede ser *puro* ó *impuro*; *primero* y *segundo*; *subsistente* y *no subsistente*; *completo* é *incompleto*; *sustancial* y *accidental*.

Acto *puro* es la realidad que excluye toda impureza ó imperfección, lo cual solo corresponde á Dios, y acto *impuro* es la realidad mezclada con *potencia* ó que incluye alguna imperfección; tal es el acto criado ó existente en los séres creados.

El acto *impuro* puede ser *primero* y *segundo*. Acto *primero* es aquel que no presupone otra realidad que determine una cosa, y acto *segundo* es lo contrario del anterior.

El acto *primero* se divide en *subsistente* y *no subsistente*. Acto *subsistente* es la realidad que existe ó puede existir sin unión ó comunicación con la materia, como sucede con Dios, los ángeles y el espíritu racional del hombre, y acto *no subsistente* es la realidad que no puede existir sino en unión con la materia, que determina ó perfecciona, como el alma del sér irracional.

El acto *subsistente* puede ser *completo* é *incompleto*. Es acto *subsistente completo* el que se halla determinado en sí mismo, de tal suerte que no necesita ni puede estar en *potencia* de unirse con la materia, como lo son los ángeles. Es acto *subsistente incompleto*, el que á pesar de ser en sí mismo *subsistente* tiene tendencia á unirse con la materia y

(1) Metaphis., P. IV, dip. I, q. I, art. II.

debe unirse á ella para formar una *potencia* específica, como lo es el alma humana.

El acto no subsistente puede subdividirse en *sustancial* y *accidental*. Acto *sustancial* es el que comunica el sér *simpli-citer* á su *potencia* y acto *accidental* es el que comunica alguna perfección accidental ó modal á un sujeto ya existente.

La *potencia* se divide en *objetiva* ó *lógica* y *subjetiva* ó *real*; y esta á su vez en *activa* ó *natural* y *pasiva* ú *obedencial*.

La *potencia objetiva* ó *lógica* es la mera repugnancia á una cosa. La *potencia subjetiva* es la aptitud de una cosa real y positiva para recibir algo, sin que sea necesario que este algo sea posterior en orden de tiempo y duración á la cosa en la cual se recibe, actuándola, determinándola y perfeccionándola.

La *potencia subjetiva* ó *real* puede ser *activa* y *pasiva*. Es *potencia activa* la aptitud ó principio de obrar; así la voluntad se dice que está en *potencia* de obrar.

La *potencia pasiva* es el principio en virtud del cual una cosa se mueve por otra; así decimos que el mármol se halla en *potencia* para ser *estátua*.

La *potencia pasiva* se llama *natural* si se refiere á algún acto ó realidad cuya producción no exceda las fuerzas de la naturaleza; y *obedencial* si se refiere á la realidad ó acto cuya producción se verifica por medio de una fuerza sobrenatural.

El racionalismo moderno niega la *potencia pasiva obedencial*, pues todos sus esfuerzos se encaminan á la negación del orden sobrenatural. La ceguedad de los pseudo-filósofos queda evidenciada con solo considerar que la *capacidad* ó *no repugnancia* en el sér para recibir alguna perfección ó realidad que no puede ser producida por las causas finitas ó naturales, no puede negarse sin negar á Dios. Porque Dios, como dice el P. Zeferino Gonzalez (1), es sér superior á toda la naturaleza, y como sér dotado de poder infinito, puede sin duda producir en las sustancias y naturalezas criadas algún efecto, mutación ó realidad, que no pueden producir

(1) Filosofía elemental, tomo II, p. 21.

las causas finitas; es así que la producción de estos efectos en las criaturas supone la receptividad de las mismas: luego existe la potencia *pasiva obediencial*.

De aquí no puede inferirse que en las criaturas existe algo sobrenatural, porque la potencia *obediencial* no es una entidad distinta de la misma naturaleza criada, sino que es su misma esencia en cuanto sujeta al poder de Dios, sujeción que nada añade ni quita á su sér propio, como basada sobre la relación transcendental que la criatura dice al Criador.

§ IV. **Mútua relación entre la potencia y el acto.**—De lo anteriormente expuesto se deduce:

1.º Que la potencia y el acto se hallan en mútua oposición, de donde proceden los siguientes axiomas:

a. En tanto algo es perfecto en cuanto se halla en acto, é imperfecto en cuanto se halla en potencia.

b. El acto puro es del todo perfecto.

c. El acto puro cualquiera que sea el orden en que se le considere, es perfecto enteramente, no *simpliciter*, sino *secundum quid*, esto es, en su orden respectivo, lo cual es corolario del anterior axioma; pues el acto puro señala una perfección en el género de sér, resultando de ahí que cuanto más puro es el acto, tanto más perfecto aparece hasta llegar al *simpliciter* puro, que está reservado á Dios, en el sentido estricto de la palabra.

d. En tanto obra una cosa en cuanto se halla en acto, y es movida en cuanto se halla en potencia.

e. La potencia como tal, no puede á sí misma determinarse, sino por otro principio que está en acto.

f. Todo ente mudable consta de potencia y acto.

2.º Que la potencia y el acto inclinados esencialmente á formar un sér compuesto, del cual constituye el uno la forma y la otra el sujeto, son del mismo género lógico. Es decir que si la potencia es del género de accidente, el acto es accidente y si es del género de sustancia, sustancia (1).

(1) Donadiu, Ampliación de la Psicología, p. 369.

ARTÍCULO III.

§ I. **Noción de la esencia.**—Como la idea de *esencia* en abstracto no puede descomponerse ni áun imperfectamente, de aquí que la *esencia* sea indefinible en el riguroso sentido de la palabra. Empero nuestro entendimiento se esfuerza en darse á sí propio cuenta de ella, estableciendo algunos puntos de comparación que le sirvan de apoyo.

A tres clases pueden reducirse las definiciones que comúnmente se dan de la *esencia*: unas proceden por comparación á otros entes, como cuando se define la *esencia*: aquello cuyo acto es el sér ó la existencia: en donde al acto de existir sirve de punto de comparación; ó cuando se dice: aquello por lo cual una cosa se constituye en alguna especie determinada ó por lo cual una especie se distingue de otra. Otras veces sirven de punto de comparación para las definiciones de la *esencia* las determinaciones, propiedades y operaciones que de ella se originan, como de la razón suficiente de su existencia; y en este sentido se dice que la *esencia* es la raíz y principio de las operaciones y propiedades. La tercera clase de definiciones considera la *esencia* por parte de sus relaciones con el entendimiento. La *esencia* es: aquello que primero se concibe en la cosa; aquello que es expresado por la definición de alguna cosa; aquello sin lo cual no se puede concebir la cosa (1).

(1) Santo Tomás, Opusc. de Ente et Essent.

La *esencia* de los séres, como apunta con razón el P. Mendive (2), suele llamarse también *naturaleza*, así como también llamamos atributos y propiedades necesarias de un sér á todo aquello que emana necesariamente de su esencia; y damos el nombre de accidentes á aquellas cosas que se hallan contingentemente en un sér y sin las cuales puede ser concebido y aún existir.

Aunque los nombres de *esencia* y *naturaleza* todos los escolásticos los usan como sinónimos, sin embargo llaman especialmente *naturaleza* á la esencia considerada como raíz y fundamento de las operaciones y propiedades.

§ II. **División de la esencia.**—La *esencia* se divide en *metafísica* y *física*. Si las partes expresadas en la definición son partes lógicas que no se distinguen realmente, la esencia definida se llamará *metafísica*. Si la explicación y designación de la esencia se verifica por medio de partes físicas, la esencia definida se apellidará *física*.

Actualmente sin embargo, estas dos denominaciones se aplican más bien á significar los dos modos con que podemos concebir las esencias de las cosas. La esencia de una cosa abstraída de su existencia actual es la esencia *metafísica*: la misma esencia, considerada como existente se llama hoy esencia *física*.

§ III. **Propiedades de las esencias metafísicas.**—Las esencias *metafísicas* son *indivisibles*, *necesarias* y *eternas*. Son *indivisibles* porque no encierran en su noción separación de la materia y de la forma, sino antes bien unión de las mismas; son *necesarias* porque independientemente de la voluntad divina las esencias metafísicas son lo que son sin poder ser otra cosa, y son *eternas* porque prescindiendo como prescinden de la existencia actual y de cuanto ella lleva consigo, no consideran sino una materia abstracta unida idealmente con una determinada, y no encierran en su noción ni principio, ni fin, ni mudanza en el tiempo.

Como dijo perfectamente el gran Aristóteles, las esencias son como los números. El *tres* siempre será el tres y nada más, y el *cuatro* cuatro. Si le quitan al *tres* una unidad es el *dos* y si se la añaden será el *cuatro*. Ni Dios mismo, en razón á ser suma sabiduría y en él la contradicción imposible, puede hacer que tres unidades dejen de formar el número ternario para constituir otro diferente.

Esta indivisibilidad, necesidad y eternidad de las esencias metafísicas no daña, ni en nada se opone á la Esencia suma de Dios, por la razón sencilla de ser la Esencia infinita base y fundamento de todas las finitas.

Demás de esto, nótese que las esencias metafísicas solo tienen una existencia hipotética, mientras que Dios es la existencia absoluta, y por último, que la eternidad de las esencias finitas es una eternidad negativa, esto es, que en su noción, como ya hemos dicho, no se halla contenido el tiempo propio de las esencias finitas.

§ IV. **Propiedades de las esencias físicas.**—Las *esencias físicas* de este mundo visible son *divisibles*, *contingentes* y *temporales*. La razón es muy sencilla: las *esencias físicas* son actualmente existentes en una materia concreta y sujeta á continuas mudanzas. Ahora bien, la materia concreta es capaz sucesivamente de formar varios compuestos bajo la actuación de diferentes formas; la existencia es una cosa libremente creada y conservada por Dios; la materia actuada y sujeta á continuas mudanzas está bajo la ley del tiempo: luego todos los séres visibles son corruptibles, existen contingentemente y se hallan sujetos al oleaje del tiempo ó son temporales (1).

Las esencias de las cosas se hallan contenidas en la Esencia divina por una manera eminencial y sin sus limitaciones propias.

Al estar en Dios, son Dios mismo en cuanto participable *ad extra* de tal ó cual modo determinado. Dios al cono-

(1) Ontología, d. 10.

(1) Mendive, Ontología, p. 14.

cerse á sí mismo, forma también concepto de las esencias finitas y éstas tienen un cierto sér objetivo en la Mente divina.

§ V. **Conocimiento de las esencias de las cosas.**—Nuestro entendimiento concibe en cada *esencia*, además de las determinaciones esenciales, otras secundarias que corresponden á aspectos de la realidad, los cuales aunque no entran en el concepto de la *esencia*, tienen íntima conexión con ella y se llaman *propiedades* ó *atributos*. Las propiedades y accidentes son el medio en virtud del cual nuestro entendimiento conoce las esencias de las cosas. Se equivoca, pues, Locke cuando afirma que las esencias de las cosas nos son del todo desconocidas. En cuanto á las cosas artificiales, el relojero, por ejemplo, sabe muy bien en qué consiste la *esencia* de un reloj, y las naturales, como ya hemos dicho, las conocemos por sus propiedades ó *pasiones*, como decían los antiguos.

ARTÍCULO IV.

§ I. **Noción de la existencia.**—Con razón dice el Padre Mendive (1) que esta noción es la más clara y la más simple de cuantas podamos adquirir. En efecto, el concepto propio de la *existencia* implica la actuación del sér en la cual se halla, y por consiguiente, la *esencia* como *esencia* solo incluye el conjunto de los predicados esenciales, los cuales no se identifican con la misma cosa que su actuación ó sea la posición de los mismos fuera de sus causas y de la nada: pues esto se realiza por medio de la *existencia* ó acto de existir, que la causa comunica á la *esencia* y que esta no tiene por sí misma ni de sí misma.

§ II. **Distinción entre la *esencia* y la *existencia*.**—Esta cuestión, considerada como inútil por muchos filósofos modernos, entre otros el ilustre Balmes, es una de las más graves y transcendentales de la Ontología.

Nadie duda que entre la *esencia* y la *existencia* existe distinción y la cuestión se reduce solo á averiguar qué clase de distinción sea esta. Unos, como Balmes, el P. Cuevas y Mendive, siguiendo las huellas de Suarez (2) entienden que la distinción que hay entre la *esencia* y la *existencia* es pu-

(1) Ontología, p. 17.

(2) Metaphys., t. II. d. 31, sect. 3.º y siguientes.

ramente de razón, esto es, lógica, mientras que otros filósofos no menos eminentes, entre los cuales mencionaremos á Zigliara, Prisco y el P. Zeferino Gonzalez, creen que la expresada distinción es real.

El nervio de la argumentación de los discípulos del Doctor Eximio en esta cuestión, se reduce á afirmar: Que desde el momento en que concebimos la esencia de una cosa fuera de la nada y por consiguiente fuera de sus causas, concebimos que existe la esencia real y física, sin necesidad de concebir ninguna otra cosa: luego la esencia real no existe en virtud de alguna cosa realmente distinta y por consiguiente no se distingue realmente de la existencia.

Esta argumentación es una verdadera petición de principio. En ella no se encierra otra cosa más que una negación de la distinción real entre la esencia y la existencia, que es precisamente lo que hay necesidad de probar.

Demás de esto, descúbrese una confusión de ideas, llamada con razón lamentable por el P. Zeferino Gonzalez, nacida de la inexactitud del raciocinio que venimos examinando. ¿Qué es lo que se quiere dar á entender cuando se dice que la esencia abstraída de la existencia no es nada? Si con ello se quiere decir que no es posible separar la esencia de la existencia, ó en otros términos, que separada la existencia de la esencia, esta no permanece existente, estamos conformes y ningun escolástico ha pretendido jamás lo contrario. Pero de que la existencia no se pueda separar de la esencia sin que esta deje de existir, ¿se sigue en buena lógica que estas dos cosas se identifiquen absolutamente? Nosotros creemos que no. La extensión es inseparable del cuerpo y sin embargo cuerpo y extensión no son la misma cosa; el movimiento no puede existir separado del cuerpo y cuerpo y movimiento no son lo mismo. Así, pues, es evidente que se infiere de un supuesto falso, y en todo caso para que prospere el razonamiento es preciso probar que de la inseparabilidad de dos cosas se infiere legitimamente su identidad real absoluta.

Algo más fundada y filosófica es la objeción del mismo Suarez:

La esencia actual, dice el ilustre filósofo granadino, considerada con precisión de la existencia, es solamente la potencia de la cosa; es así que la potencia de una cosa, en sí misma, no es alguna entidad y se identifica con la nada, de manera que solo en Dios tiene alguna realidad; luego no es admisible la distinción real entre la esencia y la existencia.

Toda la fuerza de este argumento consiste en confundir la potencia objetiva con la subjetiva; para contestarlo bastará tener en cuenta que una esencia puede ser considerada: 1.º en cuanto incluye la mera posibilidad absoluta, que es lo que se llama potencia objetiva, la cual en este estado solo tiene realidad en las ideas divinas. 2.º en cuanto existe actualmente. De la esencia considerada de la primera manera, se verifica lo que dice la objeción. Mas considerada del segundo modo, la esencia es una verdadera entidad actuada y puesta fuera de las causas por medio de la existencia, la cual se compara á aquella como el acto á la potencia subjetiva, en la cual se recibe, á la manera que cuando se mueve una piedra de molino impulsada por el agua, su sustancia se distingue realmente del movimiento y se compara á este como el sujeto á la forma y por consiguiente como la potencia propia, real y subjetiva, al acto que perfecciona y determina aquella potencia subjetiva. Resumiendo: entre el acto de existir ó la existencia actual, y la esencia de la cosa, como posible, que es su potencia objetiva, media la potencia subjetiva, es decir la entidad positiva que constituye la esencia de la cosa que existe, aunque el existir le viene por medio de la existencia (1).

Rebatidos los argumentos que de contrario se aducen, hora es ya de pasar á demostrar que entre la esencia y la existencia es preciso admitir una distinción real.

Aunque la autoridad no es argumento de gran peso en

(1) P. Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, tomo II p. 30.

materias filosóficas, pues como escribía Santo Tomás: *Studium sapientie non est ad hoc quod sciatur homines seu sensiat, sed qualiter se habeat veritas rerum*, debemos hacer constar que el Angélico Doctor, en cien lugares de sus obras, establece, sin que pueda haber lugar á interpretaciones y distingos, la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas, mirando siempre la identificación de estas dos cosas como un atributo de Dios.

Creemos que las razones que el Ángel de las Escuelas aduce son insustituibles, y en su consecuencia nos apresuramos á extraerlas tomándolas de los *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás* del P. Zeferino Gonzalez (1).

Primera razón: Si la existencia es subsistente, nada se le junta fuera de la propia existencia; por lo cual vemos también que aquellas cosas en las cuales la existencia actual no es subsistente, lo que conviene al ente existente fuera de la misma existencia, se halla á la verdad unido á la cosa que existe; pero no es una misma cosa con su acto de existir, sino accidentalmente en cuanto es uno mismo el sujeto que tiene la existencia y lo que no es existencia. Luego si la existencia no está en alguna esencia, no habrá ninguna cosa en la cual y mediante la cual se la pueda unir á aquello que no es la misma existencia. El existir en cuanto existir no puede ser diverso en sí mismo, pero se puede diversificar por medio de alguna cosa que no sea la misma existencia ó acto de existir. Dios es su existencia subsistente; luego ninguna cosa fuera de él puede ser su existencia. Luego es necesario que en toda sustancia fuera de la de Dios, una cosa sea su esencia y otra su existencia.

Segunda razón: Una naturaleza común á muchos, si se concibe separada de estos, no puede menos de hacerse una, aunque los sujetos que tienen esta naturaleza pueden diversificarse entre sí y ser muchos; pues si la naturaleza del animal subsistiera por sí sola, separada de todo sujeto, no

incluiría en sí lo que es propio del hombre, ni lo que pertenece al buey; porque de lo contrario ya no sería animal solamente, sino hombre ó buey. Es así que removidas las diferencias de las especies, solo queda como una y sin división la naturaleza del género, puesto que las mismas diferencias que son constitutivas de la especie son divisivas del género; luego si esto que llamamos sér ó existencia permanece común ó sin adición alguna como el género, esta existencia separada subsistente por sí misma no puede ser más que una. Pero si no se divide por medio de diferencias como el género, sino que solo se puede concebir como divisible en cuanto es existencia de esta ó de aquella cosa, con mayor motivo se puede decir entonces que este sér existente por sí mismo, no puede ser más que uno. Resulta, pues, que siendo solamente Dios el sér ó existir subsistente que excluye toda división por medio de diferencias, ninguna cosa fuera de él puede ser su existencia.

Tercera razón: es imposible que haya dos séres infinitos con infinidad absoluta; porque un sér absolutamente infinito comprende toda perfección de ser; y así si semejante infinidad conviniese á dos séres, nada habria en que pudiesen distinguirse entre sí. El acto de existir ó sea una existencia absoluta subsistente en sí misma y por sí misma, es absolutamente infinita; porque no se halla terminada por ninguna cosa que sea como el sujeto recipiente. Luego es imposible que haya ninguna existencia subsistente en sí misma, fuera de la primera.

Cuarta razón: La esencia de cualquiera cosa, es tal entidad determinada por sí misma y no por razón de otro. Es cierto que el existir conviene á cualquier esencia criada por medio de otro, pues de lo contrario no sería ente criado: luego en ninguna esencia criada su existir es su esencia.

Quinta razón: Siendo cierto que todo agente obra en cuanto está en acto, debe convenir la razón de acto perfectísimo al agente primero que es el más perfecto de los agentes ó causas eficientes.... Y por otra parte lo que es el acto

(1) Tomo I p. 182 y siguientes.

mismo, está en acto de un modo más perfecto, que lo que solamente tiene el acto; pues este se dice en acto por razón del primero y con relación á lo que es acto. Ahora bien; solo Dios es primer agente: luego á Él solo conviene existir en acto de un modo perfectísimo, es decir, de manera que sea el mismo acto perfectísimo. A solo Dios conviene, por lo tanto, el ser la misma existencia ó el acto de existir, así como á Él solo conviene el ser primer agente.

Sexta razón: La existencia conviene al agente primero segun su propia naturaleza, pues el existir ó la existencia de Dios es su esencia, como antes se ha demostrado. Es así que lo que compete á alguno segun su propia naturaleza no conviene á otros sino por modo de participación.... luego el existir compete á todas las demás cosas fuera del primer agente por modo de participación. Por eso es que en el Exodo se pone como nombre propio de Dios: *El que Es*; porque á Él solo pertenece que su esencia no sea otra cosa que su existencia.

De lo expuesto se deduce, cuán equivocadamente afirma el P. Mendive (1) que Santo Tomás no enseñó la distinción real de la esencia y la existencia, siendo así que el Angélico Doctor considera la tal distinción como una de las verdades más transcendentales de la filosofía cristiana. Y lo es, sin duda alguna, pues negada la distinción real, podrá dejarse de caer en el panteísmo por virtud moral, pero la Lógica nos conduce á él con irresistible impulso.

(1) Ontología p. 19.

ARTÍCULO V.

§ 1. **Noción de la subsistencia.**—La *subsistencia* es un modo ó actualidad sustancial que perfecciona y completa la sustancia, haciendo que exista y pueda obrar sin dependencia ni comunicación con otro sér. El efecto y oficio propio de la *subsistencia* es hacer que la sustancia, como sustancia sea no solo singular ó individuo, lo cual le comunica la existencia como condición inseparable de la singularidad, sino que sea completa, esto es, que exista en sí misma y por sí misma, sin que necesite unirse ó comunicarse á otra cosa para producir las operaciones de que es capaz, atendida su naturaleza.

No es lo mismo sustancia singular que supuesto ó sustancia subsistente. Es fácil convencerse de la verdad de esta afirmación considerando que la razón de individuo, los accidentes que distinguen un sér cualquiera de otro y el estado de singularización, convienen indiferentemente á las sustancias completas y á las incompletas.

Si alguna duda pudiera abrigarse sobre esta materia, bastaría para disiparla el reflexionar lo que nos enseña la Religión relativamente al misterio de la Encarnación del Verbo. Sabemos, en efecto, que aunque el Hijo de Dios no tomó la *subsistencia* humana, tomó ciertamente una naturaleza singular. Luego no toda naturaleza ni sustancia singular es supuesto ó persona. Luego la *subsistencia* importa alguna cosa más que la simple individuación de la esencia.

La *subsistencia* tampoco es una negación de una perfección y carencia de algún modo de sér, como pretenden algunos filósofos, antes bien su concepto añade á la esencia alguna realidad objetiva.

No es la *subsistencia* una negación, porque toda negación considerada en sí misma es una imperfección, puesto que no es otra cosa que la carencia de un modo de ser. Luego si la *subsistencia* no importa más que una negación de una realidad positiva, envolverá una imperfección, lo cual es contra el común sentir, pues no hay ninguno que comparando un sér subsistente con otro de la misma línea que no sea subsistente, no conciba el primero como más perfecto que el segundo.

Tampoco es posible negar que el modo de existir de los accidentes con dependencia necesaria del sujeto y el de las partes de una sustancia con dependencia del todo envuelven una imperfección; puesto carecen de la facultad de existir en sí mismos y por sí mismos con una existencia independiente y completa; es así que la idea de la *subsistencia* incluye la negación de la inherencia accidental y la de dependencia de la parte al todo; luego la idea de *subsistencia* significa una perfección y no una imperfección, puesto que la imperfección se excluye ó se niega por la perfección.

En efecto, la dependencia importa tanto como carencia, privación y defecto de alguna cosa que se recibe de otro. Luego su concepto es un concepto negativo, así como el de independencia en el sér, envuelve afirmación de sér y de perfección.

La solución que acabamos de dar tiene, entre otras ventajas, la de facilitar la inteligencia del misterio de la Encarnación del Verbo, como puede verse en los admirables *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás* del Padre Zeferino Gonzalez (1).

(1) Tomo I p. 150.

§ II. **Individuo, supuesto y persona.**—Con el concepto de subsistencia están intimamente relacionados los de *individuo*, *supuesto* y *persona*, por cuanto á él se refieren y subordinan.

Individuo es lo que es en sí indiviso y distinto de todo lo demás, ó si se quiere la sustancia particularizada por notas singulares que la distinguen de todas las demás sustancias particulares.

Los antiguos escolásticos redujeron á siete estas notas y las expresaron con el siguiente exámetro.

Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen.

El *supuesto* es la sustancia individua irracional y la *persona* la sustancia individua de naturaleza racional.

§ III. **Fundamento de la personalidad humana.**—Locke y Fichte, partiendo de ser propiedad de todo sér racional el tener conciencia de sí mismo, han fundado en la conciencia la noción de personalidad.

Esta doctrina es absurda y vamos á demostrarlo. Es cierto que en la noción de persona, como atinadamente observa Prisco (1), se incluye la de sér dotado de conciencia y libre albedrío; pero no lo es que en la conciencia resida la noción de persona; porque siendo la conciencia una operación del entendimiento, mediante la cual el alma se entiende á sí misma y entiende sus propios actos, no podría el alma ejecutar esta operación si ya antes no subsistiese como persona, pues de ningún género de sér cabe suponer que obre mientras no se le suponga subsistente; y menos que otra la naturaleza racional podría eximirse de esta ley; y es así que lo que constituye cabalmente la personalidad de una naturaleza racional es su subsistencia; luego la doctrina que pone en la conciencia la personalidad conduce directamente á identificar el sér con el obrar y por consiguiente al panteísmo.

Esta falsa idea de la personalidad conduce lógicamente á

(1) Filosofía especulativa, tomo II p. 39

negar la personalidad misma; pues si la conciencia, como acto de la personalidad, la presupone ya existente, el colocar en la conciencia la personalidad, equivale á presuponer la existencia de la persona cuando ya la persona existe.

Tan monstruosa contradicción llevó al mismo Fichte á exclamar: «El yo es un sueño en el sueño mismo soñado.»

¡Tales son las conquistas de la llamada Filosofía moderna!

§ IV. Distinción entre la esencia y la subsistencia.—

Que se debe reconocer alguna distinción real entre la esencia criada y su *subsistencia* es un punto que parece debe de estar fuera de controversia para todo filósofo que admita la verdad del misterio de la Encarnación. Ninguna prueba más convincente de distinción real entre dos cosas que su separación: es así que la Iglesia nos enseña que en el expresado misterio la naturaleza humana fué separada de su personalidad, perseverando la primera sin la segunda; luego es preciso reconocer alguna distinción real entre estas dos cosas, cualquiera que sea el modo con que se pretenda explicar esta distinción y el concepto constitutivo de la *subsistencia*.

En Santo Tomás, citado por el P. Zeferino Gonzalez (1), encontramos argumentos sólidos para establecer la distinción real de la esencia y la *subsistencia*. «En cualquiera naturaleza, dice el Angélico Doctor, á la cual puede sobrevenir ó añadirse alguna cosa que no pertenezca á la razón esencial de la misma, habrá distinción real entre el supuesto y la naturaleza. Porque en la significación de la naturaleza, solamente se incluye lo que es de razón y concepto de la especie; mas el supuesto, no solamente incluye lo que pertenece á la razón esencial de la especie, sino también aquellas cosas que pertenecen á la existencia y son accidentales respecto de la misma; y por eso el supuesto se significa

(1) Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás, p. 155.

como un todo y la naturaleza como arte formal, y como en solo Dios no se encuentra accidental alguno añadido á la esencia, porque su mismo sér ó existencia natural constituye su esencia, por eso en Dios son íteramente la misma cosa el supuesto (ó sea la *subsistencia*) y la naturaleza (ó sea la esencia): mas no sucede lo mismo con el ángel; porque se encuentra en él alguna cosa fuera de aquello que pertenece á su esencia y le sobrevienen ó incluyen algunas cosas accidentales que pertenecen al supuesto, mas no á la naturaleza.»

Réstanos determinar qué especie de distinción real debe admitirse entre la esencia y la *subsistencia*. Los escolásticos reconocían dos modos de distinción real. Llamaban distinción real perfecta á la que existe entre dos entidades completas en su línea, y que existen ó pueden existir separadas la una de la otra, como la que hay entre una estatua de piedra y un perro.

El segundo grado de distinción real conviene á las cosas respecto de aquellos modos de sér que envolviendo alguna realidad, no son, sin embargo entes completos, sino modificaciones inseparables del sujeción en que se hallan; tal es la distinción entre el volante de una máquina de vapor, y su movimiento actual; pues aunque el volante puede estar quieto, cuando se mueve, el movimiento lo concebimos como modo de ser del mismo, ó sea como una entidad real pero diminuta é incompleta que no entraña suficiente realidad y perfección para fundar una distinción tan completa como en el primer caso. Se le dá á esta segunda el nombre de distinción real modal para distinguirla de la primera.

La distinción entre la esencia y la *subsistencia* debe reducirse á la segunda especie de las dos que dejamos numeradas, toda vez que la *subsistencia* ó la razón de supuesto no añade á la esencia más que un modo determinado de sér, inseparable naturalmente de la esencia sustancial á quien modifica y perfecciona.

Santo Tomás, añade á este propósito: «Se dice que la na-

turalidad constituye el supuesto áunen las cosas compuestas de materia y forma, porque la naturaleza sea una cosa y el supuesto otra, sino porque según el modo de significar, la naturaleza se significa como parte; mas el supuesto como todo: la naturaleza como constitutivo, el supuesto como todo constituido.»

CAPÍTULO II.

DEL SER RELATIVAMENTE CONSIDERADO.

ARTÍCULO ÚNICO.

§ I. **1.º ser ontológico y el ser teológico.**—Habiéndonos ocuado en examinar el ser en su forma absoluta y en sus constitutivos intrínsecos, resta considerarlo ahora bajo sus aspectos relativos comparándolo con el ser plenísimo de Dios, el ente de razón y en las categorías.

El estudio comparativo entre el *ser ontológico* y el *teológico* es importantísimo, pues precisamente uno de los errores más graves y trascendentales de la filosofía moderna, consiste en confundir groseramente el ser puro por abstracción de la Ontología, con el ser puro por perfección é infinito, que es objeto de la Teodicea.

Los caracteres diferenciales de uno y otro los reduce el Padre Fendive (1) á los siguientes:

1.º El *ser ontológico* es una esencia metafísica que prescinde de la existencia actual, y el *teológico* es una esencia física ó sí misma determinada á existir necesariamente, y en su concepto entra como elemento constitutivo la existencia física.

2.º El *ser ontológico*, como tal, solo dice necesidad hipotética afirmando únicamente que una cosa, si existe, es ver-

(1) Ontología, p. 39

dadero sér, y el *teológico* expresa necesidad absoluta, no pudiendo ménos de ser existente y excluyendo necesariamente la posibilidad.

3.º El *sér ontológico* encierra en su concepto suma indeterminación, y solo puede existir en la naturaleza contraído á algún género, especie ó individuo, con la adición de las notas genéricas, específicas, é individuantes, y el *teológico* es la absoluta determinación, carece de potencia receptiva y posee en acto todas las perfecciones.

4.º El *sér ontológico* tiene la infinidad extensiva, en el sentido de que puede ser firmado de todo sér, y el *teológico* la intensiva, porque solo se extiende á Dios, quien reúne de un modo eminente todas las perfecciones imaginables.

5.º El *sér ontológico* es meramente potencial, porque de suyo solo indica una capacidad de ser actuado por la existencia, y el *teológico* es actual y no admite potencialidad alguna.

Sin perjuicio de que más adelante y con especial detenimiento nos ocuparemos en el *panteísmo*, error capital de la filosofía moderna, por lo expuesto se comprende cuán absurda es la identificación del *sér ontológico* con el *teológico* que le sirve de fundamento, y con especial al panteísmo lógico de Hegel.

Como apunta muy oportunamente el P. Zeferino Gonzalez (1) la filosofía panteísta de la identidad pretende llegar al sér absoluto por medio del universal abstracto, llenando el vacío y la indeterminación de este universal, con el universal mismo. De aquí es también que identifica y confunde el universal primero y supremo con la causa primera y suprema. Sobre esta confusión de ideas y sobre esta base tan frágil como la imaginación se levanta el gigantesco pero deleznable edificio, del panteísmo moderno.

Con razón el prudentísimo Hamilton dijo hablando de esa filosofía: «Personifica el cero, le llama absoluto y se imagina

(1) Filosofía elemental, tomo II p. 17.

que contempla la existencia absoluta, cuando en realidad solo tiene delante de los ojos la absoluta privación.»

§ II. **El sér ontológico y el ente de razón.**—El *ente de razón* es un sér cuya existencia depende objetivamente de entendimiento.

De tres maneras, según observan los Conimbricenses, de quienes tomamos la anterior definición, puede depender la existencia de un sér del entendimiento: efectiva, subjetiva y objetivamente. En la primera manera dependen los artefactos, en cuya producción influye el entendimiento, suministrando la idea de cosa factible. En la segunda dependen los actos del mismo entendimiento, puesto que en él existen como en su propio sujeto que los sustenta. En la tercera depende finalmente el *Ente de razón*, porque toda su realidad no es sino objetiva, y esta objetividad no existe ni puede existir sino en un acto del entendimiento.

El *sér ontológico* y el *Ente de razón* convienen en tener una existencia objetiva en el entendimiento; pero el *sér ontológico* tiene además una entidad real y verdadera en los objetos pensados, la cual es física cuando ellos existen, y meramente posible cuando se hallan en estado de mera posibilidad, y el *Ente de razón* se queda en la pura idealidad y solo puede existir en el entendimiento, siendo un sér meramente fingido y pensado á la manera de ente real.

Tres clases de *Ente de razón* admiten los filósofos: las *relaciones lógicas*, las *negaciones* y las *privaciones*; y es de advertir que nuestro entendimiento al fingir estos entes y atribuirles una cierta semejanza de reales y verdaderos no yerra; por que él no afirma que sean reales, sino simplemente se los finge así como reales.

§ III. **El sér ontológico y las categorías.**—Llámanse categorías las nociones supremas á las que se refieren todos los géneros de las cosas finitas y en las cuales se divide inmediatamente el *sér ontológico*.

Sertado esto, conviene advertir:

1.º Que Dios no está comprendido en ninguna categoría.

La razón es, que consistiendo la esencia Dios en su existencia, si estuviese contenido en algún género sería necesario que este género fuese el *sér*, porque el género significa la esencia de alguna cosa, puesto que se predica de ella esencialmente; es así que el *sér* no puede ser género lógico: luego Dios no está comprendido en ninguna categoría, sino que está muy por encima de ellas, debiendo por lo mismo ser llamado en rigor filosófico, no espíritu, ni sustancia, ni *sér*, sino sobreespiritual, sobresustancial y sobreesencial.

2.º Que el concepto común ó universalísimo de *sér* no es género lógico respecto de los inferiores. En efecto, el concepto común de *sér* conviene y se puede predicar de Dios y de las criaturas, de la sustancia y de los accidentes; pero no significa la misma razón objetiva en cada uno de estos sujetos, como acontece cuando se predica el género lógico, sino que la cosa significada por la palabra *sér*, cuando se refiere á Dios significa la plenitud del *sér*, el *sér* de toda realidad y acto puro; pero cuando se refiere á las criaturas, no significa la plenitud del *sér*, sino un *sér* que contiene una realidad ó esencia limitadas y que por consiguiente niega y excluye la realidad de otras esencias y *séres*: una realidad mixta de *sér* y de no ser (1).

Por eso dicen con razón los escolásticos que el *sér* es termino análogo y no unívoco con respecto á sus inferiores.

Demás de esto, para que el *sér* fuera género lógico sería necesario que no incluyera las diferencias, mediante las cuales concebimos su determinación ó contracción á los inferiores. Esto no puede tener lugar en el *sér*, puesto que cualquier diferencia que se señale para contraerlo ó nada ó es algo real: si lo primero, no puede diferenciar ni contraer; si lo segundo incluye necesaria y explícitamente el concepto de ser, concepto que se identifica con todo lo real y por consiguiente la diferencia se identificaría con el género que debía *sér* determinado y contraído por ella.

§ IV. El *sér ontológico y la nada*.—Precisamente la médula del sistema hegeliano, consiste en la identificación de estos dos conceptos, por la cual precisa distinguirlos cuidadosamente.

Ante todo investiguemos cómo se forma el concepto *no sér*. La mente, reflexionando que el *no sér* es el opuesto al *sér*, percibe esta relación de oposición, y en el acto y por el hecho mismo de percibirla, percibe juntamente la idea de negacion, como quiera que el *sér* en cuanto se opone al *no sér*, le excluye y en cuanto le excluye hace á la mente negarle.

La percepción del *no sér*, dice Balmes, (1) es un acto positivo; y no se puede decir que sea la misma percepción del *sér*, lo que fuera contradictorio; pues se seguiría que siempre que percibiéramos el *sér*, percibiríamos el *no sér* y viceversa, lo que es absurdo.

Cuando percibimos el *no sér*, lo percibimos con relación al *sér* y no es concebible un entendimiento, percibiendo un *no sér* absoluto, sin ninguna idea del *sér*; mas, entiéndase bien, esto no prueba que las dos ideas no sean distintas y contradictorias.

La idea de *no sér* es necesaria á casi todas nuestras percepciones. No concebimos los seres distintos, sin concebir que el uno *no es* el otro, y nos es imposible formar un juicio negativo sin que en él entre la negacion.

El objeto del entendimiento es el *sér*, pero esto no quiere decir que el entendimiento no perciba el *no sér*; sino que el *no sér* lo percibimos con orden al *sér*; y que el *no sér* por sí solo no puede dar origen á ningun conocimiento.

Entre la idea de *sér* y la de *no sér* hay una importante diferencia: con la idea de *sér* lo entendemos todo y hasta tal punto, que si se supone una idea que representa un *sér* sin ninguna negacion tendremos el conocimiento de un *sér* infinito. Por el contrario, la percepción del *no sér* no nos enseña

(1) Zeferiño Gonzalez, Filosofía elemental, tomo II, p. 15.

(1) Filosofía fundamental, tomo III, p. 199.

nada, sino en cuanto nos manifiesta la limitación de determinados séres.

La idea de *no sér* es de todo punto estéril si no se combina con la de *sér*; más con esta combinación posee á su modo una especie de fecundidad.

De la contraposición del *sér*, con el *no sér*, surgen en nuestra mente las ideas de *limite*, *defecto*, etc., de que hablaremos más adelante, y las de *carencia* y *privación*, de que trataremos brevísimamente.

La *carencia* es la no existencia de una realidad positiva.

La *privación* es la carencia de una realidad conveniente á la naturaleza del sujeto. Algunas veces, sin embargo, se entiende por privación cualquiera carencia, en cuanto adyacente al *sér*.

CAPITULO III.

PROPIEDADES TRANSCENDENTALES DEL SÉR.

ARTÍCULO I.

§ I. **Propiedades transcendentales del sér.**—Las propiedades de una naturaleza son aquellos predicados ó atributos, que procediendo necesariamente de la esencia, son, sin embargo, posteriores á ella, según nuestro modo de concebir.

De lo expuesto se deduce que la esencia y las propiedades deben tener íntima y necesaria relación entre sí, correspondiendo la naturaleza de estas á la esencia en que se hallan, la cual viene á ser como su fundamento y su razón suficiente.

Tal es la razón filosófica de la trascendencia é identificación de las propiedades transcendentales del sér con la naturaleza de este.

Algunos filósofos han pretendido establecer distinción real entre el sér y alguna de sus propiedades, como la *verdad* por ejemplo; pero esta doctrina no es admisible, á menos de caer en el absurdo de establecer un concepto más universal que la idea de sér, ó una cosa real y positiva que no sea sér.

Los antiguos escolásticos señalaban como propiedades transcendentales del sér las siguientes: *cosa*, *algo*, *unidad*, *verdad* y *bondad*.

Las tres primeras se refieren al ente considerado en sí mismo, el cual se denomina *cosa* en cuanto incluye alguna esencia, *algo* en cuanto está dividido de otros, y *uno* en cuanto no está dividido en sí mismo.

La *verdad* y la *bondad* corresponden al sér por comparación y relación de un sér á otro. El ente en cuanto es cognoscible se dice verdadero y en cuanto es apetecible se llama bueno.

Como las propiedades de *cosa* y *algo* no ofrecen dificultad, trataremos unicamente de la *unidad*, de la *verdad* y de la *bondad*.

§ II. **Noción de la unidad.**—La *unidad* es la indivisión del sér. Este concepto, como apunta Prisco (1) le alcanza la mente labrando sobre el simple concepto sér, y viendo en este concepto simple, que en el sér no cabe división, pues por su misma simplicidad ese concepto no da otra noción sino la de sér; y de aquí que la mente al considerar el sér en sí mismo le niegue toda división: en el acto y en el hecho de negarle toda división, le concibe como indivisible y al concebirle así, le concibe como uno.

La *unidad* no es distinta del sér. Sobre este particular dice con razón el ilustre Balmes (2): «Por poco que se reflexione, salta á los ojos que la *unidad* y el sér no se distinguen, la idea de *unidad* por sí sola no nos ofrece nada real, ni aun posible: ¿qué sería la *unidad* que no fuese más que *unidad*? Esta idea vá envuelta en la de sér, es un aspecto del mismo, una razón bajo la cual se presenta el sér al entendimiento.» Por eso decían los antiguos que el sér se convierte con lo uno, lo que demuestra cuán erróneamente afirmó Plotino que la *unidad* es superior al sér, como si pudiera concebirse *unidad* sin sér, ó sér sin *unidad*.

La *unidad* transcendental de un sér no es incompatible con la composición real del mismo; puesto que aunque algún sér, por ejemplo, un caballo, una planta, un hombre sean compuestos de partes múltiples y varias, esto no quita que se diga con verdad que hay un hombre, una planta.

La *unidad* transcendental se identifica con la numérica;

(1) Filosofía especulativa, tomo II p. 24.

(2) Filosofía fundamental, tomo III, p. 231.

porque todo sér que es uno con *unidad* transcendental es uno con *unidad* numérica, la cual envuelve la indivisión del sér en sí y su consiguiente división de los séres que no son él.

De aquí deducimos que el mismo sér se puede decir uno con *unidad* transcendental en cuanto incluye indivisión de sí mismo, con *unidad* numérica en cuanto está dividido de los demás séres individuales ó singulares, con *unidad* cuantitativa en cuanto tiene aptitud ó capacidad para ser principio y elemento de un número de hombres, ó sea parte de una multitud del mismo género.

§ III. **División de la unidad.**—Ante todo podemos distinguir dos especies de *unidad*: la de *simplicidad* y la de *composición*.

La *unidad* de *simplicidad* incluye la indivisión absoluta y perfecta del sér y solo conviene á Dios. La de *composición* conviene á todo sér que incluye partes realmente distintas.

Esta *unidad* de *composición* se llama *metafísica*, si las partes del sér, aunque distintas realmente son inseparables, como la esencia y la existencia en las cosas creadas; *física* si las partes además de distintas son inseparables, como el cuerpo y el alma en el hombre, y *moral* la que se refiere á un sér cuyas partes solo se unen moralmente, de tal suerte que en la realidad están separadas, como un rebaño, una escuadra. Finalmente, la *unidad* que en las cosas pone nuestro entendimiento, como la específica y la genérica se llama *lógica*.

Tambien se divide la *unidad* en *unidad per se* y *unidad per accidens*. El sér es uno *per se* cuando está constituido por una sustancia que es una esencia completa y específica en su género, bien sea una sustancia simple, como los ángeles, bien sea una sustancia compuesta como el hombre. Es uno *per accidens*, ya el sér significado por un término que abraza una esencia sustancial en cuanto modificada por un accidente extraño á la misma, como capitán, que significa la esencia sustancial del hombre con el accidente de mandar la *unidad* táctica denominada *compañía*; ó ya con más pro-

piedad el sér que es divisible y que envuelve pluralidad de partes separadas y existentes por sí mismas, como una familia: en este último sentido, la *unidad per accidens* coincide con la de composición moral (1).

§ IV. **Noción de la pluralidad.**—La *pluralidad* es la diversidad de varios séres (2).

Cuando estos varios séres los consideramos como reunidos y formando una cierta totalidad tenemos la *multitud*, la cual es una colección de séres distintos.

La unidad trascendental se opone á la *pluralidad* por vía de privación (3). La razón de esto se halla en que la unidad consiste en la negación de división, y así lo uno se opone á lo múltiple, como lo indiviso á lo dividido.

Nótese que, como dice Santo Tomás, citado por el P. Mendive, ninguna privación destruye absolutamente al sér, antes lo supone para poder estar en él como sujeto sustentante; porque ella, siendo una especie de negación, no existe en sí misma. Resulta, pues, de aquí que la *pluralidad* encierra en sí misma también alguna especie de unidad, porque todo sér lleva consigo su unidad correspondiente. La unidad de la *pluralidad* es en primer lugar la que corresponde á cada uno de los séres múltiples que forman esta misma *pluralidad*, y en segundo la que encierra la multitud como colección. Es pues evidente que una cosa puede ser una y múltiple á la vez; pero en diversos sentidos. Esta unidad y multiplicidad simultáneas no encierran la misma perfección; cuando la una es estricta y simplemente tal, la otra es lata y solo tal en cierto sentido y vice-versa. Por consiguiente hablando de un sér cualquiera, donde se hallan estos dos linajes de elementos, lo llamaremos simplemente uno ó simplemente múltiple, según el género de unidad ó multiplicidad que corresponda á lo principal que hay en él.

- (1) P. Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, tomo II, p. 41.
(2) Mendive, Ontología p. 58.
(3) Santo Tomás Summa. P. 1, C. II art. 2.º ad primum.

§ V. **Noción de la identidad, de la igualdad y de la semejanza.**—La *identidad* consiste en la conveniencia de una cosa consigo misma.

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 sér bajo un doble punto de vista, y, como si dijéramos, en dos momentos (1).

Tampoco la *identidad* añade al sér cualidad alguna, porque no es, como la unidad, más que una especial relación bajo la cual miramos al sér, que en sí es uno é idéntico á sí mismo.

Son *idénticas* las cosas que tienen la misma esencia; se llaman *semejantes* cuando tienen la misma cualidad, é *iguales* cuando tienen la misma cantidad.

Leibnitz, sostiene que no pueden existir en la naturaleza dos séres de todo punto semejantes, doctrina profesada por los estoícos (2) y Giordano Bruno (3), y aplicada por primera vez por el filósofo alemán para la resolución de importantes problemas de la Metafísica.

La doctrina de Leibnitz es inadmisibile, y la imposibilidad que supone no existe, ni en absoluto ni habida consideración á la Divina Sabiduría: no en absoluto, porque como quiera que la absoluta semejanza entre dos séres habría de consistir, no en la identidad de sus esencias, sino en la de sus cualidades, ninguna repugnancia se descubre en que dos séres diversos tengan cualidades idénticas; y no tampoco habida consideración á la Divina Sabiduría, porque cabalmente el producir dos séres de perfecta semejanza sería una obra de perfecta sabiduría, del propio modo que el producir dos obras perfectamente semejantes é indiscernibles sería en un artista la mayor muestra que pudiera dar de que era consumado en su arte.

- (1) P. Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, tomo II, p. 41.
(2) Ciceron, Acad., lib. II, c. 26, ed. Ernesti.
(3) De Triplici Minimo, p. 87, I, Francof, 1591.

§ VI. **División de la identidad.**—La *identidad*, aunque es susceptible de las propias divisiones que la unidad, cuya naturaleza y condiciones sigue, se divide, sin embargo, en *física, moral, real, de razón, adecuada é inadecuada*.

La *identidad física* tiene lugar cuando la sustancia de una cosa permanece la misma según su realidad física, como sucede en el alma racional.

La *identidad moral* se verifica cuando hay alguna mutación en la misma sustancia, pero permaneciendo la misma, como sucede con el edificio que se renueva por partes, ó con el cuerpo del hombre. A la *identidad física* se le llama también *material*, y á la moral *formal*.

La *identidad real* es aquella que existe en las cosas que á *parte rei* se identifican, pero que nosotros concebimos y expresamos por medio de conceptos y términos diferentes, como sucede con la animalidad y la racionalidad en el hombre.

La *identidad de razón* se verifica entre dos cosas, de las cuales la una ni existe, ni se puede concebir sin la otra: y así diremos que hay identidad de razón entre el hombre y el animal racional.

Identidad adecuada es la que abraza todo el sér y todo lo que en sí contiene.

Identidad inadecuada es la que no abraza todo el sér.

§ VII. **Noción de la distinción, diferencia, diversidad, desigualdad y desemejanza.**—De la propia suerte que á la unidad se opondrá la pluralidad, á la identidad se opondrá la *distinción*. Entendemos por *distinción* aquello por lo cual una cosa no es otra.

Diferencia es el conjunto de notas por las cuales una especie se distingue de otra.

Diversidad es aquello por lo cual un género se distingue de otro.

Cuando dos cosas se distinguen por su cantidad las llamamos *desiguales*; si esta distinción proviene de la diferencia de cualidad se dicen *desemejantes*, y por último, si las dis-

tinguimos porque la esencia de la una no es la otra, las llamamos *distintas ó esencialmente distintas*.

§ VIII. **División de la distinción.**—La *distinción* se divide en *real* y de *razón*. La *distinción real* es aquella que es independiente de nuestro entendimiento. La *distinción de razón*, la que se establece en virtud de la facultad que tiene el entendimiento de concebir y representarse una realidad bajo diferentes puntos de vista parciales.

La *distinción real* se subdivide en *sustancial* y *accidental*, *completa é incompleta*. Se denomina *distinción sustancial*, si se refiere á dos ó más sustancias, y *accidental* si tiene lugar entre una sustancia y un accidente, ó entre dos accidentes. Es *completa*, si las sustancias son *esencias completas*, y *específica é incompleta*, si no lo son. Finalmente, si la *distinción real* se refiere á una sustancia ó á un accidente con respecto á algún modo de ser de los mismos, se llamará *modal*, como la distinción entre la esencia y la subsistencia.

La *distinción de razón* se subdivide en *distinción de razón ratiocinante* y *distinción de razón ratiocinada*. La primera no tiene fundamento alguno en las cosas, sino solamente en la confusión de nuestros conceptos; la segunda tiene fundamento en la realidad; pues la real diversidad de las acciones ejercidas por un mismo sér, da motivo suficiente para que consideremos como distintas en él, cosas que no lo son realmente (1).

§ IX. **El principio de individuación.**—Algunos creen que *el principio de individuación es la materia*, infiriendo de aquí que entre los espíritus puros ninguna especie puede contener más de un solo individuo. La razón principal en que fundan su opinión, es que la materia entra en la constitución intrínseca de los séres sensibles como sujeto primero de las formas. Concluyen de aquí que en los séres sensibles la materia es quien debe dar á cada uno la individualidad, ó sea el existir en sí y no en otro, puesto que solo

(1) Mendive, Ontología, p. 63.

el sujeto primero de las formas tiene la propiedad de existir en sí y no en otro.

La materia, sin embargo, es indiferente y potencial para todas las determinaciones, y por consiguiente no incluye ninguna determinación ni individuación. Mas si consideramos que esta materia, al recibir una forma sustancial cualquiera, recibe por razón de esta una cantidad y dimensiones determinadas, para cuya recepción estaba preparada, á las cuales decía órden, y las mismas que exigía en virtud de las disposiciones y modificaciones previas introducidas en la materia antes de recibir la nueva forma, tendremos el *principio de individuación* de la nueva sustancia en la *materia signata quantitate* de Santo Tomás (1).

El P. Mendive (2), siguiendo á Suarez entiende que el *principio de individuación* reside en la materia y en la forma. La dificultad del problema ha dado origen á otras varias soluciones, buscando y señalando unos el origen de la unidad numérica en la existencia actual, otros en la esencia, estos en la *heccidad*, aquellos en la causa eficiente y algunos, finalmente, en la colección de accidentes que modifican la sustancia.

§ X. **Noción del número.**—La *multitud* cuando ha sido contada y medida en sus diferentes partes se llama *número*, el cual suele definirse por esta causa: Una multitud medida con una unidad (3). El insigne Balmes (4) define el *número* diciendo que es la colección de unidades.

Despréndese de aquí que la unidad propiamente hablando, aunque es el primer elemento del *número*, no es *número*.

El *dos* ya es número y se forma sumando uno con uno, en términos que la idea de *dos* no es más que la percepción de dicha suma.

Siendo el *número* una cantidad medida por nuestro entendimiento con una razón universal aplicada mentalmente á todas y á cada una de las partes, es claro que existe en potencia en las cosas, y en acto en nuestro entendimiento, de la propia suerte que el universal.

La idea de *número* la formamos contemplando la pluralidad de las cosas, distintas, distinguiendo las unas de las otras y juntándolas luego mentalmente, despues de haberles aplicado una razón común.

Esta razón común, tomada como unidad, forma el *uno*: añadida á sí misma, como antes dijimos, es el *dos*, el cual con la nueva adición de la misma unidad da origen al *tres*; y sucesivamente así se van formando los otros números más altos con la adición de una unidad hecha al número ya formado.

Los números cuando son bajos se pueden formar así, añadiendo una simple unidad al ya formado; mas cuando las cantidades comienzan á ser mayores se toma por unidad de medida uno de los números ya formados (1).

§ XI. **División del número.**—El *número* se divide en *abstracto* y *concreto*. *Número abstracto* es el que se compone de unidades abstractas, v. gr. tres, veinte. *Número concreto* es el que expresa unidades concretas, v. gr., tres mil duros. Las unidades del primero no indican cantidad propiamente dicha, porque no son de suyo verdaderas partes de un todo continuo. Los del segundo expresan verdadera cantidad, la cual puede ser ó *continua*, cuando las partes se hallan físicamente unidas y solo mentalmente separadas, ó *discontinua* cuando las partes están físicamente separadas.

(1) Mendive, Ontología, p. 89.

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, tomo II p. 44.

(2) Ontología, p. 66 y siguientes.

(3) Mendive, Ontología, p. 87.

(4) Filosofía fundamental, tomo III, p. 245.

ARTÍCULO II.

§ I. **El orden.**—La colocación de cada cosa en el lugar que le corresponde, se llama *orden* (1) concepto ontológico que se deriva inmediatamente del de unidad.

En el concepto de *orden* entran tres elementos esenciales, á saber: la pluralidad, la unidad y la conveniente disposición de esta pluralidad con arreglo á la unidad que le sirve de medida.

Lo que constituye el elemento formal y característico del concepto objetivo de *orden*, es la conveniente disposición de la pluralidad con respecto á la razón común que le sirve de medida.

Como quiera que en el concepto de *orden* entra una idea universal, solo el sér inteligente puede percibirlo y por la propia razón solo puede proceder de una mente ordenadora. Todo el que ordena dispone las cosas en términos que conspiren á la realización de una idea que se ha propuesto llevar á cabo, sirviéndose de las cosas ordenables como de medios, y por ende ejerce una acción, que solo puede ser ejecutada por un sér inteligente.

Los brutos y los séres insensibles producen ciertamente efectos ordenados, dice el P. Mendive (2), pero no en razón

de tales, porque les falta la inteligencia. Quien produce los tales efectos en razón de ordenados é intentando el fin á que ellos naturalmente se dirigen, es la causa universal bajo cuyo influjo se ejecutan.

No todo efecto ordenado arguye inteligencia en el operante, porque algunas veces, cuando el *orden* es muy insignificante, por los pocos elementos que entran en él y por lo raro y extraordinario de su existencia, puede ser casual respecto á su causa inmediata, aunque nunca lo puede ser respecto de Dios, para quien nada es casual.

Pero cuando el *orden* es muy notable por la multitud de sus elementos y por la suma constancia y regularidad con que siempre se repite, entonces arguye infaliblemente la acción directa é intencionada de una causa inteligente que lo ha producido ya por sí sola, ya por medio de otros séres que le han servido de instrumentos (1).

Para juzgar del *orden* de una cosa hay que mirarla desde el punto de vista de su autor; de lo contrario parecerá desordenada, y así se explica que lo que para unos tiene orden para otros no lo tenga.

El centro común donde han de conspirar las partes que han de ordenarse, unas veces lo dicta la misma naturaleza, y otras depende de la elección de la causa ordenadora, porque las cosas pueden ordenarse de muy diferente modo. Nótese, sin embargo, que siempre es preciso que tenga algún fundamento en las propias cosas la elección del dicho centro para que la disposición de las mismas no sea arbitraria. Por eso se dice que en todo *orden* artificial bien escogido hay algo de subjetivo, pero tambien mucho de objetivo.

§ II. **División del orden.**—El *orden* se divide, por razón de los elementos ordenables, en *estático*, *dinámico*, *físico* y *moral*, y habida consideración á la razón común á que deben acomodarse los elementos ordenables para que estén ordenados, en *cronológico*, *simétrico*, *armónico* y *final*.

(1) San Agustín, De civitate Dei, lib. 19, cap. 13.

(2) Ontología, p. 111.

(1) Mendive, Ontología, p. 112.

Cuando los elementos ordenables son sustancias, el *orden* se llama *estático*: si son fuerzas ú operaciones, *dinámico*: si cosas físicas, *físico*, y si morales, *moral*.

Cuando consideramos las cosas ordenables bajo una razón común de prioridad y posterioridad en el movimiento, nos resultará un *orden cronológico*; cuando las referimos á una razón común de igualdad y desigualdad tendremos un *orden simétrico*, ó un *orden armónico* cuando esta razón común es de semejanza y desemejanza, ó un *orden final* cuando la razón dicha es de causalidad.

§ III. **El desorden.**—La colocación de cada cosa en lugar distinto del que le corresponde se llama *desorden*, el cual puede ser producido por una causa inteligente y por el acaso.

El *acaso* es una causa que obra fuera de intención (1).

Hay dos clases de intención: la de los seres inteligentes, causas libres de sus actos, y la de las fuerzas naturales, fatales y necesarias, que por la misma inclinación de su propio peso, obran siempre en determinado sentido. Cuando por efecto de algún obstáculo cualquiera la acción de una causa natural sale de su curso ordinario, entonces el efecto producido por ella se dice que es casual. En los seres inteligentes este obstáculo suele ser la ignorancia, por la cual hacemos á veces cosas que no son las que habíamos intentado, como si saliendo de caza, por tirar á una liebre hiriésemos á el perro.

Los positivistas, tanto antiguos como modernos, ó sean Demócrito, Epicuro, Stuart Mill, Littré y otros, afirman que el universo es producto del *acaso*. Lo absurdo de semejante afirmación se evidencia considerando, que si bien es cierto que el *acaso* tuvo lugar en las causas segundas y particulares, que, como hemos dicho, pueden ser sacadas de su esfera propia por el influjo de otra que se les atraviesa en su carrera, la causa primera y universal nunca obra casualmente, porque nadie puede ponerle obstáculo en sus acciones, ni nin-

(1) Aristóteles *Physic*, cap. VI.

gún efecto salirse del orden que tiene establecido para todos los seres. Ni aún el hombre con sus pecaminosos actos se sale de esta regla y orden general, porque, como dice San Agustín (1), el hombre pecando se separa de una parte de este orden, donde se halla la misericordia divina; pero cae irremisiblemente en la otra opuesta del mismo, que es la justicia (2).

(1) Lib. de spiritu et littera, cap. 53 y 58.

(2) Zigliara, *Summa Philosophica*, tomo I p. 517.

ARTÍCULO III.

§ I. **La verdad trascendental.**—La *verdad*, adecuación del entendimiento con la cosa, es de dos especies, *lógica* y *metafísica*. La primera consiste en la conformidad del entendimiento con la cosa, la segunda en la conformidad de la cosa con el entendimiento; aquella corresponde á la Lógica y esta á la Ontología: por consiguiente solo trataremos aquí de la verdad trascendental.

Ante todo conviene saber que la verdad está principalmente en el entendimiento, y secundariamente en las cosas, en cuanto se refieren á la inteligencia como principio (1). En efecto, como quiera que el conocimiento se verifica en cuanto lo conocido está en el que conoce, su término, que es la verdad, está en el entendimiento mismo. Despréndese de aquí que estando la verdad en el entendimiento en razón de su conformidad con la cosa entendida, necesariamente la razón de lo verdadero parte del entendimiento á la cosa entendida, diciéndose esta verdadera en cuanto se ordena de algún modo á la inteligencia. Ahora bien: la cosa conocida puede estar en relación con algún entendimiento, ya por sí misma, ya *per accidens*: por sí misma, respecto del entendimiento, del cual depende su existencia; *per accidens* en orden al entendimiento por el que puede ser

conocida. Así, una estatua está en relación por sí misma con la inteligencia del escultor que la ha esculpido; mas no lo está sino accidentalmente con la inteligencia, de la cual no depende. Pero el juicio sobre una cosa no se forma según lo que hay en ella de accidental, sino por lo que de suyo le es inherente: por consiguiente, una cosa cualquiera se llama verdadera absolutamente en orden al entendimiento del cual depende. Así como se llama verdadera la estatua porque corresponde perfectamente al pensamiento del escultor, que la ha hecho; y una proposición se dice verdadera en cuanto expresa un pensamiento verdadero, de la propia suerte se apellidan verdaderos los seres de la naturaleza, cuando reproducen la imagen de las especies, que están en el entendimiento divino.

Según esta doctrina de Santo Tomás, *la verdad trascendental* puede definirse ó explicarse bajo tres puntos de vista. Ya se ha dicho, en efecto, que esta verdad se identifica con el sér mismo de la cosa; que incluye relación ó comparación con algún entendimiento, y que es causa y medida de nuestro entendimiento. Considerada bajo el primer punto de vista puede definirse con San Agustín (1) diciendo, que *verum est id, quod est*; bajo el segundo con San Anselmo (2) diciendo, que la verdad es una conformidad ó ecuación perceptible por solo el entendimiento; bajo el tercer punto de vista la define San Agustín: *veritas est, qua ostenditur id, quod est*.

Lo verdadero y el sér se convierten. Pruébese esta proposición considerando que una cosa tiene tanto de cognoscible cuanto de sér. Debe advertirse que lo verdadero añade al sér la referencia al entendimiento (3).

Lo verdadero absolutamente hablando es anterior á lo bueno; lo cual se prueba de dos maneras: 1.^a Porque lo

(1) De vera Relig., c. 36.

(2) Dialog de veril., c. 12.

(3) Santo Tomás, Summa. P. 1, c. XVI, art. 3.

(1) Santo Tomás, Summa, P., 1., C. XVI. Ar., 1.

verdadero se halla más próximo al sér, que es anterior á lo bueno, por cuanto lo verdadero se refiere al ser mismo inmediata y absolutamente; mientras que lo bueno subsigue al sér, en cuanto en algún modo es perfecto, en cuyo concepto es apetecible. 2.^a Porque el conocimiento precede naturalmente al apetito: y como lo verdadero, es objeto del conocimiento y el bien lo es del apetito; siguese que lo verdadero es anterior á lo bueno, según la razón (1).

La *verdad transcendental* no solamente está en Dios, sino que Él es la misma verdad primera y soberana, porque el sér de Dios no solo es conforme á su inteligencia, sino que es su inteligencia misma, y esta la medida y la causa de todo otro sér y de toda otra inteligencia y Él mismo es su existencia y su inteligencia (2).

Adviértase, sin embargo, que aunque Dios es verdad primera y soberana en el órden de la realidad, no lo es en el órden del conocimiento, como pretenden los ontólogos y los panteístas. Esto es, Dios no es la primera idea de nuestra inteligencia, ni lo conocemos por intuición, como oportunamente demostraremos.

Surge aquí la cuestión de si hay una sola verdad, según la cual todas las cosas son verdaderas. Los panteístas y ontólogos, confundiendo groseramente el ser con el conocer, contestan afirmativamente la expresada tésis; pero su doctrina es errónea é inadmisibile. La verdad referida al entendimiento, en el cual reside antes que las cosas, es tan múltiple como las cosas entendidas; pero considerada en las cosas no es sino una y la primera, según la cual se dicen todas verdaderas (3).

La verdad solo en Dios es eterna. En efecto, las cosas se denominan verdaderas por la verdad de la inteligencia: por consiguiente, si no hubiese algún entendimiento eterno,

ninguna verdad sería eterna; y, siendo el entendimiento divino el único eterno, en él solo es eterna la verdad (1). Finalmente, la verdad de la Divina Inteligencia es la única inmutable. Demuéstrase esta proposición considerando que en nuestro entendimiento, siendo finito como es, la verdad se altera, ya porque muda de opinión acerca del objeto, sin variación en este, ya porque el objeto cambie ó se modifique. Lo contrario sucede en la Mente Divina, que constituye la propia esencia de Dios (2) porque solo *El* lo conoce todo en un principio eterno é indivisible; en *El* no puede tener lugar ni el movimiento de la inteligencia, ni el progreso del conocimiento, ni la mudanza de los juicios. Al mismo tiempo que Dios ve todos los seres en su eterno é indivisible principio, ve también sus variaciones y alteraciones sucesivas; nada puede sorprenderle ni contradecir en un momento dado su esencia. En suma, la verdad es inmutable en Dios, porque Dios es la verdad misma.

§ II. *El eclecticismo.*—Tratamos aquí de este sistema filosófico, porque precisamente el sofisma en que se funda consiste en identificar la razón divina, con la razón humana, concluyendo de aquí: que no existe para el espíritu humano la verdad absoluta, ni completa; sino una sucesión progresiva y necesaria de verdades incompletas (3).

Tal es la funesta doctrina que iniciada por los neo-platónicos en Alejandría, alcanzó gran desarrollo en este siglo, gracias á los talentos de Cousin, que ha sabido darle una nueva forma.

La falsedad del *eclecticismo* se evidencia considerando: que al identificar la débil razón del hombre con la infalible é inefable de Dios, todos los errores y todas las abominaciones quedan legitimadas por este camino, porque son necesarios. Entre la razón humana y la divina, existe la distancia

(1) Santo Tomás, Summa, P. 1. c. XVI. art. 4.
(2) Santo Tomás, Summa, P., c. XVI. art. 5.
(3) Santo Tomás, Summa, P. 1, c. XVI. art. 6.

(1) Santo Tomás, Summa. P. 1. C. XVI. Art. 7.
(2) Santo Tomás, Summa. P. 1. C. XVI. Art. 8.
(3) Zeferino Gonzalez, Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás, tomo I, p. 386.

que media del infinito á lo finito. La razón humana, aunque iluminada, robustecida y perfeccionada por la comunicación de la verdad que de Dios recibe y participa, tanto en el orden sobrenatural como en el natural, posee, sin embargo, la facultad de sí misma y puede abusar de los dones de su Criador, separándose de sus leyes así en el orden especulativo, como en el práctico: el hombre puede ser y es responsable de los errores de su inteligencia, y más aún de los extravíos de la voluntad.

No menos peregrina es la teoría de la verdad incompleta, natural corolario de la absurda identificación del pensamiento de Dios con el del hombre, puesto que niega la inmutabilidad de la verdad divina, fundamento de la *verdad trascendental*, y desconoce que existen en el espíritu humano verdades invariables é independientes de su actividad, como lo son las reveladas y muchas verdades necesarias del orden natural, primeros principios y bases fundamentales de la ciencia. El error, lejos de ser una transformación de la verdad, ni una verdad incompleta, envuelve una oposición absoluta con la verdad.

No concluiremos este párrafo, sin rechazar la especie de que los primeros apologistas del cristianismo fueron ecléticos. Nada ménos que eso: los Santos Padres partieron del conocimiento de la naturaleza racional del hombre, conocimiento que en ellos era perfecto y cabal por el que tenían de la verdad del cristianismo, y por ende poseían en filosofía un método propio suyo, deducido de las leyes esenciales de la actividad y del fin del espíritu humano, y que les servía de norma para juzgar los sistemas filosóficos de los gentiles (1).

§ III. **La falsedad.** Decimos que es falso lo que se opone á lo verdadero; de aquí que la *falsedad* se defina: la no conformidad de la cosa con el entendimiento (2).

La falsedad, lo mismo que la verdad, está ante todo en la

inteligencia; y en las cosas solo en su relación con la inteligencia. Las obras de arte se dicen falsas en absoluto y en sí mismas, en cuanto difieren de la forma del arte. En las cosas que dependen de Dios no puede haber falsedad, á no ser en el caso de los agentes voluntarios. Los seres naturales en su relación con nuestra inteligencia, á la cual se refieren accidentalmente, pueden decirse falsos, no en absoluto, sino relativamente, ya por su significación, ya en el concepto de causa (1).

De esta doctrina del Angélico Doctor, se desprende como natural consecuencia que la *falsedad*, que tiene las mismas divisiones que la verdad, puede tomarse, *fundamentalmente*, en cuyo caso se confunde con el no sér y no puede admitirse su existencia, y *formalmente* ó sea por la no conformidad de la cosa con el entendimiento.

Conviene advertir que ninguna cosa es formalmente falsa con relación al entendimiento divino, porque todo sér está conforme con el entendimiento de Dios, y de ahí que en orden á Dios no puede existir ni suponerse falsedad formal.

Respecto al entendimiento creado, puede afirmarse que ninguna cosa considerada *per se* es falsa, puesto que cualquier cosa por lo mismo que es algo encierra en sí cierta entidad, y está en sí misma y en relación con el entendimiento; y como que la verdad no se distingue del sér verdadero realmente, sino que es la misma entidad de la cosa que se dice verdadera, en cuanto es considerada con relación al entendimiento; así también ninguna cosa, en sí misma considerada, es falsa.

Per accidens puede ser falsa, sin embargo, en orden al entendimiento humano, puesto que partiendo este de lo extrínseco á lo intrínseco y de las propiedades á la esencia, no es extraño que se equivoque atribuyendo á el sér propiedades que no tiene ó una naturaleza que no es la suya, como cuando se dice que una moneda es de oro no siéndolo.

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. I, p. 140.

(2) Donadiu, Ampliación de Psicología, p. 393.

(1) Santo Tomás, Summa, P. 1, C. XVII art. 1.

ARTÍCULO IV.

§ I. **Noción del bien.**—El *bien* y el *sér* son en realidad la misma cosa, pero son distintos según nuestro entendimiento; porque el *bien* lleva consigo razón de apetecibilidad, que no lleva el *sér*. Pruébese esta proposición muy fácilmente. En efecto, la naturaleza del *bien* consiste en ser alguna cosa apetecible, pues como dice Aristóteles (1): «El *bien* es lo que todos los séres apetecen». Es evidente que cada cosa es apetecible en razón de lo que tiene de perfecta, y es perfecta en cuanto existe en acto: luego en tanto una cosa es buena en cuanto es *sér* (2).

El *bien* para ser apetecido actualmente necesita ser conocido por el apetente, y de aquí el apotegma, *nihil volitum quin prae-cognitum*. Este conocimiento tan solo es condición de la *bondad* actual y formal; pero no de la *bondad* en sí misma, ni de la apetecibilidad fundamental del *sér*, porque este es apetecible independientemente de nuestro conocer.

La razón de esto la dá Santo Tomás (3) demostrando que el *sér* existe, según la razón antes que el *bien*. En efecto, el *sér* cae ante todo bajo la concepción del entendimiento, porque en tanto una cosa es cognoscible en cuanto existe ac-

tualmente, como dice Aristóteles (1): luego el *sér* es antes que el *bien*, según nuestro modo de concebir.

Todo *sér* en cuanto *sér* es bueno, porque todo *sér* como *sér* existe en acto y es perfecto en cierto modo, puesto que todo acto es una perfección: es así que lo que es perfecto es apetecible; luego todo *sér* es bueno (2).

Es preciso que el *bien* importe la razón de causa final, puesto que lleva en sí la apetecibilidad, porque siendo el *bien* lo que todos los séres apetecen é incluyendo esto la idea de fin, el *bien* lleva consigo la idea de fin (3).

Dice San Agustín (4) que la naturaleza del *bien* en las cosas creadas consiste en el modo, la especie y el orden. Por especie se entiende la forma, por modo la medida de la forma, ó sea la determinación ó concreción ó conmensuración de los principios eficientes ó materiales, y por orden la tendencia de una cosa á su fin propio. Estas tres cosas como bienes generales se encuentran en todo lo que Dios ha hecho, y donde quiera que sean grandes hay grandes bienes, donde pequeños, pequeños, y donde no existen no se halla *bien* alguno.

§ II. **División del bien.**—El *bien* es susceptible de las mismas divisiones del *sér*, pudiéndose señalar y distinguir el *bien absoluto*, el *relativo*, el *sustancial*, el *accidental*, el *espiritual*, el *material* etc.

La división importante de la bondad, es la que se refiere al *bien útil*, *honesto* y *deleitable*. A este propósito dice Santo Tomás (5): No solo el *bien* que se refiere al hombre, sino el *bien* tomado en absoluto, y por la misma razón del movimiento apetitivo, se divide en *honesto*, *útil* y *deleitable*.

Bien útil es el que se apetece no por sí mismo, sino en

(1) Ethic. I. 1, c. I.

(2) Santo Tomás, Summa P. 1, C. V, Art. 1.

(3) Summa P. 1, C. V. Art. II.

(1) Met. I. 9, tomo 20.

(2) Santo Tomás, Summa P. 1, C. V, Art. 3.

(3) Santo Tomás, Summa P. 1, C. V, Art. 4.

(4) De la Naturaleza del bien, c. 3.

(5) Summa P. 1, C. V. Art. 6.

relación con otro *bien* ó como medio para conseguirlo. *Bien delectable* se llama á aquel que produce satisfacción y descanso del apetito. Bien honesto es el objeto que es apetecible, *per se*, como dice Santo Tomás (1) ó *propter se*, como añade el P. Zeferino Gonzalez (2) concretando más la idea; esto es por la bondad interna que en sí encierra, prescindiendo de su relación como medio, sea para la consecución de otro bien, sea para la satisfacción del apetito. Bajo este punto de vista, el *bien honesto* puede llamarse absoluto, y relativos á los otros dos. Estos tres bienes no son opuestos y pueden hallarse reunidos en un mismo objeto. Dedúcese de aquí que en rigor solo el *bien honesto* encierra bondad verdadera y esencial, pues las cosas útiles y delectables, solo pueden denominarse buenas con subordinación al *bien honesto*.

§ III. **El mal.**—Es el *mal* en sentido concreto y adecuado, una naturaleza privada de una perfección que le es debida: tomado *formaliter* ó sea por la razón propia y abstracta de *mal*, es la carencia ó privación de alguna perfección en el sujeto al cual compete según el orden de la naturaleza.

De aquí se infiere que el *mal*, considerado *formaliter* y en sí mismo, con precisión del sujeto, envuelve el concepto de no sér; pero al mismo tiempo presupone y connota algún sér positivo y real en el cual existe y en el cual se funda (3).

La razón que nos asiste para opinar de esta suerte es óbvia. El bien consiste formalmente en una perfección, luego su contrario el mal debe estar colocado en una imperfección. Toda imperfección implica negación de realidad en el sér: luego el *mal* es negación.

§ IV. **División del mal.**—Rechazamos ante todo la opinión de Leibnitz que llama *mal metafísico* á la carencia de

(1) Summa P. 1, C. V. Art. 6.

(2) Filosofía elemental, tomo II, p. 50.

(3) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, tomo II, p. 58.

cualquiera perfección ó realidad en el sér. En este sentido toda criatura sería mala porque todo sér creado está mezclado de acto y de potencia. Además esta clasificación está en contradicción con la idea propia del *mal* y se opone hasta al sentido común, pues nadie dice que el hombre sea malo porque no pueda correr como el ciervo ó volar como las águilas. En resúmen, el *mal metafísico* no existe, y en todo caso solo á la nada se le puede dar este nombre, en cuanto al excluir toda entidad á la vez excluye toda bondad.

Propiamente hablando el *mal* se divide en *físico* y *moral*.

Mal físico es la privación de alguna perfección que conviene al sujeto, considerado en su sér físico con abstracción del orden moral, como la afonía en el hombre.

Mal moral, es la privación en la criatura inteligente de alguna perfección adecuada y connatural al sujeto, considerado en el orden moral, como ser libre y responsable.

El *mal* moral se subdivide en *mal de culpa* y *mal de pena*. El primero es la privación del orden debido ó de la conveniencia de la acción libre con la regla de la moralidad. El segundo es la privación de algún bien ó perfección en la criatura inteligente, en cuanto originada y procedente del desorden moral.

También se divide el *mal* en *absoluto* y *relativo*. El primero es la privación de un bien debido á un sujeto determinado. El segundo es lo que siendo un bien en sí mismo determina la privación de un bien en otro sujeto.

§ V. **Causa del mal.**—Todo *mal*, dice el Angélico Doctor (1) tiene de algún modo una causa buena, ya lo sea esta materialmente, es decir, como sujeto del mal, ó ya como agente accidental; mas no como causa formal, ni final, ni eficiente *per se*. Afirma Santo Tomás, que el *mal* tiene una causa bajo algún concepto, porque el *mal* es la carencia de un bien, que debe tenerse naturalmente; es así que el sér no puede privarse á sí propio de la perfección que le co-

(1) Summa P. 1, C., XLIX. Art. 1.

responda: luego el *mal* ha de tener causa. Por otra parte, no puede convenir sino al bien el ser causa; porque solo el ente puede causar, y todo ente como tal es un bien.

El *mal*, empero, no tiene causa formal, siendo más bien la privación de forma, ni causa final, puesto que es una derogación del orden conducente al fin debido; porque el fin no comprende solo la razón del bien, sino también lo útil ordenado al fin. Y en cuanto á causa eficiente la tiene el *mal* no *per se*, sino *per accidens*. Una sencilla reflexión lo demuestra: el *mal* no es producido en la acción de la misma manera que en el efecto: en la acción se produce el *mal* por defecto de alguno de los principios de acción, ya del agente principal ó del instrumental, así como la falta de movimiento en un animal puede provenir ó de la debilidad de la fuerza motriz, como en los niños; ó de simple ineptitud de los miembros, como le sucede á los cojos; mientras que el *mal* es causado en algun objeto y no en el propio efecto del agente, ya por la potencia del agente, ya por defecto del mismo ó de la materia. Es, pues, cierto que el *mal* en ningun concepto tiene causa sino *per accidens*, y solo así el bien es causa del *mal*.

Dios no es la causa del *mal* producido por defecto de la acción ó del agente, porque en Dios, sér de infinita realidad, no cabe defecto alguno; pero sí es causa del *mal* que consiste en la corrupción de algunas cosas. En efecto, dejamos dicho que algún agente, en cuanto por su virtud causa alguna forma, á la que se sigue corrupción y defecto, produce por su virtud esta corrupción ó defecto; y habiéndose propuesto Dios como forma de sus criaturas el bien del orden del universo, este orden requiere que á la luz sigan las tinieblas; que la lluvia, que fecundiza la tierra, aumente el caudal de los ríos y que estos desbordados arrasen las llanuras; que la electricidad, á la vez que purifica la atmósfera, produzca el rayo, que convierte en fragmentos al cedro secular, y que á la vida vaya unida la muerte. En cuanto á lo que está escrito que Dios no hizo la muerte, debe entenderse

siendo tal su intento *per se*. Pero como el orden del universo comprende también el orden de la justicia, que exige se imponga pena á los pecadores; por esto en tal concepto Dios es autor del *mal de pena*; pero no del *mal de culpa*, según se ha demostrado (1).

Finalmente, no hay un primer principio de los males, y que sea el sumo *mal*; aunque sí hay un sumo bien causa de todos los bienes.

No puede existir un sumo *mal* porque nada puede haber malo por su esencia, en cuanto todo sér es bueno y todo lo bueno es sér y el *mal* no existe sino en el bien como su sujeto. Demás de esto, aunque el *mal* disminuye siempre el bien, no puede jamás destruirlo totalmente; y por lo tanto subsistiendo siempre el bien no puede existir cosa alguna íntegra y completamente mala. Con razón, pues, dice Aristóteles (2): Si existe un *mal* completo se destruirá á sí mismo; pues destruido todo el bien que se requiere para la integridad del *mal*, desaparece también el mismo *mal*, cuyo sujeto es el bien. Por último, la naturaleza del *mal* repugna á la de primer principio, ya en atención á que el *mal* se produce del bien, ya porque el *mal* solo *per accidens* puede ser causa; y por lo tanto no puede ser primera causa, pues la causa *per accidens* es posterior á la que lo es *per se*.

Los que han supuesto que habia dos primeros principios, uno bueno y otro malo, han caído en este error porque no consideraron la causa universal de todo sér, sino causas particulares de particulares efectos. Mas no se debe juzgar de la bondad de una cosa por su relación con algo particular, sino en sí misma y por su relación al universo entero, en el cual cada sér ocupa su lugar en orden perfectísimo. Así mismo los que idearon dos causas particulares contrarias de dos contrarios efectos particulares, no acertaron á reducir las causas particulares contrarias á la causa uni-

(1) Santo Tomás, Summa P. I, C. XLIV, Art. 2.

(2) Ethic. 1, 4, c. 5.

versal común; y por esto opinaron que hubiese en las causas contrariedad. Pero, como todos los contrarios convienen en una cosa común, es necesario reconocer en ellos sobre todas las causas contrarias peculiares, una causa común (1).

De esta cuestión trataremos más extensamente en la Teodicea.

(1) Santo Tomás, Summa P. 1; C. XLIX, Art. 3.

ARTÍCULO V.

§ I. **La perfección.**—Puede decirse que es perfecto aquel ser que contiene la suma de realidades de que es capaz.

La *perfección* y la bondad se toman como sinónimos, lo cual no carece de fundamento filosófico, en atención á que cuanto una cosa es más perfecta, es más apetecible. Bajo otro punto de vista la perfección añade algo á la bondad (1).

La *perfección* por esencia y absolutísima es propia de Dios, pues posee en acto por razón de su misma esencia todo el mundo de realidades imaginables: pues no solo no le falta realidad alguna de cuantas le son posibles, sino que ninguna de ellas le puede faltar jamás, porque las posee todas en virtud de su propia esencia infinita é incommunicable, de suerte que todas ellas le son esenciales.

En cuanto á las criaturas, no todas poseen aquellas perfecciones que su naturaleza reclama, por cuya razón son llamadas imperfectas ó incompletas. Adviértase, sin embargo, que ninguna de ellas puede estar incompleta en las realidades que constituyen su propia esencia y que por ende se llaman esenciales, porque de lo contrario no serian, pues nada es más esencial al ser que su propia esencia. La imperfección, pues, solo puede tener lugar en las realidades accidentales.

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, tomo II p. 51.

La *imperfección* puede ser de dos maneras, según que consista en la carencia de un bien conveniente al sujeto, en cuyo caso se la llama *privación ó mal*, ó según que se funde en la carencia de un bien no conveniente al sujeto, lo cual no es un mal, sino una limitación, que era lo que llamaba Leibnitz, con error evidente, mal metafísico.

La perfección de las criaturas puede ser mayor ó menor, habida consideración al número de sujetos á que se extiende ó á la clase de realidades en que se funde.

La diferencia de perfección en los séres, tanto en un caso como en otro, ó sea extensiva é intensivamente considerada, se mide por grados. Es de notar, que á medida que crece la extensión de una perfección cualquiera, disminuye su comprensión y viceversa.

El sér tiene el máximum de extensión, despues sigue la sustancia y si vamos subiendo por los grados de corpóreo, viviente, sensitivo y racional, disminuirémos sucesivamente el número de individuos á que pueden extenderse las perfecciones referidas, pero aumentaremos al mismo tiempo la realidad intensiva de las mismas.

Nótese que cada especie de sér contiene en sí de una manera verdadera la perfección de todas las otras que se hallan más abajo en la escala de los séres; así el hombre contiene en sí todas las perfecciones del animal, y el animal todas las de la planta; y que Dios encierra en su seno la perfección de todas las criaturas posibles por hallarse su naturaleza infinita y actual en la cúspide de la escala dicha.

Esta manera de contenerlos, no es formal, como afirman los krausistas, porque para eso sería necesario que cada una de las especies de la escala dicha fuera formal y expresamente lo que son las especies inferiores, lo cual es absurdo, porque ni el animal es planta ni el hombre es animal. Tampoco es virtual precisamente, porque para esto sería preciso que cada una de las especies superiores pudiera producir con sus propias fuerzas á todas y cada una de las inferiores. Están, pues, contenidas las

perfecciones de las especies inferiores en las superiores y las de las criaturas en Dios de modo eminential; lo cual quiere decir que aquellas mismas perfecciones pertenecientes á las especies inferiores, las tienen las superiores sin las imperfecciones y limitaciones propias de dichas especies. Además de esta continencia eminential, precisa admitir la continencia virtual de todas las criaturas en Dios; porque nada puede existir sin su acción creadora, que todo lo ha sacado de la nada (1).

§ II. *División de la perfección.*—Según la naturaleza y condición de las realidades existentes en un sér, la *perfección* puede dividirse en *esencial* y *accidental*. *Perfección esencial* es aquella que consiste en la suma de las realidades constitutivas de la esencia, la cual se confunde con la esencia misma, y, propiamente hablando, no es perfección. *Perfección accidental* es el conjunto de las realidades y determinaciones que sobrevienen á la esencia, ya sea que estas determinaciones sean posteriores á la esencia en orden de tiempo, ó solo en orden de naturaleza, y según nuestro modo de concebir.

La *perfección accidental* se subdivide en *perfección simpliciter simplex* y *perfección simplex secundum quid*. La primera es aquella realidad que no envuelve en su concepto ningún defecto ó no sér, sino pura realidad positiva. La segunda se aplica á las cosas que en su concepto propio envuelven alguna imperfección ó modo de sér.

También se divide la *perfección* en *formal*, *virtual* y *eminente*. La *perfección formal* es la que se halla en una cosa según el modo de ser propio, formal y explícito que le corresponde, como la sensibilidad en el animal. La *virtual* es la que se encuentra en un sér, no según su entidad formal y peculiar, y, por decirlo así, circunscrita, sino de una manera potestativa, y esto puede ser, ó bien porque y en cuanto una cosa puede producir el sér de otra cosa, en cuyo caso la

(1) Mendive, Ontología, p. 128 y 129.

perfección del efecto se contiene virtualmente en su causa eficiente, ó bien porque puede producir el efecto producible por otra causa, en cuyo sentido el sol contiene verdaderamente la llama de una bujía. La *eminente* es aquella perfección ó realidad que contiene en sí de una manera más elevada y noble, lo que hay de perfección ó realidad en alguna naturaleza inferior: en este sentido la racionalidad del hombre contiene *eminenter* el instinto del animal (1).

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. II p. 53.

ARTÍCULO VI.

§ I. **Noción de la belleza.**—De la propia suerte que con la unidad se relaciona el orden, la *belleza* se relaciona con la bondad.

La *belleza* en rigor no puede definirse, pero puede explicarse; hé aquí en qué términos la describe Jungman (1).

«La *belleza* de las cosas no es realmente sino aquella propiedad de las mismas en cuya virtud son dignas de ser amadas; aquella propiedad con que atraen nuestra benevolencia, nuestro amor propiamente dicho (absoluto ó relativo), según que esta propiedad, cuando por ventura contemplamos las cosas, es á nuestros ojos, precisamente por el amor que despierta su *belleza*, la razón del deleite espiritual que sentimos al percibir las.»

Reduciendo á términos más breves esta descripción, diremos con el sabio profesor Insbruek antes citado, que la *belleza* de las cosas no es sino su intrínseca bondad, por lo cual excitan la complacencia del espíritu racional, según que dicha bondad, en virtud cabalmente de esta complacencia, llega á ser la razón del deleite que experimenta el espíritu que la contempla.

(1) La Belleza y las Bellas Artes, t. 1., p. 164.

Dedúcese de este concepto que acabamos de dar la relación que existe entre la *belleza*, el bien y la verdad. Esta última es el atributo del ser en su relación con la facultad intelectual del espíritu racional; las cosas son verdaderas en cuanto convienen con sus respectivos ejemplares, los cuales existen en el entendimiento divino, y por esto pueden ser entendidas por las inteligencias criadas, porque pueden ser el objeto en que se termine su actividad intelectual. La bondad pertenece al ser en su relación con la facultad de apetecer de que está dotado el espíritu racional: la actividad que corresponde con el bien es el amor. Esta misma actividad se ejercita así mismo próxima y esencialmente en presencia de lo bello. Por consiguiente, la *belleza* de las cosas consiste en su relación, no con la inteligencia, que esto es propio de la verdad, sino con la voluntad, así como el bien. Mas, con todo esto, la *belleza* y la bondad no son una sola y misma cosa. La bondad de un ser es la propiedad en virtud de la cual puede ser amado, ora con amor propiamente dicho (bondad intrínseca), ora con amor imperfecto (bondad extrínseca). Ni con la bondad extrínseca, ni con el amor imperfecto que le corresponde, tiene nada que ver la *belleza* considerada como tal.

Tampoco ha de ser confundida la *belleza* con la bondad intrínseca. Ciertamente que la *belleza* es la bondad intrínseca de la cosa; pero no como tal bondad, esto es, no según que la cosa por razón de ser buena es el objeto conveniente del amor propiamente dicho, sino según que este objeto, por lo mismo que en él se termina el amor propiamente dicho, llega a ser para el espíritu que lo contempla, la razón ó fundamento del deleite.

La doctrina que acabamos de exponer coincide con la de Santo Tomás (1). Dice el Angélico Doctor: Aunque lo bello y lo bueno sean una sola y misma cosa, considerados ma-

(1) In lib. Dion. Arcopag. de div. nomen. Expos. cap. 4, lect. 5 extr.

terialmente (en concreto); pero todavía difieren formalmente y en idea: porque la *belleza* añade sobre la bondad una relación á la facultad de conocer que aprende la cosa como un bien.

Con más claridad todavía se expresa Santo Tomás acerca de este punto en la Summa Teológica (1). Lo bello, dice, se identifica con lo bueno, pero se distinguen según la razón; porque siendo el bien lo que todos apetecen, es propio de la esencia del bien que en él descansa el apetito; empero á la razón de lo bello pertenece que descansa el apetito en su intuición ó conocimiento. De aquí es que aquellos sentidos especialmente se refieren á lo bello, que participan más de conocimiento, como son la vista y el oído, que sirven inmediatamente á la razón; pues llamamos bellos á los objetos visibles y á los sonidos: mas respecto á los objetos de los otros sentidos no usamos del nombre de *belleza*; pues no decimos olores ó sabores bellos. Así pues, lo bello añade sobre lo bueno cierta relación á las facultades de conocimiento, de suerte que bueno se dirá á aquello que complace simplemente al apetito; pero bello es aquello cuya percepción ó contemplación deleita.

Podemos, pues, decir con el P. Zeferino (2) que la *belleza* participa de la verdad y de la bondad trascendental, sin ser ninguna de las dos determinada y exclusivamente, y hasta pudiera apellidarse la bondad de lo verdadero, ó un reflejo de la verdad, como la definen algunos (3).

Cuando Santo Tomás hace consistir la *belleza* en la debida proporción, ó sea en la combinación conveniente de la unidad con la multiplicidad, debe entenderse esto de la *belleza* puramente objetiva y en sentido inadecuado; porque si consideramos la *belleza* adecuada y completa, ó sea en cuanto abraza todas las condiciones necesarias para que se

(1) 1.^a 2.^a C. XXVII Art. 1.

(2) Filosofía elemental, tomo II, p. 51.

(3) Mendive, Ontología, p. 114.

verifique su noción, la *belleza* incluye además una relación armónica entre el objeto que se denomina bello y el espíritu que lo percibe. Si bien se reflexiona, en todos los objetos apellidados bellos, ya pertenezcan estos al orden sensible y material, ya al orden inteligible y espiritual, siempre existe en ellos alguna conformidad, semejanza, analogía, relación, armonía ó llámese como se quiera, con alguna ó algunas de las propiedades y atributos de nuestro espíritu. Unas veces el objeto bello estará en relación armónica y tendrá cierta analogía con la sustancialidad de nuestra alma; otras con la espiritualidad ó inmaterialidad; tal objeto bello será una especie de imagen de su actividad y movimiento, tal otro tendrá cierta analogía con su libertad, ó con su perfectibilidad, ó con su sociabilidad, etc. Así, pues, aunque debe rechazarse como insostenible la opinión de los que reducen la *belleza* á un fenómeno puramente subjetivo, negándole todo valor objetivo, debe admitirse, sin embargo, que el concepto integral de la belleza se halla subordinado de alguna manera y recibe su complemento del sujeto ó del espíritu humano en virtud de la relación ó proporción más ó menos completa que entre este y el objeto bello existe (1).

§ II. *División de la belleza.*—La *belleza* se divide en *absoluta* ó *ideal* y *relativa*. La primera solo se halla en Dios, el cual, dice Santo Tomás, es bello, como causa que es de la consonancia y claridad de todas las cosas. En efecto, solo Dios, como *belleza* infinita, excluye toda deformidad, no de otra manera que excluye todo mal por ser bondad infinita, y todo error por ser verdad infinita. Además, encuéntrase en Él en sumo grado la noción objetiva de la *belleza*; por una parte, como dice el P. Zeferino Gonzalez (2), es unidad absoluta y perfecta, porque es el ser puro y simplicísimo; por otra parte es pluralidad y variedad infinita, porque contie-

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. II, p. 55.

(2) Filosofía elemental, tomo II, p. 56.

ne todas las perfecciones posibles, virtual y eminentialmente. También puede apellidarse *belleza ideal*, porque es el ejemplar y arquetipo de toda *belleza*; de aquí procede que los seres finitos se denominen bellos y lo sean más ó menos, á medida y proporción que se aproximan ó apartan del ideal infinito de la belleza, que solo en Dios alcanza y posee toda su realidad. De aquí es también que toda *belleza* existente en un objeto distinto de Dios se llama *belleza relativa*.

La *belleza relativa*, recibe diferentes denominaciones, tomadas de los diferentes seres y modos de ser á que se refiere; de aquí las divisiones y nombres de *belleza sensible*, *belleza espiritual* ó *inteligible*, *belleza moral*, etc.

§ III. *Lo sublime.*—El *sublime* no es cosa diferente de lo bello, sino que es esto último en un grado extraordinario, en una gran plenitud; se diferencian, sin embargo, en que el objeto bello como tal, solicita nuestro amor, ora absoluto, ora relativo, y su contemplación nos produce un deleite apacible y tranquilo, mientras que lo *sublime*, aunque es también amado, porque no podemos ménos de amar el bien, donde quiera que se nos ofrezca, el deleite que nos produce es más vivo, más fuerte, más violento, á causa de la gran copia de bondad que encierra, y, sobre todo, á que tiene cierto aire de melancolía y de gravedad que le prestan esos sentimientos de reverencia, de admiración, etc., que indefectiblemente le han de acompañar. Lo *sublime*, es, pues, como dice un escritor, la flor de la bondad (1).

Ya con estos antecedentes á la vista, y recordando la definición que hemos dado de la belleza, podemos decir que el *sublime* es una gran copia, una plenitud de bondad intrínseca, capaz de proporcionarnos un gozo profundo y suave mezclado de admiración y respeto (2).

(1) Mudarra, Lecciones de Literatura general y española, t. I, p. 95.

(2) Jungman, La Belleza y las Bellas Artes, t. I, p. 248.

§ IV. **División del sublime.**—El *sublime* en las cosas criadas puede ser *subjetivo* y *objetivo* y también *físico*, *intelectual* y *moral*. El *sublime subjetivo* y *objetivo* quedan definidos, atendiendo al valor de las palabras con que se les designa, y respecto á la otra división podemos decir, que *físico* es aquel á que corresponden los objetos sublimes del orden corpóreo, *intelectual* aquel á que pertenecen las ereaciones del génio, y al *moral* los actos humanos en cuanto se encaminan al bien.

El *sublime físico* se subdivide en *matemático* y *dinámico*. El *sublime matemático* consiste en la extensión, el *dinámico* en la fuerza.

Aunque nada más claro que la naturaleza ontológica del sublime moral, los racionalistas han tergiversado esta cuestión, como tantas otras, pretendiendo que lo inmoral no excluye lo sublime. Nada más fácil que refutar tan pestilente error: no puede existir la belleza, y mucho menos la sublimidad, sin que haya un fondo de bondad intrínseca; la inmoralidad es negación de esa bondad: luego con ella no puede constituirse el sublime (1).

§ V. **Lo gracioso.**—La propiedad de las cosas que más fuertemente nos cautiva y que más fácilmente se confunde con la belleza, es la gracia.

Dos sentimientos distintos ha de satisfacer un objeto cualquiera para llamarse *gracioso*, á saber: la simpatía, que nos lleva indeliberadamente hacia una naturaleza igual ó semejante, y el amor de nosotros mismos, que nos inclina hacia todo lo que nos rinde vasallaje, y, en cierto modo, se nos presenta como inferior. Será, pues, un objeto *gracioso*, cuando además de ser bello, posea cualidades que satisfagan dichos sentimientos (2).

Se diferencia la belleza y la *gracia* en que la una habla al hombre racional y la otra al sensitivo; así pues, si queremos

(1) Jungman. La Belleza y las Bellas Artes, t. I. p. 276.

(2) Mudarra, Literatura general y española t. I, p. 96

fijar la relación que hay entre ellas diremos con nuestro amado y docto discípulo Mudarra, que en esto sigue las huellas de Jungman (1); no todo lo bello es gracioso, pero todo lo gracioso es bello; el objeto bello excita nuestro amor perfecto, y el *gracioso* excita también el imperfecto, el cual nos atrae por naturaleza con más fuerza, por cuya razón nos arrastra y nos seduce más la *gracia* que la belleza.

§ VI. **Lo ridículo y lo cómico.**—Lo *ridículo* se relaciona por oposición con la belleza, y podemos definirlo diciendo: que es una cosa defectuosa, con la cual no anda asociado el dolor y ningún otro mal, y cuya manifestación nos sorprende. Lo *cómico* se relaciona con lo *ridículo*, como la cosa fundada se relaciona con su fundamento, ó como el efecto se relaciona con su causa.

Se explica el deleite que lo cómico nos proporciona porque la súbita percepción de lo que choca contra la razón hace una impresión fisiológico-psicológica en el organismo que produce la risa, y á la vez conviene á nuestro entendimiento la percepción de lo absurdo, como absurdo, y la visión espiritual de la perfección que en la cosa ridícula echamos de ménos.

§ VII. **Lo feo.**—Todas las cosas en el mero hecho de ser son bellas, porque como hemos visto, la belleza es un concepto trascendental. Además, todo lo que existe por el acto de existir es semejante á Dios; lo que es semejante á Dios es bello; luego todas las cosas son bellas.

Sin embargo, así como á pesar de ser todas las cosas buenas, concebimos el mal y el mal existe, de la propia suerte concebimos la *fealdad* como una privación de la belleza, que en más ó ménos escala, tenemos que encontrar en las cosas criadas que solo relativamente son buenas y bellas.

La *fealdad*, por consiguiente, puede definirse: la malicia intrínseca de las cosas en cuanto es razón del disgusto que experimentamos al contemplarlas.

(1) La Belleza y las Bellas Artes, t. I. p. 711,

Esta definición, no solo confirma la existencia de la *fealdad*, sino que prueba lo que antes enunciamos; esto es, que todas las cosas son bellas, pues así como es imposible un ser absolutamente malo, porque no sería, así una cosa totalmente fea no se puede dar en la naturaleza, porque se confundiría con la nada (1).

(1) Jungman, La Belleza y las Bellas Artes, t. I, p. 199 y siguientes.

PARTE SEGUNDA.

De las diferentes especies de sér.

CAPÍTULO I.

EL SÉR FINITO É INFINITO.

ARTÍCULO I.

§ I. **Noción de lo finito.**—*Finito* es lo que tiene término ó límite. Límite, es la negación de un sér ó de algo real, aplicada á un sér; el límite de una línea es el punto más allá del cual no se prolonga; el límite de una fuerza es el punto más allá del cual no se extiende (1).

La noción de límite presupone la de sér. Observa Prisco (2) con su habitual perspicacia, que no se limita sino lo que es.

De lo expuesto se desprende que en la idea de *finito* entran dos elementos: 1.º el sér; 2.º la negación de otro sér. La noción, pues de *finito* es negativa, no positiva, pues negativa se llama una idea cuando expresa carencia de una cosa, y efectivamente lo *finito*, como tal, envuelve la noción de sér á quien faltan algunas perfecciones.

§ II. **Origen de la idea de finito.**—No se adquiere

(1) Balmes, Filosofía fundamental. t. IV, p. 90.

(2) Filosofía especulativa, t. II, p. 74.

esta idea comparando las cosas finitas con la idea de *infinito*, como han creído algunos. Formamos el concepto de *finito* por obra de la abstracción, aplicada á los datos que la mente recibe de la experiencia interna y externa. En efecto, la experiencia interna nos revela que nuestro espíritu obtiene sucesivamente nuevas perfecciones, como por ejemplo que pasamos de ignorar á saber, y el entendimiento compara entre sí esos dos estados, y nota que ha adquirido una cualidad que antes no poseía: es así que *finito* se llama al sér que carece de alguna realidad, luego el alma se conoce á sí propia como *finita*, cotejando los diversos estados por donde pasa gradualmente. De aquí el entendimiento, dice Prisco (1), merced á la facultad que posee de abstraer y generalizar sus nociones, puede, mediante las ideas de sér y de carencia (ó privación), ideas que debemos suponer en su dominio antes que la de lo *finito*, elevarse de la idea de su propio sér á la del sér en general, y de la idea de una cualidad de que se ve caracer, á la de carencia ó privación en general; la unión de estas dos ideas engendra el concepto de sér, junto con el de privación ó carencia de otro sér; y, ¿qué otra cosa es este concepto sino el concepto abstracto de lo *finito*?

De la propia suerte el entendimiento labra esta idea comparando los objetos que le ofrece la experiencia externa.

(1) Filosofía especulativa, t. II p. 74.

ARTÍCULO II.

§ I. **Noción de lo infinito.**—Llábase *infinito* al sér que carece de límite. La idea de lo infinito, negando el límite, es una idea afirmativa y no negativa, como creen algunos filósofos (1). Ciertamente lo *infinito* implica sér con negación de todo límite; pero como el límite es una negación, y la negación de negación equivale á una afirmación, de aquí que la idea de *infinito* por el mero hecho de expresar sér sin límite, expresa cabalmente plenitud de sér y de consiguiente es idea positiva. Muchos han negado que nosotros podamos tener idea de lo *infinito*, porque el expresado concepto es inasequible á el entendimiento del hombre, en razón á que para entender lo *infinito* sería necesario un conocer *infinito* que nosotros no poseemos. Semejante objeción, dice Prisco (2), no puede ponerla sino quien ignore la sencilla y óbvia diferencia que hay entre el conocer y el comprender. Para conocer un objeto, basta con tener noción de los caracteres que le distinguen de todos los demás; pero para comprenderle es menester que se le conozca todo íntegro y según todo el modo con que en sí es cognoscible. Asentada esta distinción, diremos que si de conocimiento comprensivo se trata, el *infinito* no puede sér conocido sino de sí propio; pues por lo mismo que el conocimiento comprensivo de lo *infinito*

(1) Locke, Essai sur l'entend. Lib. II, c. XVII.

(2) Filosofía especulativa, t. II, p. 77.

ha de abrazar toda entera la infinidad de su sér; tiene que ser conocimiento infinito: y es así que conocimiento infinito no cabe en ser finito, pues el conocer, como que es modificación del que conoce, ha de ser proporcionado á su naturaleza; luego solo de sí propio puede ser conocido el *infinito*. Pero de que la humana inteligencia no pueda conocer infinitamente, ó sea comprender al *infinito*, no se sigue que tampoco pueda tener simple concepto de él; porque si así fuera, en primer lugar, ni aún en la otra vida podríamos conocer al *infinito*, y en segundo lugar, ni aún en la vida presente seríamos capaces de conocer cosa alguna, pues ninguna hay en el mundo, por mínima que sea, que en calidad de conexas á todo el resto de los séres pueda ser por nosotros comprendida.

Esta demostración del ilustre discípulo de Sanseverino es tan concluyente que nada serio puede objetarse en contra. Tenemos, pues, concepto de lo *infinito* en cuanto lo conocemos como distinto de lo demás.

§ II. **Orígen de la idea de infinito.**—Conociendo el alma y el mundo conocemos lo finito, que no pudiendo existir por sí, ha sido producido, ó mejor dicho, creado por una causa primera, que llamamos Dios. Este primer concepto del sér divino, que se nos presenta como primera causa, nos sirve para formar la idea de *infinito*; y como quiera que previamente poseemos el concepto del sér y el de finito, raciocinamos de esta suerte. Para que el sér de la causa primera fuese limitado, su limitación habría de provenirle, ó de sí mismo ó de una causa superior: de sí mismo no puede provenirle, porque el sér tiende á ser y el límite es no ser; no puede provenirle de una causa superior, porque nada hay superior á la primera causa; luego el sér de la causa primera excluye toda limitación (1).

§ III. **Error capital del krausismo en lo tocante al concepto de lo infinito.**—Para Krausse y sus discípulos, *infinito* es lo mismo que todo. En efecto, Tiberghien, que

es el que ha formulado con más claridad el pensamiento del maestro, dice: Nuestro espíritu posee la idea del sér uno y entero, del sér de toda realidad.... Este pensamiento del sér supone que el sér para nosotros es también todo lo que existe. Porque si se pudiera concebir cosa alguna fuera ó al lado del sér uno y entero, se negaría por lo mismo la noción de este sér como sér uno, infinito absoluto, cayéndose en contradicción bajo todos conceptos. El sér, uno, infinito, absoluto, no puede concebirse de otro modo que siendo todo lo que existe, todo sér, toda propiedad ó toda esencia (1).

La duda no es lícita, ya lo ven nuestros lectores, para el profesor belga, y cuenta que no hace otra cosa que repetir conceptos de Krausse, lo *infinito* es un sér que contiene todo lo que existe y puede existir, en una palabra lo *infinito* es la totalidad.

Semejante concepto es absurdo: porque como ya hemos visto, en la idea de *infinito* no entra la de ninguna otra cosa finita, no entra nada que no sea la realidad sin límites que esa idea nos representa, sin respecto ni consideraciones á ninguna realidad limitada.

Demás de esto, si á la vez pensáramos en una cosa infinita, y en otra finita, lejos de ver esta contenida en aquella, la veríamos excluida de ella; porque no podría encerrarse una cosa finita é imperfecta en otra infinita sin limitarla con sus propios límites, y mancharla con sus imperfecciones, pues aunque en Dios están todas las cosas, no están formalmente sino de un modo eminente y virtual.

Lo *infinito*, es por consiguiente, simple, y excluye toda pluralidad aún de cosas tan solo distintas y no diferentes entre sí.

Los que atribuyen al sér *infinito* la totalidad absoluta, nieganle en el punto mismo la absoluta perfección, representándole como un agregado monstruoso de cosas incompati-

(1) Santo Tomás, In. I Sent., dist. III. q. I. a. 2.

(1) Esquist., p. 48.

bles. Si fuera lo *infinito* un todo, como asegura Sanz del Rio (1) sería á la vez simple y compuesto, sustancia y accidente, bueno y malo, y en brevísimos resúmen sería todo lo que hay que ser, siendo *totalmente todo, absolutamente todo*.

No nos cansaremos de repetirlo, este modo de concebir lo *infinito* por la muchedumbre indefinida de cosas juntas en uno, es absurdo, porque el *infinito* no se forma por adición, como creyó Locke erróneamente.

(1) Sistema de la Filosofía, p. 485.

ARTÍCULO III.

§ I. **Posibilidad del infinito creado.**—Conviene saber antes de entrar en materia, que hay dos especies de *infinito*: el *actual* ó *categorématico* y el *potencial* ó *sincategorématico* que con más propiedad se llama *indefinido*. El *infinito actual* es aquel que contiene actualmente todas las perfecciones posibles absolutamente, y el *potencial* es el que es finito actualmente, pero que se puede aumentar y multiplicar sin llegar nunca á un límite actual. Dados estos antecedentes diremos que fuera de Dioses posible lo *indefinido* ó *infinito potencial*, porque no repugna á la omnipotencia divina aumentar indefinidamente una extensión ó multiplicar un número de seres sin llegar á un término; pero es imposible una criatura infinita por parte de la esencia, una extensión actualmente infinita y un número actualmente infinito.

§ II. **Opinión de Balmes y Mendive acerca de esta cuestión.**—Balmes cree que puede existir la extensión y el número infinito, y se funda para ello en que podemos unir las ideas indeterminadas de número, extensión y negación de límite (1).

El error del filósofo catalán consiste en no haber tenido presente, que para afirmar la posibilidad de la extensión y el número infinito, no basta la no repugnancia de estos con-

(1) Balmes, Filosofía fundamental, t. IV, p. 91.

ceptos y la negación de límite, sino que era necesario probar, por ejemplo, que esta negación de todo límite era compatible con la idea de extensión figurada, es decir, encerrada en una figura determinada.

Tal vez no hubiera incurrido en esta inexactitud si hubiera tenido presente las palabras con que Santo Tomás (1) contestaba hace siglos á su argumento: «Aunque lo infinito no repugna á la idea de magnitud en general; sin embargo es contrario á la naturaleza de cada magnitud específica, tal como la magnitud de dos ó tres dimensiones, ó bien la circular ó la triangular y todas las especies de magnitudes semejantes. Pero no es posible que exista como género lo que no existe en especie alguna. De consiguiente, no es posible que haya una magnitud infinita, puesto que no hay especie de magnitud que lo sea.»

El P. Mendive (2), siguiendo á Balmes, no ve repugnancia alguna manifiesta en la existencia de un número, de una extensión, de una fuerza y de una cualidad infinitas.

Muy respetable es para nosotros la opinión del sábio jesuita; pero á pesar de las razones en que se funda, nosotros creemos:

1.º Que no es posible una criatura infinita por parte de la esencia. Y no es posible, porque criatura é infinito son términos contradictorios. En efecto, quien dice criatura dice sér que no tiene en sí propio la razón de su existencia, mientras que el *infinito* es el resumen de todas las perfecciones imaginables: luego la criatura que, por el mero hecho de serlo, es contingente y le falta la necesidad esencial, la existencia *á sé*, y la independencia, es imperfecta y no puede ser infinita.

2.º Que no es posible la extensión actualmente infinita. La razón es que admitida hipotéticamente dicha extensión, Dios podría quitarle una extensión parcial, porque la infi-

nidad no puede excluir la divisibilidad, propiedad esencial de la extensión. Ahora bien, esa extensión disminuida parcialmente ya no sería infinita, puesto que podría ser mayor: luego tampoco lo era antes, porque una cantidad finita añadida á otra también finita, no puede hacerla infinita (1).

3.º Que no es posible una multitud actualmente infinita. En efecto, toda multitud, dice Santo Tomás, (2) está en alguna especie de multitud, por ejemplo, las unidades en las decenas, las decenas en las centenas, etc. Ahora bien: las especies de multitud son según las especies de los números y ninguna especie de número es infinita; porque todo número es una multitud que tiene por medida la unidad: luego no es posible una multitud actualmente infinita.

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. II, p. 105.

(2) Summa. P. I., C. VII, Art. 4.

(1) Summa, P. I. C. VII, Art. 3.

(2) Ontología, p. 138 y siguientes.

CAPITULO II.

EL SÉR SIMPLE Y EL COMPUESTO.

ARTÍCULO ÚNICO.

§ I. **El sér simple y el compuesto.**—*Simple* es lo que carece de composición; *compuesto* se llama lo que consta de partes mutuamente unidas.

La simplicidad, dice el P. Mendive (1) se opone á la composición como la unidad á la multitud; por donde así como la unidad añade á la idea del sér la de negación de división, así también la idea de simplicidad añade la de negación de pluralidad.

La noción de lo *simple*, sin embargo, no es negativa, porque expresa una verdadera realidad que excluye de sí la composición de partes. Y tanto es así, que un sér es más perfecto, cuanto es más *simple*; y por eso Dios, que es la perfección suma, es la suma simplicidad.

Adviértase que no todo lo *simple* es más perfecto que lo *compuesto*, porque los componentes de los séres con toda su simplicidad, no llegan en perfección al *compuesto* que ellos forman. Demás de esto, aunque la idea de lo *simple* es positiva, y tanto más positiva, cuanto más *simple* es el sér que ella representa; sin embargo, en el órden cronológico

de nuestro conocer es posterior á la de *compuesto*, porque nuestra manera natural de percibir lo *simple*, así como también todo lo espiritual, es por vía de negación de lo *compuesto*.

Por eso en la definición de lo *simple* entra la idea de lo *compuesto*, más no viceversa.

§ II. **División de lo simple y lo compuesto.**—Las partes que la simplicidad niega y la composición afirma, pueden sér *físicas*, *metafísicas* ó simplemente *lógicas*; por donde así lo *simple* como lo *compuesto* se dividen en *físico*, *metafísico* y *lógico*.

Lámase *compuesto físico* al que consta de partes físicas; *compuesto metafísico* es lo que consta de partes metafísicas. Finalmente, *compuesto lógico* es el que consta de partes lógicas. La negación respectiva de todas estas partes nos dará idea de lo *simple físico*, *metafísico* y *lógico*.

Cuando las partes del compuesto son absolutamente necesarias para la existencia del sér se llaman *constitutivas*; cuando solo son convenientes para su perfección hay que distinguir, si pertenecen á su integridad, en cuyo caso se llaman *integrales*, ó á su último complemento, y entonces reciben el nombre de *accidentales*.

Las partes *integrales* se subdividen en *homogéneas* y *heterogéneas*. Son partes *homogéneas* las que integran al sér en el órden de la cantidad; y se llaman *heterogéneas* si lo integran en el órden de la cualidad. El compuesto recibe los nombres que le convienen, según son las partes componentes.

§ III. **Elementos necesarios para constituir el compuesto.**—Las partes constitutivas de todo compuesto, cualquiera que sea la clase á que pertenezca, no pueden formar verdadera composición si la una no entra como *elemento determinable* y *perfectible* y la otra como *elemento determinante* y *perfectible*, ó en otros términos, la una como materia y la otra como forma. Esto se observa con toda claridad en el compuesto físico; porque en él la materia está de suyo indi-

(1) Ontología, p. 142.

ferente para formar parte de un compuesto cualquiera, siendo la forma la que le quita esta indeterminación y hace que constituya de hecho más bien uno que otro. Como quiera que el compuesto metafísico y el lógico los formamos á imagen y semejanza del compuesto físico; luego en todos los compuestos debe verificarse lo mismo.

Lo que es simple en un sentido puede ser compuesto en otro. En general todos los seres finitos tienen algún género de composición, no solo metafísica sino también física, pues á lo menos constan de acto y de potencia, y así solo pueden tener una cierta simplicidad relativa. Solo Dios posee la simplicidad absoluta, porque solo Dios es acto puro.

§ IV. **Axiomas que se deducen de la idea de compuesto.**—1.º Todo compuesto es posterior, á lo menos con posterioridad de naturaleza á sus partes componentes; porque como hemos visto todo compuesto es resultado de partes que son anteriores á él si no en orden de tiempo, en el de naturaleza.

2.º En todo compuesto hay cuando ménos acto y potencia, porque como dice Santo Tomás (1) ó bien una de las partes es acto respecto á la otra, ó bien las partes están como en potencia respecto del todo.

3.º Ningún compuesto puede ser absolutamente perfecto; porque lo compuesto es más perfecto que las partes que lo constituyen, y como las partes no son absolutamente perfectas, resulta que su unión no puede constituir un todo absolutamente perfecto.

4.º Ningún compuesto puede ser primer ente; porque todo compuesto es, como ya hemos dicho, posterior á sus partes componentes (2).

§ V. **La idea de todo.**—La noción de compuesto, tiene alguna analogía con la de *todo*, pero se diferencia de ella en que el *todo* es una especie de compuesto. Para que el com-

puesto forme un *todo* es menester que no le falte ninguna de las partes requeridas por la naturaleza del compuesto; v. gr. un hombre á quien le falte una pierna es un compuesto; pero no es un *todo*. También la idea de *todo* se parece mucho á la de perfecto; pero se diferencia de ella en que el *todo* es una especie de *perfecto*; el perfecto integral, por donde hay muchas cosas que son perfectas, careciendo de partes y sin formar por consiguiente algun *todo* (1).

(1) Mendive, Ontología p. 145.

(1) Summa P. 1. C. III Art. 7

(2) Donadiu. Ampliación de la Psicología, p. 472.

CAPITULO III.

EL SÉR CONTINGENTE Y EL NECESARIO.

ARTÍCULO ÚNICO.

§ I. **El sér contingente.**—*Contingente* es todo aquello que no teniendo en sí mismo la razón de su propio sér, puede, por lo tanto, existir ó no existir; de manera que para concebirle como existente es preciso admitir una causa, que le haya dado la existencia. Llámasele tambien *condicional*, en cuanto no se le concibe existente sino á condición de que exista una causa que le haya producido.

§ II. **Origen del concepto de contingente.**—Surge este concepto del de finito por derivación natural. En efecto, la idea de sér finito, dice Prisco, (1) equivale á la de sér limitado. Los límites de un sér han de provenir, ó de él mismo, ó de un agente exterior: de él mismo no pueden provenir, porque límite es carencia de sér, y el sér tiende siempre al sér y nunca á la nada; luego provienen de un agente externo; entonces el sér mismo en quien estos límites están, tiene que existir en virtud de una causa externa: y es así que lo que existe en virtud de otro sér causa de su existencia, es *contingente*; luego en conociendo el alma á sí propia

y al mundo como séres finitos, ha de conocerlos tambien como *contingentes*.

§ III. **El sér necesario.**—*Necesario* se dice aquello que de tal manera es, que no puede dejar de sér (1).

Hay varias clases de ente *necesario*: 1.^a, necesario en cuanto á la *existencia*, que es Dios, sér que no tiene principio ni fin, porque si tuviera principio, antes de principiar á ser hubiera sido posible, y por lo tanto le sería indiferente el existir ó no, y no sería *necesario*, y si tuviese fin, entraría con esto en el estado de posibilidad y no estaría determinado absolutamente á la existencia, que es la nota esencial de la necesidad del sér; 2.^a, necesario en cuanto á la *esencia*, que es la conformidad de todo sér con su esencia (verdad metafísica); 3.^a, necesario de necesidad *de medio* para obtener el fin, como lo es el cumplir los mandamientos para conseguir la vida eterna; y 4.^a, necesidad de *disposición*, como lo es la voz para el cantante.

De los cuatro citados, el único sér que en rigor merece el nombre de *necesario*, es el primero, puesto que es completamente imposible su no existencia, al paso que los demás *necesarios*, para ser tales, se han de suponer cuando menos existentes; y de ahí que sean contingentes (2).

(1) Mendive, Ontología, p. 146.

(2) Donadiu, Ampliación de Psicología, p. 476.

(1) Filosofía especulativa, t. II, p. 75.

CAPÍTULO IV.

EL SÉR MUDABLE Y EL INMUTABLE.

ARTÍCULO ÚNICO.

§ I. **El sér mudable.**—*Mutación* es el tránsito de un sér de un estado á otro: por consiguiente el sér que se cambia y adquiere ó pierde un estado se llama *mudable*.

Tres requisitos se exigen en toda mutación: 1.º un estado ó término del cual proceda el sujeto mudable, llamado por los escolásticos, *terminus á quo*; 2.º, el nuevo estado que recibe el sujeto, ó sea el término, al cual llega el sujeto mudable, *terminus ad quem*, sea este término positivo ó negativo; y 3.º, el mismo sujeto mudable que haya pasado de un estado á otro, ó sea del término *á quo* al término *ad quem*.

§ II. **División de la mutación.**—La *mutación* se divide en *sustancial* y *accidental*; *absoluta* ó *intrínseca* y *relativa* ó *extrínseca*.

La *mutación sustancial* es la que experimenta un sér que cambia totalmente de estado, como el néctar de las flores se transforma en miel al ser libado por las abejas, y el polen en cera.

La *mutación accidental* es el cambio parcial que experimenta el sér permaneciendo en lo demás inmóvil, como sucede con la estatua cuando se la pinta.

La *mutación absoluta* ó *intrínseca*, es aquella por la que el sér adquiere ó pierde alguna perfección real, como un objeto cualquiera que adquiere un color ó pierde otro.

La *mutación relativa* ó *extrínseca* es aquella por la que el sér adquiere una mera denominación extrínseca fundada en la mudanza intrínseca padecida por otro sér puesto en relación con él, como ocurre en mí cuando una persona que estaba á mi derecha se pasa á mi izquierda.

§ III. **Axiomas que se derivan de la naturaleza de la mutación.**—1.º En toda mutación el sujeto siempre es el mismo, bien que modificado despues de la mutación. Por eso la creación y la aniquilación no son verdaderas mutaciones, porque no existe el sujeto antes de la creación ni despues de su aniquilación.

2.º Todo lo que se muda adquiere en la mutación algo positivo ó negativo.

3.º Todo ente mudable es imperfecto. De aquí que el sér infinito y necesario no esté sujeto á mudanza alguna, ni en cuanto á la existencia, porque no tiene principio ni fin: ni en cuanto á los modos de ser, porque el modo de ser de un ente cualquiera, sigue la naturaleza de este mismo ente; y el sér absolutamente necesario, así como está por su misma naturaleza determinado á existir, así también lo está á existir de este modo y no de otro (1).

4.º El ente mudable es compuesto.

3.º y último. El ente mudable es ente en potencia.

Como se vé, todos los axiomas se derivan del primero, que puede considerarse como fundamental.

§ IV. **El sér inmutable.**—Llámase así á aquel sér que no puede pasar de un estado á otro.

§ V. **Clasificación del sér inmutable.**—Puede tomarse el sér *inmutable* en un sentido potencial pasivo ó *secundum quid* y en un sentido absoluto ó *simpliciter*. Quiere decir esto que en cuanto el sér excluye toda potencialidad de mudarse, se llama *inmutable absoluto*, y será inmutable *secundum quid* cuando solo excluya en parte la potencialidad de mutación.

(1) Mendive, Ontología, p. 149.

CAPITULO VI.

EL SÉR SUSTANCIAL Y EL ACCIDENTAL.

ARTÍCULO I.

§ I. **La sustancia.**—Considerada etimológicamente, es aquello que está debajo de otros; y bajo este punto de vista puede definirse: lo que sustenta ó sostiene los accidentes. Esta es la primera noción cronológica de la sustancia; porque en el orden del tiempo y *quad nos*, lo primero que concebimos en la sustancia, como sér distinto de accidentes, es su permanencia é identidad bajo las mutaciones y afecciones sucesivas que en ella se realizan (1).

Apliquemos, dice el iusigne Balmes (2), á un objeto corpóreo las ideas encerradas en la sustancia, que esto podrá contribuir á aclararlas, y tal vez nos sugerirá otras nuevas.

Este papel en que escribo es susceptible de muchas modificaciones; sobre él puedo escribir mil cosas diferentes, en varios caracteres, en diversos colores; puedo plegarle de infinitas maneras; puedo darle infinita variedad de posiciones con respecto á los objetos que le rodean; puedo hacerle mover en todas las direcciones imaginables. Bajo esta infinidad de mudanzas hay algo constante, algo que no se muda.

Si del orden corpóreo pasamos al incorpóreo, la conciencia nos revela que las sensaciones, sentimientos, intelecciones y noliciones, etc., se verifican y realizan en algo que permanece idéntico, á pesar y en medio de la aparición y desaparición sucesiva de estos actos.

De lo que acabamos de exponer se deduce que lo que permanece constante é inmutable, lo mismo en el orden corpóreo, que en el incorpóreo es la *sustancia*, esto es, lo que existe por sí y sin inherencia alguna, entendiéndose con esto que no ha menester de otro sujeto en quien resida, y aquello que es incapaz de existir por sí, es el *accidente*.

Nótese bien, que el sér por sí que es lo que constituye la *sustancia*, no pide de suyo, como dice Prisco (1), que el *sér sustancial* sea independiente de toda causa, sino únicamente significa exclusión de inherencia.

Precisamente en confundir la no inherencia con la independencia de causa, estriba el principal error de Spinoza (2) y de todos los panteístas en general.

El concepto de *sustancia* no es negativo, pues resulta que en el mero hecho de implicar exclusión de inherencia, es en resumen negación de negación; y es así que negar una negación equivale á enunciar una afirmación, luego el concepto de *sustancia* es en sí mismo positivo, no negativo.

Lo expresamos, sin embargo, con fórmula negativa porque la *sustancia* implica uno de los conceptos primitivos formados á consecuencia del modo en que nuestra mente entiende que el sér puede convenir á la esencia; y como quiera que en los conceptos primitivos no quepa el explicarlos ni por sí mismos, ni por otros conceptos superiores, de aquí que no haya otra manera de extrínsecarlos sino excluyendo sus opuestos respectivos. Resumiendo la doctrina expuesta, diremos que la *sustancia* puede definirse absoluta y relativamente. Considerada en sí misma y por su lado absoluto es

(1) Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, t. II, p. 121.

(2) *Filosofía fundamental*, t. IV, p. 99.

(1) *Filosofía especulativa*, t. II, p. 36.

(2) *Ethic.*, Part. I, def. 3, *Opp.*, t. II, p. 36.

aquellos que no necesita para existir de otra cosa á que esté inherente como á sujeto suyo (1). Considerada con relación á los accidentes, en cuyo sentido solo conviene á las cosas criadas es, según decía la escuela de Wolff, el sujeto permanente y modificable por accidentes.

§ II. **Realidad física de la sustancia y del accidente y distinción intrínseca de entre ambos.**—Empéñase Hume en sostener que la *sustancia* no existe y en no admitir otra cosa que cualidades y accidentes. Esta doctrina, llamada con razón fenomenismo, es uno de los mayores absurdos de la filosofía moderna. En efecto, para que las cualidades existan por sí y sin *sustancia* correspondiente, ó habrían de ser por sí mismas, ó habrían de tener necesariamente un vínculo común para existir. Es así que las cualidades no existen por sí, porque lo que por sí existe, no ha menester de sujeto á quien se refiera, ni el vínculo común es posible, porque ó es una cualidad, en cuyo caso necesita á su vez de vínculo por quien subsista, llegando hasta el absurdo de admitir series interminables de cualidades sin vínculo alguno común de existencia, ó si no es cualidad implica el concepto de ser que para existir no necesite de inherencia á otro sujeto, y en este caso ese vínculo será la *sustancia*. Luego el fenomenismo de Hume es absurdo.

Así mismo se equivoca Locke cuando piensa que la idea de *sustancia* es una ficción á que apela nuestra mente por no acertar á entender cómo las cualidades pueden coexistir sin algún sujeto. No hay tal ficción, y si la hubiese todo sería pura quimera en el mundo inteligible. La naturaleza misma de las cualidades exige que no puedan existir sin sujeto en quien residan, y, por consiguiente, no hay razón alguna para tener como ficticio el concepto *sustancia*, sino al contrario, como concepto ineludible, dada la natural condición de las cualidades. A este propósito apunta con razón el P. Mendive (2),

(1) Mendive, Ontología, p. 161.

(2) Ontología, p. 163.

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

Por último, yerra Descartes cuando afirma que los accidentes no se distinguen realmente de la *sustancia*, porque si bien es verdad que hay algunos que solo se distinguen lógicamente, afirmarlo de todos conduce al absurdo de admitir acciones sin un término producido por ella, y al no menor de que identificándose los accidentes con los seres, donde quiera que estos seres existan, existirán los accidentes, lo cual es contrario á la experiencia tanto interna como externa.

Demostrado que los *accidentes* son entidades reales *sui generis*, distintas realmente de la *sustancia*, no se descubre contradicción ó imposibilidad absoluta en que mediante el poder de Dios cada una de estas entidades exista sin la otra, á no ser que á ello se oponga la naturaleza específica de algunas de ellas, como acontece con los *accidentes* llamados *modos*, los cuales no pueden existir sin sujeto; tales son el movimiento, y las operaciones vitales, entre otros.

Y no se nos diga que todo *accidente*, por el solo hecho de serlo, incluye en su concepto la inherencia en algún sujeto, pues á esto responde Santo Tomás (1) que lo que pertenece á la esencia del *accidente* no es la inherencia actual, sino la aptitudinal, es decir, la aptitud y exigencia habitual para existir en un sujeto, aptitud que conserva, aun cuando por virtud divina existe separado de hecho del sujeto, así como también, aunque en otro orden y proporción, la existencia

(1) Summa, P. 1. C. LXXVII. Art. 1.

actual no pertenece á la esencia de tal ó cual individuo, pero sí la capacidad para existir.

A este mismo propósito, dice Leibnitz: las cosas que son realmente distintas pueden ser separadas por el poder absoluto de Dios, y esto de tal manera, que ó exista una de ellas, dejando de existir la otra, ó existiendo las dos separadamente. Es así que los *accidentes absolutos* son realmente distintos de la sustancia: luego no es contradictorio admitir que puedan existir separadamente de ella.

Y no se nos objete que en este caso los *accidentes* serían producidos por creación, toda vez que son incapaces de generación, pues contestaremos que los *accidentes* no son producidos ni por creación ni por generación, sino que basta la aplicación ó ejercicio de la virtud activa de una causa finita aplicada á un sujeto determinado y real, en el cual se halla precontenido virtualmente ó en potencia el accidente producido. Así, cuando pienso, mi pensamiento no sale de la nada, sino del fondo de mi alma, de su sustancia, que tiene aptitud para pensar (1).

§ III. **Origen del concepto de sustancia.**—Nos elevamos al concepto de sustancia en virtud de la abstracción que trabaja sobre el concreto subsistente que nos suministran los sentidos. En efecto, el concepto de existencia, por una parte inciuve el de subsistencia; y como por otra parte aquel concepto no dice otra cosa sino que subsiste la esencia de lo real sentido, y nada dice de los caracteres individuales que lo circunscriben, de aquí que sea de por sí un concepto abstracto, y como tal susceptible de que el alma, labrando, mediante él, sobre el concepto percibido mediante la sensación y el fantasma, pueda formar idea de que el tal concepto goza de subsistencia, ó lo que es igual, que es sustancia.

Nótese, que si bien esta noción surge primitivamente en nuestro entendimiento, mediante la abstracción ejercida por el mismo en un objeto sensible, puede, sin embargo,

ser considerada en sí propia, es decir, con relación al carácter de la subsistencia, cuyo concepto va contenido en la misma noción de sustancia; y mirada bajo este aspecto, la dicha noción no aparece á la mente solo ceñida al orden de las cosas materiales, sino que es aplicable á todo cuanto puede ser subsistente en realidad (1).

§ IV. **Origen de la idea de accidente.**—En el acto y por el hecho mismo de adquirir el entendimiento la idea de sustancia, forma la de accidente. Propio ciertamente es de todo concepto suscitar en el ánimo la concepción de su opuesto; así, por ejemplo, en el acto mismo que concebimos al hombre como animal racional, implícitamente pensamos también en el animal irracional. Pues de esta manera, el concepto de sustancia, en el acto y por el hecho mismo de contener la noción de sér que subsiste, contiene implícito el de sér que no subsiste, ó séase de accidente (2).

§ V. **División de la sustancia.**—Dejando á un lado la división aristotélica de la *sustancia* en *primera* y *segunda*, porque no son dos especies de sustancia, sino una misma, vista de dos diferentes modos, puesto que la *sustancia primera* es un sér que ni se predica de sujeto alguno ni está en sujeto alguno, y la *segunda* es la que no está en sujeto alguno pero se predica de algún sujeto, y por consiguiente la *sustancia primera* expresa la unidad individual y la *segunda* la específica, las cuales no se distinguen realmente, dividiremos la *sustancia* en *simple* y *compuesta*, *completa* é *incompleta*, *viviente* é *inanimada*, *material* y *espiritual*, *absoluta* y *relativa*.

Sustancia simple es la que no consta de diversas especies de *sustancias*, y *compuesta* aquella en que sucede todo lo contrario. Así un ángel es una sustancia simple y un ciprés es una sustancia compuesta.

Sustancia completa es aquella que por su naturaleza no

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 134.

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 44.

(2) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 45.

está ordenada á formar parte de un todo físico superior, y la *incompleta* es la que por su naturaleza está ordenada á formar parte del supradicho todo, v. gr.: el hombre es sustancia completa, el pié ó la mano son sustancias incompletas.

Sustancia viviente es la que está dotado de vida, como un caballo, é *inanimada* la que no vive, como el mármol.

Sustancia material es la que consta de materia, como el cuerpo del hombre, é *immaterial* la que de ella carece, como el alma racional.

Sustancia absoluta es la que existe en sí y es el primer accidente, es la sustancia propiamente dicha, y la *relativa* es un modo de ser sustancial de la sustancia compuesta, ejemplo de la primera, el oro; ejemplo de la segunda, la unión que se forma entre el cloro y el oro y que constituye el cloruro de oro.

ARTÍCULO II.

§ I. **Noción del accidente.**—El *accidente* es una entidad diminuta que produce en la sustancia que le sirve de sujeto mutaciones más ó menos sensibles y modos de ser, actos y afecciones que comienzan á existir y dejan de existir, determinando en la sustancia realidades que antes no tenía.

§ II. **División del accidente.**—Dividese el *accidente* en *predicable* ó *físico* y *predicamental* ó *lógico*. Al primer género pertenecen aquellos accidentes cuya existencia ó inherencia en el sujeto se concibe como contingente, v. gr. el calor ó el frío, el movimiento, etc. El segundo género comprende todo aquello que no entra en el concepto de la esencia de una cosa, v. gr. la extensión y la impenetrabilidad en los cuerpos, la voluntad en el hombre, y en general, las propiedades ó atributos que acompañan necesariamente á la esencia, pero que dimanen de ella y son posteriores á ella en orden de naturaleza y según nuestro modo de concebir (1).

Los *accidentes físicos* como accidentes, se dividen en *absolutos* y *modales*. Llámense *absolutos* los que envuelven en su concepto cierta entidad ó realidad más notable, sensible y aparente, por decirlo así, llevando consigo una mutación

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 127.

más perceptible de la sustancia en que residen, como la extensión, el movimiento, el calor respecto de un cuerpo; el raciocinio, la ciencia y la virtud respecto del alma; mientras que los *modales* solo llevan á la sustancia, valga la frase, y solo determinan en ella ó bien un nuevo estado y modo de ser de otro accidente, ó bien una nueva relación, como la velocidad en el movimiento (1).

§ III. **Diversas clases de accidentes.**—El primero de los accidentes que pueden hallarse en la sustancia materia es la *cantidad*, porque es lo primero que se recibe en el cuerpo y como una condición ineludible de los demás accidentes corpóreos, á los cuales sirve de base general. De aquí que aunque podemos concebir con la razón pura la esencia de la sustancia corpórea, prescindiendo de la cantidad, no podemos imaginarla sin esta. Esta es también la razón filosófica, por que concebimos los fenómenos y realidades del mundo sensible con dependencia de la extensión, ó si se quiere, con relación al espacio, el cual se identifica á *parte rei*, como en lugar oportuno demostraremos, con la extensión.

Sentado esto, definiremos la *cantidad*, diciendo: que es aquello por lo cual las partes de una sustancia exigen naturalmente existir unas fuera de otras (2).

La *cuantidad* es el segundo de los accidentes, y en virtud de él la sustancia que afecta se halla bien ó mal dispuesta en orden á su existencia ó á sus operaciones (3).

La *relación* es el tercero de los accidentes, y es la habitud ó respecto que una cosa tiene de otra (4).

La *relación* es *real* y *lógica*: la primera existe en las cosas independientemente de nuestro conocimiento y la segunda solo existe en las cosas en cuanto pensadas por nosotros.

Toda *relación* supone tres cosas: *sujeto*, *término* y *fundamento*. El *sujeto* es la cosa relacionante, el *término* es la cosa

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 128.

(2) Mendive, Ontología, p. 179.

(3) Mendive, Ontología, p. 186.

(4) Mendive, Ontología, p. 191.

relacionada, el *fundamento* es la razón en virtud de la cual la cosa relacionante hace habitud á la cosa relacionada.

Para que una *relación* sea real es preciso que también lo sean el *sujeto*, el *término* y el *fundamento* de ella.

La *presencia local*, cuarto accidente, es aquello por lo cual un cuerpo se halla presente más bien en una parte que en otra del espacio (1).

En cuanto á los accidentes de *duración*, *acción* y *pasión* trataremos de ellos al hablar del tiempo y de las causas de los séres; el *hábito* no merece especial mención, porque no expresa aquí sino el acto de tener una cosa, como si este acto fuese una entidad intermedia entre el poseedor y la cosa poseida.

Como se ve, las diversas clases de accidentes que admitimos son las categorías de Aristóteles, de las cuales con más extensión y bajo otro punto de vista distinto trata la Lógica.

(1) Mendive, Ontología, p. 199.

CAPÍTULO VII.

EL SÉR POSIBLE Y EL IMPOSIBLE.

ARTÍCULO ÚNICO.

§ I. **El sér posible.**—*Posible* se llama á todo aquello que no existe actualmente, pero que puede existir. Será, pues, la *posibilidad* la capacidad ó aptitud de una esencia para existir con existencia propia y finita ó fuera de Dios. Si consideramos esa capacidad con precisión de la existencia actual, constituye la posibilidad en su significación ordinaria, y solo se aplica á las cosas que no existen realmente, pero que pueden existir: si la consideramos como acompañada de la existencia ó reducida al acto segundo, la *posibilidad* conviene también á las cosas existentes, porque lo que existe puede existir ó tiene aptitud para existir. En este sentido, todas las cosas que existen, incluso Dios, pueden llamarse posibles (1).

Lo *posible* y la *posibilidad* se distinguen entre sí como lo concreto y lo abstracto. Lo *posible* significa el sujeto con la forma de la posibilidad; esta significa la forma sola sin el sujeto, como la existencia expresa también la forma sola de la cosa existente.

La existencia y la *posibilidad* se diferencian en que la primera es esencialmente interna á la cosa existente, de mane-

ra que el sér no es existente si no tiene en sí mismo la existencia, y la segunda si bien puede ser intrínseca á la cosa posible y en este caso se identifica con la realidad objetiva, también puede considerarse como extrínseca al sujeto, en cuanto se refiere á la fuerza productora, y más aún en cuanto se identifica con la potencia capaz de reducir al estado de realización la cosa denominada *posible* (1).

§ II. **División de la posibilidad.**—De la doctrina expuesta se desprende que hay dos clases de *posibilidad*: la *intrínseca* y la *extrínseca*. La primera es la aptitud de un sér para existir, fundada en su misma no repugnancia interna. La segunda es la aptitud de un sér finito para existir, originada del poder de una causa suficiente para producirlo.

Estas dos posibilidades son correlativas, de suerte que la una infiere á la otra, pero aunque ambas se exigen mutuamente, no por eso puede confundirse la una con la otra. La *posibilidad intrínseca* no reconoce otro límite que la contradicción de los términos, y por el contrario la *posibilidad* tiene sus grados conforme á la potencia activa de los distintos séres de donde toma su origen. Nótese, sin embargo, que la potencia divina no tiene límite alguno por parte de su objeto: su extensión es tan grande como la misma posibilidad intrínseca y puede llamar á la existencia á todo cuanto tenga razón de sér; solo lo que repugna intrínsecamente es imposible para ella (2).

§ III. **Origen de la idea de posibilidad.**—Adquirimos la idea de *posibilidad* tanto á priori como á posteriori. Si despues de percibir varios séres determinados y existentes prescindimos positivamente de su existencia actual, considerando despues por medio de la reflexión el conjunto de sus atributos como capaces de recibir la existencia, el concepto de la *posibilidad* que de aquí resulta se ha formado á

(1) Zeferino Gonzalez, Estudios fundamentales sobre la filosofía de Santo Tomás, t. 1, p. 249.

(2) Mendive, Ontología, p. 22.

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 109.

posteriori, en cuanto sirven de fundamento y de punto de partida para su formación los séres singulares y los hechos de experiencia. Si por el contrario, prescindiendo negativamente de la existencia actual, comparamos y reunimos en el entendimiento dos ó más ideas, de las cuales la una no excluya á la otra objetivamente, tendremos la idea de una realidad objetiva que no contiene en sí repugnancia para existir, y que por consiguiente es posible con *posibilidad absoluta*. Al decir que la idea de la *posibilidad* formada de este modo es idea de la *posibilidad* á priori, nos referimos únicamente á su punto de partida inmediato y no pretendemos negar por eso que los fenómenos singulares conocidos por la experiencia sean el fundamento y el origen de la *posibilidad*, á lo menos como condición ineludible de su existencia.

§ IV. **Fundamento de la posibilidad intrínseca.**—La *posibilidad intrínseca* de las cosas no se deriva de la omnipotencia divina, porque de lo contrario, así como una cosa es posible porque Dios la puede hacer, las imposibles serían tales porque Dios no las puede hacer; lo cual supondría limitación en la potestad del sér infinito. Tampoco la *posibilidad intrínseca* depende de la libre voluntad de Dios, como pretende Descartes (1), porque en tal caso Dios podría convertir en posibles las cosas más contradictorias y la voluntad divina, no suponiendo objeto alguno, al menos como posible, lo cambiaría, tornándolo de inteligible en ininteligible. Finalmente, no depende la *posibilidad intrínseca* de la inteligencia divina, porque entonces las cosas serían posibles porque Dios las entiende, lo cual es absurdo; antes bien sucede todo lo contrario, las cosas son entendidas por Dios como tales posibles, porque ellas son posibles en sí mismas. Luego si la *posibilidad intrínseca* no se funda, como queda demostrado, ni en la omnipotencia, ni en la voluntad, ni en la inteligencia de Dios, dependerá inmediatamente de la

(1) Obras completas, t. 2, p. 353 y siguientes.

esencia divina. En efecto, la posibilidad intrínseca de los séres, dice el P. Mendive (1), ó es la esencia misma de estos séres ó una consecuencia inmediata de ella, puesto que todo sér tiene posibilidad intrínseca, porque sus elementos constitutivos son de luego consociables y no se destruyen mutuamente. Es así que las esencias dependen inmediatamente de la esencia divina: luego es evidente que la *posibilidad intrínseca* depende inmediatamente de la esencia divina. La menor de este silogismo, en cuanto á su primera parte, es evidente: la esencia divina es fuente y origen de todo lo que es y las esencias son. Resta, pues, demostrar la segunda. Esta se prueba: 1.º porque la esencia divina es formalmente imitable *ad extra* en innumerables modos y por tanto antes de todo acto intelectual divino connota ya de una manera expresa y formal estos modos, que son las esencias finitas; 2.º porque como dice Santo Tomás (2), las esencias finitas se hallan contenidas en la esencia divina al modo como los números inferiores lo están en los superiores y como la animalidad en la humanidad. Lo cual hace que esta esencia sublime, por sí misma y anteriormente á todo acto intelectual suyo, sea verdadera idea de todas y cada una de las cosas finitas, no práctica como los ejemplares formados por el entendimiento divino, sino puramente especulativa y dé por consiguiente á los séres posibles la denominación extrínseca de reales y factibles.

De esta doctrina se desprenden dos consecuencias importantes, que con su habitual perspicacia las apunta el Padre Zeferino Gonzalez (3), á saber: 1.ª Dios, como causa primera dotada de virtud ó eficacia infinita, contiene la razón suficiente primitiva de los demás séres en cuanto existentes; 2.ª Dios, como sér absolutamente infinito es fundamento común de todos los demás séres, sin excluir los que se apelli-

(1) Ontología, p. 27.

(2) Summa. P. 1.ª, C. XIV, Art. 6.

(3) Filosofía elemental, t. 2, p. 113.

dan opuestos; y esto no ya solamente por parte de su existencia actual y física, sino considerado por parte de su esencia ó sér íntimo.

Con razón añade el escritor antes citado, que bajo este punto de vista desaparece también el antagonismo entre el mundo y Dios, entre lo real y lo ideal. El mundo, que considerado por parte de su propia esencia física, de su finidad y dependencia, es realmente distinto de Dios y opuesto á este, incluye al propio tiempo una semejanza real con la esencia divina: porque toda realidad existente fuera de Dios es una semejanza y como una participación de la esencia divina, como realidad suprema é infinita y en el concepto de tal fundamento y medida primitiva de toda realidad. Por la propia razón desaparece el antagonismo entre lo real y lo ideal, porque lo real viene á ser la expresión física y externa, aunque incompleta, de lo ideal, es decir, de las ideas divinas.

§ V. **Corolarios.**—De lo que acabamos de exponer se deducen los corolarios siguientes:

1.º Lo *posible* no coincide ni se identifica con la nada, porque lo *posible* puede existir y la nada no. Además lo *posible* se concibe *per se* y la nada *per aliud*.

2.º El *sér posible* viene á ser como un medio entre la nada y el *sér físico*, porque no tiene una realidad actual y física fuera de Dios: pero tiene una realidad objetiva relacionada y dependiente de las ideas divinas y fundada en la esencia de Dios, que tiene existencia física y real fuera de nuestro entendimiento.

3.º La *posibilidad intrínseca* es inmutable, eterna y necesaria, porque inmutable, eterna y necesaria es la esencia divina de quien inmediatamente depende.

4.º La realidad objetiva de los *séres posibles*, en cuanto fundada en la realidad física de la esencia divina, es el origen y la razón suficiente de la verdad necesaria é inmutable de aquellas proposiciones que llamamos axiomas y primeros principios, los cuales expresan relaciones necesarias entre las esencias posibles representadas en las ideas divinas.

5.º La inteligibilidad inmediata é imperfecta de la *posibilidad* trae su origen de los séres existentes; pero la inteligibilidad última y adecuada depende de Dios,

6.º Si Dios no existiese no habría *posibles* ni imposibles absolutos. No habría posibles, porque ya no habría inteligibilidad ni realidad objetivas, no habiendo ningún entendimiento; ya también porque faltando la esencia divina, faltaría el fundamento real y físico del *sér posible*. No habría imposibles, porque en la hipótesis de la nada absoluta y universal no puede existir ni concebirse contradicción, la cual solo tiene lugar entre el *sér* y el *no sér*.

§ VI. **El sér imposible.**—Conocida la posibilidad, fácilmente conocemos la naturaleza de la *imposibilidad*, la cual la definiremos: lo que no puede existir.

La *imposibilidad* se divide como la posibilidad, en *intrínseca* y *extrínseca* y la *extrínseca* se subdivide á su vez en *metafísica*, *física* y *moral*.

Yerra Hegel cuando afirma que lo *imposible* es posible, puesto que este aunque nunca existe puede existir, porque su existencia no envuelve repugnancia alguna y lo *imposible* no puede existir porque sus constitutivos esenciales son contradictorios.

PARTE TERCERA.

Las causas del sér.

CAPÍTULO I.

DE LAS NOCIONES DE CAUSA Y DE EFECTO.

ARTÍCULO I.

§ I. **Noción del principio.**—*Principio* es aquello de donde procede alguna cosa (1) y *principiado* aquello que procede de otro.

De lo expuesto se desprende, que para que una cosa se llame *principio* ha de incluir tres condiciones: 1.ª que el *principio* se distinga del *principiado*, al menos con distinción virtual y de razón. 2.ª que el *principio* tenga algún modo de prioridad respecto de la cosa *principiada*. 3.ª que haya alguna relación de conexión entre el *principio* y la cosa *principiada*. De dos maneras puede ser esta conexión; ó externa, como la que hay entre el relámpago y el trueno, ó interna, como la que hay entre la electricidad y el rayo (2).

§ II. **Diferentes géneros de principios.**—Los *principios* son de *esencia*, de *existencia* y de *cognoscibilidad*.

Se llama *principio de esencia* aquel que entra en la constitución de la esencia de una cosa, como elemento necesario de ella. El *principio de existencia* es aquel que influye activamente en la producción del sér de la cosa. El *principio de conocimiento* es el que se refiere al orden inteligible, iluminando la cosa con su luz intelectual y haciéndola cognoscible,

§ III. **Prioridad del principio con respecto al principiado.**—Como quiera que el *principiado* procede del *principio*, necesariamente este debe de tener algún género de prioridad con respecto á aquel. Esta prioridad puede ser de tres maneras: *de tiempo*, *de naturaleza* y *de origen*. El *principio* es anterior al *principiado* en el *orden del tiempo*, cuando ha existido en el mundo algún espacio de tiempo antes que procediera de él el *principiado*; tales son, por ejemplo, los padres de un hombre cualquiera. Es anterior en el *orden de la naturaleza*, cuando el *principio* y el *principiado* comienzan á existir en un mismo instante, pero el segundo con dependencia del primero. Así sucede con el alma humana y el hombre á quien anima, que á la vez comienzan á existir, pero en el orden de la naturaleza antes es el alma que el hombre, porque la esencia de todo compuesto depende de la esencia de sus partes componentes. Es anterior, finalmente, en el *orden de origen*, cuando teniendo el *principio* y el *principiado* una misma naturaleza numérica y siendo por consiguiente iguales en el orden del tiempo y de la naturaleza, el uno recibe el origen del otro, y por tanto es posterior á él en este sentido, como sucede en el augusto misterio de la Santísima Trinidad, en que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo poseen una misma naturaleza numérica, y sin embargo el Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo (1). Adviértase que esta prioridad corresponde al *principio* en cuanto es tal ente determinado; porque considerado bajo la razón formal y precisa de *principio*, no es anterior, sino simultáneo con el *principiado*, como sucede en todos los conceptos relativos; y así como no podemos concebir al padre sin el hijo, así también el *principio*, como tal, encierra y exige el concepto de *principiado* como término de la relación (2).

(1) Mendive, Ontología, p. 209.

(2) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 68.

(1) Mendive, Ontología, p. 211.

(2) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 63.

ARTÍCULO II.

§ I. **Concepto de la causa.**—En cuanto la sustancia produce con un acto suyo un término distinto de ella, nómbresela *causa*, y al término producido por este su acto se le denomina *efecto*. Para que una sustancia se erija en causa, precisa el concurso de dos notas: 1.^a que la sustancia produzca con su acto el sér del *efecto*; 2.^a que el *efecto* tenga un sér distinto de la causa (1).

De tal suerte entendida la noción de *causa* es imposible confundirla con la de *elemento* ni con la de *principio*: no con la de *elemento*, porque *elemento* de una cosa se llama á aquello que la constituye, ó sea aquello de que la cosa resulta y es intrínseco al compuesto de quien es parte elemental: y es así que el sér de la causa lejos de ser intrínseco al del efecto, tiene que ser distinto de él; luego la noción de *causa* no puede confundirse con la de *elemento*. Ni tampoco puede confundirse con la noción de *principio*, porque áun cuando toda *causa* es en realidad *principio*, no todo *principio* es *causa* (2). En efecto, *principio* de una cosa es aquello de que la cosa procede en cualquier modo que sea, incluso el de una mera relación de orden; y es así que el concepto de *causa* no solamente expresa relación entre dos cosas, sino que el sér de

la una depende del de la otra; luego tampoco la noción de *causa* puede confundirse con la de *principio* (1).

§ II. **Vía que sigue el entendimiento para adquirir las ideas de causa y efecto.**—Negada la idea de *causa* por Hume (2), Reid se limitó á protestar en nombre del sentido común, y Kant, examinando con más diligencia la materia, proclamó que las ideas de *causa* y *efecto* provienen del alma; ó de otro modo, que son formas *a priori* de nuestra mente. Perdió Kant el tiempo y el trabajo, puesto que, aunque tomó distinto camino, llegó al mismo término que Hume. Nuevos filósofos trataron entonces de reconstruir la idea de *causa* y *efecto* sobre una base objetiva y experimental; pero acordes en este punto, no lo estuvieron acerca de cuál sea la base experimental de la idea de *causa*. En efecto, Maine de Biran (3) da como origen de la idea de *causa* el sentimiento que cada cual de nosotros tiene del esfuerzo muscular producido por obra de nuestra voluntad, y Cousin (4), al refutarlo, sostiene que la primera idea de *causa* nos viene de nuestra conciencia, la cual nos atestigua ser nosotros causa de nuestros propios actos intelectuales y libres. Galluppi condenó con razón todas estas teorías y asentó en la experiencia tanto interna como externa la primera base de la idea de *causa*, enseñando (5) que, á su entender, del propio modo que nuestra alma tiene conciencia de ser causa inmediata de sus propias modificaciones, así también la tiene de que cada cual de nuestras sensaciones es un efecto producido en nosotros por obra de agentes externos; y de esta manera la experiencia interna y externa nos atestigua la realidad de causas y efectos particulares que sirven de punto de partida

(1) Santo Tomás, Summa, P. 1, C. XXXIII, Art. 1.

(2) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 69.

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 46.

(2) Essais sur l'entend. humain, Ess. IV, part. 1, t. 1, p. 117 y 118.

(3) Rapports du physique et du moral de l'homme. Examen des leçons de M. Laromiguiere et Doctrine philos. de Leibnitz, t. 4, Paris, 1841.

(4) Du Vrai, du beau et du bien, lect. 2, p. 49, Bruselas, 1840.

(5) Saggio filosofico, etc., lib. 3, c. 3, t. IV, § 20-21, p. 48.

á nuestra mente para remontarse al concepto genérico de causa y efecto.

La experiencia externa nos atestigua la realidad de la idea de *causa*. Efectivamente, en el hecho de la sensación, nuestra alma tiene conciencia de que es pasiva, pues siente que aquel hecho la proviene de la acción ejercida por un sujeto sensible en el sentido; y es así que la relación entre lo pasivo y lo activo es idéntica á la que hay entre la *causa* y el *efecto*: luego el entendimiento puede, labrado sobre el hecho de la sensación, conocerle como un determinado efecto, percibiendo luego la relación que tenga con determinada causa, y una vez adquirido este primer conocimiento de un determinado efecto y de una determinada causa, elevarse, mediante la abstracción, al concepto puro y genérico de *causa* y *efecto*.

Así mismo nos atestigua de la realidad de la idea de *causa* la experiencia interna. La razón es muy clara. Reflexionando nuestra alma sobre el hecho de que la conciencia no solo nos atestigua los actos de entender y de querer, sino también nos dice que principio de ellos es nuestra alma, percibe la relación que sus actos intelectuales y volitivos tienen con ella en cuanto ella se conoce como principio de que proceden: en este conocimiento, donde el alma ve primero que aquellos actos son término de su actividad, y además que ella es el principio de esos actos, se contiene ya implícitamente la idea de causa y efecto; pero el alma, simplificando más todavía esta idea, puede también considerar de nuevo esos sus actos de entender y de querer bajo la forma genérica de séres que comienzan á existir por obra de un agente. Y es así que en la idea de ser que comienza á existir por obra de un agente se contiene la idea de efecto, del propio modo que en la idea de agente que con su virtud da el existir á otro sér se contiene la idea de *causa*.

Nótese que si bien la noción de *causa* y *efecto* surge primitivamente en nuestro entendimiento, por virtud de abs-

tracción que ejercitamos sobre los actos de la experiencia, puédesela sin embargo considerar luego en sí misma: y mirada por este aspecto, la noción de *causa* no contiene sino la mera idea de agente que con su acción puede dar existencia á un sér, así como la noción de *efecto* no contiene sino la mera idea de cosa que existe por virtud de un agente (1).

§ III. *Diferentes especies de causas*.—La noción de *causa* es un concepto simplicísimo, lo que no impide que se la pueda dividir en varios otros, correspondientes á los varios aspectos por donde la causa se mire en relación con su efecto.

Sentado esto, diremos que las causas se dividen por *razón del tiempo* en que producen su efecto, *del modo* en que tiene lugar su producción y de la *cualidad del efecto* que de su acción resulta.

Por *razón del tiempo* en que la causa produce su efecto, divídesela en *instantánea* y *sucesiva*, según que da el sér á su efecto propio con acción instantánea ó con acción sucesiva.

Por *razón del modo* en que la causa concurra á producir el sér del efecto, divídesela en *eficiente*, *material*, *formal*, *final* y *ejemplar*. Llámase *eficiente* cuando en ella no miramos otra cosa sino al agente en cuanto con su acción produce el efecto; *material* cuando consideramos la materia sobre que el agente ejerce su acción para producir el efecto; *formal* cuando consideramos en sí misma la forma que con su acción imprime en el efecto; *final* cuando consideramos el fin que con su acción se propone, y últimamente, *ejemplar* cuando consideramos la forma ó esencia, en cuanto la tal forma es semejanza de una idea típica.

La *causa eficiente* se subdivide en *primera* cuando es creadora del sér todo entero, y *segunda* cuando es productora de un determinado género de sér: en *principal* cuando produce

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 51.

el efecto por su propia virtud é *instrumental* cuando le produce por virtud ajena.

Finalmente, por razón de la *cualidad del efecto* la *causa* se divide en *immanente* y *trascendente*; lo primero, cuando el término producido por el agente se queda en él modificándole; lo segundo cuando el término es exterior al agente.

CAPITULO II.

LA CAUSA EFICIENTE Y LA FINAL.

ARTÍCULO I.

§ I. **Noción de la causa eficiente.**—La *causa eficiente* es un principio activo que con su acción física hace pasar á algún sér del estado de simple posibilidad al de actual existencia (1). El sér que en virtud de esta acción pasa de la posibilidad á la existencia se llama *efecto* y dice relación transcendental á otro sér distinto de él y dotado de virtud suficiente para producirlo, porque él no tiene en sí poder para producirse á sí propio. El *efecto*, sin embargo, hablando generalmente, no encierra relación transcendental á las causas particulares y finitas por las cuales es producido, puesto que un mismo *efecto* puede haber sido hecho por muchas causas, cada una de las cuales tenía virtud suficiente para darle la existencia.

Demás de esto, apunta con razón Mendive (2) que ningún *efecto* exige esencialmente que haya existido antes que él otro sér finito capaz de darle la existencia, porque basta Dios solo para concedérsela por sí mismo con su virtud omnipotente, y así los séres creados no tienen relación trans-

(1) Mendive. Ontología, p. 216.

(2) Ontología, p. 217.

cedent al sino al Sér increado, sin el cual es absolutamente imposible que hayan venido á la existencia, y que algunos séres creados, como los espíritus y toda sustancia simple en general, que envuelva razón de verdadero efecto, no han podido ser hechos sino por la virtud divina del Criador, porque se necesita un poder infinito para hacerlos pasar de la simple posibilidad á la existencia.

§ II. **División de la causa eficiente.**—Dividese la *causa eficiente*: en *primera*, que es aquella que no supone otra anterior, y en *segunda*, que es la que supone otra: en *principal*, que es la que obra ó produce un efecto por medio de una virtud que es connatural: ó *instrumental*, que es la que influye en el efecto en fuerza de la acción ó virtud transcendente recibida de la causa principal, como sucede en el cincel con relación á la escultura: en *causa per se*, que es aquella que produce el efecto con intención, bien sea esta propiamente dicha, como sucede con los agentes intelectuales, bien sea instintiva; y *causa per accidens*, que es aquella que produce un efecto sin intención: en *causa libre*, que es la que obra por elección y previo conocimiento del efecto con facultad ó indiferencia para poner ó no la acción, ó al menos el término de la acción, y *necesaria*, que es aquella que obra sin elección y sin determinación fatal al efecto; en *causa total ó advenada*, que es la que no necesita del concurso de otra causa eficiente para producir el efecto, y en *causa parcial ó inadecuada*, que es la que produce el efecto, mediante el concurso ó cooperación de otra causa del mismo orden: en *causa universal ó equívoca*, que es aquella que influye en la producción de efectos diferentes, y *causa particular ó unívoca*, que es aquella cuya virtud ó eficacia solo se extiende á la producción de efectos semejantes á la causa; finalmente, en *causa física*, que es la que produce el efecto por medio de una acción física y que se refiere inmediatamente al efecto, y *causa moral*, que es la que influye en la producción del efecto por medio de una acción física y que no se refiere inmediatamente al efecto sino al agente

físico. Observa con su habitual penetración el P. Zeferino Gonzalez (1): 1.º que la causa *removens prohibens*, que es aquella que impide la producción del efecto, manteniendo el sér en un estado determinado, no es verdadera *causa eficiente*. 2.º que el instrumento no debe confundirse con el medio; porque al primero corresponde verdadero influjo y cooperación activa en el efecto y es *causa eficiente*, al paso que el medio no lo es: 3.º que la condición *sine qua non* no es causa eficiente.

§ III. **Actividad de las causas segundas.**—Uno de los resultados más lamentables de la mal llamada reforma de Descartes, fué sin duda la tendencia funesta á resucitar los antiguos errores de la filosofía pagana. Descartes habia ya oscurecido indirectamente la idea cristiana de Dios, y Malebranche, su discípulo, acaba por confundirla en el orden científico, negándole hasta el poder de comunicar actividad á las causas segundas.

Esta opinión, antigua ya en filosofía y combatida enérgicamente por todos los filósofos católicos, fué calificada con merecida dureza por Santo Tomás, en los siguientes términos (2): «Tres opiniones existen acerca de esta cuestión, la primera de las cuales establece que Dios obra todas las cosas inmediatamente, de suerte que ninguna otra cosa fuera de Él es causa de algo, llegando hasta á decir que el fuego no calienta, sino Dios, y la mano no es movida por el hombre, sino que Dios solo es el que causa su movimiento, y así de lo demás. Semejante afirmación debe calificarse de necesidad; pues que destruye el orden del universo, quita á las naturalezas su propia operación, y destruye ó niega el juicio del sentido común.»

Hasta aquí el Angélico Doctor; por lo que á nosotros toca, nos bastará decir con el P. Zeferino Gonzalez (3), que el oca-

(1) Filosofía elemental, t. 2, p. 86.

(2) Sentent. Lib. 2, Dist. I, Art. 4.

(3) Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás, t. I, p. 493.

sionalismo niega la libertad y choca con el testimonio irrefragable de la conciencia y del sentido común. Niega la libertad, porque, si Dios es la única causa eficiente, será preciso decir que en el hombre no existe el poder de realizar sus actos libres, que el hombre no es causa de sus acciones, que estas no proceden de su actividad interna, afirmación de todo punto incompatible con la noción de voluntad libre y que arrastra consigo mismo el aniquilamiento del orden moral. Choca con el testimonio irrefragable de la conciencia y del sentido común, porque al hombre que siente, que desea, que ama, que aborrece, que medita, que mueve sus miembros, nadie será capaz de persuadirle que semejantes fenómenos no proceden de él y no son el resultado de una fuerza interna, de una actividad propia y personal. Y si al testimonio del sentido íntimo se agrega el del sentido común que le conduce irremisiblemente á considerarse á sí mismo causa verdadera de todos sus actos, así como le induce también á creer que en el fuego hay algo más que una simple ocasión respecto del efecto de calentar, que el árbol tiene algún modo de causalidad eficiente respecto de sus flores, que la nube preñada de electricidad produce el rayo, etc., esta verdad se hace más palpable.

El ocasionalismo destruye también el orden y relación natural de los seres y conduce por ende á la negación de las ciencias físicas. A este propósito dice Santo Tomás (1): «Quitar el orden á las cosas equivale á negarles su mayor perfección: porque cada cosa de por sí es buena, mas tomadas en relación unas con otras son mejores por el orden del Universo: el todo siempre es mejor que las partes, y es como el fin de las mismas. Si se quitan á las cosas naturales sus acciones se quita también la relación de unas con otras; pues que las cosas que son diversas según sus propias naturalezas, en tanto concurren á constituir unidad de orden con respecto al Universo, según que unas obran y otras pa-

(1) Sum. cont. Gent. Lib. 3.^o, cap. 69.

decen y reciben la acción: luego es irracional el decir que las cosas naturales no tienen acciones propias.

Demás de esto: si los efectos no son producidos por la acción de los entes criados, sino por Dios, es imposible que por los efectos se manifieste la eficacia y naturaleza de ninguna causa criada; puesto que el efecto no revela la perfección de la causa, sino por razón de la acción que, procediendo de la virtud y poder activo de la causa, se termina en el efecto. Es así que la naturaleza de la causa no nos es conocida por el efecto, sino en cuanto este indica y manifiesta la virtud ó actividad de las causas, actividad que está en relación con la naturaleza de la causa; luego si las causas criadas no tienen propias acciones relativamente á la producción de los efectos, síguese de aquí que nunca podremos venir en conocimiento de la naturaleza de ninguna cosa criada por medio de sus efectos; y de esta manera se nos priva de todo conocimiento de las ciencias físicas, cuyas demostraciones se fundan principalmente sobre los efectos ó fenómenos naturales».

No se crea, sin embargo, que la acción de Dios queda excluida en la doctrina de Santo Tomás de la producción de los efectos naturales. Lejos de esto, el santo Doctor, después de demostrar la actividad de las causas segundas, establece con más solidez aún si cabe, la inmediata acción de Dios en orden á la producción y existencia de todos los efectos que se realizan en la naturaleza.

Esta afirmación en nada contradice la anterior, antes bien se armoniza con ella perfectamente. Oigamos á Santo Tomás acerca de este particular (1). «Así como no es inconveniente el que una misma acción proceda del agente y de su virtud activa; así tampoco hay inconveniente en que un mismo efecto sea producido por el agente inferior y por Dios, procediendo de los dos inmediatamente, aunque en diferente orden. Es evidente también que si la causa natu-

(1) Sum. cont. Gent. Lib. 30, cap. 70.

ral produce su efecto, no por eso es supérfluo que Dios lo produzca también; porque la causa natural no lo produce sino por virtud divina. Ni tampoco es supérfluo que los efectos sean producidos por las causas naturales, aunque Dios puede producirlos todos por sí mismo; pues esto no sucede por insuficiencia de la virtud divina, sino por la inmensidad de su bondad, por razón de la cual quiso comunicar su semejanza á las criaturas, dándoles no solo la existencia, sino el poder de ser causas respecto de otras cosas; pues ya se ha demostrado antes, que todas las criaturas participan una semejanza de Dios de estos dos modos. Por medio de este doble modo de participación se revela también en las cosas criadas la perfección de orden.

§ IV. **Condiciones necesarias para que puedan obrar las causas segundas.**—Considerada la causa en orden al desarrollo de su actividad, se dice que está en *acto primero remoto* ó en *potencia remota*, cuando tiene suficiente virtud para obrar; pero le faltan las debidas condiciones; en *acto primero próximo* ó en *potencia próxima*, cuando ya le asisten todas las condiciones necesarias; pero todavía no ha emanado de ella su acción; en *acto segundo*, finalmente, ó en *actual ejercicio*, cuando ya de hecho está produciendo su efecto (1).

Tres son las condiciones á que están sometidas las causas segundas para poder obrar, á saber: *la moción externa*, *la proximidad local* y la *desemejanza* entre el agente y el paciente mezclada de cierta semejanza.

La necesidad de la *moción externa* es un hecho atestigüado por la experiencia y confirmado por la razón. La de la *proximidad local* es también un hecho de experiencia, la cual nos dice que la acción á distancia, sin una sustancia intermedia que una á la causa eficiente con el sujeto que ha de ser modificado por ella, sirviéndole como de instrumento en el desarrollo de su actividad, es naturalmente imposible.

(1) Mendive, Ontología, p. 231.

Finalmente, la necesidad de *verdadera desemejanza* entre el paciente y el agente, ó sea entre el sujeto que ha de recibir la acción y la causa que ha de comunicársela, es cosa clara; porque todo agente en tanto obra en cuanto intenta comunicar al sujeto sobre que ejerce su acción una cierta perfección, que él posee formal ó eminentemente y de que el otro carece, hallándose por lo mismo con respecto á ella en estado de mera capacidad receptiva. Ahora bien, el tener en sí actualmente una perfección y el carecer de ella, no poseyendo otra cosa que simple capacidad de recibirla, son cosas formalmente desemejantes. Luego entre el agente y el paciente como tales se requiere formal desemejanza antes que el primero haya ejercido su acción en el segundo.

Esta desemejanza, que no siempre es física, debe ir acompañada de alguna semejanza. En efecto, entre los agentes y los pacientes sensibles del mundo físico existe comunidad de materia; el agente obra sobre el paciente en cuanto lo supone capaz de recibir la forma que él le comunica y dotado por consiguiente de una materia semejante á la suya, y si los espíritus puros pueden producir movimientos locales en los cuerpos, también convienen con ellos en la razón genérica de poder adquirir sucesivamente diversas presencias locales, trasladándose de un lugar á otro (1).

Sobre las condiciones previas á la acción de las causas eficientes se debe notar que las causas necesarias, una vez puestas en acto primero próximo para obrar, no pueden contener su acción y así obran necesariamente; mientras que las libres, al contrario, aun puestas en acto primero próximo para obrar, y no faltándoles, por tanto, condición alguna de las que deben preceder al ejercicio de su acción, todavía pueden abstenerse de ella. La diferencia consiste en que los motores de las primeras las determinan á su acción, y los motores de las segundas las impelen solamente á ella,

(1) Suarez, Metafísica, disp. 18, sec. 9.

dejándoles intacta á sí propias la determinación de la misma (1).

§ V. **Naturaleza de la causa eficiente.**—La causalidad propia de la causa eficiente consiste en el ejercicio actual de la fuerza residente en la cosa que es causa eficiente, y que como tal, contiene la razón suficiente del efecto producido por su ejercicio de la fuerza activa, que también se llama acto segundo. Por eso decían los Escolásticos: *causalitas cause efficientis est agere*.

Según la doctrina de Santo Tomás la actividad ó fuerza operativa de las cosas es como una consecuencia, difusión ó eflorescencia del sér de las mismas.

La causalidad de la causa eficiente es lo mismo que la acción, porque la causa eficiente no influye en la existencia de su efecto, sino por medio de la acción con que lo produce.

La acción es la actuación de un sér emanado de otro. Cuando el sér actuado pasa totalmente ó en la totalidad de su esencia del estado de posibilidad al de existencia, entonces la actuación dicha toma el nombre de *creación*: cuando solo sucede esto á alguna perfección suya, ya esencial, ya accidental, se queda con el genérico de acción.

La acción tiene por correlativa á la *pasión*, la cual no es otra cosa que esta misma perfección en cuanto recibida por el tal sujeto, ó sea en el acto de recibirla. El sujeto que da ó infunde esta perfección se llama *agente* y el que la recibe se dice *paciente*.

La acción en su naturaleza interna no parece ser otra cosa sino la dependencia que tiene el efecto de su causa, al tiempo de ser producido (2).

Téngase presente que la acción solo de una manera lógica se distingue de la *pasión*, que la acción muda al *paciente* y no al *agente*, y que este recibe la reacción del *paciente* y,

por lo mismo sufre alguna mudanza, mas no como *agente*, sino como *paciente*, y que la acción emana del *agente*.

La acción puede ser *transeunte* ó *inmanente*: la primera se recibe en un sujeto exterior al *agente*, ó sea realmente distinto de él; la segunda se queda en el mismo *agente*. Por tanto, con la *transeunte* no se perfecciona sino el efecto producido y con la *inmanente* la fuerza misma productora; porque un sér en tanto se perfecciona en cuanto recibe en sí alguna perfección nueva conveniente á su naturaleza.

La *pasión* también en cuanto contrapuesta á la acción es de varias clases: en su sentido más riguroso significa la expulsión de una cualidad conveniente á la naturaleza del sujeto; en un sentido menos riguroso expresa la expulsión de cualquier cualidad conveniente ó disconveniente y que estaba afectando á algún sujeto; en su sentido general y como contrapuesta simplemente á la acción, expresa la recepción de cualquiera modalidad con respecto á la cual se hallaba en potencia el sujeto que la recibe (1).

(1) Santo Tomás Summa, P. 1, C. LXXIX, art. 2.

(1) Mendive, Ontología, p. 235.

(2) Suarez, Metaphys., disp. 48, sect. I.

ARTICULO II.

§ I. **Noción de la causa final.**—Aquello por lo cual obra la causa eficiente se denomina *causa final* (1). El acto con que amamos el fin se llama *intención*; las obras que hacemos para conseguirlo, *medios*; el acto con que nos resolvemos á ejecutar estas obras, *elección*; la razón, finalmente, por la cual nos movemos así á la intención del fin como á la elección de los medios, *motivo*.

§ II. **Causalidad de la causa final.**—Así como en hacer consiste la esencia de la causa eficiente, en apetecer y desear se encuentra la causalidad de la *causa final*. Más claro: la fuerza activa constituye la causalidad de la causa eficiente, considerada *in actu primo*: la bondad real ó aparente existente en la *causa final*, *ratio boni*, constituye la causalidad de la misma, considerada *in actu primo*.

Para formar idea cabal de la causalidad de la *causa final*, conviene tener presentes las siguientes observaciones:

1.º La *causa final* no ejerce su causalidad segunda sin que preceda la percepción de la bondad existente en ella, y de aquí el apotegma *nihil volitum quia praeognitum: ignoti nulla cupido*. Esta percepción previa no constituye la causalidad de la *causa final*, sino una condición *sine qua non* de la misma; porque no es el conocimiento, sino la bondad conocida lo que hace apetecible la cosa.

2.º Esto no obstante, la diversidad en cuanto al modo de conocer el fin, determina la diversidad en cuanto al modo de obrar *propter finem*. Así las sustancias naturales privadas de conocimiento obran dirigiéndose á un fin que no conocen, pero que les está señalado por Dios. Otros agentes conocen el fin para que obran pero de una manera muy imperfecta, siendo la operación *propter finem* de ellos necesaria instintiva y preter determinada por su naturaleza, aunque acompañada de conocimiento de la bondad material del fin, pero no obran por conocimiento formal del fin. Finalmente, los agentes intelectuales obran previo conocimiento perfecto del fin y por lo mismo les corresponde el obrar *propter finem* con toda propiedad y perfección (1).

§ III. **Existencia y realidad de las causas eficientes y finales.**—Con razón dice el insigne Prisco (2) que siempre se ha estimado, no solo útil sino indispensable para el estudio de la naturaleza el conocer las causas eficientes y finales, pues enlazados como están los seres por una subordinación natural de acciones y de fines, imposible es al naturalista entender el vínculo que los enlaza, si despues de haber conocido los hechos y sus leyes no se remonta á conocer sus causas eficientes y finales.

Existe, sin embargo, una funesta escuela denominada positivista, que afirma que es imposible á la mente humana el investigar las causas finales de las cosas, y lo que es más, que estorba mucho para explicar los fenómenos de la naturaleza, ese empeño de los antiguos y de no pocos naturalistas modernos. De aquí deducen que el naturalista debe limitarse á observar los hechos de la naturaleza y referirlos á unas cuantas leyes generales, sin curarse de averiguar ni las causas que los producen ni los fines á que están ordenados. Como se vé por esta exposición, no niegan los tales positivistas que haya en realidad causas eficientes y finales,

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 88.

(2) Filosofía especulativa, tomo II, p. 61.

(1) Mendive, Ontología, p. 252.

sino que creen que no le es dado al hombre conocer esas causas y que son estériles de todo punto cuantas investigaciones se hagan con tal intento.

Examinemos, pues, los antojos pseudo-científicos, como dice Prisco (1), de esta tal escuela positivista, y para refutarlos demostraremos que es posible á la mente humana el conocer las causas eficientes y finales. En efecto, so pena de proclamarse excéptico, nadie negará que la ciencia no consiste en saber que las cosas son, sino en conocer sus principios: de aquí que negar á la mente humana posibilidad de conocer las causas de los hechos, equivalga á profesar el cánón fundamental de todo excepticismo. Cierito que muchas veces solo conocemos las causas probables de las cosas, y á veces ni aún estas; pero sería grave error tener por imposible en todo caso el conocer con certidumbre las causas, pues que realmente hemos visto descubrirse las de numerosos ó importantes hechos. Los mismos positivistas conceden que no es posible fundar las ciencias naturales sin reducir á ciertas leyes generales aquellos hechos entre quienes se vea cierta semejanza, y una vez concedido esto no pueden negarnos que á nuestra mente le es dado conocer las causas formales ó sean los principios constitutivos de las esencias de las cosas, pues las propiedades naturales de una cosa tienen como principio en quien residen la esencia de la cosa misma, y por consiguiente, conocida la naturaleza de las propiedades, eslo también la del sér en quien residen. Otro tanto puede decirse respecto de las causas finales, porque aunque desconocemos los fines privativos de muchas cosas, por un raciocinio fundado *á priori* en las relaciones inmutables del mundo para con Dios, sabemos que cada sér está ordenado á su fin propio y que todos ellos tienen fines enlazados entre sí y subordinados al fin único del mundo. ¿Quién puede negar, sin ser tenido por loco ó mentecato, que tenemos ojos para ver, piernas para andar, pulmones para res-

pirar, etc.? Luego no es cierto que á la mente humana sea imposible el conocer las causas eficientes y finales.

El conocimiento de las causas eficientes y finales es utilísimo para estudiar la naturaleza, como se deduce de la índole misma de las ciencias físicas y naturales (1). La certeza de esta proposición se evidencia considerando que el objeto propio de las tales ciencias naturales es analizar, clasificar y reducir á leyes los hechos que observamos. ¿Y qué otra cosa son estas leyes sino las que rigen el obrar de las sustancias corpóreas? Luego conocemos las sustancias corpóreas en calidad de causas productivas de fenómenos; y siendo esto así, dicho se está que lejos de estimarse dañosas al estudio de la naturaleza la investigación de las causas eficientes, no son sino muy útiles y aún grandemente necesarias. Agréguese á esto que el investigar la causa de un fenómeno, no solamente es útil y aún necesario para conocerle, sino que muchas veces da ocasión á descubrimientos importantes en la ciencia á quien el fenómeno inquirido corresponde, y aun también esas otras.

Lo dicho de las causas eficientes se aplica también á las finales, pues que si cada sér cumple su fin propio mediante el ejercicio de su actividad propia, siguese de aquí que la naturaleza de los fines debe conformarse á la de la especial operación por cuyo medio se los cumple; y como quiera que el obrar de las causas físicas, en razón á ser por su naturaleza misma fatal y necesario, es siempre uniforme, de aquí que, una vez conocido el fin de ese obrar, sea fácil conocer también la ley que le rija y determine. Esto sin contar que el conocimiento de las causas finales facilita en muchos casos el conocimiento de las eficientes. No se infiera de aquí que el mero conocimiento de las causas finales es dar razón de todos y cada uno de los fenómenos de la naturaleza, ni se nos acuse de convertir al Autor del universo en una especie de Deus ex machina que nos sirve para explicar los

(1) Filosofía especulativa, tomo II, p. 64.

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2.º, p. 65.

hechos naturales. Esta ridícula calumnia ya la rechazó Leibnitz, con estas agudas frases (1): «Se puede, y aún se debe explicar mecánicamente los efectos particulares de la naturaleza, pero sin perder de vista los fines y usos maravillosos á que la sabiduría de Dios los ha ordenado, pues que no solamente los principios generales de la Física, sino también los de la Mecánica misma, están bajo la dirección de una suprema inteligencia, sin mirar á la cual vano es querer explicarlos».

(1) Etrait d'une lettre á M. Bayle, p. 106. Opp. phil.; ed. Erdmann.

CAPÍTULO III.

DE LAS CAUSAS MATERIAL, FORMAL Y EJEMPLAR.

ARTÍCULO ÚNICO.

§ I. **Concepto de la causa material y formal.**—Entendemos por *causa material* el sujeto constante de todas las variaciones que vemos acaecer en el mundo sensible. *Causa formal* ó forma son cada una de las perfecciones que la materia recibe sucesivamente en sí, siendo por ellas determinada y concretada á una clase particular de seres (1). Tanto la materia como la forma derivan de su propia entidad la razón de causa; y de ahí resulta que su causalidad es su misma entidad y de ningún modo cosa alguna extrínseca. En su consecuencia, la causalidad de la materia es su entidad sosteniendo de hecho la forma que tiene en virtud del agente; y la causalidad de la forma es su entidad como perfeccionando de hecho la materia á la cual se comunica por el agente. La noción de la *causa material* y *formal* es diferente de la eficiente; puesto que esta como tal es extrínseca al efecto, mientras que aquellas constituyen, como se ha dicho, la entidad propia del sujeto, ya sea sosteniendo de hecho la forma, ya perfeccionando de hecho la materia (2).

§ II. **División de la causa material y formal.**—La *causa material* se divide en *segunda* y *primera*. Materia se-

(1) Mendive, Ontología, p. 241.

(2) Donadiu, Ampliación de la Psicología, p. 451.

gunda es la sustancia material, constituida en una naturaleza determinada, como el mármol, el plomo, el águila y todos los seres materiales que existen en el mundo realmente. *Materia prima* es la realidad potencial que objetivamente no es nada y que por sí misma no es tampoco una sustancia material en acto.

Los antiguos dividían la materia en materia *ex qua*, materia *in qua* y materia *circa quam*. La primera se dice ser aquello de que es hecho el compuesto; la segunda, aquello de cuya potencia es sacada la forma y en que existe la forma; la tercera, finalmente, aquello sobre que obra la causa eficiente (1).

La forma se divide en *sustancial* y *accidental*. La *sustancial*, unida á la materia prima, constituye la sustancia corpórea, y por tanto, lo mismo que ella, es uno de sus elementos constitutivos. La *accidental* se une á la materia segunda, ó sea al compuesto físico de materia prima y forma sustancial, dándole, no el ser simplemente, sino un modo de ser, y formando, por lo mismo, con la sustancia, un compuesto físico accidental. Con respecto al agente, la forma se llama *ora natural*, *ora artificial*. La primera es aquella que es producida por los agentes de la naturaleza ó por su divino Autor; la segunda es la que debe su existencia al arte humano.

§ III. **Existencia de las causas material y formal.**— Debe afirmarse la existencia real de la causalidad material y formal en los seres materiales, pues la experiencia de un lado y la razón de otro nos manifiestan que la materia y la forma sustancial, siendo como son, los elementos primordiales y constitutivos de tales seres, y por lo tanto distintos en cada uno, existen realmente en todos los seres materiales, cuya diferencia específica es debida á los dos expresados elementos (2).

§ IV. **Causalidad de las causas material y formal.**— La causalidad de la materia y de la forma está reducida á la

simple unión física de entrambos elementos, á cuya producción y conservación concurre cada uno de ellos según su naturaleza: la materia, como elemento común de todos los seres físicos, la forma como elemento particular de cada uno y que constituye su diferencia.

§ V. **La causa ejemplar.**— Se llama *causa ejemplar* la forma preconcebida en la mente del artifice y á cuya imitación produce este su obra libremente escogida. La *causa ejemplar*, como dice el P. Mendive (1), presenta al artifice inteligente y libre el modelo del artefacto que él ha de producir con su acción física, y le enseña al mismo tiempo la manera de producirlo.

Sin este influjo de la *causa ejemplar* los agentes libres no producirían sus artefactos, porque ellos no están limitados á un solo género de acción, y así es preciso que para producir sus obras de una manera artificiosa é inteligente se limiten ellos mismos por medio de ejemplares ideales (2).

De lo expuesto se deduce que la causa ejemplar es verdadera causa y que la causalidad que ejerce es propia y distinta de todas las demás. Es verdadera causa, porque influye verdaderamente en la producción de la obra actuando la mente del artifice y sirviéndole de norma y de guía en su trabajo. Y tiene su causalidad propia y peculiar porque regula la acción de la causa eficiente dirigiendo su actividad en un sentido determinado é influyendo por tanto en su obra de una manera puramente moral y directiva.

La causa ejemplar no puede ejercer su oficio sin que la conozca el artifice en alguna manera; pero basta, según opina Suarez (3), aquella especie de reflexión virtual que acompaña á todos los actos perceptivos de nuestra inteligencia, y por la cual ellos mismos se hacen presentes al espíritu sin necesidad de otro acto alguno.

(1) Ontología, p. 265.

(2) Suarez, *Metaphys.*, dip. 25, sect. 2, n. 7.

(3) *Metaphys.*, dip. 25, sect. I.

(1) Mendive, *Ontología*, p. 244.

(2) Tongiorgi, *Ontología*, lib. 2, cap. V, art. 9.

PARTE CUARTA.

Principios de conocimiento del sér.

CAPÍTULO I.

DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS EN GENERAL.

ARTÍCULO ÚNICO.

§ I. **Proceso del humano conocer.**—No podemos explicarnos cómo adquirimos los primeros principios, si no sabemos cómo procede el conocer intelectual, lo cual equivale á investigar cómo la mente, partiendo de su primer objeto proporcionado, llega á conocer otros objetos.

La inteligencia humana pide dos condiciones *sine qua non* para recorrer su camino: primera, que parta de algún punto, pues de lo contrario su jornada sería circular é infinita, lo cual no cabe suponer sin absurdo; segunda, que el trayecto recorrido por la mente sea conforme á la naturaleza de la misma, pues la mente, como dice Prisco (1), es una fuerza, y toda fuerza se ha de ejercitar conforme á su naturaleza propia.

Compónese nuestro conocer intelectual de conceptos y de juicios. Los conceptos implican ideas, y los juicios, como expresión de la relación mútua de las ideas, constituyen

(1) Filosofía especulativa, t. 2, p. 4.

principios: por ejemplo, la idea de causa junto con la de efecto, constituye el principio de causalidad, que expresamos con el juicio: no hay efecto sin causa. Reduciéndose, pues, nuestro conocer á conceptos y juicios, y dándosenos por los primeros las ideas y por los segundos los principios, debemos investigar en primer término, si las ideas preceden á los principios ó los principios á las ideas; ó lo que es igual, si los conceptos preceden á los juicios ó los juicios á los conceptos.

El problema que acabamos de plantear se resuelve sencillísimamente considerando que toda fuerza, y ya hemos dicho que lo es el entendimiento, cuya índole propia consiste en no ejercerse sino pasando de la potencia al acto, no puede alcanzar su complemento sino por vía sucesiva, y por consiguiente, no puede perfeccionarse en su primer acto.

Despréndese de aquí, que siendo índole propia de nuestro entendimiento el estar en potencia para conocer, no por el mero hecho de pasar de la potencia al acto cognoscitivo ha de alcanzarse un conocimiento perfecto desde el primer instante en que se actúe (1); y como quiera que el juicio implique siempre un acto de conocer perfecto, pues de cualquier modo que se verifique, ha de expresar siempre la noción de lo que convenga ó no al sujeto, de aquí que no pueda ser operación primitiva de la mente. Por otra parte, resultado del juicio ha de ser que se conozca la conformidad ó repugnancia entre dos términos; y cómo se ha de lograr esto sino conociendo previamente los términos mismos?

Conocer la conformidad ó repugnancia entre dos términos equivale á conocer la relación que los liga, y cómo se ha de conocer esta relación sin conocer antes los términos que la constituyen?

Asentado que las ideas preceden á los juicios, síguese como lógico corolario que en el proceso del humano conocer, el análisis precede á la síntesis y no viceversa.

(1) Santo Tomás. Summa. P. I. C. LXXXV, art. 5.

En efecto, nuestra mente, en su primer acto cognoscitivo, ha de aprender la esencia por el medio de abstraerla de los objetos sensibles; es así que esta abstracción no se verifica sino segregando mentalmente de la esencia las condiciones materiales que la individualizan, lo cual implica una descomposición mental, que es cabalmente obra del análisis: luego en el primer acto cognoscitivo, el análisis precede á la síntesis. Téngase, sin embargo, en cuenta que si bien el análisis precede á la síntesis, como condición del conocer mental, sin embargo, tiene su fundamento en una síntesis real, como quiera que los objetos que la experiencia nos ofrece están real y naturalmente conexos entre sí; ni pudieramos nunca descomponer con el análisis sino aquello que estuviese real y naturalmente unido (1).

§ II. **Concepto de los primeros principios.**—Dímanse *principios* aquellas proposiciones cuyo predicado se encuentra en el análisis del sujeto (2); y *principios de conocimiento del sér* aquello de lo cual procede ó se deriva el conocimiento del mismo sér. Dedúcese de esta definición que el principio de conocimiento debe distinguirse de la cosa conocida; que este principio debe tener algún modo de prioridad respecto de la cosa principiada, y que entre el principio y la cosa principiada debe haber alguna relación de conexión (3).

§ III. **Vía que sigue el entendimiento en el conocer los primeros principios.**—Conocer los primeros principios es equivalente á conocer de una manera inmediata la relación de las ideas entre sí: de aquí que para explicar cómo adquirimos los primeros principios, baste explicar cómo conocemos inmediatamente la relación entre las ideas. Pues bien, para esto son menester dos condiciones; 1.^a que el entendimiento pueda reflexionar sobre las ideas para adver-

tir la relación que entre sí guarden; 2.^a que pueda percibir el hecho de esta relación. Es así que de una y otra operación es capaz el entendimiento: de la primera, porque el entendimiento es facultad reflexiva, y de la segunda, porque de suyo está ordenado á percibir lo que se le muestra como evidente y que no le es dado ni áun poner en duda; luego el conocimiento de los primeros principios se obtiene por medio de la reflexión que el entendimiento ejerce sobre los conceptos que adquiere (1).

Esta explicación dista igualmente del sensualismo y del idealismo: del primero, porque afirmamos que los sentidos no perciben los principios, sino el entendimiento, que analizando las nociones por él adquiridas, y percibiendo inmediatamente la relación que entre sí guardan, la sintetiza luego en un principio correspondiente. También difiere no menos nuestra explicación del idealismo, ya porque demos á los primeros principios valor objetivo y no los tengamos por independientes en absoluto de toda experiencia, puesto que los conceptos se abstraen de los objetos sensibles, ya porque ni los tenemos por innatos, ni por mero producto instintivo de nuestra mente, sino por resultado de la reflexión que nuestra mente ejerce sobre sus conceptos adquiridos, y le creemos determinado conforme á la naturaleza misma de las esencias representadas por los conceptos. Más claro, el entendimiento, lejos de inventar caprichosamente relaciones entre las ideas, creemos nosotros que reproduce en sus juicios las relaciones que verdaderamente ve existir en las esencias representadas por las ideas.

§ IV. **Notas características de los primeros principios.**—Dos notas características han de tener los primeros principios: 1.^a el ser *inmediatamente evidentes*; 2.^a el ser *indemostrables*: lo primero, porque en tanto se los conoce, en cuanto se ve lo que la mera noción de una esencia inclu-

(1) Prisco, Filosofía especulativa, tomo 2, p. 9.

(2) Santo Tomás, In lib. I, Sent., dist., XII, q. I a. 3 ad 1.

(3) Donadiu, Psicología, p. 410.

(1) Santo Tomás, In IV Met., lect. 5; In lib. III Sent., dist. XXXV, q. II, a. 2, sol. I c.; y P. I. C. II, Art. 1.

ye ó excluye. De este primer carácter de evidencia inmediata nace el otro de la indemostrabilidad, porque los primeros principios en tanto son tales en cuanto por sí mismos se ofrecen como evidentes; luego no pueden, ni necesitan, ser demostrados. De estos dos caracteres ontológicos de los primeros principios, surgen otros dos que acompañan á su conocimiento, á saber: 1.º La *certeza*, pues esta nace de la evidencia; y como quiera que los primeros principios están dotados de evidencia absoluta, de aquí que tengan que ser ciertos, y que necesariamente se lleven tras de sí el asentimiento de nuestra inteligencia (1); 2.º La *imposibilidad de que sean erróneos*, pues si bien cabe error en los principios mediatos, como sucede cuando se toma como verdadero ó cierto un término medio que ó es falso, ó no es más que probable, no así cabe en los primeros juicios, ó séase principios, porque en ellos se percibe la conveniencia ó inconveniencia de sus términos inmediatamente (2).

§ V. **Origen del conocimiento del sér y naturaleza de los principios científicos que le son aplicables.**—

Como hemos expuesto en la primera parte de esta obra, capítulo I, la idea ó concepto de sér es un elemento primitivo de nuestra inteligencia, y la condición necesaria de su actividad intelectual y de su ejercicio ó desarrollo, aun cuando no preexiste en nuestro espíritu sino en gérmen, esto es, en la facultad perceptiva é intelectual, bastando cualquier excitación sensible para que dicho concepto de implícito, potencial, imperfecto y oscuro, se haga explícito, actual, perfecto y claro, con solo sujetarse á ciertas leyes ó principios fundamentales, de que vamos á ocuparnos.

No deben confundirse estos principios científicos con el principio trascendental de la ciencia, tan buscado por las escuelas modernas en su afán panteístico de reducirlo todo

á la unidad. Los principios de conocimiento son puntos de apoyo para levantar sobre ellos el edificio del saber: el principio trascendental es, según la frase de Donadiu (1), un manantial del cual nacen todas las aguas que riegan una campiña. Desde luego se comprende que solo Dios es el principio trascendental de la ciencia; pero como la idea de Dios es una idea discursiva á la que llegamos despues de larga elaboración intelectual, es evidente que solo cayendo en el panteísmo, ó sea confundiendo el órden real con el ideal, es como puede sostenerse que Dios sea principio de presuposición.

§ VI. **División de los principios de conocimiento del sér.**—Los principios científicos, atendido su valor, ó en virtud de su misma naturaleza, se dividen en *necesarios*, *analíticos* ó *á priori*, y en *contingentes*, *singulares* ó *á posteriori*. Atendida su extensión ó aplicación, los principios racionales pueden dividirse en *primarios* ó aplicables á todo sér, en cuyo caso se encuentran el de identidad, contradicción y razón suficiente; en *secundarios* ya *inmediatos*, que son los más generales despues de los citados, en cuyo caso se hallan los de *sustancialidad*, *causalidad*, *inducción* y *deducción*; ya *mediatos* ó *remotos*, que son menos generales todavía, ó aplicables á una sola ciencia. Aquí solo nos ocuparemos de los principios propiamente *ontológicos* y de los cuatro más generales despues de aquellos, dejando para las demás ciencias el exámen de los restantes.

(1) Psicología, p. 411.

(1) Santo Tomás, I Post. Analyt., lect. XIX y Cont. Gent., libro I, c. 21.

(2) Santo Tomás, Summa P. I., CXVII, art. 3.

CAPITULO II.

PRINCIPIOS PRIMARIOS DE CONOCIMIENTO DEL SÉR.

ARTÍCULO I.

§ I. **Origen y relación mútua de los principios de identidad y contradicción.**—Comparando el sér consigo mismo, hallamos que tiene entidad real, que es necesariamente sér y así enunciamos el juicio siguiente: El sér es necesariamente sér. Este juicio constituye el *principio de identidad*. De la misma manera comparando el sér con el no sér hallamos también que el primero repugna por su propia esencia al segundo. De donde espontáneamente nace en nosotros este juicio: El sér no es el no sér; el cual equivale á este otro: Es imposible que un sér, mientras es, no sea, ó que sea ó no sea al mismo tiempo. En esto consiste el *principio de contradicción* (1).

De la mútua comparación de estos dos principios se deduce que están íntimamente relacionados, como que ambos se refieren á un mismo objeto, comparado mentalmente, en el uno consigo mismo y en el otro con su contrario. Si los examinamos con detención veremos que en realidad no son sino uno solo expresado con diferentes formas. Porque el primero de ellos, como dice Mendive (2), expresa necesidad,

(1) Mendive, Ontología, p. 49.

(2) Ontología, p. 50.

no absoluta, sino hipotética en esta forma: Si algo existe, ó siempre que exista algo, ha de ser necesariamente sér, y así viene á confundirse con el segundo.

§ II. **Notas del principio de contradicción.**—Este principio es el primero respecto de todos los demás, ora se le considere en el orden cronológico, ora en el lógico. En efecto, como quiera que los primeros principios nazcan de las relaciones que nuestra mente percibe en los simples conceptos, de aquí que el primer principio en el orden cronológico deba ser el que se funde en los primeros conceptos; y es así que el *principio de contradicción* se funda en los primeros conceptos del sér y del no sér; luego primero es en el orden cronológico, respecto de todos los demás principios (1).

También en el orden lógico es primero el principio de contradicción porque es el más firme y conocido, en razón á fundarse en la idea de sér y de no ser, y en la evidente relación de oposición entre el uno y el otro: es absoluto é incondicional como el sér en quien se funda; y es indemostrable, por estar formado por la primera relación que se conoce en el primer objeto del conocimiento. No por ser el primero en el orden lógico el *principio de contradicción* ha de entenderse que solo él esté dotado de valor propio y que los demás no tengan otro valor sino el que de él reciban: lo que se significa con llamar primero al *principio de contradicción* es que sin él no podría subsistir ningún otro, y que de él podemos servirnos como de razón última para demostrar indirectamente el valor de todos los demás (2). Véase por que razón decía Aristóteles (3) que el *principio de contradicción* es el más firme de todos.

§ III. **Doctrina de Kant sobre el principio de contradicción y su refutación.**—Tanto en el *principio de identidad*

(1) Enrique de Gaute, Summa Theolog., t. III, p. 52, n. 9.

(2) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 21.

(3) Met., lib. IV, c. 4.

como en el de contradicción va envuelta la idea del tiempo, porque ambos, en razón de su grandísima universalidad, se extienden hasta los mismos seres actuales y visibles, que están sujetos á las variaciones temporales. Sin este aditamento de la idea de tiempo ninguno sería verdadero en toda su generalidad, en razón á que ni los seres criados son seres actuales necesariamente, ni existiendo de hecho se hallan tan exentos de toda mudanza que no se puedan afirmar de ellos cosas contradictorias en tiempos diferentes.

Kant ha querido eliminar del *principio de contradicción* el elemento temporal expresándolo en esta forma: Un atributo que repugna á una cosa no le conviene. Con esto solo ha conseguido dar al principio de contradicción una forma idealista, mas no ha logrado su intento de suprimir el elemento sobredicho. Para que el principio de Kant fuese verdadero debería sobreentenderse en él la idea de tiempo: porque puede muy bien repugnar un atributo á un sujeto en un tiempo, y en otro convenirle (1).

La fórmula aristotélica es más sencilla, más inteligible, más fácilmente aplicable y más exacta que la del filósofo prusiano. Es más sencilla porque se dirige á toda existencia, mientras que la de Kant prescindir de la existencia del sér, y se limita á la de sus accidentes, tomada esta palabra en el sentido más lato de modificaciones, propiedades y atributos, etc. Por otra parte, al decir que el sér y el no sér son incóposibles, abrazamos lo real y lo ideal, al paso que la fórmula de Kant ciñe el principio á la relación de predicado y sujeto, y por consiguiente lo encierra en el orden puramente ideal. Es más inteligible, porque al decir que una cosa no puede sér y dejar de sér al mismo tiempo, al instante se ve con toda claridad y se aplica el principio á todos los usos así del orden real como del ideal. Pero no se ve con la misma facilidad y prontitud cómo se hace el tránsito del orden ideal al real, ó cómo pueden tener uso en el orden de los hechos

las ideas puramente lógicas de sujeto y predicado. Es más fácilmente aplicable, tanto á lo real como á lo ideal, porque incluye la noción de tiempo simultáneo, que desecha el filósofo de Koenisberg.

Demas de esto, la fórmula de Kant no expresa realmente el *principio de contradicción*; lo que dice es que cuando de la idea de un sujeto está excluido el predicado, este no le conviene, lo que no es afirmar directamente la repugnancia entre el sér y el no sér (1).

§ IV. **Doctrina de Sanz del Río acerca del principio de contradicción y su impugnación.**—Para el tristemente célebre profesor de la Universidad Central (2) si el principio de contradicción encierra algún sentido útil, significa que un sér no puede encerrar en sí cualidades contrarias, ó que puesta en él una cualidad se niega su contraria, sin que haya entre ellas término medio. Grande es la equivocación en este punto de Sanz del Río, puesto que el sentido más útil del *principio de contradicción* es el de los escolásticos, puesto que este se extiende al mismo sér, y no el de Kant, cuya fórmula acepta el patriarca del krausismo.

Tampoco es verdad, como asegura el profesor citado, que por el *principio de contradicción* se elimine de la realidad y de la ciencia la mitad negada, contraria á la mitad afirmada. Sanz del Río no llegó sin duda á penetrar el profundo sentido de los escolásticos en esta cuestión, cuando tales cosas afirma. La mitad negada no se elimina de la realidad y de la ciencia, sino de un mismo concepto ó idea, y de un mismo sujeto al mismo tiempo, lo que es muy diferente. Por el principio de contradicción, lo repetimos, ninguna verdad se elimina de la realidad y de la ciencia. No se elimina de la ciencia, porque si bien las cualidades contrarias no pueden concebirse en un mismo concepto, pueden concebirse en conceptos ó ideas diferentes.

(1) Mendive, Ontología, p. 50-51.

(1) Balme, Filosofía fundamental, lib. I, c. 20.

(2) Metafísica, parte I.

No se eliminan de la realidad, pues aunque no existan juntamente en un mismo sujeto, existen todas las unas en un sujeto y otras en otros; y hasta algunas veces existen y pueden ser estudiadas en el mismo sujeto. Luego no es exacto, como afirma Sanz del Río, que el principio de contradicción vaya contra la evidencia, y que la lógica lo destruya á cada paso (1).

§ V. **Valor del principio de contradicción.**—El principio de contradicción es el primero de demostración y de presuposición. Es el primer principio de demostración, porque reúne todos los caracteres propios de esta verdad científica, á saber: 1.º que no se apoya en otro principio; 2.º que cayendo él, se destruyen todos los demás, y 3.º que permaneciendo él firme, puede ser reducido á la verdad por demostración, á lo menos indirecta, el que niegue las demás verdades.

El principio de contradicción es además primer principio de presuposición, porque se halla incluido implícitamente y como embestado en las varias proposiciones y juicios que constituyen el raciocinio, lo que es una deducción tan lógica como inmediata de su misma constitución ó naturaleza íntima. En efecto, los elementos del principio de contradicción son las ideas de sér y de no sér, y siendo la idea de sér la primera en el orden cronológico y lógico del conocer humano, es evidente que el principio sobre ella basado es primitivo, fundamental y anterior á todos los demás.

(1) Donadiu. Ampliación de la Psicología, p. 418.

ARTÍCULO II.

§ I. **Principio de razón suficiente.**—El principio de razón suficiente se formula así: nada hay ni puede ser sin razón suficiente. Por razón suficiente entendemos el motivo por el cual un sér existe real ó idealmente, y es de una manera determinada; y por razonado la misma cosa que existe por la razón suficiente. Así en un equilibrio, la igualdad de las fuerzas opuestas es la razón suficiente, y el mismo equilibrio el razonado.

§ II. **Valor del principio de razón suficiente.**—Este principio es universal, necesario y de evidencia inmediata. Es universal, porque todo el género humano lo admite; es necesario, porque es imposible poderlo destruir por más esfuerzos que se hagan; y conocido inmediatamente, porque así como no puede darse razonado sin razón suficiente, tampoco es posible esta sin aquel, porque ambos son inseparables, deduciéndose el uno del otro recíprocamente (1).

La verdad de este principio no puede demostrarse, pero puede hacerse ver con luz vivísima. En él se afirma que toda esencia, toda existencia y toda evidencia de cualquier cosa tienen una razón que baste para explicarlos. Lo cual, como dice Mendive (2), es manifiesto; porque las esencias tienen

(1) Donadiu, Ampliación de la Psicología, p. 423.

(2) Ontología, p. 213.

a razón próxima de su realidad propia en los principios intrínsecos pertenecientes á cada una de ellas y la última en la esencia divina.

De la propia suerte, las existencias contingentes tienen su razón suficiente en los actos libres de las causas que las han producido, y las verdades evidentes en aquellas otras verdades por donde se nos hace patente su evidencia y que son, con respecto á ellas, sus verdaderos principios.

Cuando las verdades son evidentes por sí mismas, entonces su evidencia propia es la razón suficiente de su cognoscibilidad; por eso estas verdades reciben los nombres de principios y de axiomas ó dignidades y son en las ciencias lo que en los edificios son los cimientos.

CAPITULO II.

PRINCIPIOS SECUNDARIOS DE CONOCIMIENTO

DEL SÉR.

ARTÍCULO I.

§ I. **El principio de sustancialidad.**—En cuanto nuestra mente posea el concepto de sustancia forma el de accidente, pues como dice Prisco (1) propio es de todo concepto suscitar en el ánimo la concepción de su opuesto.

Así el concepto de sustancia, en el acto y por el hecho mismo de contener la noción de sér que subsiste, contiene implícito el de sér que no subsiste, ó séase de accidente.

Obtenidos estos dos conceptos, la mente los compara entre sí á fin de ver su mútua relación, y en virtud de este cotejo halla que la sustancia es el sujeto de los accidentes, como quiera que conteniéndose en el concepto de sustancia el de sér que subsiste, y en el concepto de accidente el de sér que no subsiste, se hace claro que lo que de por sí no subsiste, no puede existir sino en algo y mediante algo que de por sí subsista, y este algo es cabalmente la sustancia.

Hé aquí los trámites por donde la mente formula el siguiente juicio: no hay accidente sin sustancia respectiva. Este juicio expresa el *principio de sustancialidad*. Este prin-

(1) Filosofía especulativa, t. 2, p. 45.

cipio es *evidente por sí mismo* y aceptado *inmediata, universal* y *necesariamente*, según lo prueba el testimonio de las lenguas y la imposibilidad en que nos hallamos de contradecirlo.

§ II. **El principio de causalidad.**—Explicado oportunamente cómo adquirimos las ideas de causa y efecto, inquiramos el modo como el alma se eleva al *principio de causalidad*. Este principio no expresa otra noción sino que el efecto tiene dependencia esencial de su causa: es así que esta dependencia resulta de la noción misma del efecto, pues esta noción implica el concepto de sér dependiente del agente que le produce; luego la mente al analizar la noción de efecto, puede elevarse al concepto abstracto de esa dependencia; concepto que expresa con el siguiente juicio: todo efecto tiene causa.

Este juicio no es sintético, como supone Kant, sino analítico, puesto que el mero análisis de la noción de efecto nos dá la de la dependencia en que está de su causa, y que la noción de esta dependencia se halla contenida en el *principio de causalidad*.

Ensidemo entre los antiguos, Glanwill, Hume y Kant entre los modernos, han querido poner en duda la verdad de este principio para hacer imposible la demostración de la existencia de Dios que descansa sobre él como sobre firmísimo fundamento.

En efecto, dice Mendive (1), producido quiere decir lo que recibe la existencia: ahora bien, lo que recibe la existencia no la tiene de sí propio: luego la debe recibir de otro. La menor de este silogismo es evidente; porque lo que recibe la existencia de suyo no tiene sino simple capacidad de recibirla. Sí: un sér simplemente posible, ó puesto en estado de pura posibilidad, se daría á sí propio la existencia; existiría y no existiría al mismo tiempo, existiría porque para dar es necesario existir, y porque nadie puede dar lo que en

(1) Ontología, p. 214.

sí no tiene: no existiría, porque para recibir la existencia debe hallarse en estado de pura posibilidad con respecto á ella. Es, pues, evidente que lo que comienza á ser, no comienza en virtud de su propia esencia ó posibilidad, sino en virtud de una acción perteneciente á un sér ya actual y capaz de llamarlo con ella á la existencia, ó, lo que es lo mismo, *el principio de causalidad* es una verdad manifiesta.

una sea igual á una tercera y la otra no, son desiguales entre sí; dos cosas desiguales á una tercera pueden ser iguales ó desiguales entre si.

Este principio es evidente, universalmente reconocido y necesario, y además la base de toda verdad y de toda esencia deductiva. De su aplicación se obtienen las siguientes ventajas: 1.^a que con su auxilio se pueden descubrir fácilmente un sin número de verdades prácticas y científicas, al conocimiento de muchas de las cuales no es posible llegar por otro medio; 2.^a que auxilia y robustece el conocimiento de aquellas verdades que pueden ser conocidas de otra suerte (1).

(1) Donadiu, Ampliación de la Psicología, p. 461.

ARTÍCULO II.

§ I. **Principio de inducción.**—El principio de inducción puede formularse diciendo: iguales causas necesariamente (en igualdad de circunstancias subjetivas y objetivas) producen siempre los mismos resultados.

Este principio es necesario, universalmente admitido, evidente por sí mismo y base de toda ciencia experimental ó empírico-racional.

Nadie duda que el sol sale todos los días por Oriente y se pone por Occidente, que el agua apaga la sed y que el fuego quema.

El asenso que sabios é ignorantes prestan á estas y otras verdades del orden experimental prueban que el principio de inducción es necesario y universalmente reconocido. Es también evidente, porque la razón suficiente del efecto está contenida en la causa; y de ahí que mientras exista la misma causa, ha de producir el mismo efecto: de lo contrario, existiría una razón suficiente sin razonado, y un razonado sin razón suficiente. Por último, es la base de toda ciencia experimental, porque ninguna de ellas podría sentar ley, ni principio alguno empírico-racional, si careciesen del principio racional inductivo.

§ II. **Principio de deducción.**—Tres formas análogas presenta el principio de deducción, á saber: dos cosas iguales á una tercera son iguales entre sí; dos cosas de las cuales

...

METAFÍSICA ESPECIAL.

COSMOLOGÍA.



CAPÍTULO PRELIMINAR.

DE LA COSMOLOGÍA EN GENERAL.

ARTÍCULO ÚNICO.

§ I. **Etimología de la palabra Cosmología.**—*Cosmología*, como su propio nombre indica, significa ciencia del mundo, ó séase del Cosmos, palabra griega que Pitágoras usó el primero para expresar lo que nosotros llamamos mundo. Comprendiéndose bajo este nombre la totalidad de los seres vivientes y no vivientes, y entre los primeros, los vegetales, sensitivos y racionales, parece que materia de la *Cosmología* deben ser todos ellos, y por consiguiente también el hombre; de donde resulta que parte de esa ciencia debería ser la *Antropología*, ó séase la ciencia del hombre.

Los modernos no han señalado á la *Cosmología* tan extensos dominios, y en vista de la importancia que tienen los estudios *antropológicos* y los *biológicos*, han constituido con ellos ciencias independientes é importantísimas.

Por otro lado, hay quien, considerando que las últimas razones de la *Cosmología* han de derivarse, no solo de la esencia misma de los seres del mundo, sino del acto creador que

los ha sacado de la nada, que contiene la última razón de su ser y de su fin, entiende que en cuanto se ocupa en las investigaciones que miran á Dios, como causa eficiente del mundo, debería ser una parte de la *Teodicea*.

Esta opinión no la creemos acertada, pues tanto la *Teodicea* como la *Cosmología* tienen su esfera propia y completamente distinta. Lo que hay de cierto es que las investigaciones cosmológicas presuponen muchas verdades que constituyen privativo asunto de la *Teodicea*, las cuales no por eso es necesario demostrarlas previamente y de propósito, cosa imposible y que no puede hacerse más que en su propio y especial tratado científico (1).

§ II. **Concepto de la Cosmología.**—Define Prisco la *Cosmología* diciendo, que es la ciencia de las últimas razones intrínsecas y extrínsecas del mundo corpóreo (2).

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

Los positivistas, según Littré (3), definen la *Cosmología*: «La ciencia de las leyes que gobiernan al mundo físico;» pero esta definición no conviene á la cosa definida, porque se limita solo al estudio de las leyes, sin ocuparse en la naturaleza, origen y demás cuestiones racionales del mundo.

La Metafísica especial la dividimos en *Cosmología*, *Psicología* y *Teodicea*; y como se vé, comenzamos el estudio de ella por la ciencia del mundo, y no sin fundamento. En efecto, aunque á primera vista parece que debiera comenzarse por la *Antropología* ó *Psicología*, como anillo que enlaza la filosofía objetiva con la sugetiva, como quiera que según ya

lo había observado Vico (1), primero es sentir las modificaciones de los cuerpos y despues entra el reflexionar en las del alma, de aquí que primero sea examinar el problema relativo á la naturaleza del mundo material, por lo mismo que los cuerpos son primer asunto de nuestra operación cognoscitiva.

Demás de esta razón de método hay otras intrínsecas de no escasa valía. Compuesto como está el hombre de cuerpo orgánico y alma racional, forzoso es estudiarle al tenor de la unidad sustancial del compuesto resultante de esos dos principios; pero ¿y cómo investigar la índole de esta unión del alma con el cuerpo, sin conocer antes la esencia y propiedades de los cuerpos en general? Para conocer la índole de esa unión, forzoso es conocer antes qué propiedades comuniquen al cuerpo el alma que lo informa; pero esto no puede lograrse sin saber antes qué cosa es en sí mismo el cuerpo.

Por último, todo cuerpo animado, en el hecho de ser tal, llámase y es vivo. El hecho de la vida se nos muestra no solo en el hombre, sino en miríadas de seres distintos, que forman no interrumpida cadena, desde el microbio hasta el hombre; ¿cómo, pues, estudiar el modo con que el alma vivifica al cuerpo, sin saber qué cosa sea la vida general, junto con el principio de quien se deriva, y con las varias clases de seres en quienes se manifiesta? Precisamente, á la *Biología*, parte importantísima de la *Cosmología*, toca y corresponde por derecho propio esta investigación.

A pesar de que, como ya hemos dicho, las verdades cosmológicas presuponen demostradas otras verdades en las que se ocupa la *Teodicea*, no por eso se entienda que el estudio de esta parte de la filosofía ha de preceder al de la *Cosmología*. La razón es muy obvia: el natural proceso del conocer humano exige que se estudie antes que Dios el mundo, ora porque este es más fácil, ora porque nos sirve de escala para remontarnos á Dios.

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 143 y siguientes.

(2) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 145.

(3) Dict. de la leng. franc., t. 1, p. 826.

(1) Principii d i una Scienza Nuova, lib. III, c. XXI, t. IV, p. 191.

§ III. **División de la Cosmología.**—La *Cosmología* puede dividirse en tres partes: la primera versará sobre las propiedades del mundo en general; la segunda nos dará lo que es propio y peculiar de los diferentes seres sensibles que forman el mundo corpóreo, y la tercera estudiará los seres vivos, materia importantísima, que hoy hasta constituye una ciencia especial con el nombre de *Biología*.

PRIMERA PARTE.

Del mundo en general.

CAPITULO I.

NOCIÓN Y CARACTERES GENERALES DEL MUNDO.

ARTÍCULO I.

§ I. **Concepto del mundo.**—Entendemos por *mundo* la universalidad de cosas sensibles que se nos presentan en el espacio, y á las cuales pertenecemos también nosotros mismos. Hay quien extendiendo más la significacion de esta palabra, designa con ella la universalidad de las cosas criadas, incluso los mismos espíritus puros. Pero como quiera que estos espíritus solo por la fé nos son conocidos y la Filosofía es una ciencia deducida de la razón, nosotros comprendemos bajo la sobredicha palabra solamente lo que con otro nombre suele llamarse el universo sensible (1).

§ II. **Existencia del mundo.**—Tal es la primera cuestion de la Cosmología racional en concepto del Sr. Llorens.

Es evidente que sin caer en las locuras del excepticismo á nadie le es lícito poner en duda la existencia del *mundo*,

(1) Mendive. Cosmología p. 9.

que se prueba, demostrando la veracidad de nuestros medios de conocer.

§ III. **Caractéres del mundo.**—Los atributos principales del *mundo* son:

1.º La unidad. El *mundo* es uno.

(a) Con unidad de *continuidad*; porque todos sus cuerpos están en contacto recíproco, pudiendo tenerse por una verdad definitivamente adquirida por la ciencia, que los espacios aparentemente vacíos se hallan llenos realmente por el aire, por los flúidos imponderables y por el eter sutilísimo que llena la inmensidad de los espacios celestes.

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

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

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

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 137 y 138.

3.º La composición. El *mundo* es compuesto: con composición *esencial*, porque consta de materia y forma; *integral*, porque posee no solo las partes constitutivas esenciales, sino aquellas que pertenecen á su connatural perfección; *accidental*, porque no se da en él realidad alguna que no sea sustancia ó accidente, ni accidente sin sustancia; *numérica*, porque como demuestra el testimonio de los sentidos, el *mundo* es un conjunto de cosas diversas, coleccionadas y ordenadas; y *entitativa* porque distinguimos su esencia de su existencia.

4.º La contingencia. El *mundo* es contingente, porque sin repugnancia alguna podemos concebir su no existencia (1).

§ IV. **Hipótesis de la pluralidad de los mundos habitados.**—Como dice perfectamente el P. Zeferino Gonzalez (2) la unidad del *mundo*, en el sentido que acabamos de explicar en el párrafo anterior, no envuelve necesariamente su *unicidad*, porque no hay ninguna repugnancia ó imposibilidad absoluta en la existencia de otros mundos, distintos del que nosotros conocemos. La potencia de Dios es infinita, como lo es su esencia. Luego no solamente no ha sido agotada por la producción de este mundo, sino que no puede ser agotada con la producción de nuevos mundos; porque cualquiera que sea el número y la perfección de estos, nunca estarán en proporción actual y completa con el grado ó perfección de la potencia infinita de Dios.

Nada nos dice, sin embargo, nuestra razón acerca de la existencia real de estos mundos. Estos, si existen ó existieron, se hallan fuera de nuestro conocimiento presente, y solo podríamos conocer su existencia por medio de la revelación divina, la cual nada nos dice sobre esta materia.

Muchos astrónomos afirman que las estrellas fijas son centros de otros tantos mundos; pero esta opinión en el es-

(1) Zigliara. Summa Philosophica, t. 2, p. 9.

(2) Filosofia elemental, t. 2, p. 138.

tado actual de la ciencia solo puede admitirse como una hipótesis más ó menos probable, pero no como una verdad cierta y demostrada.

C. Flammarion, astrónomo francés, muy conocido por su odio sectario á la Iglesia Católica y por sus ideas espiritistas, ha sostenido en todas sus obras, y especialmente en la intitulada *Habitabilidad de los astros*, que existen moradores inteligentes en todos los planetas. Funda su opinión: en razones de analogía, como es la que existe entre la tierra y los demás planetas en cuanto á figura, existencia de montes, mares y valles, indicios de atmósfera en algunos y relación con el sol; en razones de congruencia, como son la inutilidad relativa de ciertos astros invisibles para nosotros sin el auxilio del telescopio, la insignificancia y pequeñez de la tierra, átomo perdido en medio de las magnificencias del Cosmos, y en la multiplicación de seres que desde los astros diseminados en la inmensidad del espacio, reconocieran, ensalzarán y adorarán á su Criador. Todo esto prueba que si nada puede afirmarse con certeza sobre este punto, tampoco se puede mirar como absolutamente falsa ó improbable la opinión, por cierto muy antigua, de la habitabilidad de los astros, vulgarizada por Flammarion.

La hipótesis, considerada en sí misma, no es contraria al dogma católico, cuya integridad se salva creyendo y afirmando que los hombres que existen y se han sucedido en nuestro planeta descienden todos de Adam. Pero si la hipótesis en sí misma no es heterodoxa, las teorías que á ella mezcla Flammarion, acerca de la vida futura, y los juicios que emite sobre los dogmas católicos, son tan heréticos como absurdos, amen de que se reducen á una ridícula restauración de la metempsychosis pitagórica, con los aderezos y arambeles que acostumbran á añadirle los espiritistas (1).

(1) Acerca de este punto puede consultarse la excelente refutación del Sr. Perujo.

ARTÍCULO II.

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

§ II. **Nociones previas generales sobre el panteísmo.**
—Con razón exclama el P. Zeferino Gonzalez (1): «Hémos aquí ya en presencia del grande error: hémos aquí en presencia del error madre, que encierra en su seno todos los errores: hémos aquí colocados frente á la grande heregía del siglo XIX, mejor dicho, frente á la heregía de todos los siglos, porque el *panteísmo*, en cuyo terreno especial entramos, es la gran síntesis de la filosofía pagana y del racionalismo, en contraposición á la gran síntesis del cristianismo y de su filosofía.»

En efecto, conocido el mundo y sus caracteres, el método exige que estudiemos el problema de la distinción entre el mundo y Dios, distinción que afirma el *panteísmo* ser puramente fenoménica, y que la sana filosofía afirma es real. Véase por qué nos vemos obligados á examinar la gran negación del *panteísmo* bajo todos sus aspectos.

La palabra *panteísmo*, de origen griego, significa deifica-

(1) Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás, t. 2, p. 1.

ción de todo. Designa un conjunto de sistemas filosóficos que coinciden en negar la pluralidad y distinción sustancial de lo que llamamos seres finitos, ya entre sí, ya principalmente con relación á Dios.

La afirmación, pues, de un ser sustancial, respecto del cual, lo que llamamos seres particulares y finitos no son más que evoluciones parciales, ó modificaciones y fases varias del mismo sér, ó fenómenos ideales del mismo (1) es el dogma del *panteísmo*.

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

Los panteístas al contemplar la variedad que el espectáculo del universo les ofrece, han imaginado varios modos de explicar cómo el mundo haya sido producido por Dios. De aquí las varias formas del error panteístico, que pueden reducirse á dos principales: el *panteísmo transeunte* y el *inmanente*. Se llama *panteísmo transeunte* al especial sistema que pone el origen del mundo en una generación ó expansión necesaria de la sustancia única de Dios, y según el cual, por consiguiente, el mundo se produce emanando de la sustancia de Dios, á la manera, por ejemplo, que la telaraña emana del cuerpo mismo del insecto que la produce. El *panteísmo inmanente* es aquel según el cual esta emanación se produce por acción interna é inmanente de Dios mismo.

Estas dos especies de *panteísmo* se diferencian en los siguientes puntos, á saber: 1.^o El *transeunte* explica la producción del mundo por una externa y necesaria evolución de Dios, mientras el *inmanente* lo explica por un desenvolvimiento fatal, pero interno, que el Absoluto necesita para su complemento propio. 2.^o El *panteísmo transeunte* admite la existencia de un Absoluto *in actu*, que contiene en sí la multiplicidad de los seres del mundo y los produce por una evolución fatal externa; mientras el *panteísmo inmanente* no

admite sino un Absoluto *in potencia*, que al desarrollarse y completarse á sí mismo por un movimiento fatal también, pero interno, va como dando de sí los fenómenos con que los seres del mundo se nos manifiestan, ora bajo la forma de materia, ora bajo la de espíritu. 3.^o El *panteísmo transeunte* no niega la realidad del mundo, pero no lo distingue sustancialmente de Dios, mientras el *panteísmo inmanente* tiene por meros fenómenos y apariencia todo lo que no es Dios.

Algunos filósofos, fundados en estas diferencias, llaman al *panteísmo transeunte*, *real* y al *inmanente*, *ideal* (1).

§ III. **Refutación del panteísmo.**—La identificación del mundo con Dios, cualquiera que sea la forma bajo la cual se presente, envuelve necesariamente la negación de la razón humana y la negación del mismo Dios. El *panteísmo*, al identificar el mundo con Dios, afirma el sér y el no sér de la misma cosa. La razón y la revelación nos enseñan que Dios es un sér necesario, infinito, independiente, incorpóreo, eterno y sin extensión; la razón y la revelación nos enseñan también que el mundo es contingente, finito, dependiente de alguna cosa, corpóreo, temporal y extenso. Luego el *panteísmo* al afirmar la unidad absoluta de sustancia y la identidad real del mundo con la Divinidad, afirma el sér y el no sér al mismo tiempo: luego destruye el principio de contradicción y con él la razón humana, pues es evidente que esta depende del principio de contradicción como de una condición necesaria para su existencia y desarrollo. ¿Qué viene á ser un Dios sujeto á la sucesión, dependiente del tiempo y envuelto en las mil transformaciones que la experiencia nos manifiesta en el mundo, y divisible en partes? (2) La respuesta es bien obvia: semejante Dios no sería. A este propósito dice Santo Tomás (3): «Dios es lo mas perfecto entre los entes: es imposible que algún cuerpo sea lo más

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2 p. 374.

(2) Zeferino Gonzalez, Filosofía de Santo Tomás, t. 2, p. 5.

(3) Summa, P. I, C. III, Art. I.

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2 p. 141.

perfecto entre los entes, porque el cuerpo ó es vivo ó no. Es evidente que el cuerpo vivo es más perfecto que el que no vive; por otra parte, es igualmente cierto que el cuerpo vivo no vive en cuanto cuerpo, pues de lo contrario todo cuerpo tendría vida: luego es preciso que tenga vida por razón de alguna cosa, como nuestro cuerpo vive por razón del alma: es así que aquello por razón de lo cual vive el cuerpo es más perfecto que el mismo cuerpo: luego es imposible que Dios sea cuerpo.»

En la *Summa contra gentiles* (1) aduce el Angélico Doctor otro argumento no menos eficaz contra el *panteísmo*.

«El principio, dice Santo Tomás, es primero naturalmente que aquello de que es principio: vemos que en muchas cosas naturales el sér tiene algún modo de principio, como cuando un agente comunica algún sér ó actualidad á otro: luego si el sér divino es el sér de cada cosa, se seguirá que la existencia y el sér de Dios tienen alguna causa, y por consiguiente no será ente necesario y *á se*. Además, si Dios es el sér de todas las cosas, será necesario decir que la existencia de cada cosa es externa.

Si Dios es el sér de todas las cosas, no será más verdad el decir que la piedra es ente, que el decir, que la piedra es Dios.»

Combatiendo más adelante la identificación sustancial entre Dios y nuestra alma, que es una de las afirmaciones capitales del *panteísmo*, añade: (2) «Todo aquello de lo cual se forma alguna cosa, se halla en potencia respecto de la cosa formada: es así que la sustancia de Dios no está en potencia para alguna cosa, siendo necesariamente acto puro; luego es imposible que el alma y cualquiera otro ente sea formado de la sustancia divina.»

«Aquello de lo cual se hace otra cosa, experimenta algu-

(1) Lib. I, Cap. 26.

(2) *Summa contra gentiles*, lib. II, cap. 85.

na manera de mutación: es así que Dios es absolutamente inmutable, como se ha demostrado antes: luego es imposible que del sér de Dios se forme alguna cosa.»

«En nuestra alma se presenta evidentemente variación por parte de la ciencia, la virtud y sus contrarios: es así que Dios es absolutamente invariable, tanto por sí mismo como accidentalmente: luego repugna que el alma sea de la sustancia de Dios.»

La doctrina del Santo Doctor se halla en completa armonía con la de su maestro Alberto Magno, el cual impugna también esta fase del *panteísmo* psicológico.

«Es una herejía abominable, dice este (1), el afirmar que el alma pertenece á la esencia ó sustancia divina..... Lo que es coesencial con Dios, es Dios: síguese, pues, de esta afirmación que cada hombre es Dios por parte del alma, lo cual es tan absurdo como herético.»

Además: lo que se identifica con la esencia ó sustancia divina no se halla sujeto á variación y es impecable: luego lo que es variable y pecable no puede ser parte de la sustancia divina ó ser esencial con Dios: es así que nuestra alma es variable y pecable, como todos experimentamos en nosotros mismos: luego no puede ser emanación de la esencia divina, ni consustancial con Dios.

El P. Zeferino Gonzalez, resumiendo la doctrina tomista, que es una constante impugnación del *panteísmo*, lo combate en los siguientes términos (2): «La identidad sustancial entre el mundo y Dios, proclamada por el *panteísmo*, es absurda en sí misma:

1.º Porque la experiencia, tanto interna como externa, demuestran la existencia de seres distintos esencial y sustancialmente, incompatibles con la identidad universal de sér y de sustancia proclamada por el *panteísmo*, en virtud

(1) Oper. t. 19, Trat. 12, C. 71.º

(2) Filosofía elemental, t. 2, p. 154.

de la cual se identifica la sustancia del mundo con la sustancia divina.

2.º Porque si el mundo y Dios fueran una misma y única sustancia, les convendrían los mismos atributos y predicados, siendo así, que los atributos y predicados que corresponden al mundo son, no solamente diversos, sino muchos de ellos hasta contrarios á los que á Dios corresponden; lo cual demuestra evidentemente la diversidad sustancial y esencial de los dos, toda vez que no poseyendo la intuición inmediata y directa de las sustancias y esencias de las cosas, reconocemos la diversidad de estas por medio de la diversidad de aquellos, fundándonos en el principio de contradicción ó en la imposibilidad de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, principio que constituye la ley esencial de la razón humana.»

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

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

Si absurda es la doctrina panteística considerada en sí misma, todavía resalta con más claridad la negra nube de errores que en su seno encierra ese funesto sistema, cuando atentamente se consideran las tristes consecuencias que en el orden práctico de él se deducen. La negación de toda religión, la negación de toda distinción entre el bien y el mal, la destrucción de todo el orden moral y jurídico, y la consiguiente subversión de la sociedad; hé aquí los frutos del *panteísmo*.

En efecto. ¿Qué es la religión considerada en su expresión más general? La religión es la relación del hombre con Dios. Luego el *panteísmo*, al establecer la unidad de sustan-

cia, destruye necesariamente la religión; porque una cosa no se refiere á sí misma.

No nos cansaremos de repetirlo; la religión como relación del hombre con Dios, se halla basada esencialmente sobre la gran relación de la creación, que es como la relación fundamental y primitiva del hombre con Dios. Luego la negación de la creación envuelve necesariamente la negación de toda religión. Y he aquí por qué hemos dicho, que esta negación aparece siempre como el último término de los dogmas fundamentales del *panteísmo* (1).

La doctrina que aniquila la noción de un Dios personal destruye así mismo la de un Dios legislador. Las leyes, fruto de la inteligencia y de la voluntad, son reemplazadas por una ciega necesidad; con este dogma de la necesidad universal, la libertad se reduce á una palabra y á una ilusión, y el hombre no es ya responsable de sus acciones. Por otra parte, si no existe más que una sola sustancia, si todo es idéntico, si todo es Dios, un mismo sér no puede ser contrario á sí mismo; y por consiguiente no hay diferencia entre el vicio y la virtud, el error y la verdad, el bien y el mal; todo es bueno, nos dicen, bajo el punto de vista de lo infinito, porque todo es uno. En esta suposición la moral es imposible; ¿cómo se le podrá designar una base? ¿Cómo se establecerá el deber? Desafiamos á todos los panteístas á que digan con este objeto algo que pueda sostener por un solo instante el exámen de la razón. Solamente les queda el interés y la fuerza para sancionar su moral. ¿No han dicho los más rígidos panteístas que el deber no tenía otra medida que el poder, y por consiguiente todo cuanto se podía era legítimo? Que no se nos venga á presentar el interés comun, el interés de la sociedad: trátase de darnos un motivo capaz para decidirnos al sacrificio de nuestros intereses particulares para el interés público; se

(1) Zeferino Gonzalez, Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás, t. 2, p. 12.

trata de probarnos que obramos mal, cuando preferimos nuestro bien al de los demás. La satisfacción de una pasión viva, un placer presente y actual, tendrán siempre más imperio sobre el hombre destituido de la idea del deber, que el cálculo de un interés lejano, de un interés general que apenas puede concebir. Pero en este caso, ¡qué funesta aparición se verificaría! Ya estamos viendo el desbordamiento y lucha de todas las pasiones rivales; todos los lazos rotos, destruidos todos los obstáculos, la confusión en la familia y el desórden en la sociedad (1).

§ IV. **Solución de algunas dificultades.**—La doctrina que dejamos sentada en el párrafo anterior la combaten los panteístas con varios argumentos; exponremos y refutaremos los principales de ellos:

1.^o Obj. Pertenece al concepto de infinito, dicen los krausistas, contener toda realidad; es así que si el mundo fuera distinto realmente de Dios, este no sería verdaderamente infinito, porque no contendría la realidad y el sér del mundo, toda vez que la realidad y el sér de este se suponen distintos del sér y realidad de Dios: luego Dios ó no es infinito ó no se distingue realmente del mundo.

Resp. Ciertó que el infinito debe contener toda la realidad; pero de aquí no se sigue que la contenga con sus limitaciones propias, sino de una manera eminente. Es decir, el infinito contiene todas las perfecciones existentes y posibles en lo que tienen de sér ó realidad, pero no en lo que tienen de limitación y de no sér. Como se vé, pues, la objeción no es más que un sofisma grosero, porque si el infinito contuviese á lo finito, formando un solo sér con él, como la sustancia con sus accidentes, en tal caso sería un simple agregado de cosas las más contradictorias y opuestas (2).

2.^a Obj. De la respuesta anterior se infiere que es po-

(1) Zeferino Gonzalez, Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás, t. 2, p. 18.

(2) Mendive, Cosmología, p. 51.

sible concebir alguna cosa superior ó mayor que Dios. La razón es que si la realidad del mundo no se halla contenida formalmente en Dios, y el mundo tiene sér propio, distinto del sér divino, se sigue que una cosa que, además del sér divino contuviera el sér propio ó formal del mundo, sería mayor que Dios.

Resp. La dificultad que aquí se opone se salva sencillamente con una distinción. El sér propio del mundo y de cualquier sustancia finita abraza dos cosas: 1.^a la limitación ó finidad, en cuanto su sér está mezclado con no ser: 2.^a la realidad ó entidad que le es peculiar. Bajo el primer punto de vista, el mundo no está contenido en Dios, constituyendo su sér propio la limitación de su esencia, y Dios como sér puro é infinito, excluye toda carencia de perfección, todo no sér. Emporé considerando el sér propio del mundo y de cualquier sustancia finita en el segundo concepto, el sér del mundo pertenece también á Dios, porque en la unidad y simplicidad de su esencia contiene cuanto hay de perfección y de entidad positiva y real en el mundo.

De donde se infiere que el mundo, añadido á Dios, podrá formar algo mayor en número, pero no una cosa mayor en perfección, porque toda la perfección del mundo se halla contenida *eminenter* en la esencia divina y sobrepujada por esta en *infinitum* (1).

3.^o Obj. Si Dios se distingue del mundo, debe tener un sér determinado; es así que el infinito excluye toda determinación: luego si se distingue del mundo no puede ser infinito.

Resp. Una distinción resuelve esta aparatosa dificultad. El infinito excluye toda determinación si esta envuelve la negación de alguna perfección real, pero no excluye la determinación individuante. Dios es un sér determinado, en el sentido de que no es una esencia comun á muchos ó indiferente y genérica, sino una esencia singular y distinta de las

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 162.

demis; y bajo este punto de vista, la determinación y la negación que excluye no se oponen á la infinitud, porque solo significan que Dios tiene la esencia A que no tienen los otros entes, ó que la esencia divina no es la esencia del mundo (1).

4.^o Obj. La creación libre está en contradicción con la simplicidad y la inmutabilidad de Dios. Lo está con la simplicidad, porque en virtud de este divino atributo, el acto con que Dios quiere la existencia del universo, debe ser idéntico al acto con que ama su propia esencia: es así que el acto con que Dios ama su esencia es un acto necesario por cuanto es idéntico á su misma esencia divina: luego sin negar á Dios el atributo de sér simplicísimo, no se puede dejar de tener por necesario su acto creativo. Repugna igualmente la creación libre al divino atributo de la inmutabilidad; porque para suponer que Dios haya creado libremente al mundo hay que suponerlo adquiriendo con su acto creativo una cualidad que antes de ese acto no poseyese en sí mismo, á saber, la cualidad de creador: es así que este supuesto repugna á la inmutabilidad de Dios; luego también para dejar á salvo el divino atributo de la inmutabilidad, hay que tener la creación por necesaria.

Resp. La sana lógica pide no renunciar, por muchas y graves dificultades que se opongan, á las verdades, una vez conocidas (2): aplicando esta regla, diremos: que aun dado que en el resolver la preinserta objeción, no llegáramos á comprender cómo la libertad de Dios en el producir el universo se enlaza con los divinos atributos de la inmutabilidad y simplicidad, no por eso deberíamos rechazar la doctrina que proclama aquella libertad de Dios. No lo deberíamos porque, una vez averiguado que Dios es el sér único necesario, como único ser absoluto; y repugnando tan evidentemente como al concepto de sér absoluto repugna el suponerle necesitado de producir el universo, ¿quién sería

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 163.

(2) Bossuet, Traité du libre arbitre, C. IV, p. 237 y siguientes.

tan insensato que desechando esta verdad evidente, abrazase la doctrina contraria, solo porque no alcanzase á comprender cómo se concilia la libre creación del mundo con la inmutabilidad y simplicidad de Dios?

Pero ¿es realmente insoluble la objeción propuesta? No, y lo vamos á demostrar. Dios quiere, sin duda, con un mismo acto á sí mismo y las cosas que crea, pero en diverso modo, conforme al tenor de la diversa naturaleza de los términos de ese acto de la voluntad divina, pues á sí mismo se quiere necesariamente y las cosas exteriores á sí, las quiere libremente. Síguese de aquí que la libertad del acto creativo no se opone á la inmutabilidad ni á la simplicidad de Dios creador; no á la inmutabilidad, porque el acto creativo existe desde la eternidad en Dios, lo propio que el acto con que Dios se quiere á sí mismo; y no á la simplicidad tampoco, por cuanto el carácter de creador no añade á Dios cualidad real alguna, como quiera que el acto con que Dios quiere la existencia de las cosas, existe en Dios antes de producirlas externamente: las cosas sí que adquieren perfección con ser producidas, por cuanto pasan del no existir al existir (1).

5.^o Obj. Dios, dice Cousin (2), es por esencia *in actu*; luego en Dios el crear el mundo es esencial; luego le es necesario.

Resp. La virtud divina es eternamente activa, por cuanto Dios es acto puro. Pero este acto divino, que constituye la divina esencia y que es intrínseco á la misma, no guarda conexión alguna absolutamente necesaria con la creación; refiérese, sí, á ella en cuanto Dios la tenía ab eterno decretada; pero Dios, como libérrimo que es, pudo querer crear de tal modo ó de cual otro, sin que en ningún caso el acto interno, el acto puro constitutivo de la esencia divina, dejase de ser uno, inmutable, idéntico á sí mismo: la diversidad aquí no

(1) San Agustín, De Civ. Dei. lib. XIII, c. 17.

(2) Nouveaux Fragmens, p. 72 y 73.

dice relación, sino el término extrínseco del acto divino; es decir, al crear ó no crear, al crear de tal modo ó de cual otro. Cousin ha confundido el acto interno de Dios, con el término extrínseco de ese acto (1).

6.ª Obj. No pueden existir dos sustancias, porque, ó tienen los mismos atributos, ó diversos: si lo primero, no pueden distinguirse, puesto que la identidad de atributos lleva consigo ó supone la identidad de esencia; si lo segundo y la distinción de los atributos es esencial, la esencia en que se hallan no puede ser sustancia, porque siéndolo no podría tener atributos esencialmente diversos; si la distinción de los atributos es accidental, también lo será la distinción ó diversidad de las esencias. Luego no puede haber dos cosas que se distingan sustancialmente.

Resp. Este argumento, que constituye lo esencial del panteísmo de Spinoza, se reduce en el fondo á un sofisma vulgar, y se disipa desde el momento que se fija el significado de los términos. En primer lugar la diversidad esencial de algunos atributos correspondientes á dos seres, prueba ó indica que su esencia específica es diferente, pero no prueba que sea totalmente diversa; es decir, consideradas las esencias según todos los grados de ser que incluyen. Así, por ejemplo, la espiritualidad y el pensamiento, siendo atributos esencialmente diversos de la materialidad y la extensión que convienen á la piedra, prueban que la esencia específica del alma racional, en la que se hallan los primeros, es esencialmente distinta; pero no prueban que estas dos esencias no posean otros atributos comunes á las dos, como son la razón de sustancia y de sér. De donde se infiere, que dos atributos esencialmente diversos ó contradictorios, no pueden hallarse en la misma sustancia, pero sí en dos sustancias, es decir el uno en la esencia A, que es sustancia, y el otro en la esencia B, que también es sustancia.

En segundo lugar, cuando se dice que la identidad de

atributos revela ó prueba la identidad numérica ó individual, es verdadera la afirmación; pero en este caso se comete una petición de principio, al suponer en la objeción, que los atributos diversos solo son susceptibles de identidad numérica ó individual, lo cual es lo mismo que suponer y afirmar lo que se debía probar, á saber, que solo es posible una sustancia singular ó individuada. Si se habla de la identidad genérica ó específica, es falso que esta identidad pruebe la identidad numérica de las esencias. Pedro y Pablo tienen idénticos atributos genéricos y específicos, la racionalidad, la libertad, la sensibilidad, la extensión, etcétera, y sin embargo, no tienen atributos idénticos con identidad numérica, puesto que la identidad ó semejanza genérica ó específica no impide que la racionalidad que está en Pedro no sea la racionalidad que está en Pablo, ni que la libertad ó voluntad de este sea distinta en número, aunque idéntica en especie, respecto de la que tiene aquel. Así, pues, en el argumento fundamental de Spinoza no hay más que un doble sofisma: por una parte, una petición de principio, y por otra, el tránsito de la identidad genérica y específica, á la numérica ó individuante (1).

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 165 y 166.

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 387.

CAPITULO II.

DEL ORÍGEN DEL MUNDO.

ARTÍCULO I.

§ I. **La creación.**—Crear, que es producir el sér en su totalidad, es hacer alguna cosa de la nada (1).

La emanación de todo ente de la causa universal, que es Dios, es lo que se llama generalmente *creación*. Ahora bien, dice Santo Tomás (2): lo que procede por emanación particular, no puede suponerse anterior a la emanación. Así, cuando un hombre es engendrado, no era antes hombre, sino que de no hombre es hecho hombre, como lo blanco de lo no blanco. De aquí es que si se considera la emanación de la universalidad de los séres de su primer principio, es imposible presuponer ente alguno á esta emanación; puesto que ser nada es lo mismo que no ser ente. Luego, así como la generación del hombre se hace del no ente, que es el no hombre, de igual modo la *creación*, que es la emanación de todo sér universal se hace del no ente, que es la nada.

Antes de pasar adelante conviene advertir que la palabra *creación* tiene tres sentidos: 1.º lato, entendiéndose como equivalente á producción, y en este sentido se dice en las Sagradas Escrituras que la sabiduría ha sido creada; 2.º equívoco, que es del que habla el texto; y 3.º estricto, ó sea, la producción *ex nihilo*. Así pues, cuando San Agustín

dice que crear es constituir en orden algo, sacándolo de lo que ya era, toma equivocadamente la palabra *creación*.

También conviene observar que la *creación* es más perfecta y noble que la generación y la alteración, porque tiene por objeto final la sustancia íntegra de la cosa.

Finalmente, nótese que cuando se dice que algo es hecho de la nada (*ex nihilo*) la partícula castellana *de* y la latina *ex* no significan, como creen algunos, que la nada sea la materia del efecto creado, sino que significan el orden de los términos, que concebimos en la *creación*, concibiendo el no sér del efecto A como anterior en orden de naturaleza al sér del mismo.

La *creación* puede definirse con el P. Zeferino Gonzalez (1) la acción capaz de producir una sustancia en cuanto á toda su entidad, excluyendo la preexistencia de toda realidad como materia del efecto ó como recipiente de la acción.

Se dice, 1.º *una sustancia*, porque solo la sustancia es el término propio y connatural de la *creación*. 2.º Se dice *como materia del efecto ó como sujeto recipiente de la acción* porque la *creación* no excluye ni la existencia de otras sustancias, con tal que no tengan razón de materia ó sujeto en orden á la misma, ni tampoco excluye, antes bien presupone necesariamente la existencia de alguna cosa, ó sea de la causa creante. 3.º Y por eso se pone en la definición indicando que no preexiste nada de lo que contiene el efecto creado.

§ II. **Corolarios que se deducen de la doctrina expuesta.**—1.º La *creación* pasiva, es decir, considerada por de término ó del efecto producido, no es mutación, en rigor filosófico; porque la mutación se refiere á algún sujeto que pasa de una forma á otra, de un estado á otro, lo cual no conviene á la *creación*, que por su naturaleza excluye todo sujeto preexistente.

2.º Por lo mismo que la *creación* excluye todo sujeto

(1) Santo Tomás, Summa. P. I, C. XLV, Art. I.

(2) *Idem*.

(1) Filosofía elemental, t. 2. p. 163.

trasmutable, y no es mutación, es por su naturaleza una acción instantánea y no sucesiva, puesto que donde no hay mutación, no hay sucesión. La *creación*, por consiguiente, no se realiza en el tiempo, por mínimo que este se suponga, sino en un instante indivisible.

3.º La *creación*, considerada por parte de su principio, que es Dios, se identifica realmente con la potencia divina en acto. Por parte de la criatura ó del efecto, la *creación* dá origen á una relación real, consistente en la dependencia real que el efecto, por razón del sér nuevo y total que ha recibido, tiene de Dios, como principio de dicho sér.

4.º La *creación* es una operación tan superior, que es propia y exclusiva de Dios, de manera que es incomunicable á las criaturas. La razón es que la operación creadora exige una eficiencia ó virtud infinita, porque infinita es la distancia entre el no sér absoluto y el sér; pues, como observa Santo Tomás (1), dado un sér cualquiera, dista más del no sér ó de la nada, que cualquier otro sér, por perfecto que este sea. Luego el tránsito del no sér absoluto al sér real, que realiza la *creación*, exige una virtud ó potencia infinita, incompatible con la criatura, finita siempre en la esencia y fuerzas.

5.º La *creación* no es otra cosa en la criatura, que cierta relación de esta con el creador, como con su principio.

6.º No hay *creación* en las obras de la naturaleza y del arte; pero si la presuponen á su operación, sobre algo pre-existen (2).

Tales la noción cristiana y filosófica de la *creación* tal cual la exponen los filósofos tomistas. Como se vé es tan elevada como racional, disipa los tinieblas que envuelven los orígenes de los séres y pulveriza los errores panteístas, que, como dice un escritor, son el ateísmo con la mentira.

(1) QQ. Disp. de Pol. C. III, Art. IV

(2) Summa, P. I, C. XLV, Arts, III, IV, V, y VIII.

ARTÍCULO II.

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

La primera de estas opiniones la profesaron Demócrito, Epicuro, Leucipo y otros atomistas antiguos, y la sostienen hoy con gran calor, ¡qué aberración! los positivistas. La segunda la aceptaron y defendieron Anaxágoras, Platon y Aristóteles, con otros muchos filósofos de la antigüedad pagana, hasta que con el cristianismo, surgió el tercer sistema, al proclamar el dogma de la *creación* y mostrar á Dios, no solo como ordenador de los séres, sino como causa universal de todo el sér del mundo, derribando así el vetusto error dualístico que infestó á toda la filosofía pagana (1).

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

Según el *atomismo*, el mundo es resultado de la agregación fortuita de los átomos, es decir, puro efecto del acaso. Semejante doctrina es absurda, porque si el mundo fuera efecto del acaso, estaría destituido de toda razón final; pero como demostraremos más adelante, los séres del mundo se

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 223.

nos ofrecen tan maravillosamente coordinados que, no obstante la variedad de sus respectivos fines particulares, concurren todos ellos armónicamente al cumplimiento de un fin supremo y universal; luego el *atomismo* es falso.

Aun concediendo á los atomistas que el acaso fuese algo real existente en la naturaleza, no por eso su sistema serviría para explicar el origen del mundo. A este propósito dice Priseo (1): «Dado que el mundo resulte de una fortuita agregación de átomos, forzoso es sobreentender que estos átomos son muchos; y esto supuesto, pregunto yo: ¿esa multitud de átomos es finita ó infinita? á lo cual respondo que según el sistema atomístico, esa multitud no puede ser lo primero y conforme á la sana razón, tampoco puede ser lo segundo. Prueba. Que la multitud de átomos según el sistema epicúreo no puede ser finita, claramente se deduce del argumento de Lucrecio, pues como quiera que ese sistema tenga por infinito al espacio, no puede suponerse constituido por una multitud finita de átomos sin suponer entre átomo y átomo una distancia infinita; y si entre átomo y átomo media una distancia infinita, ya no pueden encontrarse ni acumularse para formar un solo sér. Que si por evitar este argumento, dicen los atomistas que la multitud de átomos es infinita, entonces incurren en el absurdo de suponer un infinito producido por adición de números, es decir, un infinito resultante de la acumulación de finitos; lo cual antes de ahora hemos demostrado que es absurdo. Por otra parte, para que la multitud de átomos fuese infinita, sería menester que los átomos formasen una extensión perfectamente ajustada á la extensión del espacio; pues teniendo cada átomo su mole determinada y finita, necesario sería, para que la multitud infinita de átomos se ajustase exactamente al espacio, que formase una extensión absolutamente infinita. Pero dada esta hipótesis, no puede admitirse entre los átomos vacío alguno: y es así que, según los atomistas,

(1) Filosofía especulativa, t. 2, p. 225.

el vacío es necesario para el movimiento, como este lo es para la acumulación de los átomos; luego tan absurdo resulta el atomismo en la hipótesis de que sea infinita la multitud de los átomos, como en la de que sea finita. Hay más. Aunque supusiéramos posible el movimiento de los átomos, nos hallaríamos de todos modos con que nunca podrían allegarse recíprocamente y constituir cuerpos, porque el movimiento de los átomos habría de ser ó esencial ó accidental; si fuese accidental ese movimiento, no nacería de la esencia, no sería libre, sino que tendría que ser determinado por un principio extrínseco; y es así que los atomistas atribuyen á los átomos una independencia absoluta; luego no pueden admitir que el movimiento de los átomos sea accidental. ¿Sería entonces esencial? Tampoco, porque no hay razón alguna para que entre las innumerables direcciones que pueda tomar cada átomo, ni entre los innumerables grados de velocidad con que pueden moverse, se determine á seguir tal ó cual dirección con tal ó cual velocidad.»

Hemos copiado íntegro el hermoso razonamiento del ilustre filósofo italiano, porque no solo se encamina á refutar el atomismo antiguo, sino que pulveriza á los positivistas modernos, que en nombre del progreso pretenden restaurar los añejos sofismas del materialismo antiguo. Así son, por supuesto, todos los progresos y adelantos de la filosofía contemporánea.

No tan absurdo como el sistema atomístico, bien que no más abonado para explicar el origen del mundo, es el *duálismo*, que proclama la existencia de una materia eterna independiente de Dios, y enseña que el mundo procede de la acción de Dios sobre esa materia eterna. Fácil es probar lo absurdo de aquel aserto, y lo improcedente de esta conclusión. Para que la materia pueda ser tenida por eterna é independiente, necesario es que sea infinita, pues que ningún sér puede limitarse á sí propio: es así que sin absurdo no cabe tener por infinita la materia, pues para serlo habría

de constar de un número actualmente infinito de partes, y las partes de la materia, como puestas que están unas fuera de otras, y por consiguiente no contenida una en otra, son siempre susceptibles de adición, lo cual implica negación de infinidad; luego la materia no puede ser infinita. Y si la materia no es infinita claro está que no cabe tenerla por existente de necesidad, ó séase en virtud de su misma esencia, é independiente de Dios. Prueba. No siendo infinita la materia, ha de tener una determinada medida en su extensión y en el número de sus elementos; y es así que la hipótesis de que la materia existe en virtud de su misma esencia, implica que esa determinación y limitación habrían de provenir de su esencia misma; es así que esto no cabe, en el mero hecho de ser la magnitud ó extensión un atributo esencial de la materia; y es así, por último, que la magnitud, por su esencia misma, es susceptible de aumento y disminución, luego la limitación de la materia no puede provenirle de su esencia misma, y si por una parte, no le proviene de su esencia misma esta limitación, y por otra parte, no puede dejar de ser limitada, forzoso es admitir una causa exterior que la haya puesto límite desde el primer instante, y le haya dado existencia coñida á una determinada magnitud (1).

Aun en la hipótesis inverosímil de que existiese esa materia independiente de Dios, resultaría que Dios no habría podido tener causalidad alguna en el producir los séres del mundo. La demostración es facilísima. Todo efecto ha de proporcionarse necesariamente á su causa y toda acción á la naturaleza del agente; luego un sér independiente en sí mismo, ha de gozar de la propia independencia absoluta en sus operaciones. Siendo esto así tendremos que una materia eterna é independiente, en el mero hecho de ser tal, no podía menos de haber sido tan independiente en su acción productiva de las cosas como se supone que lo es su sér

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 223.

mismo; pero entonces no habría necesitado que la ordenase nadie, sino que se habría ordenado á sí propia, y esto supuesto, ya no sería Dios ni aun mero ordenador del mundo. Por aquí se ve como es imposible tener á Dios por ordenador del mundo, sin tenerle también por causa universal de todo sér.

Probado, pues, que el *atomismo* es un delirio y que el *dualismo* es absurdo y contradictorio, no queda otra conclusión racional que la que sostiene el *teísmo*, cual es la de que el sér todo entero del mundo es de naturaleza contingente y como tal, necesitado de la acción de una causa superior por quien haya comenzado á ser. Siendo esto así, una de dos: ó la causa de los séres contingentes es contingente ella también, ó no es contingente, sino que existe por sí misma y en virtud de su propia esencia: ¿es contingente? Luego hay que suponerla producida por una causa superior, ó admitir el delirio de una serie infinita de contingentes, ó reconocer una causa primera infinita y absoluta, que todo lo ha sacado de la nada; y es así que esta causa primera infinita y absoluta es Dios; luego todos los séres del mundo han sido creados por Dios.

Si se nos pregunta cómo ha sido hecho de la nada el Universo, contestaremos que no lo sabemos, porque como dice atinadamente el P. Mendive (1), es muy imperfecto el conocimiento que tenemos de las cosas en general y muy particularmente de la causa universal de todas ellas.

Como se ve, la demostración del origen del mundo por *creación*, es no solo posible sino fácil á la razón humana, ilustrada por las ideas y verdades del cristianismo; abandonada la razón á sus propias fuerzas es posible que alcance esa verdad, pero en tales condiciones la demostración es muy difícil; y bajo este punto de vista, puede decirse que el conocimiento de la *creación* en sí misma y como origen

(1) Cosmología, p. 63.

del mundo, no supera las fuerzas físicas de la razón humana, pero sí sus fuerzas morales (1).

§ II. **Formación del orden cósmico.**—Si la materia cósmica ha sido sacada por Dios de la nada, claro está que el ordenador de esta materia es también el mismo Dios; porque al señor de una cosa corresponde dar el orden y manera que ha de tener esta misma, y Dios en este caso es el dueño de la materia (2).

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

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

La historia de estos acontecimientos, dice el P. Mir (3), está narrada en las primeras páginas de los libros sagrados; pero aun cuando esta divina relación es clarísima en lo que toca al dogma ó enseñanza principal que en ella quiso Dios darnos á conocer, esto es, la existencia del sér divino, su unidad, su distinción de las criaturas, la creación de estas y el dominio y providencia que sobre ellas ejerce, es oscura y sujeta á mil dudas y dificultades en lo que toca á otras verdades secundarias. No nos extrañe, pues, que después de tantos siglos y de tantos esfuerzos hechos para esclarecer la palabra divina á la luz de las ciencias naturales, tengamos que exclamar con San Agustín (4): «¡Admirable es la profundidad de tus palabras! Su superficie ó apariencia exterior convida á tus pequeñuelos á examinarlas; pero en el fondo encierran profundidad admirable.»

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2 p. 173.

(2) Mendive, Cosmología p. 63.

(3) Armonía entre la ciencia y la fé, p. 299 y siguientes.

(4) Confess. Lib. XII.

Las principales interpretaciones que se han hecho del Capítulo I del Génesis, pueden reducirse á las siguientes:

1.^a Los seis días son espacios ó duración de veinte y cuatro horas, y empiezan inmediatamente después del primer acto creador; de suerte que el tiempo que precedió á la formación del hombre no comprende más que seis veces veinte y cuatro horas.

2.^a Los seis días son períodos de tiempo determinados por una sucesión única de luz y de tinieblas, por consiguiente, de veinte y cuatro horas á lo menos, para los tres últimos días; más antes del primer día pudo trascurrir un espacio de tiempo de duración interminable.

3.^a Los seis días son períodos de tiempo sobre cuya duración nada dice ni determina el Génesis; pudieran ser de veinte y cuatro horas como de una duración más larga; son llamados días por sucesión lógica con los días del trabajo y de la semana del hombre.

4.^a Los seis días no indican ó expresan más que la forma exterior de la narración bíblica, y designan solamente las fases principales de la actividad creadora de Dios. La sucesión de los días no es rigurosamente cronológica, sino lógica principalmente.

5.^a Los seis días no se refieren ni hacen relación más que á la forma bajo la cual fué revelada al hombre la historia de la creación.

Todas estas interpretaciones son admisibles y pueden defenderse. Sobre ninguna de ellas ha dicho ni definido nada la Iglesia, por lo cual debemos guardarnos mucho de sostener cualquiera de ellas como dogmática, para que no se nos pueda decir, parafraseando unas palabras que se leen en el libro de Job (1). ¿Por ventura estabas tú presente cuando Dios fundaba la tierra y ponía medida sobre ella y la afirmaba sobre sus apoyos?

En cuanto á las ciencias naturales, hasta hoy no nos su-

(1) C. XXXVIII, 47.

ministran más que hipótesis más ó menos racionales, para explicar la formación del universo. La más generalizada es la de La Place, que aunque impugnable en algunos puntos secundarios, es la generalmente admitida. Supone el astrónomo francés que tanto la tierra como los demás planetas de nuestro sistema solar, juntamente con el mismo sol, han salido de una nebulosa gaseiforme, cuyo radio llegaba desde el centro del sol hasta el planeta más distante de este astro.

En efecto: el hecho de girar todos los planetas solares en una misma dirección y en órbitas concéntricas y puestas sensiblemente en un mismo plano que pasa por el centro del sol, y el de moverse las lunas de todos estos planetas también en la misma dirección y sensiblemente en un mismo plano, parecen indicar, según nos lo persuaden los curiosos experimentos de Mr. Plateau, que la masa del sol ha estado en otro tiempo unida á la de sus planetas y que entrando en movimiento de rotación y de condensación, ha ido dejando sucesivamente y á diversas distancias diferentes anillos animados de su mismo movimiento rotatorio, los cuales tomaron posteriormente la forma esférica, y con ella giran desde entonces convertidos en satélites del centro de atracción de todos ellos.

Ahora bien; por analogía podemos discurrir en la misma forma con respecto á los demás astros, diciendo que también ellos son centros de otros sistemas planetarios semejantes, formados de otras nebulosas parecidas: y si consideramos que el sol mismo con todos sus planetas se mueve constantemente hacia la constelación de Hércules, bien podemos sospechar que así nuestro sol como todos los demás soles, son verdaderos satélites de un centro último y común, que ha comunicado su movimiento de rotación y de traslación á todos los cuerpos celestes cuando las masas de todos ellos formaban una sola nebulosa (1).

(1) Mendive, Cosmología, p. 66.

Esta manera de considerar la formación del mundo, no se opone á la doctrina católica, puesto que el movimiento inicial supone necesariamente un primer motor espiritual é inteligente, que ha dispuesto y ordenado la materia informe que sacó de la nada, en términos que se produjese el orden admirable que en el mundo brilla; y no se nos objete que semejante hipótesis no es compatible con los días genesíacos, pues ya hemos visto que la mayor parte de los intérpretes suponen, con razón, que la palabra hebrea *yon*, aunque en su sentido recto significa día, en sentido traslaticio y figurado puede significar, é indudablemente significar, en el sagrado texto, período.

En una palabra, la objeción se desvanece, como dice el P. Mir (1), considerando, que como el día de la semana del hombre es parte de ésta, así son partes de la semana divina los días de la creación, y como tales deben mirarse, siendo por lo tanto ocioso querer ver en tales días períodos de tiempo más ó menos largo, supuesto que Dios, no quiso expresar por ellos duración alguna determinada, sino fases ó aspectos de la obra divina.

En suma, como dice el Dr. Reusch (2), no nos ha revelado Dios, la división de la creación en siete épocas, sino por la analogía que ha querido establecer entre la semana divina de la creación y la semana del trabajo del hombre: verdad es, añade el sabio profesor alemán, que esta analogía sería más perfecta si las unidades fueran de una misma especie en una y en otra semana, es á saber: si los siete días del relato de la creación fuesen de veinte y cuatro horas, como los nuestros. Con todo esto existe siempre la analogía, aún cuando las partes que componen las dos semanas no sean de igual duración, y á pesar de que, por ejemplo, la semana divina, en vez de partirse en siete períodos de veinte y cuatro horas, se divida en siete períodos de duración más larga.

(1) Armonía entre la ciencia y la fe, p. 321.

(2) La Biblia y la Naturaleza, p. 151.

Así pues, para estudiar la obra de la creación, hemos de tomar por punto de partida la suma de siete unidades que componen un todo perfecto, importando poco que estas se apliquen á horas, días, meses ú otro período de tiempo.

Cuando la Geología y la Paleontología suponen que el globo ha pasado por varias y sucesivas evoluciones para llegar á su estado actual, lejos de contradecir el relato mosaico, apellidado, con insultante desden, fábula por la turba de los seudo-sabios, lo confirma.

La verdad de esta afirmación se comprueba cotejando la Biblia, con los datos fehacientes é indiscutibles que nos suministran las ciencias naturales, tarea desempeñada con tanto acierto como elocuencia, por Wiseman, Monsaumbre, el P. Cámara, el P. Mendive y el P. Mir, y que la índole de esta obra no nos permite resumir.

Con razón exclama uno de los hombres más sabios de nuestros tiempos: «O el autor del sagrado texto de la creación poseía un conocimiento de la naturaleza tan perfecto como el que goza nuestra edad, ó estaba inspirado por ciencia sobrenatural.»

§ III. **Antigüedad del mundo.**—Ningún sér, fuera de Dios, dice Santo Tomás (1), puede haber existido ab eterno, porque como quiera que la voluntad de Dios es la causa de los séres, no es necesario que Dios quiera eternamente algo sino á sí mismo; y así en tanto el mundo es, en cuanto Dios quiere que exista; pues la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios, como de su causa.

La fé sola es la que enseña, en concepto del Angélico Doctor (2) que el mundo ha comenzado. La razon es que no se puede demostrar la novedad del mundo por parte del mundo mismo: porque el principio de una demostracion es la definición de la cosa que se ha demostrar; y todo sér según la razon de su especie se abstrae del tiempo y del es-

(1) Summa, P. I, C. XLVI, Art. I.

(2) Summa, P. I, C. XLVI, Art. II.

pacio, por lo cual se dice que los universales están en todo lugar y siempre.

No se puede, pues, demostrar que el hombre, ó el cielo, ó la piedra no han existido siempre. Tampoco es posible la demostración por parte de la causa agente, que obra por su voluntad, porque la razón no puede investigar la voluntad de Dios, sino acerca de lo que absolutamente es necesario que Dios quiera, y no lo es lo que Dios quiere respecto de las criaturas, como se ha dicho.

Puede, empero la voluntad divina manifestarse al hombre por la revelación, en la cual se apoya la fé.

Utilísimo es reproducir esta doctrina de Santo Tomás, porque nada más perjudicial que tratar de demostrar lo que es de fé con razones no necesariamente concluyentes, que den necesariamente ocasión á la befa de los incrédulos, los cuales podrían suponer que no tenemos otros motivos de creer lo que la fé nos enseña.

Por la fé, pues, sabemos que el mundo no es eterno, y la razón y la ciencia nos dicen que el momento en que fué criada la materia cósmica está sumamente distante del nuestro.

En efecto, la naturaleza de los terrenos formados sucesivamente en la superficie de nuestro globo, de una manera lenta y tranquila es tal, que requiere ella sola millones de años para su formación. Demás de esto, la multitud y diversidad de los fósiles encerrados en las varias capas de terrenos que constituyen la superficie sólida de nuestro planeta, está también indicando que en su formación se han debido emplear una multitud de siglos. Contra esto solo se podría objetar, como dice Mendive (1), que los tales terrenos con todos sus fósiles fueron hechos de una vez por la mano del Todopoderoso, sin intervención alguna de las causas naturales. Pero esta objeción nada vale en el estado actual de la ciencia. La superposición de las capas y la forma y

(1) Cosmología, p. 75.

posición de los fósiles en ellas encerrados, arguyen de tal manera la acción sucesiva de los agentes naturales, que ninguna persona juiciosa y entendida puede racionalmente pensar de otro modo. Entre estos fósiles hay algunos que encierran dentro de su estómago también fósiles de otros peces que les habían servido de alimento. Si, pues, Dios solo los hubiera producido, con razón podríamos pensar que se había propuesto engañarnos con vanas apariencias, cosa imposible, dado que Él es la verdad, y la bondad suma.

CAPITULO III.

DEL FIN Á QUE ESTÁ ORDENADO EL MUNDO Y DEL OPTIMISMO.

ARTÍCULO I.

§ I. **El fin último del mundo es extra-mundano.**—Dice Julio Simón (1) que preguntar el *fin* que Dios se haya propuesto al crear el mundo, equivale á escudriñar en la naturaleza el secreto del universo, y que esta es una empresa absurda y temeraria, como inaccesible á la humana flaqueza. Esta sí que es una afirmación tan temeraria y absurda, como solo puede proferirla un racionalista, que parte del postulado gratuito de que Dios sea para nosotros absolutamente desconocido.

La verdad es que á Dios lo conocemos por sus atributos, y que de ellos inferimos el *fin* que haya podido proponerse al dar el sér al mundo.

Ante todo conviene demostrar que el *fin* del mundo es extramundano y despues investigaremos qué *fin* sea ese.

Con dos razones se demuestra, según el insigne discípulo de Sanseverino (2), que el *fin último y supremo* de los seres es extramundano, á saber: 1.^a Como quiera que el fin de todo sér constituya su complemento y perfección, necesariamente ha de proporcionarse á la esencia del sér mismo;

(1) La Religión naturelle, part. II, c. I, p. 128.

(2) Filosofía especulativa, t. 2, p. 231.

es así que la esencia ó naturaleza de los séres del mundo es especial y determinada; luego en sí mismos no pueden tener sino un *fin* especial y determinado.

Pero es así también que el *fin último y supremo* de los séres de que el mundo se compone no puede ser particular ni determinado, sino que debe ser comun y universal, pues de otro modo no podría servir de centro y vínculo común á los fines especiales y diversos de los propios séres: luego su *fin* supremo y último debe ser superior á ellos, colocado fuera de su órbita mundanal; ó de otro modo, debe ser extramundano. 2.^a La segunda razón, no menos valedera que la anterior, estriba en ser Dios autor de los séres del mundo, y se formula con el siguiente raciocinio: Quanto más eficaz y extensa fuera la acción de un agente, tanto más extenso ha de ser su *fin* propio, pues el *fin* ha de proporcionarse al agente y á la acción; es así que, como lo hemos demostrado, Dios es causa universal de todo el sér del mundo; luego universal debe ser también el *fin* á que haya ordenado su efecto. Es así que este *fin* universal no puede hallarse ceñido á la órbita de los séres del mundo, cuyos fines siempre son particulares; luego se halla fuera de ellos, ó de otro modo, es supramundano.

§ II. **Fin extramundano del mundo.**—El *fin* de Dios al producir el mundo fué su propia glorificación accidental por medio de las criaturas inteligentes. En efecto, Dios al sacar el Universo de la nada no podía tener otro *fin* sino á sí mismo, porque siendo Él perfectísimo y conociéndose tal, nada que no fuese Él mismo podría satisfacerle; por eso dicen, con razón, las Sagradas Escrituras, que Dios es principio y fin de todas las cosas.

Como quiera que Dios es acto puro, nada se le puede añadir ni quitar, y la gloria que le resulta de haber creado el Universo, y que cuentan á los asombrados ojos de las generaciones los cielos, según dicen los libros sagrados, es de todo punto exterior y se obra con manifestarse Él mismo en sus criaturas.

Con razón, pues, dijo el Angel de las Escuelas (1): «Dios, que es agente primero y causa universal de todas las cosas, con sus acciones no mira á recibir cosa alguna, sino antes bien, á dar de lo suyo á los demás. Porque Él no está en potencia para poder recibir algo, sino en acto perfecto y acomodado para dar á otros. Por tanto, las cosas no se ordenan á Dios como á *fin* que ha de adquirir algo por efecto de la tal ordenación, sino como á *fin* que ha de ser adquirido por ellas á su modo con el auxilio del mismo Dios.»

Con sus propios actos adquieren las criaturas este *fin*: los cuerpos inorgánicos con sus movimientos locales y con las demás acciones propias del reino mineral, los orgánicos con las operaciones propias de la vida vegetal y animal, los inteligentes con los de la vida intelectual. En este gran concierto, todo está relacionado y eslabonado, lo inferior se subordina á lo superior, de esta guisa; el mineral es condición previa para la existencia del vegetal; el vegetal lo es de la del animal y todos se subordinan al hombre, llamado con razón rey de la creación, para que así la naturaleza entera tienda á la posesión de su Criador en el modo más conveniente.

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

§ III. **Doctrina de Kant, Schelling y Hegel acerca del particular, y su impugnación.**—Tomando Kant á la razón humana por suprema ley de sí propia, pone el *fin último y supremo* del hombre en el hombre mismo. Schelling y Hegel, convinieron con el fundador del racionalismo moderno en poner el *fin último* del mundo en el mundo mismo, pero no ya precisamente en el hombre, sino en las leyes conforme á las que fatalmente se desarrolla y manifiesta en el mun-

(2) Summa contra gentiles, lib. VI, cap. XVIII, n. 4.

do lo que aquellos dos filósofos llaman el espíritu universal, es decir, lo absoluto.

En estas deplorables doctrinas hay que buscar el origen de esa idolatría del hombre, lepra de las modernas sociedades y que como dice Rosmini (1) de medio siglo acá se ha mostrado bajo tantas formas en los negocios públicos y privados, en las escuelas filosóficas y en las sectas religiosas, en las costumbres y en las leyes, encubierta unas veces, desenmascarada otras, cuándo sola, cuándo junta con otros principios de sacrilego culto.

Y no solo son deplorables estas doctrinas bajo el punto de vista de sus consecuencias prácticas, sino que son absurdas en sí mismas. Lo es en primer lugar la de Kant, por cuanto siendo el hombre hijo de Dios, no puede tener por fin último sino á Dios mismo, como quiera que Dios no habría podido mirar en sus obras á un fin que no fuese proporcionado á su grandeza infinita. Ciertamente que, como antes decíamos, el hombre es el rey de la creación, que doma las fieras, surca los mares y embrida el rayo, pero de que todos los seres inferiores le estén subordinados para que él los emplee como otros tantos medios, no se sigue que el hombre es fin para sí mismo; pues al contrario, lo racional es deducir, que, pues él no ha creado esos medios, necesariamente fuera de él ha de estar el fin último y supremo para que le han sido dados.

Cuando Kant afirma que la humana razón es la ley de sí misma, blasfema, porque la identifica con la razón divina. La razón del hombre es solo la escala de Jacob por donde asciende, por decirlo así, á costa de grandes fatigas, al cielo de la verdad y por consiguiente el fin y la norma de la razón del hombre tienen que ser superiores á ella.

La doctrina de Schelling y Hegel es no menos errónea y delirante que la kantiana, pues proclama que el *fin último*

(1) Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale, c. IV, art. XII, § II.

del mundo consiste en la evolución del Absoluto ó de la Idea y equivale á presuponer que el Absoluto ó la Idea ha producido necesariamente el mundo. Y como el Sér Absoluto es en sí mismo perfectísimo, no puede por su intrínseca naturaleza ser necesitado á producir el mundo, porque si así fuera, el mundo sería necesario al Sér Absoluto y entonces este Sér dejaría de ser lo que es. Por otra parte, esas leyes conforme á las cuales se manifiestan en el mundo el Absoluto de Schelling y la Idea-Sér de Hegel, no pueden contener en sí mismas la razón de fin, ora por cuanto son leyes necesarias y ciegas, ora por cuanto lo propio aquel Absoluto que esta Idea son en sí principios destituidos de toda inteligencia y de toda facultad propia, y no se tornan inteligentes sino al localizarse en el espíritu humano, ya manifestándose en él bajo la forma de pensamiento, como dice Schelling, ya adquiriendo en él conciencia de sí, como dice Hegel (1).

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 232 y siguientes.

ARTÍCULO II.

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

Esta doctrina ha sido probada por los Estóicos, Descartes, Malebranche, Leibnitz y Rosmini y combatida por Fenelon, Bossuet y Voltaire.

§ II. **Refutación del optimismo.**—Ni las elocuentes razones admitidas por Fenelón (1) y Bossuet (2), ni la ironía liviana del Cándido de Voltaire, nos satisfacen, cuando tenemos á la mano para dar en tierra con el *optimismo*, las poderosas armas que suministra el estudio de las doctrinas del Angel de las Escuelas.

Admira ciertamente contemplar, cómo Santo Tomás previó las necesidades intelectuales de todos los tiempos en sus obras, hasta el punto que la doctrina del *optimismo*, que tanto se ha propagado en nuestros días y que tan funesta es por sus relaciones con el panteísmo, queda pulverizada en sus escritos.

Oigamos al Maestro de la filosofía cristiana (3):

(1) Refutation du systeme sur la nature et la grace, p. 303, 308 y siguientes. Œuv. phil., ed. Charpentier.

(2) Œuv. compl. t. V, p. 44, t. IX, ed. Olivier.

(3) Summa, P. I, C. XXV, Art. V.

«Debe afirmarse absolutamente que Dios puede hacer otras cosas más grandes y más numerosas que las que hace.»

«Lo prueba, que el orden por la sabiduría de Dios establecido en la creación, y en el que consiste la razón de su justicia, según lo dicho, no iguala ó nivela de tal modo á la sabiduría divina, que la limite precisamente á este orden. Por otra parte, es evidente que la razón del orden impuesto por un sabio artifice á sus obras debe ser apreciada toda íntegra, según el fin que él se propuso. Luego, cuando el fin es proporcionado á las cosas hechas por razón del fin, la sabiduría del autor se encuentra limitada á un orden determinado; pero la divina bondad es fin, que excede fuera de toda proporción á las cosas creadas. Luego la divina sabiduría no está circunscripta á tal ó cual orden de cosas, de manera que no pueda producir ó establecer otro diverso; y por lo tanto preciso es afirmar de un modo absoluto que Dios puede hacer otras cosas que las que hace.»

«Dios, dice en otro pasaje (1), no puede hacer una cosa mejor que lo que ella misma es, en cuanto á lo bueno, que es de esencia en ella; pero sí puede hacer mejores las cosas por Él hechas, en cuanto á lo que no es de su esencia; y puede también, absolutamente hablando, hacer cosas mejores, que las que han sido hechas por Él.»

«La bondad de una cosa puede considerarse bajo dos aspectos distintos. 1.º En cuanto á la esencia de la cosa, como el ser racional es de la esencia del hombre: en este sentido Dios no puede hacer una cosa mejor que lo que ella es, aunque pueda hacer otra mejor que esta: así como no puede hacer el número cuatro mayor que él es: puesto que si fuera mayor, ya no sería el número cuatro, sino otro número mayor. Porque según Aristóteles (Met. 1. 8, tes. 10) la adición de una diferencia sustancial á una definición se halla en el mismo caso que la de una unidad á un número. 2.º Hay otra bondad estrínseca á la esencia de la cosa, como la vir-

(1) Summa, P. I, C. XXV, Art. VI.

tud y la sabiduría lo son respecto á la esencia del hombre, y en cuanto á esta especie de bondad Dios puede hacer las cosas, que ha creado, mejores que ellas son. Y, absolutamente hablando, Dios puede hacer otras cosas mejores que cada una de las que ha hecho.»

¿Cómo concebir y explicar, despues de pasajes tan explícitos y terminantes como los que se acaban de citar, que se encuentren escritores que pretendan ver en Santo Tomás el precursor del *optimismo* de Leibnitz?

Si no fueran suficientes los pasajes citados, fácil nos sería adueir cien textos tan explícitos y terminantes como los anteriores. Pregunta el Santo Doctor en los Comentarios sobre las sentencias (1) si Dios pudo hacer el universo mejor; y al resolver la cuestión, no solo admite que Dios puede hacer un mundo más perfecto y mejor que este, el cual sería como una parte respecto de aquel, sino que aun con respecto al mundo actual, admite que Dios puede mejorarlo ó hacerlo más perfecto con bondad accidental; y esto sin variar los séres que al presente lo componen y constituyen: que si se trata de mejora ó perfección variando ó aumentando los séres actuales, entonces se puede admitir mejora y perfección esencial superior á la del mundo actual; puesto que Dios puede producir otras muchas especies de séres.

Como se vé, pues, lejos de haber identidad de doctrinas sobre esta materia, puede decirse, por el contrario, que la teoría de Santo Tomás constituye la antítesis más completa y es la negación más radical de la teoría optimista de Malebranche y Leibnitz.

En ella se destruye por su base el *optimismo* absoluto enseñado por estos dos filósofos, *optimismo* que menoscabando los derechos y aniquilando la noción filosófica de la libertad divina, nos obliga á formar una idea mezquina de Dios y de su omnipotencia, oscureciendo y haciendo vacilar la grande idea católica de Dios.

(1) Sent. Dist. 44. Art. II,

El *optimismo* enseñado por Santo Tomás, es, por el contrario, un *optimismo* filosófico y racional, porque es solamente relativo, ya por parte de las cosas existentes, respecto de las cuales el mundo presente tiene razón de mejor, puesto que las contiene todas en su unidad, ya principalmente en orden al modo de manifestación de la bondad divina, por cuanto que manifiesta del modo más perfecto posible aquel grado determinado de su bondad, que Dios quiso manifestar en la creación y por la creación (1).

(1) Zeferino Gonzalez, Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás, t. 2, p. 174.

CAPITULO IV.

DEL ÓRDEN MUNDANO.

ARTÍCULO I.

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

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

En efecto, en la tierra todas las cosas están dispuestas de tal suerte, que las propiedades de cada sér conspiran perfectamente al fin natural de cada sér; así pues, el agua pura y cristalina, que fertiliza los campos, apaga la sed de los animales, sirve de vivienda á los peces y enlaza los remotos climas, es volátil, líquida y tan abundante que viene á constituir las dos terceras partes de nuestro globo.

Así mismo los individuos de cada grupo conspiran per-

fectamente al fin de este mismo grupo. Véase si no la república de las abejas, la sociedad de las hormigas, la de las grullas y la de todos los animales que se juntan, ya temporal, ya perpétuamente, para los usos comunes de la vida, y la misma sociedad humana, donde á pesar del grande influjo de la libertad para perturbar el orden natural de las cosas, este orden subsiste siempre en el fondo, y los padres aman naturalmente á sus hijos, y el número de los nacidos contiene por lo regular tantos varones como hembras para los efectos del matrimonio, y los gustos diferentes por las diversas profesiones nunca se alteran, y el amor á la vida civil nunca perece.

Igualmente los diferentes grupos de séres terrestres conspiran perfectísimamente al fin general de todos ellos.

Sin aire, agua, tierra, calor y luz no habría vegetales; sin vegetales no existirían los animales, y sin estos el hombre no podría subsistir. ¿Qué prueba más evidente que esta para conocer que, en la tierra, todo cuanto viene de la naturaleza está sapientísimamente ordenado y dirigido al fin universal de todos los séres existentes, cual es el conservarse á sí mismos, al menos en sus propias especies, y servir con todas sus perfecciones á las necesidades y conveniencias del hombre, rey de la creación?

De lo que acabamos de observar en el globo terrestre, podemos concluir, con razón, que el mismo orden reina también en los demás globos que pueblan el espacio; porque la naturaleza en todas partes es la misma y no se contradice en sus operaciones. Con razón, pues, los griegos dieron á la universalidad de las cosas creadas el nombre de *Cosmos*, que significa ornamento, y los latinos el de *mundo*, que en sustancia viene á expresar la misma idea de perfección y elegancia (1)

(1) Mendive, *Cosmología*, p. 19.

ARTÍCULO II.

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

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

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

2.^o El orden mundano toma su origen de una mente

ordenadora y libre en el ejercicio de sus actos: luego es un efecto contingente.

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

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

Por lo expuesto se comprenderá cuán extraviados andan los ateos y panteistas, que para el caso es lo mismo, al afirmar que todo en el mundo sucede en virtud de una necesidad inflexible (1).

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

La *armonía de la creación* resulta del *nexo cósmico* ó sea de la trabazón universal que tienen entre sí las varias clases de seres que componen el mundo. Este *nexo cósmico*, como dice el insigne Prisco (2), es resultado de la trabazón que hay entre los fines especiales de cada clase de seres convergentes y subordinados á la unidad de un fin á todos común, y de la que igualmente hay en las especiales operaciones de cada clase también de seres, encaminados al cumpli-

(1) Mendive, Cosmología, p. 20 y siguientes.

(2) Filosofía especulativa, t. 2, p. 202.

miento del fin propio de cada uno, y por medio de este cumplimiento del fin propio, al del fin á todos común. La trabazón universal de fines se llama *nexo teleológico* (1) y la de operaciones se denomina *nexo dinámico* (2).

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

La subordinación de fines, presupone la subordinación de operaciones de los respectivos agentes que han de cumplir esos fines; pues si el fin ha de realizarse por la acción, claro está que para que haya fines subordinados, necesariamente ha de haber subordinación de acciones, y por consecuencia también de agentes. Es así que la subordinación de acciones de los séres que componen el mundo constituye lo que hemos llamado *nexo dinámico*; luego los séres del mundo están entre sí enlazados, no solo por el *nexo teleológico* sino también por el *dinámico*; y de la conjunción de entrambos resulta el *nexo cósmico*, ó séase la *armonía de la creación* (3).

(1) Del griego *telos*, que significa fin.

(2) De *dynamis* palabra griega que significa fuerza.

(3) Nicolas Contarino, *De perfectione rerum*, lib. II, c. 4.

CAPITULO V.

LAS LEYES DE LA NATURALEZA.

ARTÍCULO I.

§ I. **Concepto de la naturaleza.**—Entendemos por *naturaleza* el conjunto de las sustancias criadas, según que poseen las fuerzas y propiedades necesarias para los diversos fenómenos que constituyen el orden armónico y general del mundo (1).

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

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

La existencia de las leyes de la naturaleza la demuestran la observación y la experiencia. A este propósito dice el Padre Zeferino Gonzalez: (2) «Vemos, en efecto, que las sustancias y causas naturales obran del mismo modo y producen los mismos fenómenos en circunstancias y condiciones idénticas ó análogas. La sucesión constante de las estacio-

(1) Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, t. 2, p. 221.

(2) *Filosofía elemental*, t. 2, p. 222.

nes, de los años, de los días y las noches; los movimientos ordenados y proporcionales de los astros; el modo con que las plantas y los animales nacen, se nutren, crecen y mueren; la caída de la piedra abandonada á sí misma en el aire; las hojas, flores y frutos que producen constantemente los vegetales, en relación con las familias, géneros y especies á que pertenecen; los órganos, instintos y vida de los animales segun sus géneros y especies, con otros mil ejemplos que pudieran citarse, no permiten dudar que la producción de los efectos y fenómenos varios de la naturaleza, se realiza con sujeción á leyes constantes y fijas, al par que demuestran que estas leyes son obra de una inteligencia superior al mundo, la cual por medio de ellas realiza el orden universal y armónico.»

Si las *leyes de la naturaleza* no existiesen, ni serian posibles las ciencias físicas, ni lo sería la vida humana.

§ III. **División de las leyes de la naturaleza.**—Se dividen estas leyes en *particulares y generales ó cósmicas*. Se llaman *particulares*, si se refieren á las varias clases de seres que existen en el mundo; y *generales*, llamadas también *cósmicas* y mejor aún leyes de la *Providencia divina ordinaria*, si expresan el plan general del gobierno divino respecto del mundo. Las primeras son, como dice Donadiu (1), aplicaciones y derivaciones de las últimas, así como estas son la expresión y manifestación directa de la voluntad divina en el gobierno del mundo.

(1) Ampliación de la Psicología, p. 533.

ARTÍCULO II.

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

§ II. **La ley de la utilidad.**—Formulaban los antiguos esta ley por medio del conocido apotegma: *Natura nihil facit frustra*. En efecto, la naturaleza nada hace en vano, como lo comprueban los descubrimientos de los físicos y naturalistas *á posteriori*, y *á priori* lo demuestra la sabiduría divina que no sería tal sabiduría si así no sucediese.

§ III. **La ley de la continuidad.**—Esta ley es importantísima. Leibnitz la formuló afirmando que todos los seres forman una sola é idéntica cadena, cuyos anillos están entrelazados con un género de vínculo tal, que es imposible determinar el punto donde cada uno comienza y acaba. De aquí surgió su famosa teoría de las especies equívocas, llamando así á aquellas que reunian cualidades de dos especies contiguas. Apoyaron y defendieron esta teoría entre otros Bonnet y Virey. Kant aprovechó esas elucubraciones, teniendo la ley de continuidad como condición sugetiva independiente de toda naturaleza real. Schelling, en cambio, la tuvo por ley positiva de la naturaleza, enlazándola con su sistema panteista; Geoffroy Saint-Hilaire, siguiendo á Leibnitz, fundó su sistema de la unidad de composición.

Con razón dice Willm citado por Prisco (1), que la teoría de Leibnitz ha engendrado la de Geoffroy Saint-Hilaire y tanto la una como la otra pueden servir de armas eficaces al panteísmo.

La verdadera inteligencia de la *ley de continuidad* es que los seres que componen el mundo forman una escala ordenada bajo el punto de vista de su perfección relativa. Entre el mineral y el animal está la planta, inferior á este y superior al primero; entre el vegetal y el hombre está el animal, cuya naturaleza propia tiene una perfección relativa media entre los dos, y así de los demás seres. Pero esta gradación en la escala de los seres, no excluye la distinción esencial entre los mismos, y nada tiene de común este punto de vista con el de Leibnitz, ni mucho menos con esa evolución transformativa é indefinida de un tipo único proclamada por los discípulos de Darwin.

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

§ IV. **Otras leyes cósmicas ó de la Providencia ordinaria.**—Son estas: la *ley del medio ordinario*, que consiste en que Dios, por lo regular, no hace inmediatamente por sí mismo las cosas que pueden hacerse por medio de las causas segundas; la *ley de unidad*, cuyo sentido y alcance hemos explicado al tratar de los caracteres del mundo, y la *ley de la constancia*, que abraza dos extremos, á saber: 1.º que las leyes del mundo y el orden de la naturaleza resultante de las mismas no se cambian ó mudan en otras: 2.º que el curso de la naturaleza y la aplicación ó ejercicio de estas leyes son de tal manera constantes que rara vez se suspenden (2).

(1) Filosofía especulativa, t. 2 p. 212.

(2) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2 p. 224.

CAPITULO VI.

EFFECTOS SUPERIORES Á LAS LEYES DE LA NATURALEZA.

ARTÍCULO I.

§ I. **Los milagros.**—La palabra *milagro*, considerada etimológicamente, quiere decir, cosa admirable, *res mirabilis*. Santo Tomás, citado por el P. Zeferino Gonzalez (1), define los *milagros*: «Aquellas cosas que son hechas por virtud divina fuera del orden que en las cosas se guarda comunemente.

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

(1) Filosofía elemental, t. 2, p. 225.

videncia divina para la conservación y gobierno general del mundo.

De lo expuesto se deduce con cuánta exactitud define el P. Zeferino Gonzalez (1) el *milagro*, diciendo: «Que es un efecto extraordinario producido por sola virtud divina, según que esta es superior á las fuerzas de la naturaleza criada, y según que es capaz de obrar sin sujeción á sus leyes ordinarias.» Cuando se dice *por sola virtud divina* no se excluye el concurso de las causas segundas, de las cuales en ocasiones se vale Dios para realizar los *milagros*. Se añade en la definición *según que esta es superior á las fuerzas de la naturaleza*, porque entre los hechos milagrosos puede haber algunos que, aunque en sí mismos considerados no exceden las fuerzas naturales, las sobrepujan atendidas las circunstancias de su producción.

§ II. **Clasificación de los milagros.**—Son estos de tres clases: *milagros quoad substantiam facti, ó quantum ad ib quod fit*, que son aquellos cuya realización de tal modo pertenece á Dios, que en ningún caso pueden proceder de las fuerzas de la naturaleza; *milagros quoad subjectum*, que son aquellos que no exceden las fuerzas de la naturaleza absolutamente hablando, pero sí las exceden con relación al sujeto en el cual se realiza el fenómeno milagroso, como v. gr., dar la vista á un ciego de nacimiento; y por último, *milagros quoad modum*, que son aquellos que solo exceden las fuerzas naturales en cuanto al modo ó circunstancias con que se realizan, como sería el librar repentinamente de la calentura con la imposición de manos.

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

Finalmente, no debe confundirse ni identificarse la posibilidad del *milagro* con la existencia ó realidad del mismo en este ó aquel caso particular. La posibilidad de los *mila-*

(1) Filosofía elemental, t. 2, p. 226.

gros no puede desconocerse sin blasfemar, negando, por ende, la omnipotencia divina; pero esto no impide que cuando se trata del hecho *A* ó *B* se proceda con extraordinaria cautela, de lo cual nos dá alto ejemplo la Iglesia católica, á quien exclusivamente compete la declaración de lo que es *milagro* ó no lo es.

El *milagro* es la obra de la omnipotencia y de la sabiduría infinita. Bajo el primer punto de vista corresponde al *milagro* el criterio interno, que no es otro que su misma superioridad y trascendencia sobre las fuerzas y leyes de la naturaleza. Bajo el segundo punto de vista corresponde al *milagro* un criterio que podemos llamar externo, y es la relación del mismo con un fin en armonía con la inteligencia infinita y la bondad de Dios. El fin del *milagro* es la manifestación de la gloria de Dios como autor y objeto del orden sobrenatural y revelado. Dedúcese de aquí, que toda manifestación prodigiosa, que envuelva en sí misma y en su objeto alguna afirmación incompatible con la verdad revelada, no es ni puede ser verdadero *milagro*.

La revelación sobrenatural tiene dos formas fundamentales y paralelas: una interna, relacionada directa é inmediatamente con el espíritu, y es la inspiración que forma los profetas, los apóstoles y los escritores sagrados; y otra externa, relacionada directa é inmediatamente con la naturaleza, que son los *milagros*.

§ III. **Objeciones de Draper y su solución.**—«Hay, dice el soñista norte-americano, dos concepciones del gobierno del mundo: primero por la Providencia, segundo por la ley... El clero se inclina siempre á la adopción de lo primero, toda vez que aspira á que se le considere como mediabero entre la oración del devoto y la acción providencial... El filósofo científico afirma que la condición del mundo en cualquier momento es el resultado directo de su condición en el momento anterior.» Con tan gratuitas afirmaciones y con revolver los descubrimientos y leyes de Keppler, el mérito del mecánico Leonardo Vinci, los trabajos de Borelli, Hook y

Huighens, y las demostraciones de Newton, para con estos nombres echar polvo á los ojos de los lectores y hacerles perder la pista de la demostración que desearían encontrar en el libro de Draper de afirmación tan gratuita, pretende este autor echar abajo una de las convicciones más arraigadas en el corazón de la humanidad (1).

Diga lo que quiera Draper, los *milagros* son posibles con posibilidad interna y externa. Son posibles con posibilidad interna por dos razones: 1.^a Porque las fuerzas y eficacia de la naturaleza son necesariamente finitas, como finitos son los séres todos cuya colección ó conjunto constituye lo que llamamos universo, y la fuerza y eficacia de Dios es infinita y como tal no se agota en la producción de un efecto finito. De donde se desprende que los que niegan la posibilidad intrínseca de los *milagros*, como le sucede á Draper y con él á todos los racionalistas, niegan implícitamente la infinitud del poder divino. 2.^a Porque sin destruir la idea de Dios y reducirlo á la mezquina categoría de rey constitucional que reina y no gobierna, nadie puede negar que Dios pudo ó no crear este mundo, ó crear otro menos perfecto, ó dictarle otras leyes; porque si depende de su libre voluntad en cuanto á su existencia, como dice con razón el sabio P. Zeferino (2), á foriori dependerá de la misma en cuanto á recibir otras leyes, otra disposición y relaciones diferentes de las actuales. Son posibles con posibilidad externa, no solo por lo hasta ahora expuesto, que también demuestra este género de posibilidad, sino por las siguientes razones: 1.^a porque Dios es omnipotente, en cuanto puede producir otros mundos distintos del actual, y, en suma, todo aquello que no es contradictorio. Luego si Dios es omnipotente, claro está que puede producir efectos y fenómenos superiores é independientes de las leyes y fuerzas de la naturaleza. 2.^a porque así como Dios excede infinitamente como sér ó esencia,

el sér de las cosas finitas por Él creadas de la nada, así también excede infinitamente las cosas criadas en cuanto causas ó fuerzas activas, siendo indudable que la perfección de causalidad y de eficiencia se halla en relación con la perfección de la esencia, la cual le sirve de base y es su razón suficiente. Luego su facultad de acción no solamente es independiente de las causas segundas, sino esencial y necesariamente superior á la facultad de estas.

Tres son las principales objeciones que los racionalistas presentan contra los *milagros*, á saber: 1.^a Las leyes de la naturaleza son decretos de Dios, los cuales proceden de la esencia divina: luego la producción de alguna cosa contraria á estas leyes, implica contradicción é imposibilidad absoluta. A este argumento contestamos, que las leyes de la naturaleza no son decretos de Dios, sino más bien el término y el efecto de estos decretos, y que aunque proceden de la esencia divina, no proceden de ella necesariamente, sino mediante la voluntad libre de Dios. Por otra parte, estas leyes las decretó para el mundo y no como leyes de sí mismo ó que limitaran su poder. 2.^a Siendo divina la virtud con que obra la naturaleza al producir sus efectos, es por ende infinita y suficiente para la producción de toda clase de fenómenos. Esta objeción es una afirmación gratuita y se desvanece teniendo presente, que si á las fuerzas de la naturaleza se las llama divinas es porque proceden de Dios como de su causa eficiente, pero no porque se identifiquen con las fuerzas y el poder que corresponden á la esencia divina y que existen en Dios como ser personal, diferente, esencial y sustancialmente de la naturaleza. 3.^a Las leyes de la naturaleza se hallan en relación con las esencias de las cosas; es así que estas son inmutables y absolutamente necesarias; luego también lo son las leyes naturales, y por consiguiente no pueden ser suspendidas por los *milagros*, los cuales envuelven derogación y mutación de esas leyes. A este argumento contestamos, que las leyes de la naturaleza se hallan en relación con las esencias de las cosas negativa-

(1) P. Mir, *Harmonía entre la ciencia y la fé*, p. 288.

(2) *Filosofía elemental*, t. II, p. 229.

mente, es decir, en cuanto no contienen nada incompatible con estas esencias, pero no en sentido positivo ó sea por identificación, ni siquiera conexión necesaria con estas esencias. Más claro, las leyes actuales de la naturaleza se hallan en armonía y relación con las esencias de las cosas, en el sentido de que estas esencias tienen capacidad ó aptitud para ser regidas por estas leyes, pero no en el sentido de que exijan necesariamente estas leyes, ó que su existencia sea incompatible con otras leyes, con otro orden ó disposición, ni con otras relaciones entre sí. No menos inexacto es que el *milagro* envuelva violación ni menos mutación de las leyes naturales. Toda criatura, por ser tal, depende de Dios como Autor de la naturaleza. En virtud de esta dependencia, que es trascendental, pues va como embebida en la misma esencia de la criatura, hay en ella una potencia llamada obediencial, que no es otra cosa que la capacidad radical y primitiva para recibir de Dios cualquiera modificación que no sea contradictoria con su esencia. Dedúcese de aquí que cuando Dios obra algún efecto milagroso no viola las leyes de la naturaleza, sino que produce lo que estas no pueden producir, obra sobre la naturaleza pero no contra ella, que tiene aptitud ó potencia obediencial para recibir la operación divina (1). Demás de esto, no hay violación de la ley por parte de quien no está sujeto á ella, como no lo está Dios respecto de las leyes del mundo creado libremente por él. Por último, deliran los racionalistas cuando dicea que el *milagro* envuelve mutación de las leyes de la naturaleza. Estas no se mudan por los *milagros*, sino que permanecen las mismas antes, despues y mientras estos tienen lugar. Lo que hay es que Dios hace ó produce por sí mismo lo que la naturaleza no hubiera podido hacer con sus propias fuerzas. No hay, pues, en el *milagro* mutación ó cambio de las leyes naturales, sino ó producción de un fenómeno fuera de su esfera, ó, cuanto más, suspensión temporal de alguna de sus leyes (2).

(1) Santo Tomás, QQ. Dip. de Potent., C. VI, Art. I.

(2) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 233.

Es común entre los incrédulos de segunda fila y filósofos de café rechazar la posibilidad de los *milagros*, por la razón de que todas las religiones se apoyan en ellos, de donde deducen que cuantos hechos sobrenaturales alegan unas y otras deben ser tenidos como fabulosos. A tan deplorable modo de discurrir, á la grosería con que se confunden las religiones inventadas por los hombres con la que Dios en su infinita misericordia nos reveló y selló con la preciosísima sangre de su Hijo Unigénito, contestaremos con Max Muller: «El estudio detenido y profundo de las religiones, dice el sabio profesor de Oxford (1) es muy útil por muchas razones. en especial porque nos ofrece ocasión de estimar en su justo precio los bienes que poseemos en la nuestra. Lo que sucede respecto de las excelencias de nuestra patria, más estimadas de nosotros cuando á ella regresamos despues de recorrer otros climas, esto mismo pasa con la religión. Observamos la que han tenido por tal los otros pueblos; examinamos las oraciones, el culto, la teología de las gentes más civilizadas, de los griegos y los romanos, de los indos y los persas, y entonces comprendemos la grandeza de aquella gracia que nos ha sido otorgada de respirar desde nuestro primer aliento el aire purísimo de una tierra iluminada con la luz del cristianismo. Somos muy propensos á mirar los mayores beneficios como si fueran cosas que nos vienen naturalmente, y de estos bienes no exceptuamos la Religión. Hemos trabajado tan poco por tenerla; hemos sufrido tan poco por la causa de la verdad, que por mucho que estimemos la religión, es necesario compararla con las del resto del mundo para levantarla á nuestros ojos tanto como ella se merece.»

¡Ah, cuánta tristeza nos causa la gárrula gritería de los pseudo-sabios que insultan á la Religión en nombre de la

(1) Citado por el P. Bonriot en *La Controverse*, número del 16 de Febrero de 1881 y tomado del *Tablet* del 13 de Diciembre de 1880, página 778.

ciencia! ¡Insensatos, esa Providencia que negais porque llenos de soberbia despreciáis la ley divina que á nuestro Criador nos une, existe, existe sí, y la naturaleza entera la proclama! Con tanta razón como elocuencia dice á este propósito el P. Mir (1): «Esta Providencia soberana la niega á veces el hombre cuando, ensoberbecido, en su corazón siente el estímulo diabólico que le inclina al mal y al desprecio de la ley divina que le sujeta á su Criador; pero cuando, calmadas las malas pasiones, escucha la voz de la naturaleza reflejada en su conciencia limpia y libre de pecado, no puede negar que de todas partes le vienen voces que atestiguan la acción de esta Providencia admirable. En los momentos de aflicción y de angustia, como en los de dicha y tranquilidad, nuestra alma halla su consuelo y descanso en la contemplación de esta amorosa Providencia. Hacia ella sube naturalmente el ansioso deseo del corazón y el suave perfume de sus oraciones, y cada generoso instinto que siente, cada mala tentación á que resiste, cada aspiración noble que fomenta, son impulsos sagrados que la levantan al amor de aquella augusta majestad, que, si tiene por templo á la naturaleza, halla su sagrario en el alma del hombre, donde recibe culto y adoración. Todo le indica que su sér es un abismo de perfecciones, su hermosura infinita, su nombre inefable.»

(1) Armonía entre la ciencia y la fé, p. 297.

ARTICULO II.

§ I. **Idea del espiritismo ó magnetismo.**—Entiéndese por *magnetismo* ó *mesmerismo* el arte de producir ciertos fenómenos maravillosos mediante algunas acciones, ya físicas, ya psicológicas (1). Este arte es tan antiguo como antigua es la perversión humana: pero en los tiempos modernos se debe su resurrección y organización hasta con caracteres de ciencia, á Mesmer, que cultivó el *magnetismo vulgar*, que de su nombre se llamó *mesmerismo*; y en cuanto al trascendental ó *espiritismo*, su difusión en las sociedades modernas es obra del protestantismo, que como dice D. Miguel Sanchez (2) al proclamar el principio de la inspiración individual, abrió ancha puerta al más exaltado fanatismo y dió libre entrada á la más absurda superstición.

§ II. **División del magnetismo.**—Hay tres especies de *magnetismo*, á saber: el *vulgar* ú *ordinario*, que emplea medios materiales ó sensibles, cuales son los tocamientos ó pases de manos, los gestos, fijeza en la mirada, etc., siendo sus principales manifestaciones, la rotación de mesas, movimientos mecánicos de los cuerpos, pandiculaciones, el somnambulismo, trasposición de los sentidos, con otros por el estilo; el *hypnótico*, que solo se distingue del *vulgar* en que

(1) Mendive, Cosmología p. 33.

(2) Carta al Sr. Vizconde de Torres de Solanot, p. 15.

determina la producción de fenómenos magnéticos por medio de la fijeza de la vista sobre objetos luminosos; y el *trascendental*, que se refiere al comercio y comunicación con seres espirituales é invisibles, y se practica principalmente en la evocación de los espíritus, ó seres invisibles, ya sean estos los ángeles buenos, ó los demonios, ó las almas de los difuntos. En resumen; el *magnetismo* trascendental abraza los fenómenos que se realizan en la evocación y por la evocación de los espíritus, y es el que constituye lo que conocemos con el nombre de *espiritismo*.

§ III. **Clasificación de los fenómenos magnéticos.**— Estos fenómenos pueden reducirse á cuatro clases, que son:

1.^a *Fenómenos mecánicos*, cuales son la rotación de mesas, suspensión de cuerpos en el aire, golpes de martillo, etcétera.

2.^a *Fenómenos fisiológicos*, como por ejemplo, el sueño magnético, la debilitación ó el aumento de la sensibilidad, el sonambulismo lúcido, la trasposición de los sentidos, etc.

3.^a *Fenómenos de conocimiento*, entre los cuales se cuentan conocer intuitivamente las enfermedades, su asiento, sus remedios, sus crisis y su duración; conocer las cosas ocultas y las ocurridas en lugares distantes, ver á través de los cuerpos opacos, hablar lenguas desconocidas que no se han aprendido y discurrir sobre ciencias que no se han estudiado.

4.^a *Fenómenos trascendentales*, á cuya clase pertenecen: comunicarse con los espíritus, revelar el estado de las almas humanas despues de la muerte, hablar en nombre del espíritu ó alma de este ó aquel hombre ya difunto, y hasta escribir páginas enteras sobre las materias que se le consultan.

Como se vé, pues, los fenómenos espiritistas son mucho más portentosos que los del *mesmerismo*. «Estos seres, escribe de los espíritus evocados Bizouard (1), tocan mar-

chas, siguen el ritmo de una sonata indicado ó cantado, imitan los ruidos de la sierra, de la lluvia, del mar, del trueno, tocan campanas, ejecutan magníficos trozos de música militar, etc. Otras veces á petición de los asistentes los muebles de todo género abandonan su sitio, ó quedan adheridos al suelo, sin que sea posible moverlos.... Mesas enormes cargadas de centenares de libros recorren las habitaciones, se inclinan más de 45 grados, sin que se trastornen los objetos: otras danzan sobre un pié, no obstante el peso de muchas personas que arrastran consigo. Los hombres son trasportados repentinamente de una habitación á otra, levantados en el aire, permaneciendo suspendidos en este por algún tiempo. Se ven y sienten manos sin cuerpos, las cuales estampan firmas de personas muertas, y escriben sobre papeles, á los cuales nadie se ha acercado. Vense formas humanas diáfanas, se oyen voces.... se encienden y apagan bugías, etc.»

Al tratar del *espiritismo* no podemos olvidarnos de los *mediums*, por cuyo concurso se verifica la mayor parte de los fenómenos espiritistas. Los *mediums* son ciertas personas que poseen la facultad ó facilidad de comunicarse habitualmente con los espíritus.

Varios son los géneros de *mediums* que admiten los espiritistas, á saber: *auditivos*, *videntes*, *pasivos*, *mecánicos*, *intuitivos*, *nocturnos*, *inspirados*, *golpeadores*, *motores*, *músicos*, *pintores*, *poetas*, *psicógrafos*, *polígrafos*, *políglotos*, *positivos*, *incorrectos*, *científicos*, *historiadores*, *curanderos*, *sonámbulos*, *novicios*, *formados*, *improductivos* y otros varios que enumera Allan Kardec, pontífice de la secta, en su libro de los *mediums*.

Toda esta balumba ó haz de farsantes ó poseidos puede clasificarse en tres grupos que son: 1.º los *auditivos*, ó sea, los que se comunican con los espíritus por medio de golpes, cuyo número está en relación con las letras del alfabeto; 2.º los *videntes* y *escribientes*, que son meros instrumentos de los espíritus, los cuales contestan, ya obligándoles á ha-

(1) Des rapports de l' homme avec le Demon, t. V, p. 138.

cer ciertos movimientos espasmódicos de la cabeza, piés y dedos, ya impulsándoles á escribir; y 3.º, los *intérpretes*, que son aquellos que con voz diferente de la natural ó propia, pronuncian á manera de pitonisas, las palabras que los espíritus les ponen en la boca, ya sea en estado de sueño ó ya en el de vigilia.

§ IV. **Opiniones y teorías acerca de los fenómenos magaéticos.**—¿Son reales ó fingidos, pregunta con razón el P. Mendive (1), estos fenómenos del *mesmerismo* y *espiritismo*? Y si son reales, ¿cuál es su causa? ¿es natural ó sobrenatural? Y si es lo segundo, ¿es angélica ó diabólica?

Trataremos brevemente de cada una de estas cuestiones.

Que los fenómenos magnéticos son reales no se puede negar, á no ser que nos encerremos en el excepticismo histórico con todos sus absurdos y con todos sus peligros. Cierto que tanto en el *magnetismo vulgar* como en el *trascendental* hay mucho de farsa; pero también hechos reales, de los que dan testimonio numerosos testigos tan imparciales como verídicos y que no se pueden negar sin cerrar los ojos á luz. ¿Es natural ó sobrenatural la causa de estos fenómenos? Antes de contestar esta pregunta haremos notar que ciertos fenómenos del *mesmerismo*, como son el sueño, la rigidez tetánica de los miembros, la insensibilidad, etc., pueden explicarse naturalmente y hasta si se quiere, aunque sería muy aventurado, podría admitirse la influencia de un fluido animal que lo produjese y que el magnetizador por medio de ciertos procedimientos, conseguía manipular á su voluntad; pero los fenómenos del sonambulismo lúcido nos impiden admitir ni aún hipotéticamente esta solución.

No nos queda la menor duda que la causa de los fenómenos del *espiritismo* y la de los del *mesmerismo*, por lo que respecta al hecho, aunque algunos de ellos pueden explicarse naturalmente, es un sér inteligente y suprasensible, que ocultamente los causa, apoderándose del organismo de la

(1) Cosmología, p. 36.

persona magnetizada y usando de él como mejor le acomode.

De lo expuesto se deduce que no admitimos la teoría de los flúidos, según la cual los fenómenos del magnetismo son manifestaciones de cierto fluido imponderable llamado magnético, que existe esparcido por la naturaleza como el lumínico, el calórico y el eléctrico, por la razón sencilla de que es insuficiente para explicar la mayor parte de los fenómenos, que siendo psíquicos no pueden ser debidos á un agente material y si á la presencia ó intervención de agentes intelectuales (1). Otro tanto debemos decir de la teoría del animismo que los atribuye á las fuerzas ocultas y latentes del alma racional. Sin negar que algunos fenómenos menos importantes puedan explicarse por la mera actividad psíquica, es incontestable que es irracional suponer que ver á largas distancias, adivinar las cosas ocultas, etc., pueda ser producido por las fuerzas de nuestro cuerpo.

Indudablemente solo una causa sobrenatural puede producir todos los maravillosos efectos del *espiritismo*. Al tratar de investigar la naturaleza de esta causa nos encontramos con dos teorías: la espiritista y la católica. Los espiritistas, renovando en parte añejos errores de Pitágoras, Platón y Orígenes, á los que han sumado otros nuevos, afirman que las almas de los difuntos son las que intervienen en la producción de los fenómenos magnéticos (2).

Esta doctrina es absurda y gratuita, por cuanto para que las almas de los difuntos sean causa de los fenómenos magnéticos se necesita: 1.º que se comuniquen con los hombres y con el mundo externo; y 2.º, que tengan dominio sobre las fuerzas de la naturaleza. Lo primero no es posible sin permisión divina, porque nuestra alma en su condición actual no puede percibir los séres espirituales. Demás de esto

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 244.

(2) P. Pailloux, Question des Esprits, ses progres dans la science: examen de faits nouveaux et de publications importantes, p. 215.

semejante comunicación es imposible por parte de las almas segregadas del cuerpo, porque estas perciben solo aquellos objetos singulares á los cuales en algún modo se hallan determinadas, ó por la huella que conservan de los conocimientos que tuvieron, ó por afección de voluntad, ó por ordenación divina, y como las almas están, por ordenación de Dios, segregadas de la comunión de los vivos, é incorporadas á la comunión de las sustancias espirituales que se hallan separadas del cuerpo, ignoran por tal motivo lo que pasa entre nosotros (1). No menos absurdo es lo segundo, porque al separarse las almas del cuerpo no han mudado de naturaleza, sino únicamente su modo de ser y de obrar. y así como unidas al cuerpo no podían oponerse á las fuerzas cósmicas, perdido el cuerpo, lejos de adquirir sobre ellas mayor dominio que antes, perdieron hasta el modo único que tenían de estar en contacto con la materia.

No nos ocupamos aquí de las doctrinas que sobre la vida futura profesan los espiritistas, porque en otro lugar examinaremos esta cuestión.

No pueden ser los ángeles, como algunos suponen, los que producen los fenómenos espiritistas. A ello se oponen: la santidad de Dios, que no permite á los ángeles buenos obrar cosas extraordinarias, sino por fines justos y necesarios en el orden moral; la subordinación perfecta de los ángeles á la voluntad divina, en orden á sus operaciones sobre el mundo corpóreo; la inconveniencia de que los ángeles produjeran estos fenómenos á voluntad de los hombres y para satisfacer su curiosidad, y finalmente la inmoralidad y doctrinas irreligiosas de los espiritistas.

De todo lo expuesto se deduce que la teoría católica que afirma que todos aquellos fenómenos magnéticos que revelan y exigen la intervención de seres inteligentes, deben su origen á los demonios, á los cuales permite Dios esta intervención en justo castigo á la curiosidad, supersti-

ción é incredulidad de los hombres, es la cierta. Los mismos que han practicado por largo tiempo todas estas supersticiones, como M. Tony Dunon, M. Thouverey, Dupotel y otros, confiesan claramente que el autor de ellas es el demonio.

Al llegar á este punto, vemos dibujarse en los labios de algunos de los entecos y anémicos pensadores de este decantado siglo una sonrisa de incredulidad. Los compadecemos de todo corazón, porque esos espíritus fuertes y despreocupados son la carne de cañon de las huestes infernales del espiritismo, y al fin y á la postre, huyendo de dar al Dios vivo del Sinaí y del Calvario el racional obsequio de fé, de que nos habla el Apóstol de las gentes, caen, obedeciendo á esa necesidad de creer en lo sobrenatural que en nosotros existe, en la superstición más grosera y nauseabunda, en la superstición espiritista.

Para concluir, diremos que la Iglesia católica ha condenado el magnetismo como ilícito, heretical y escandaloso contra la honestidad de las costumbres.

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

La doctrina de Santo Tomás (1) acerca de este particular podemos resumirla en las siguientes conclusiones:

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

(1) Santo Tomás, Summa, P. I, C. LXXXIX, Art. VIII.

(1) Summa, P. I, C. CXIV. Art. IV.

2.^a Porque como ya hemos dicho y repetimos, todo fenómeno sobrenatural que tiende á inducirnos á errores ó acciones inmorales no puede ser producido por Dios, suma verdad y bondad infinita, y debe atribuirse al demonio, diferenciándose, por consiguiente, los hechos milagrosos de los fenómenos magnéticos en cuanto al fin á que unos y otros se enderezan, en términos tales que no pueden confundirse.

PARTE SEGUNDA.

Del mundo en particular.

CAPITULO I.

DE LA ESENCIA DE LOS CUERPOS.

ARTÍCULO ÚNICO.

§ I. **Los reinos de la naturaleza.**—Llámanse *reinos de la naturaleza*, las agrupaciones distintas donde están comprendidos los diferentes seres del mundo sensible. Estas agrupaciones son cuatro: el *reino mineral*, que abraza todos los seres que tienen su sustancia homogénea y carecen de órganos ó partes cualitativamente diversas; el *reino vegetal*, que está constituido por todos aquellos seres que están dotados de órganos ó partes cualitativamente diversas, por medio de las cuales ejercen las funciones propias de la vida vegetativa; el *reino animal*, que comprende todos aquellos seres que están dotados de órganos, por medio de los cuales ejercen las funciones de la vida sensitiva; y finalmente, el *reino hominal*, al que pertenece el hombre, que no solamente ejerce por medio de órganos las funciones propias de la vida vegetativa y sensitiva, sino que también está dotado de alma racional, en virtud de la cual raciocina, quiere, es capaz de derechos y obligaciones, y es responsable de sus actos.

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

§ II. **Los cuerpos.**—Entiéndese por *cuerpo* la sustancia extensa ó dotada de las tres dimensiones que constituyen la extensión (1). Si esta sustancia consta de partes integrantes heterogéneas, se llama *orgánica*; y si de homogéneas, *inorgánica*. La palabra *órgano* significa lo mismo que instrumento, y se aplica á designar cada una de estas partes heterogéneas con que el sér viviente ejerce alguna función especial. Así decimos el órgano de la vista, el del oído, etc., para indicar aquellas partes determinadas de nuestro cuerpo con que ejercemos los actos de ver, oír, tocar, etc., cada una de las cuales tiene para ello su mecanismo propio.

En esta segunda parte de la *Cosmología*, trataremos de los cuerpos inorgánicos, y en la tercera, ó sea en la *Biología*, hablaremos de los orgánicos.

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

(1) Mendive, *Cosmología*, p. 83.

elementos disimilares ó heterogéneos. Estas moléculas homogéneas son los átomos, cuyas diferencias resultan de la combinación y mezcla variable de estos cuerpos simples. Los cuerpos simples están dotados de una fuerza de *cohesión* por medio de la cual se mantienen unidas sus moléculas, y además de otra fuerza de *afinidad*, por medio de la cual las moléculas de diferentes cuerpos simples tienden á unirse y á perseverar unidas. Finalmente, el *sistema aristotélico-escolástico*, inventado por Aristóteles, modificado por los escolásticos, que despojaron á la *materia prima* de la eternidad que le atribuía el filósofo gentil y defendido en nuestros días por Sanseverino, Prisco, Zigliara, Zeferino Gonzalez y otros ilustres neo-escolásticos, el cual afirma que la esencia de los cuerpos está constituida por dos esencias incompletas destinadas por su misma condición intrínseca á formar por medio de la unión física de entrambas una esencia física completa, raíz y origen, como dice el P. Mendive (1), de todas las potencias, así activas como pasivas, que convienen al sér corpóreo. Estas dos esencias incompletas se llaman *materia prima* y *forma sustancial*. La *materia prima* es una realidad sustancial é incompleta que no tiene de sí ninguna actualidad ó forma, pero que es capaz de recibir todas las formas y determinaciones sustanciales (2). La *forma sustancial* es una realidad ó entidad sustancial, pero incompleta, primer determinante y actuante de la *materia prima*, de cuya unión íntima con esta resulta una sustancia determinada y completa.

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

(1) *Cosmología*, p. 93.

(2) Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, t. 2, p. 183 y siguientes.

primeros principios ó elementos de los cuerpos no deben ser cuerpos y los átomos lo son, puesto que el principio debe ser distinto de la cosa principiada, ya, por último, porque los átomos ó son sustancias homogéneas y cuerpos de la misma esencia, ó son sustancias distintas en especie y esencia. Si lo primero, las sustancias resultantes de su combinación, como dice el P. Zeferino Gonzalez (1), no pueden diferenciarse más que accidentalmente. Si lo segundo, queda en pié la cuestión, á saber, por qué el átomo A se distingue esencialmente ó en especie del átomo B.

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

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

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

compenetrando el sér de cada una de sus partes constitutivas, haga de él un todo indiviso cuya existencia se comuniqué á todas esas partes con una especie de difusión recíproca de unas en otras.

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

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

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

(1) Filosofía elemental, t. 2, p. 189.

nester otra cosa sino que esa fuerza penetre y abrace íntimamente con su naturaleza simplicísima todas y cada una de las partes de lo múltiple, en tal manera que las junte y coaligue reduciéndolas á la unidad. Pero á fin también de que ese principio activo y simple pueda coaligar las partes del principio material, se necesita que este pueda recibir de la *forma* indiferentemente todo género de sello, pues cualquiera determinación, por pequeña que fuese, además de tener que ser considerada como un producto de la misma forma, conferiría al dicho principio material un atributo que le haría de suyo contrario al estado de privación que necesariamente antecede á la aparición de un nuevo sér. Se los objetará que la materia en el orden real siempre está determinada; pero á esto contestamos que en cuanto existe determinada, tiene el sér de sustancia corpórea constituida por la *forma*, que es en ella el principio de la unidad y de la acción y por la *materia*, que es raíz de su extensión y de las cualidades que provienen de la forma. Más claro: de la *materia indeterminada*, no puede afirmarse, ni que sea un puro nada, ni tampoco que sea un cuerpo; sino que es el abstracto de quien se engendra la extensión corpórea y el principio pasivo que, coaligado con la *forma*, constituye el cuerpo. La dificultad de entender qué cosa sea esta *materia prima*, hace presuponer que la materia deba entenderse directamente; pero como directamente solo se entiende lo que subsiste, y en la naturaleza corpórea lo que subsiste es el compuesto llamado por los antiguos *materia sellada (signata)*, de aquí que creamos inabordable para nuestra mente, el concepto de una materia destituida de toda determinación.

Pero esta creencia es un perjuicio, puesto que nada importa que á la *materia* y á la *forma* no se las conozca directamente, puesto que se las conoce en orden al compuesto á quien se refieren, y del cual son elementos constitutivos. Miradas por este aspecto la *materia* y la *forma*, ninguna repugnancia cuesta el considerar á la primera como principio y abstracto real de quien se deriva la extensión de los

cuerpos y á la segunda como principio activo que reduce á unidad de sér la multiplicidad de las partes que constituyen el compuesto (1).

No terminaremos este artículo sin manifestar que existen atomistas católicos, como lo son indiscutiblemente Tongiorgi Piacini, Provenzali, el P. Ramiere y el P. Secchi. Nótese bién que este atomismo es muy diferente del de Demócrito y Epicuro, restaurado con gran aparato por los positivistas de nuestros días, por cuanto para materialistas antiguos y modernos los átomos son eternos é increados, y para los católicos son creados, ordenados y conservados por Dios.

La Iglesia nunca ha reprobado este linage de atomismo, y si alguna duda cupiere sobre este punto, para que se desvanezca basta leer la carta que Pio IX, de gloriosa memoria, dirigió en 5 de Junio de 1877 á Monseñor Haute Coeur, rector de la Universidad Católica de Lille.

Pero aún cuando no sea heterodoxa la opinión de los atomistas católicos, nosotros preferimos la hipótesis de la *materia prima* y la *forma sustancial*, por parecernos más racional y filosófica.

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 154 y siguientes.

CAPITULO II.

PROPIEDADES DE LOS CUERPOS.

ARTÍCULO ÚNICO.

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

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

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

Debiendo estar las partes que constituyen el todo extenso, en virtud de su orden intrínseco las unas fuera de las otras y tener una disposición varia é intrínseca, conviene notar que de esta intrínseca disposición que las varias partes del extenso pueden tener se derivan las divisiones de la extensión, ó sean la *longitud*, *latitud* y *profundidad*, que determinan la magnitud propia del extenso, que es siempre limitada y circunscrita.

§ II. **Error de Descartes en lo tocante á la naturaleza de la extensión.**—La esencia de la *extensión*, consiste para los cartesianos en la propiedad que tienen los cuerpos

de ocupar un lugar en el espacio igual á su superficie. Aparte de que caen en un círculo vicioso, porque cuando se les pregunta qué es espacio, dicen que es la *extensión* en que consideramos colocados los cuerpos, esta teoría es absurda porque esencia de una cosa no ha de llamarse sino á aquello que constituya su fondo primitivo é intrínseco, y sea principio de quien todo lo perteneciente á la misma cosa se derive: es así que la *extensión* por sí misma no envuelve esencial contingencia de ocupar espacio, sino meramente el constar de múltiples partes continuas (1); luego no ha de decirse que el cuerpo es extenso porque ocupa espacio, sino que ocupa espacio porque es extenso.

La esencia, pues de la *extensión* consistirá en aquello sin lo cual no puede existir la multiplicidad de las partes, y como quiera que no podría haber partes múltiples en lo extenso si no estuvieran las unas fuera de las otras, y por consiguiente si no fueran recíprocamente divisibles, de aquí que la esencia de la extensión consista, á nuestro juicio, en ser divisibles las partes del extenso (2). Visto ya lo que es la esencia de la *extensión* considerada en sí misma, veamos ahora qué es con relación á los cuerpos.

Aun más resalta el error de los cartesianos si se considera la esencia de la *extensión* con relación á los cuerpos. Esencia de una cosa se llama á aquello en virtud de lo cual la cosa es lo que es. Es así que para que haya *extensión*, ha de haber algo extenso; luego lejos de ser la *extensión* quien constituya la esencia de los cuerpos, tiene que presuponerla (3).

Demás de esto, la *extensión* por sí misma no es capaz de constituir principio intrínseco y esencial del sér ni del obrar de los cuerpos, ora porque antes de la *extensión* hay que suponer un principio simple que en ella reduzca á unidad

(1) Santo Tomás, In lib., II Sent., D. II, C. II, Art. 2.º ad 3.

(2) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 165.

(3) Leibnitz, Sur la question si l'essence des corps consiste dans l'étendue, ed Dutens, t. II part. I, p. 234.

sustancial la multiplicidad de sus partes, ora porque la unidad de acción en lo múltiple sería inconcebible sin la unidad de un principio simple que en ella informase á las diversas partes del *ser extenso* y las penetrase con su actividad. Por otra parte, si la *extensión* constituyese la esencia corpórea, ella sola bastaría para explicar las demás propiedades de los cuerpos; y esto no es así, pues con la *extensión* sola no se explica ni la figura, ni la resistencia, ni el movimiento de los cuerpos.

§ III. **La figura.**—Es la *figura* la manera de ser que toma la cantidad en los cuerpos finitos (1).

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

Nótese bien que la *figura* añade al extenso un nuevo modo de ser, pues que dispone y determina de una especial manera las partes internas del extenso, que por sí mismo es de configuración indeterminada, en cuanto la que pueda tener se acomoda á la disposición indiferentemente varia en que se coloquen sus dichas partes internas. Por aquí se vé que la *figura* no es, propiamente hablando, la extensión, sino una cualidad de lo extenso (2).

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

Así como por el mero hecho de haber de hallarse el cuerpo en algún lugar determinado, ha de ocupar forzosamente una parte del espacio proporcionada á la superficie de su mole, así también, por el mero hecho de ocupar el cuerpo un lugar

(1) Mendive, Cosmología, p. 85.

(2) San Agustín, Sermo CXVII, De verbis, Ev. Juan., I, n. 1.

del espacio, impide que otro cuerpo ocupe ese mismo lugar; y esto procede de que el cuerpo, por razón de su extensión y figura, tiene que llenar un espacio proporcionado á su superficie, ó lo que es igual, el lugar ocupado por un cuerpo tiene que ajustarse á la extensión superficial del mismo; y por consiguiente, para que ocupase un cuerpo el mismo lugar que otro, sería preciso que entrambos se compenetraran, y en ese caso, ya no serían dos cuerpos, sino uno solo. Esta cualidad que los cuerpos tienen de resistir su compenetración, ó séase penetración mútua, llámase la *impenetrabilidad* y también *resistencia*, por cuanto se realiza bajo la forma de repulsión.

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

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

Nada decimos acerca del problema de la divisibilidad finita é infinita de los cuerpos, porque este problema es insoluble y además el plantearlo á nada práctico conduce. Santo Tomás defiende la divisibilidad infinita del cuerpo matemático; pero rechaza la divisibilidad infinita del cuerpo físico, es decir, en cuanto constituye una esencia determinada y específica existente en la naturaleza (1).

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

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

(1) Santo Tomás, In lib., II Sent. dist. XIX, CI, Art. 1, ad 1 y dist. XXIV, Art. 2, Sol.

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

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

En los cuerpos la *actividad* y la *pasividad* andan perfectamente unidas, lo cual se explica perfectamente, si se tiene en cuenta que el cuerpo se halla constituido por dos elementos opuestos, el uno pasivo y determinable que es la materia y el otro activo y determinante que es la forma (1).

§ VII. **Propiedades secundarias de los cuerpos.**— Llámense *propiedades secundarias* de los cuerpos á las aptitudes que existen en los mismos cuerpos con relación á nuestros sentidos (2).

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

1.º Las *cualidades primarias* están en los cuerpos considerados en sí mismos; las *secundarias* lo están como otras tantas aptitudes que los cuerpos tienen con relación á nuestros sentidos debidamente expeditos. 2.º Las *cualidades primarias* son base y condición de las *secundarias*; pues indudablemente las aptitudes que constituyen estas no serían ni concebibles siquiera sin la sustancialidad de los mismos cuerpos, juntamente con el todo complejo de propiedades reales de su naturaleza respectiva, y las cuales están en ellos independientemente de nuestros sentidos. 3.º Las *cualidades secundarias* son sensibles y las *primarias* inteligibles. 4.º Las *cualidades primarias* las conocemos claramente y las *cualidades secundarias* solo las conocemos indistintamente, como quiera que no mostrándosenos sino por el acto de la sensación que en nosotros excitan, no pueden informarnos de lo que son ellas en sí mismas, sino de lo que son en nuestras sensaciones. Así por ejemplo el dividirse en partes que

están las unas fuera de las otras es una propiedad primaria de la rosa, por cuanto la conocemos como propiedad real suya, y sabemos en qué consiste como cualidad real de algunos cuerpos. Por el contrario, el fragante perfume que despidе esa flor es una propiedad secundaria suya, pues solo la conocemos por cuanto es sensible, ignorando como ignoramos la causa de esa aptitud de los cuerpos á producir olores en general ó determinado olor en particular.

Ahora bien, *las cualidades secundarias*, ¿están realmente en los cuerpos ó son meras modificaciones subjetivas? Faciles, en nuestra opinión, la contestación á esta pregunta. Consideradas en actividad efectiva (in actu) las *cualidades secundarias* sabor, olor, color, etc., no están sino en el sujeto que siente, pues así consideradas implican una modificación de la sensación, porque la sensación en sí misma no es ni dulce ni amarga, ni fría ni caliente, etc., sino que estas cualidades la acompañan en cuanto se muestran en el órgano por cuyo medio se realiza la sensación; de modo que las *cualidades secundarias*, consideradas in actu, son, digámoslo así, una envoltura interna del acto sensitivo. Es así que los cuerpos en el acto de la sensación son el término sentido, no ya el principio que siente; luego, en este concepto, razón tienen los filósofos cuando niegan realidad objetiva á las *cualidades secundarias* y tienen á estas por una mera modificación del sujeto sensitivo. Pero como estas cualidades no podrían ser sentidas si en los cuerpos no hubiera aptitud para suscitar esta sensación en el alma, de aquí que cuando menos deben estar en potencia en los mismos cuerpos. Más claro, del propio modo que se dice sana la medicina, no porque tenga en sí la sanidad, sino porque es capaz de producirla, así también el color, el olor y el sabor y demás *cualidades secundarias*, se dice que existen en los cuerpos, no porque actualmente se hallen ellos, sino porque poseen una aptitud real de suscitar en nosotros estas sensaciones (1).

(1) Mendive, *Cosmología*, p. 86 y 87.

(2) Prisco, *Filosofía especulativa*, t. 1 p. 189.

(1) Santo Tomás, *Summa*, *Cont. Gentes*, lib. 1, C. 29-31.

CAPITULO III.

AFECCIONES DE LOS CUERPOS.

ARTÍCULO I.

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

Con razón, pues decía Aristóteles que la naturaleza es el principio del *movimiento*, entendiendo aquí el ilustre fundador del peripato por naturaleza la esencia de la cosa, según que dice órden á su operación propia.

Nótese que la palabra naturaleza tiene diversas acepciones; unas veces se emplea para designar á Dios, otras el conjunto de las cosas creadas, otras la propensión y aptitud

conforme con la esencia propia de un sér, ya los movimientos y operaciones que se ejecutan sin indiferencia ni libertad y con determinación espontánea y necesaria, ya finalmente expresa lo que no excede las fuerzas de las causas segundas ó de nuestra comprensión.

También la palabra *movimiento* tiene cuatro sentidos: en el más lato é impropio significa cualquiera operación ó acto, y en esta acepción puede predicarse de Dios; en otro más restringido es equivalente á mutación en virtud de la cual se adquiere ó se pierde algo de nuevo, interviniendo mutación real de los seres, y en este sentido no conviene á Dios que es inmutable; más concretamente se llama *movimiento* toda mutación sensible, es decir, capaz de ser percibida por los sentidos, siquiera se verifique instantáneamente, como la generación y corrupción general de los cuerpos; por último, en su significación propia el *movimiento* es la serie de mutaciones que se verifican y realizan de una manera sucesiva (1).

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

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

§ III. **El movimiento local con relación á la impenetrabilidad y al contacto.**—En virtud de la impenetrabilidad consiguiente á la extensión, la acción de un cuerpo sobre otro

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 208 y siguientes.

va acompañada de una reacción igual y contraria. Esto es clarísimo, porque si los cuerpos no ofreciesen resistencia alguna, no habría acción posible de los unos sobre los otros, y por consecuencia no habría *movimiento local*.

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

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

ARTÍCULO II.

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

Nada más difícil que determinar la naturaleza del espacio y de aquí la variedad de soluciones que viene recibiendo este problema desde el origen de la Filosofía.

«Sabido es que Epicuro, dice el P. Zeferino Gonzalez (1), consideraba el *espacio* vacío como uno de los elementos del mundo. Entre los escolásticos Lessio opinaba que la inmensidad divina es el intervalo primitivo é íntimo, ó el *espacio* origen de todo intervalo, y *espacio* de todos los *espacios*, opinión que adoptaron en todo ó en parte, Clarke, Fenelon, Newton, con algunos otros filósofos, para los cuales el *espacio* es el mismo Dios ó alguno de sus atributos, y por lo mismo infinito. Newton añadía que Dios ve ó conoce las cosas en el *espacio* infinito como en su sensorio. Descartes identifica el *espacio* con la extensión de los cuerpos, y consiguientemente con la esencia de estos, la cual, según él, consiste en la extensión.

Algunos afirmaron que el *espacio* es una verdadera sustancia, distinta y separada de los cuerpos que en él se colocan. Gassendi decía que el *espacio* no es ni sustancia ni ac-

(1) Filosofía elemental, t. 2, p. 216.

cidente, sino un ser incorpóreo distinto de los espíritus y de los accidentes espirituales. Para Leibnitz, el *espacio* es una relación entre las cosas tanto existentes como posibles. Sabido es, finalmente, que para Kant el *espacio* es una forma subjetiva preexistente ó puesta en el sujeto á priori, y como tal condición previa de las representaciones sensibles.»

El exámen detenido de cada una de estas opiniones no cumple á nuestro propósito. Por de contado rechazamos el *vacuismo*, ya porque el *espacio vacío* es una mera negación y la pura negación excluye toda realidad, ya porque un *espacio vacío* distinto de los cuerpos, no puede menos de ser algo extenso, pues que ha de contener á los cuerpos, que son extensos, y el continente de un contenido extenso no puede menos de ser extenso también, de donde se sigue que este *espacio* extenso necesitaría de otro que le contuviese y así hasta el infinito, lo cual es absurdo (1).

No menos absurda con el aditamento de impía es la opinión de los que tienen el *espacio* por un atributo divino. En efecto, el *espacio* no se concibe sino extenso; con que si le hacemos atributo de Dios, tendremos que concluir que Dios es extenso. Clarke, para eludir la fuerza de este argumento de Leibnitz (2), dijo que el *espacio* tiene sin duda partes, solo que estas partes son separables. Pero sean ó no separables son partes, y por consiguiente, si el *espacio* compuesto de esas partes es un atributo de Dios, como quiera que toda propiedad de Dios es Dios mismo: luego Dios estará compuesto de partes. Demás de esto, si como profesan los vacuistas, el *espacio* unas veces está vacío y otras lleno, tendremos que una vez afirmado que el *espacio* es un atributo divino, tendremos que admitir en la esencia de Dios partes ora vacías, ora llenas, y por consiguiente sujetas á perpétua mudanza. Finalmente, si el *espacio* es un

atributo divino, tendremos que los cuerpos al llenar el *espacio*, llenarán una parte de la esencia de Dios, y en este caso toda porción de *espacio* que supongas vacío será una parte de la esencia de Dios que está en el *espacio* como recipiente. ¡Qué cúmulo de delirios!

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

Así como el *espacio* de cada cuerpo consiste en la distancia relativa de sus partes, así también el *espacio* que media entre cuerpos diferentes consiste en la distancia relativa de sus respectivas superficies. En efecto, los cuerpos que componen el Universo, bien que contiguos, hallanse, sin embargo, por sus respectivas superficies, en posiciones y á

(1) Santo Tomás, In IV Phys, lect. 13.

(2) Reponse á la quatrième Réplique de M. Clarke, p. 767-768, ed. Erdmann.

distancias relativas desiguales. Esta desigualdad de posiciones de los cuerpos constituye aquel *espacio* entre los mismos que se llama *externo*, para distinguirlo del *espacio interno*, que consiste en la distancia relativa entre las partes de un mismo cuerpo.

El *espacio externo* no se distingue de la extensión de los cuerpos entre quienes media; y señal de esa identidad es también que cuando queremos medir la distancia que media entre las extremidades de sus respectivas superficies, comparamos la superficie de un cuerpo con la de otro que lo circunda. No existe, pues, en la naturaleza ningún *espacio vacío*, ni el *espacio* ha de tenerse por cosa distinta de los cuerpos mismos, sino por una de sus propiedades, como lo es la extensión misma, con la cual se identifica el *espacio* (1).

Sentada esta doctrina, podemos ya definir el *espacio* diciendo con Leibnitz (2) que es el orden de la coexistencia de las cosas; pues que verdaderamente, la distancia relativa, ora entre las partes coexistentes de un mismo cuerpo, ora entre varios cuerpos coexistentes, no es, en resumen, otra cosa sino el orden en que coexisten aquellas partes ó estos cuerpos.

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

(1) Santo Tomás, In IV Phys., lect. 6.

(2) Citado por Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 173.

de representar la extensión en sí misma, representa bién el *espacio*, que se identifica con la extensión.

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

Estas cualidades del *espacio* son subjetivas, porque nacen, no de la naturaleza real del *espacio*, sino de la existencia ideal y abstracta que tiene en nuestra mente. Por el contrario, si consideramos la idea de *espacio* en relación con el término representado por ella, hallaremos que es una idea objetiva y real; y lo es en efecto, porque el término representado por la idea de *espacio* es la extensión, y la extensión es real en los cuerpos, y por consiguiente real y objetiva es la idea de *espacio*.

Dedúcese de lo expuesto que el error no consiste en atribuir realidad al *espacio*, sino en atribuírsela distinta y separada de los cuerpos; lo cual es tan falso como absurdo es el suponer una extensión separada de los cuerpos (1).

§ IV. **Error de Kant en lo tocante al espacio y su**

Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 173 y siguientes.

refutación.—Kant, al afirmar que el *espacio* era una forma á priori de la sensibilidad, incurrió por lo pronto en el mismo sensualismo que se proponía combatir, pues mientras por un lado quiso explicar el génesis de la idea de *espacio* sin tomar en cuenta la experiencia, por otro lado hizo del *espacio* una forma de la sensibilidad, que es cabalmente base de la experiencia misma.

Se dirá que Kant se refiere á la sensibilidad para, no empírica; pero á menos de querer filosofar con juegos de palabras, nadie se atreverá á asegurar que la sensibilidad no sea una é idéntica en sí misma y gobernada por unas mismas leyes (1).

Demás de esto, la teoría de Kant conduce al excepticismo, pues en cuanto se afirme que el *espacio* no es otra cosa sino un mero modo con que nos representamos los objetos sensibles, y no lo que realmente son ellos, habremos de concluir que, no pudiendo esos objetos existir sin *espacio*, ó no es verdad que existen, ó no podemos nosotros averiguarlo; que es cabalmente lo que el excepticismo proclama. Por otra parte, la doctrina kantiana es un puro círculo vicioso; pues dado que, según esta doctrina, el *espacio* no sea sino una mera forma interna de nuestra sensibilidad, ¿de qué modo eso que es meramente interno á nuestro espíritu, llega á darnos representación externa del objeto sensible? Se dirá que por medio de la representación que recibimos de ese objeto; pero como quiera que la sensación, en concepto de Kant, es subjetiva y no se hace objetiva sino en calidad de forma objetiva del *espacio*, por un lado, la sensación, que es meramente subjetiva, sirve para dar al sujeto representación externa del *espacio*, y por otro lado el *espacio* que es una forma subjetiva de la sensibilidad, sirve para hacer objetiva la sensación (1). ¡Qué aberraciones sostiene el racionalismo!

(1) Cousin, Lecciones sobre la Filosofía de Kant, lec. VIII.

(2) Galluppi, Saggio filos. etc., p. 34-36.

ARTÍCULO III.

§ I. **Idea de la duración y especies principales de la misma.**—Difícil es conocer y definir el *tiempo*. Ya San Agustín (1) anunció la dificultad de este problema filosófico, coincidiendo con Cicerón (2), dificultad que depende de que mientras menos actualidad tiene una cosa, menos bién se la conoce, y nada hay menos actual que el *tiempo*, porque en él solo el instante es duradero, y eso en sucesión continua y perpetuamente fugaz.

Para proceder ordenadamente en la difícil tarea de investigar la naturaleza del *tiempo*, comencemos por averiguar en qué consiste la *duración*.

El P. Zeferino Gonzalez (3) define la *duración*: «La permanencia de una cosa en el sér ó la existencia». En concepto, pues, del sabio primado de Toledo, lo que añade á la existencia la *duración* es una mera negación, ó una relación de razón.

Las cosas ó seres que tienen *duración* ó permanencia en el sér pueden reducirse á tres clases. En la primera se coloca á Dios, que es inmutable en cuanto á la esencia, la existencia y la operación. Hay otra clase de seres que poseen cierto grado de inmutabilidad en su esencia y existencia, ya porque no están sujetos á generación y corrupción sustancial, ya porque una vez en posesión de la existencia, tienen

(1) Confess., lib. X, c. 14.

(2) De Invent., lib. I.

(3) Filosofía elemental, t. 2, p. 212.

en las condiciones propias de su naturaleza la razón suficiente para durar y permanecer en ella sin limitación, áncuando esta especie de inmutabilidad relativa á la esencia y á la existencia va acompañada de mutabilidad accidental, al menos por parte de las acciones que pueden ejercer y perfecciones accidentales que pueden recibir. Pertenecen á esta segunda clase los ángeles y el alma racional en el estado de separación del cuerpo. Hay, por último, otros seres que comienzan y acaban, que por ser sustancias compuestas, no tienen en sí el principio y razón suficiente para conservar el sér perpétuamente, como son las sustancias materiales que constituyen la naturaleza ó el mundo de los cuerpos.

En relación y armonía con estas tres clases de seres hay tres clases de *duración*: la *eternidad* que es la permanencia de la existencia en un sér inmutable absolutamente bajo todos los puntos de vista. El *ero*, que es la permanencia de la existencia en una cosa que es invariable en cuanto á la sustancia y conservación del sér recibido, pero variable y sujeta á mutaciones accidentales, y el *tiempo*, que es la duración de las cosas sujetas á cambio ó mudanza sustancial.

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

§ II. **Noción del tiempo.**—Aplicando las nociones que dejamos expuestas, diremos ahora que no hay *tiempo* sin sucesión, pues por su naturaleza propia el tiempo implica un antes y un despues; y es así que el antes y el despues implican sucesión: luego sin sucesión no hay *tiempo*. Quien dice sucesión dice mudanza, porque no se dá sucesión sino allí donde una cosa es otra distinta de lo que era. Pero la mutación implica duración de sér que se muda, pues la mudanza no destruye el sér mudado, sino que le hace distinto del que era, y por consiguiente quien dice sucesión, dice cosa que dura mudándose. De esta manera el instante presente, repetido sucesivamente, muda su sér de presente

en pasado (1). Pues bién, este instante sucesivo considerado bajo la relación del antes y del despues, eso es el tiempo. Con razón Leibnitz, separándose, más en la forma que en la sustancia, de la definición dada por los escolásticos, dijo que el tiempo es el orden de la sucesión (2).

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

Nótese ante todo, que para explicar el génesis de la idea pura y de la idea empírica de *tiempo*, es preciso recurrir á la experiencia. Por lo que toca á la idea empírica de *tiempo*, es muy fácil la demostración de nuestro aserto. Esta idea envuelve el concepto de sucesión real de las cosas: es así que la sucesión implica mudanza, y que la mudanza solo puede ser conocida por la experiencia: luego la idea empírica de tiempo la engendra la experiencia en nuestra mente (3). Otro tanto sucede con la idea pura. Vamos á demostrarlo. Su objeto es el orden meramente posible de los estados sucesivos de los seres sujetos á movimiento; y como quiera que la idea de todo sér posible presupone la de sér real, resulta que en la idea pura de tiempo no hay más sino que concebimos bajo un aspecto genérico y posible el mismo orden real de sucesión que antes hemos concebido por medio de la idea empírica.

Pero caeríamos en los errores del sensualismo y del materialismo, si afirmáramos que la sola experiencia engendra la idea de *tiempo*. Nada menos que eso; la experiencia no es la causa eficiente de la idea de tiempo, en razón á que si así fuese, esta idea sería una sensación, la experiencia es la

(1) Alberto Magno, De IV Coevis, tract. II, q. V, art. 2.

(2) Santo Tomás, In. IV Phys., lect. 16-17.

(3) Santo Tomás, In lib. IV, Met., lect. 12.

causa material de la tal idea y una vez reducida la cuestión á estos términos, versa ya solamente sobre cuál sea el hecho que la experiencia nos ofrezca, y cuál el modo en que labrando sobre ese hecho nuestra mente, se remonte á la idea de *tiempo*.

El hecho experimental que necesitamos para elaborar la idea de *tiempo*, es la percepción del movimiento, junto con el concepto de la esencia de lo mutable. Tan luego como el alma percibe un movimiento, puede advertir las diversas posiciones que el objeto movable toma en los distintos puntos del espacio: el concepto que forma el alma entonces de esta diversidad de posiciones, incluye el de un estado que sucede al estado anterior de aquel objeto; y he aquí percibido por el alma un primero y un segundo movimiento; y he aquí, por consiguiente, cómo el entendimiento, en virtud de su potencia para percibir el orden de las cosas, percibe efectivamente el que hay entre los movimientos que se verifican en los cuerpos. Pues la percepción de esos movimientos contiene implícitamente la idea de *tiempo*, como quiera que el orden entre un primero y segundo movimiento implica sucesión; luego percibir ese orden es percibir una sucesión; y es así que la idea de sucesión es por sí misma idea de *tiempo*; luego la idea de *tiempo* se forma con aprender nuestra mente el orden que media entre un primero y un segundo estado de lo movable (1).

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

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 132.

PARTE TERCERA.

Biología.

CAPITULO I.

DE LA VIDA EN GENERAL.

ARTICULO I.

§ I. **Noción de la vida.**—Con razón decía el Ángel de las Escuelas (1), que siendo el movimiento el modo de distinguir los seres que viven de los que no viven, son propiamente vivientes aquellos que por sí mismos se ponen en movimiento para alguna operación: mas los que naturalmente no se mueven por sí propios, no pueden decirse vivientes más que por alguna analogía.

Añade Santo Tomás (2): «De los seres que obstensiblemente viven, podemos inferir á quiénes pertenece el vivir y á cuáles no. Mas la *vida* conviene claramente á los animales, porque Aristóteles ha dicho (De plantis, I. 1, c. I.) que «la *vida* es notoria en los animales.» Es preciso, pues, distinguir los seres que viven, según aquello, por lo que se dice viven los animales: y esto se observa en la primera manifestación de la *vida*, así como en su última.

(1) Summa, P. I, C. XVIII. Art. I.

(2) Lugar citado.

Ahora bién: el primer signo de la *vida* en el animal es la producción de movimientos espontáneos propios; y decimos que vive en tanto que estos movimientos se observan en él; mas cuando cesa de moverse por sí mismo ó es movido solamente por otro, entonces se dice que no tiene *vida* ó que está muerto. De donde resulta evidente que son vivientes propiamente los seres, que se mueven por sí mismos de alguna manera, sea que tengan el movimiento propiamente dicho, que se llama acto del sér imperfecto, es decir, que existe en potencia, cual se llama comunmente el acto del sér perfecto, al modo que se dice moverse el entender y el sentir, como dice Aristóteles (De anima, I. 3, test. 28). Así pues, se llaman vivientes todos los seres, que se mueven á sí mismos: mientras que no se dicen tales, sino por cierta analogía, los que por su naturaleza no son susceptibles de moverse ni de obrar.»

Admirable es por cierto este pasage de Santo Tomás y seguramente en ningún filósofo antiguo ni moderno encontramos un procedimiento tan experimental y tan filosófico á la vez, para llegar al análisis racional de la noción de la *vida* y determinar su naturaleza propia.

Este sapientísimo concepto de la *vida* puede tomarse en dos sentidos: lato y genérico el uno, restricto y especial el otro. En el primero de estos sentidos, expresa un atributo común á todos los grados de los seres vivientes; en el segundo, se limita á expresar el grado ínfimo de la vida, que es el reino vegetal (1). Pero tanto mirada por uno de sus aspectos como mirada por otro, puédense considerar en la vida dos, digámoslo así, momentos de su actividad, á saber: primero y segundo, ó séase, como dicen los escolásticos, *in actu primo* é *in actu secundo*. En el acto primo la *vida* es el sér mismo sustancial del viviente; en el acto segundo, es la operación, que por cuanto procede de un sér viviente, llámase vital.

(1) Alberto Magro, Parva naturalia, De veget, lib. I, tract. I, c. II, Opp., t. 5, p. 343.

Pero como no conocemos las causas y sustancias de las cosas sino por virtud respectivamente de sus efectos y operaciones, de aquí la justificación más cumplida del método tomista en lo tocante á la resolución del problema que nos ocupa.

Si se quiera ahora definir la *vida* en una fórmula más concisa, diremos con el P. Zeferino Gonzalez (1) que la vida es: Una fuerza ó actividad interna sustancial, por medio de la cual el sujeto ejecuta movimientos y operaciones inmanentes.

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

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

§ III. **Errores de Stahl, Bichat, Richerand y otros, acerca del concepto de la vida.**—Para Stahl, la vida es «la conservación del cuerpo en su mezcla corruptible sin la existencia ó actual verificación de esta corrupción»; y para Bichat «el conjunto de las funciones que resisten á la muerte». Como se vé, estos médicos filósofos explican ambos la vida por la muerte ó la realidad por la ausencia y privación, y no pueden extender la noción de la vida á los seres inmortales por su naturaleza, como los ángeles y Dios, á pesar de poseer vida, y más perfecta. No es tampoco exacta la defi-

(1) Filosofía elemental, t. 2, p. 255.

(2) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 256.

nición de Richerand, cuando dice que la vida, es «el conjunto de los fenómenos que se suceden en los cuerpos orgánicos en un espacio limitado de tiempo», ni la de los que afirman que «la vida es el conjunto de las funciones del ser organizado», pues confunden la vida con las manifestaciones ó fenómenos de la vida misma, y es notorio que la vida no es propiedad accidental, sino sustancial del ser vivo (1), puesto que se refiere á la forma sustancial, de la cual es una propiedad esencial.

§ IV. **Clasificación general de la vida.**—Hemos demostrado que la razón esencial y propia de la *vida* consiste en la actividad ó fuerza interna con que una sustancia se mueve á sí misma, de donde deducimos que la *vida* será tanto más perfecta, cuanto más perfecto sea el modo con que una cosa se mueve á sí misma, y que la diferencia y variedad de los grados generales de *vida*, deben señalarse en relación con la diferencia y variedad de modos con que un ser viviente se mueve á sí mismo.

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

A estos tres géneros de actividad interna y sustancial corresponden tres grados ó modos de *vida* y tres géneros de vivientes, á saber: 1.^o Los *vegetales*, que tienen fuerza interna para moverse á sí mismos, ejecutando movimientos ó

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

Como se ve, los seres vivientes convienen en tener dentro de sí mismos el principio de sus operaciones y su uso; pero se diferencian entre sí, por cuanto este principio en los *vegetales*, es interno por parte de la *ejecución*, y externo por parte de la forma y del fin: en los *animales* es interno en cuanto á la *ejecución* y á la forma, pero externo por parte del fin, y en el *hombre* es interno por parte de la *ejecución*, de la forma y del fin (1).

§ V. **La vida en Dios.**—La *vida* está en Dios de la manera más propia y excelente. En efecto, dice Santo Tomás (2), si la *vida* consiste en el movimiento espontáneo de los seres, y no el que reciben de otros motores, cuanto más perfecto es este movimiento espontáneo en algun ser, tanto más perfecta es en él la *vida*.

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

Con razón, pues, exclama un elocuente orador sagra-

94

(1) Santo Tomás, Summa, P. I, C. XVIII, Art. II.

(1) Zeferino González. Filosofía elemental, t. 2, p. 256 y siguientes.

(2) Summa, P. I, C. XVIII, Art. III.

dó (1): «Dios vive; porque es la primera causa del sér; y el sér no puede salir del abismo de la nada, sino mediante una actividad infinita, que posee dentro de sí misma toda su fuerza creadora. Dios vive; porque ha derramado tanta *vida* en el mundo, que no se puede explicar este don tan precioso, si el que lo ha comunicado, no lo posee en toda su plenitud. Dios vive; porque es la inteligencia misma, y la inteligencia es el más alto principio de actividad interna, que se puede concebir.»

«En fin Dios vive; porque la *vida* es una perfección. Donquiera está la *vida*, embellece, regocija, anima la naturaleza y hace vibrar las delicadas cuerdas de nuestro corazón, sensible á la expresión de todo lo que es hermoso. El desierto sin límites, las escarpadas crestas de las montañas nos dan á primera vista una idea de la inmensidad: pero bien pronto en estas superficies incultas nos acomete la tristeza, y nuestra alma, reconcentrándose en sí misma, se espanta de vivir sola en medio de la muerte. Deseamos encontrar la *vida*. Si, al salir de la soledad inanimada, sola una yerba nos hace estremecer de alegría; qué harán los extensos y poblados bosques, los lugares habitados, llenos de vigor, de movimiento y de voces? No nos causa admiración el Océano, sino porque se parece al vasto pecho de un gigante, ya dormido ó despierto por sus iras; le damos *vida*, y esto es lo que constituye su encanto. En las producciones mudas del arte humano lo que buscamos es la *vida*: cuando hemos dicho de una obra, vive; hemos afirmado su perfección. En una palabra la *vida* es una perfección; y, como toda perfección creada supone inevitablemente en su línea la perfección increada, y toda perfección finita la perfección infinita; debemos responder á esta pregunta, si Dios tiene *vida*, que sí; Dios, principio de la *vida*, es viviente en un grado infinito.»

Nótese, para terminar esta cuestión, que todas las cosas son en Dios vida divina. He aquí como lo demuestra el car-

denal Cayetano (1): «En Dios el entendimiento, la cosa entendida y el entenderse se identifican: luego todo lo que hay en Dios, como entendido, es vida de Dios; y por consiguiente, todas las cosas son en Dios vida divina. La primera consecuencia se prueba, porque el vivir de Dios es su entender; y la segunda, porque todas las cosas que han sido hechas, están en Él como entendidas.»

(1) Comentarios á la Summa Teológica de Santo Tomás, P. I, C. XVIII, Art. 4.º

(1) P. Monsabré, confer. 1.º

ARTÍCULO II.

§ I. **Doctrina de Haeckel acerca de la vida y su impugnación.**—De lo dicho en el artículo anterior se desprende, que en los seres vivientes hay algo que constituye la *vida in actu primo*, que da origen á las varias manifestaciones y funciones vitales, y que es el principio y la razón suficiente del sér viviente como tal, y de su distinción de los seres no vivientes.

Empero no satisfaciéndose la filosofía con reconocer la existencia de ese algo real, ni con saber que es una fuerza activa, sino que aspira además á descubrir la naturaleza propia de esa fuerza ó actividad interna que contiene la razón suficiente de la vida y sus manifestaciones, varias son las opiniones que acerca de este punto se han emitido y la índole de nuestra obra no nos permite ocuparnos en ellas. Sin embargo, como quiera que hoy por desdicha las doctrinas del positivismo ganan terreno, expondremos, siquiera sea brevisísimamente, el concepto capital de la *Biología*, según dicha escuela que personificamos en Haeckel.

El propósito de este pseudo-sabio es obtener una explicación puramente mecánica de la *vida*, construir una teoría que la reduzca á un simple movimiento de mecánica molecular.

La fisiología moderna (1), dice Haeckel, solo necesita de fuerzas físico-químicas, y excluye toda acción de un principio vital distinto y superior á estos.

En su Perigénesis de las Plastidulas explica la *vida* por la evolución de la *célula*, unidad orgánica forme, irreducible, anatómicamente hablando, organismo elemental que apreciamos por medio del microscopio, ora semi-sólida ó bien semi-fluida, formada por una sustancia albuminoidea (materia organizada viva) dotada de todas las funciones que exige la *vida* en sus varios actos nutritivos de relación y generación (1).

La transformación progresiva de los organismos es la obra de evolución, que alcanza así á los inferiores como á los superiores, pues todos se desenvuelven de una *célula* única, que es la *célula* ovular; dicho origen unicelular, afirma el Apostol del positivismo, debemos admitirlo resueltamente para todo tronco orgánico, para todo grupo de especies que entre sí guarden algún parentesco; á su vez esta forma embrionaria unicelular, esta *célula* original y única es la repetición de una forma antigua correspondiente, extinta y desconocida.

Presentada la cuestión en estos términos, queda para Haeckel el problema de la *vida* reducido á investigar cuál sea el origen de esa fecundísima *célula* que ha producido todos los organismos.

Por esto estudia á continuación el *protoplasma*, y en los senos de esta materia se propone descubrir los elementos necesarios á su sistema para afirmar el origen mineral de la *vida*. El *protoplasma* es la sustancia celular; y la sustancia celular es la *célula* desprovista de membrana envolvente; una materia semi-fluida y semi-sólida, compuesta unas veces del todo y otras solo en parte, por una sustancia albuminoidea: una combinación azoada de carbono de una composición química muy compleja; ella «aparece como el sujeto de los fenómenos vitales, como el factor en acto de la vida celular;» desempeña «las funciones de la nutrición

(1) Tratado elemental de Histología normal y patología por el doctor A. Maestre de San Juan, p. 98.

y de la reproducción, de la sensación y del movimiento; el *protoplasma* es con propiedad la sustancia viviente, ó como dice Huxley, «la base física de la vida.»

Hay que distinguir en el *protoplasma* un elemento de la mayor importancia, muy parecido á este por su constitución química y fisiológica, aunque diferente en la esencia y morfológicamente distinto; elemento que es necesario á toda *célula* verdadera, por lo menos en su primer estado; el centro celular llamado núcleo ó *cytoblasto*: el protoplasma y el núcleo celular son los principios activos. «el elemento celular viviente más importante en la vida de las células.»

Pero todavía hay organismos más sencillos, según el naturalista alemán, cuales son las *móneras*, organismos que viven en el mar y en agua dulce, y están formados por una masa homogénea, sin ningún género de estructura ni en su principio, ni en su crecimiento, ni en su completo desarrollo, y realizando no obstante todas las funciones de la vida.

Para que se vea toda la transcendencia de esta doctrina, Haeckel afirma que las *móneras* solas son capaces de revelarnos cómo al principio «la naturaleza viviente ha salido de la naturaleza inanimada, que ellas solas pueden resolver el gran problema del origen de la vida, porque no han podido nacer en las épocas primitivas de otro modo que por generación espontánea ó autogonía de la materia inorgánica (1).»

Partiendo de estos y otros datos, que la índole de este libro no nos permite puntualizar, reduce Haeckel toda su doctrina biológica á las siguientes conclusiones: 1.^a La vida ha comenzado desde luego por la formación de una masa homogénea en sí como un cristal. 2.^a Un *cytoto* (2) de esta naturaleza, aunque sin ningún órgano, puede manifestar to-

(1) Hernandez Fajarnés, La Psicología celular, p. 31.

(2) El *cytoto* es una sustancia albuminóidea que en la evolución representa el primer momento de la vida y es anterior á la célula y á la *mónera*. También se denomina *plason*. Véase la Psicología celular de Hernandez Fajarnés p. 35.

das las propiedades de la vida, tales como la nutrición y la reproducción, la sensación y el movimiento. 3.^a La vida propiamente dicha no está ligada á un cuerpo de cierta forma, diferenciado morfológicamente y provisto de órganos, sino á una sustancia amorfa de una naturaleza física y de una composición química determinadas. 4.^a Un simple *cytoto* de este género, constituido únicamente por *plason* puede transformarse en verdadera célula por la diferenciación del núcleo y del protoplasma. 5.^a El *cytoto* es más elemental y precede en la existencia á la *célula*, aun cuando las dos son las formas principales de las unidades vitales. 6.^a La vida orgánica ha comenzado por el *cytoto*, que es únicamente *plason* y cuando en este se diferencian el protoplasma y el núcleo nace la *célula*. 7.^a La primera y más humilde forma de la unidad de la vida es el *cytoto*, y la forma segunda y superior la *célula*: el *cytoto* y la *célula* se llaman *plastidas*, porque son en verdad los únicos artistas plásticos, que por virtud de su actividad han construido todo el maravilloso edificio de la vida.

No queremos aducir argumentos propios para combatir ese radical materialismo positivista, que reduce la vida á un puro fenómeno mecánico. Hable por nosotros el genio de la fisiología moderna, Claudio Bernard (1), quien pulveriza la afirmación de Haeckel con estas concluyentes palabras: «El fisiólogo y el médico no deben olvidar jamás que el ser viviente forma un organismo y una individualidad. De aquí resulta que el físico y el químico pueden rechazar toda idea de causas finales en los hechos que observan, mientras que el fisiólogo se ve arrastrado á admitir una finalidad armónica y preestablecida en el cuerpo organizado, cuyas acciones parciales son todas solidarias y generatrices las unas de las otras... La vida es una idea directriz... cuando se desen-

(1) Citado por Hernandez Fajarnés, Psicología celular, p. 82. Ciertamente ni nuestro docto compañero ni el que esto escribe aceptan todas las teorías del fisiólogo francés.

vuelve un pollo en un huevo no es la formación del cuerpo animal, en cuanto agrupación de elementos químicos, lo que caracteriza esencialmente la función vital. Esta agrupación no se realiza más que por efecto de las leyes que rigen las propiedades fisico-químicas de la materia. Pero lo que esencialmente es del dominio de la vida, lo que no pertenece á la química, ni á la física, ni á ninguna otra cosa, es la idea directriz que se desenvuelve por medio de la organización... Este poder ó propiedad evolutiva que nos limitamos á enunciar aquí, es lo que por sí solo constituye el *quid proprium* de la vida; porque es evidente que esta propiedad evolutiva del huevo que producirá un mamífero, un ave ó un pez, no es ni la física, ni la química... Cuando se observa la evolución ó la creación de un sér viviente en el huevo, se ve claro que su organización es la consecuencia de una ley organogénica que preexiste según una idea preconcebida y que se trasmite por tradición orgánica de un sér á otro... El sér viviente permanece durante toda su existencia bajo el influjo de esta misma fuerza vital creatriz y la muerte ocurre cuando esta no puede realizarse. En esto, como en lo demás, todo arranca de la idea que ella sola crea y dirige; los medios de manifestación fisico-químicos son comunes á todos los fenómenos de la naturaleza, y se hallan confundidos unos con otros, como los caracteres del alfabeto en la caja, á la cual vá á buscarlos una fuerza para expresar con ellos los pensamientos ó los mecanismos más diferentes. Es siempre esta misma idea vital la que conserva el sér, reconstituyéndo las partes vivas desorganizadas por el ejercicio ó destruidas por los accidentes ó enfermedades... Esta potencia creatriz y organizadora no existe solamente en el comienzo de la vida en el huevo, en el embrión ó en el feto: sino que la misma continúa su obra en el adulto, presidiendo á las manifestaciones de los fenómenos vitales, porque dicha fuerza es la que mantiene por la nutrición y renueva de un modo incesante la materia y las propiedades de los elementos orgánicos de la materia viviente.»

No hace falta aducir más razones; en nuestro concepto bastan y sobran con las del eminente médico francés, que constituyen una impugnación terminante de las negaciones de Haeckel y de los injustificados pretextos con que se permite calificar de necesidad de la ciencia fisiológica la formación de una teoría mecánica de la vida.

§ II. **El principio vital.**—Por *principio vital* entendemos aquella realidad que es la razón primera por que el sér que la posee, es viviente y se distingue del sér no viviente.

Este principio es algo real que pertenece á la esencia del viviente. En efecto, las propiedades, efectos y movimientos de los vivientes como la nutrición, la reproducción por semilla, la visión, imaginación, sueño y vigilia, producción de flores y frutos, son diferentes, completa y absolutamente, de las propiedades, movimientos y efectos de las sustancias no vivientes é inorgánicas. Luego si tiene valor el principio de que las propiedades, operaciones y efectos revelan necesariamente y se hallan en relación con la esencia de que dinamizan, es preciso admitir que la esencia de los vivientes es diversa de la esencia de los seres no vivientes (1).

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

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2 p. 260.

para que por ella se propague su especie; y finalmente parecen como han sido producidos, ó sea por la acción incidental de los agentes exteriores (1).

Este paralelo robustece nuestra argumentación, enderezada á demostrar que el principio vital es diverso de las fuerzas físicas y químicas, y que independiente, activo é interno, agente de acciones inmanentes y perfectivas, principio que falta en los cuerpos inorgánicos porque no da muestras ningunas de su existencia (2).

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

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

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

(1) Mendive, *Cosmología*, p. 99.

(2) P. Pesch, *Inst. natur.* n. 114, y siguientes.

suficiente primaria de las propiedades características de viviente, y de las funciones ú operaciones vitales (1).

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

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

(1) Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, t. 2, p. 263.

CAPITULO II.

DE LA VIDA VEGETATIVA.

ARTÍCULO I.

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

Fúndase esta definición, que tomamos de Prisco (1), en la doctrina que Santo Tomás expone en su admirable Summa Teologica.

Dice á este propósito el angélico doctor (2): «Tres son las partes del alma vegetativa: generativa, nutritiva y aumentativa.....»

La parte vegetativa consta de tres potencias: porque lo vegetativo tiene por objeto, como se ha dicho, el cuerpo vivificado por el alma, el cual exige tres operaciones del alma: una por la que adquiere el sér, y esto se ordena á la potencia generativa; otra por la que el cuerpo vivo adquiere las proporciones que debe tener, cuya operación es propia de la potencia aumentativa; y otra por la cual el cuerpo del viviente se conserva en su sér y magnitud propia, y tal es el objeto de la potencia nutritiva. Debe no obstante considerarse cierta diferencia entre estas potencias: porque la nutritiva y la aumentativa tienen su efecto en el cuerpo en que residen, toda vez que el cuerpo mismo, unido al alma

se desarrolla y conserva por estas dos potencias, que existen en la misma alma; al paso que la generativa lo tiene, no en el mismo cuerpo, sino en otro cuerpo; pues ningún sér es generador de sí mismo: por cuya razón la potencia generativa se aproxima en cierto modo á la dignidad del alma sensitiva, cuya acción se ejerce sobre las cosas exteriores, aunque de una manera más excelente y universal; puesto que lo supremo de la naturaleza inferior toca á lo ínfimo de la superior, como consta de San Dionisio (De div. nom. c. 7). Según esto, entre estas tres potencias la más final y principal y perfecta es la generativa: pues es propio de una cosa ya perfecta hacer otra, cual ella misma es; y á la generativa sirven tanto la aumentativa como la nutritiva, así como á la aumentativa la nutritiva.»

§ II. **Teoría mecánica y vitalista acerca de la vida vegetativa y su impugnación.**—Sostienen los *mecánicos*, á cuyo frente se encuentran los cartesianos, que las *plantas* no tienen un principio vital, distinto de las fuerzas comunes á la materia.

Para combatir este error nos bastará recordar cuanto expusimos combatiendo la teoría mecánica de la vida. Los seres que presentan propiedades esencialmente distintas, tienen también naturalezas ó formas sustanciales esencialmente diversas. Es así que las *plantas* presentan en su fuerza vital una propiedad interna esencialmente distinta de las pertenecientes á la materia bruta, puesto que la tal fuerza ni es molecular, ni una simple resultante de las fuerzas moleculares combinadas. Luego es preciso confesar que la forma sustancial de donde emana, es también esencialmente diversa de la forma sustancial de los animales (1).

Esta verdad, la misma experimentación la ha comprobado. Tyndall, Pasteur y otros ilustres naturalistas modernos, afirman como resultado de sus minuciosos experimentos, que ningún organismo nace sino de otro organismo

(1) Filosofía especulativa, t. 2, p. 194.

(2) P. I, C. LXXVIII. Art. II.

(1) P. Pesch, Trat. Philos. nat. nn. 138 y 187.

preexistente y de que por lo tanto la generación espontánea es un verdadero mito.

Y no se nos replique que hay organismos vivos destituidos de órganos, como el *batibio* de Haeckel, pues el tal *batibio* es una pura fantasía de este fisiólogo materialista, como evidentemente lo ha demostrado Lapparent (1).

Si absurda es la doctrina *mecánica*, no lo es menos la de los *vitalistas*, sostenida con gran calor por Leibnitz (2) y Robinet (3).

En efecto, si las plantas tuviesen sensibilidad, tendrían también órganos sensorios; pues no hay sentido sin órgano correspondiente. Es así, que no se nota en las *plantas* ni la menor huella de semejantes aparatos: luego no tienen sensibilidad.

En las *plantas* no se notan más fenómenos que los de la vida vegetativa, los cuales, para explicarlos, basta suponer una virtud activa, diversa de las fuerzas físicas y químicas, sin que en manera alguna precise admitir que esa virtud sea sensitiva, en el sentido propio de la palabra.

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

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

apegadas al suelo, ¿de qué habían de servirles los sentidos? Ellas reciben invariablemente el alimento de la tierra en que radican y no tienen que moverse á buscarlo; ellas, destituidas, como están, de potencia locomotriz, no podrían jamás huir del hacha que las corta, ni guarecerse de la intemperie cuando el sol las abrasa ó el hielo las desorganiza; por consiguiente, la sensación no solo sería en ellas de todo punto inútil, y como tal, contraria al universal principio de finalidad y á la suma sabiduría de Dios, sino que las condenaría al más horrible de los suplicios, al suplicio de Tántalo (1).

(1) Alberto Magno. De Anima, lib. III, fract. V, cap. I.

(1) Revue des questions scientifiques. Enero 1880.

(2) Consider. sur le principe de vie, etc., Opp. phil, ed. Erdmann.

(3) De la Nature, part. VIII, C. 5.

ARTÍCULO II.

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

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

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

porque el tal principio, sin materia, es incapaz de obrar, y por consiguiente estaría de sobra en el mundo, si siguiese existiendo sin ella.

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

Algunos quieren que sea inextenso é indivisible este principio, para que así se dé más fácilmente unidad al sér de la planta; pero no es necesario semejante atributo para este efecto, pues que se obtiene con solo estar unidas físicamente todas sus partes en términos que formen una cierta continuidad. A suponerlo inextenso, debería estar todo entero en todas y cada una de las partes de la planta, como si fuera un alma racional; mas no hay razón para que concedamos una perfección tan excelente á una cosa que tan gran dependencia tiene de la materia (1).

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

(1) Mendive, Cosmología, p. 105 y siguientes.

Estas potencias dan origen á diversas funciones vitales. Indicaremos las principales de ellas:

1.^a La *absorción*, por medio de la cual los vegetales extraen de la tierra los principios que necesitan para nutrirse.

2.^a La *circulación*, en virtud de la cual los jugos nutritivos, conducidos á través de los vasos y conductos intercelulosos, suben hasta las ramas y hojas, volviendo á descender otra vez hacia el tronco y raíces.

3.^a La *digestión*, operación en virtud de la cual los jugos indicados experimentan cierta modificación y alteración al subir por el tronco y ramas hasta las hojas, en las cuales, por medio de la respiración se verifica una alteración más notable que los hace aptos para la nutrición.

4.^a La *respiración*, que se verifica por medio de las hojas, en otras partes de la planta, y en virtud de ella, la savia recibe de la atmósfera los elementos que necesita y da salida al propio tiempo á aquellos que le son nocivos.

5.^a La *traspiración*, por medio de la cual los vegetales despiden un humor acuoso por los estomos de las plantas. Además de esta, existe en las plantas otra traspiración insensible que se verifica por las demás partes.

6.^a La *asimilación*, por cuya virtud cada parte de la planta toma y se asimila la parte de savia elaborada ya y preparada para la nutrición.

Existen además la *florescencia* ó producción de flores, la *fecundación*, la *germinación* etc., funciones todas propias de la potencia *generativa* (1).

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, p. 267-268.

CAPÍTULO III.

DE LA VIDA ANIMAL.

ARTÍCULO I.

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

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

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

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

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

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

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

Para saber, en efecto, cuál sea la operación específica de un sér, basta con ver cuál de entre las que le son naturales, constituye base y fundamento de todas las demás, pues ésa es su operación peculiar y propia, que la distingue de todas las demás propias de todos los otros seres. Siendo, pues, el apetito y el movimiento espontáneo funciones peculiares de los *animales*, y siendo estas funciones derivadas del principio sensitivo, en que se apoyan como base común, resulta lógicamente que la sensación debe tenerse como operación específica del *animal*, sin que por consecuencia sea necesario mencionar explícitamente las demás funciones animales que de esa se derivan (1).

§ II. El espiritualismo animal de Gassendi y su impugnación.— Celso entre los antiguos, Rorario, Montaigne, Charron, y principalmente Gassendi en el siglo XVI, los materialistas y sensualistas del siglo pasado, y en la actualidad los positivistas, pretenden que los *animales* tienen inteligencia.

Cierto es que al contemplar algunas obras é inclinaciones de los brutos, vemos cosas que nos sorprenden y maravillan; pero con un poco de reflexión se cae en la cuenta de que esas operaciones y tendencias no prueban otra cosa sino que en los *animales* existen meros instintos, ó sean propensiones que por su naturaleza misma los determinan á obrar en tal ó cual manera y que hacen en ellos las veces de cálculos de la razón (2). Verdaderamente si los animales tuvieran inteligencia, en cualquier grado que fuese, no mostrarían en sus operaciones la uniformidad, constancia y necesidad que muestran, sino que escogerían libremente el término de sus actos apetitivos; y esto porque la inteligencia, cualquiera que sea el grado de su intensidad, como facultad que es inorgánica y esencialmente reflexiva, no

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2, p. 251 y siguientes.

(2) Dugés, Physiologie comparée, 3.^e part. C. VIII, Art. II, § I, t. I., p. 423.

puede menos de proponerse de suyo varios fines en sus operaciones, y por consiguiente elegir con libertad entre ellos. Es así que las operaciones del *animal* son absolutamente determinadas en cuanto al objeto, el sujeto y en cuanto al modo con que se realizan, aunque sean varias las circunstancias: luego el *animal* no tiene inteligencia.

Demás de esto, toda inteligencia es progresiva de suyo; si, pues, los *animales* poseyeran inteligencia, en cualquier grado que fuese, la poseerían apta para terminarse en su objeto propio, la poseerían con toda su natural eficacia, y por consiguiente con virtud progresiva, como la posee el hombre. Pero la experiencia nos da testimonio de que el *animal*, lo propio la especie que el individuo, es esencialmente estacionario (1).

§ III. **El automatismo animal de Descartes y su refutación.**—La escuela cartesiana enseña que los *animales* son unas meras máquinas sujetas á las leyes generales de la mecánica, y cuyas operaciones no son distintas de los movimientos de un autómatas (2).

Para refutar esta doctrina, basta considerar que en la naturaleza nada sucede por acaso, de donde se desprende, que allí donde se vean órganos sensorios, ha de hallarse forzosamente una vida animal, dotada de funciones sensitivas correspondientes á esos órganos; es así que en todo animal existe una organización más ó menos perfecta, según la perfección propia de su especie respectiva; luego en todo animal existe una vida que siente por medio de ese organismo. Esta conclusión adquiere incontestable evidencia cuando se para mientes en las operaciones y el fin de los animales y en la perfección animal del mundo. En efecto, si no admitimos un principio vital, no podremos explicarnos cómo los animales se nutren, crecen y se reproducen, ni tampoco podremos entender cómo buscan lo agradable y huyen de

(1) Cuvier, Le règne animal, etc., t. I, p. 102.

(2) Descartes, Pass. anim., I, 50 Amsterdam, 1692.

lo que les daña, y lo que es más grave, la fuerza de la lógica nos llevará á sostener que las operaciones del hombre pueden ser efecto de mecanismo. Así lo ha reconocido Descartes (1) y de ahí han tomado pie los materialistas posteriores para sostener la ridícula hipótesis del hombre estatua (2); y de eso en fin se aprovechó Spinoza para negar á las criaturas toda especie de intrínseca actividad.

Demás de esto, la perfección del orden cósmico reclama que los *animales* estén dotados de un principio animal, pues si así no fuera, pasaríamos dando un salto sumamente brusco del grado más alto de la vida en la creación, que es el hombre, al más ínfimo, que es la planta.

§ IV. **Unidad del principio vital del animal.**—No existen, pues, en los *animales* dos principios de vida, uno que está encargado de las funciones vegetativas y otro de las sensitivas. En efecto, el *animal* es un solo sér, una sustancia única, aunque compuesta de partes distintas, en la que se producen dos clases de operaciones, á saber: las sensitivas, con las cuales ejecuta su operación específica, ó séase el sentir, y las vegetativas, con las cuales ejerce funciones que le son comunes con los vivientes inanimados.

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

Con razón dice Champeño (3): «La unión más íntima y estrecha existe entre las fuerzas vegetativas y las sensitivas en el mismo organismo. Si la sensibilidad se paraliza, las fuerzas vegetativas se debilitan y acaban por desaparecer».

(1) De meth., part. V., p. 35.

(2) Demoulin, Le Cartésianisme, part. I. c. 3, t. I. p. 178.

(3) Leçons de Philosophie chrétienne, t. I. p. 432.

Por el contrario, la intensidad extraordinaria de los actos de la vegetación, por ejemplo, la digestión de un alimento fuerte y abundante disminuye la energía de la sensación. Finalmente, cuando la vida orgánica cesa con el último latido del corazón, la vida sensitiva es imposible y la vida corporal se acaba. Hechos ciertos é inexplicables en la hipótesis del dualismo.»

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

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

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

2.^a Por la unidad del *sér animal*, en virtud del cual, como demostramos, uno es el *animal* que vegeta y el animal que siente, y como quiera que este principio reside en todas y cada una de las partes del organismo, reduciéndolas todas á la unidad de la vida, no puede menos de ser simple, pues lo material como resultante de partes puestas unas fuera de otras, no podría estar con toda su esencia en cada una de las múltiples partes del compuesto (1).

3.^a Por la identidad que el sujeto sensitivo retiene en medio de la multiplicidad de sus modificaciones, como lo demuestra el hecho innegable de que los perros conocen á sus amos, el caballo sigue sin extraviarse el camino que tiene frecuentado, etc., cosas todas que esos animales no podrían hacer si las imágenes de los objetos que de cualquiera manera les han afectado no se grabasen y reprodujesen en

(1) Santo Tomás, Summa, P. I, C. LXV, Art. I.

ellos, y si al reproducirse estas imágenes, no conociesen ellos que pertenecen al mismo sujeto sensitivo afectado en aquel momento por nuevas sensaciones, semejantes ó diversas, identidad que sería imposible si no dimanase de un sujeto simple.

Aunque el principio sensitivo es simple é indivisible, depende de la materia. En efecto, la sensibilidad es una facultad orgánica, es decir, dependiente y unida al cuerpo. Síguese de aquí que el principio sensitivo de los brutos no puede ser inmortal. La demostración es obvia. Para que el alma de los brutos fuese inmortal, sería preciso que pudiera subsistir por sí sola independientemente del cuerpo: pero también para que poseyese este género de subsistencia, sería preciso que la operación específica del animal pudiera igualmente ser independiente del cuerpo; pues como quiera que el obrar de un sujeto ha de proporcionarse á su sér, no cabe que lo subsistente *per se* no pueda obrar *per se* también: y es así que la operación específica del *animal* ó seáse el sentir, no puede realizarse por su alma sola, sino por su alma y su cuerpo; de donde resulta que en cesando de existir el cuerpo, cesan también la operación y subsistencia del *viviente animal* (1); luego el alma del bruto no es inmortal.

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

Con razón, pues, dice el insigne Prisco (2): «De esta manera cabalmente perecen todas las modificaciones y fuerzas de los cuerpos inorgánicos cuando se transmutan estos cuer-

(1) Santo Tomás Summa, P. I, C. LXXV, Art. II.

(2) Filosofía especulativa, t. 2 p. 271.

pos; así parece también el principio de vida en una planta cuando se deshace su organismo; y así por último, parece igualmente el alma de los brutos, la cual no tiene sér ni operación propia, sino que solo es y obra en el compuesto y por el compuesto, resultando de aquí, en rigor de términos, no es sustancia, sino únicamente coprincipio de sustancia.»

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

La sensibilidad tiene grandes manifestaciones, que son la sensibilidad externa y la interna. La primera envuelve menor perfección que la segunda, razón por la cual se encuentra generalmente en todos los *animales* más ó menos desarrollada por medio de los cinco sentidos externos, bien que dejando á los naturalistas el averiguar si todos los *animales* poseen todos los cinco sentidos externos.

Entre la sensibilidad externa y la interna, existe en algunos *animales* una facultad *locomotriz*, ó sea la facultad de trasladarse de un lugar á otro.

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

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

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

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

3.^a La *estimativa*, ó sea la facultad sensible por medio de

la cual se perciben en los objetos materiales ciertas propiedades que no perciben los demás sentidos.

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

5.^a El *apetito sensitivo*, ó sea la inclinación ó aversión con respecto á algún objeto en cuanto conocido por alguno de los sentidos, y especialmente por la imaginación y la *estimativa* (1).

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 268 y siguientes.

de los primeros filósofos en Grecia, y los pedantes escapados de la escuela de Constantinopla la trasladaron á Italia, siendo defendida con valor, y sirviendo de punto de apoyo en sus especulaciones teológicas á Raimundo de Sabunde, Telesio, Paracelso, Cardano, Patrizzi y Giordano Bruno.

Con razón dice Prisco (1) que estas teorías de continuidad y unidad de composición exigen atento exámen, en cuanto son armas eficaces del panteísmo; así resulta, que juzgar de estas doctrinas equivale á juzgar de las elucubraciones panteísticas.

Lo más temible de la teoría que nos proponemos combatir en este artículo, es la manera elocuente y fascinadora con que sus sectarios han sabido presentarla, ocultando tras la magia de una frase florida, el espantoso nihilismo á que conduce, asesinando la dignidad del hombre y reduciendo la palabra *Dios* á un signo que por querer expresar mucho no viene á significar nada.

«Existe, nos dicen, una no interrumpida cadena que liga al hombre con el reino animal, al animal con el vegetal, al vegetal con el mineral; la naturaleza no obra *per saltum*, y desde el ser más perfecto al más rudimentario, todo se encuentra íntimamente relacionado, y de una especie á otra se pasa por especies intermedias. ¿Queréis hechos? escuchad. Una célula, una molécula es el principio de cuanto existe; merced á la ley maravillosa del progreso, la molécula se anima y se transforma de mineral en vegetal; ved marcado este tránsito en las plantas que carecen de cotiledones; de una piedra á un líquen, existe muy poca distancia, el líquen es un vegetal de mármol. Pero el líquen se perfecciona y se convierte en alga, y así sucesivamente la molécula llega por insensibles gradaciones á ser el robusto cedro, la copuda encina ó el gigante baobal. Pero no termina aquí ese progresivo perfeccionamiento. ¿No veis que conforme nos elevamos en la escala inmensa de los ve-

(1) Filosofía especulativa, t. 2, p. 212.

ARTÍCULO II.

§ I. La escala de los seres. — Precedentes históricos.

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

Inicióla Leibnitz con el título de *ley de continuidad*, ley que, según el filósofo prusiano, consiste en que todos los seres forman una sola é idéntica cadena, cuyos anillos están entrelazados con un género de vínculo tal, que es imposible determinar el punto donde cada uno comienza y acaba. De aquí su teoría de las especies equívocas, entre las cuales colocaba aquellas que reunían cualidades de dos especies contiguas. Apoyaron y defendieron esta teoría Trembley, Bonnet y Virey. Kant aprovechó esas elucubraciones, teniendo la ley de continuidad como condición subjetiva, independiente de toda naturaleza real. Schelling, en cambio, la tuvo por ley positiva de la naturaleza, enlazándola con su sistema panteístico.

Geoffroy Saint-Hilaire, para explicar la escala de los seres, siguiendo á Leibnitz, fundó su sistema de *unidad de composición*, sistema tomado del panteísmo germánico, y que fué vigorosamente combatido por el ilustre naturalista Jorge Cuvier.

No carece ciertamente de precedentes históricos esta errónea doctrina; ya se había ofrecido á la contemplación

vegetales, estos adquieren sensibilidad, casi movimiento, y se animalizan? ¿No notais como el girasol sigue al astro del día en su movimiento? ¿No observais á la sensitiva, que contrae sus hojas cuando á ella se aproxima una mano extraña y atrevida? ¿No recordais el árbol del viajero, que baja sus ramas cuando á él se acerca el cansado peregrino? Pues bien: de estos vegetales al zoófito, ¿qué diferencia encontráis? Ninguna. Esos constituyen la especie intermedia que une al reino vegetal con el animal. Y, añaden, aún es menos perceptible la gradación que conduce del animal al hombre. Desde el kimpécéy al habitante de la Nueva Gales del Sur, hay muy poca distancia; medid, si no, su ángulo facial.»

No son tampoco las series meras manifestaciones de un tipo único, como pretende Geoffroy: decir unidad de tipo, equivale a decir unidad de esencia. Tanto es así, que aceptando esta hipótesis, vendríamos á parar en que la diferencia entre las respectivas clases de seres, no sería real, sino puramente fenoménica.

§ II. Crítica de la ley de continuidad y de la teoría del tipo único.—La ley de continuidad es absurda, y á más de absurda, peligrosa. Las brillantes declamaciones que acabamos de transcribir, encierran errores de observación cosmológicos y metafísicos.

En cuanto á los errores de observación, ó, lo que es lo mismo, la poca exactitud de los hechos en que pretenden cimentar el gigante alcázar del sistema, con poco trabajo se evidencia. Las plantas que carecen de cotiledones, el líquen, las algas, los hongos, están muy lejos del mineral: para ello basta consider un hecho sencillísimo: los minerales crecen de fuera á dentro, y el desarrollo de esos vegetales tiene lugar de dentro á fuera. Esto en cuanto al soñado tránsito del reino mineral al vegetal.

En lo tocante á los vegetales que se consideran como eslabones misteriosos que unen las plantas con los animales, si se reflexiona un poco, se notará que los movimientos de la sensitiva, del árbol del viajero y de otras variedades de

vegetales, no son propios, sino debidos, como con razón apunta el sabio Humbel, á influencias magnéticas y eléctricas.

El zoófito no tiene tampoco nada de vegetal; es un animal que crece, se multiplica y se nutre dentro de las condiciones que cumplen á su sencilla organización.

Del kimpécéy al hombre, media un abismo. El kimpécéy carece de conciencia, de razón y de palabra; y el habitante de Nueva Gales del Sur, aunque falto de educación y viviendo la miserable vida del salvaje, no carece ciertamente de estas dotes.

Aclarados los hechos en que se apoyan los defensores de las especies intermedias, examinemos el error lógico que encierra esta hipótesis.

En sana lógica, los principios constitutivos del universal, denominado especie, son el género y la diferencia específica, la cual, como esencial que es, hace que la esencia expresada por el género se circunscriba y determine en tal ó cual esencia privativa. Así es, que una especie no puede constar de opuestas diferencias específicas, porque en tal caso, habría de tener tantas esencias específicas como diferencias; y entonces ya no sería una especie, sino varias, lo cual es absurdo. Bajo el punto de vista metafísico, cada reino de la naturaleza está separado del otro por un abismo que no puede salvar la sofística argucia de los panteístas. Del sér que no vive al que vive, hay una inmensa distancia; y por más que se agrupen especies sobre especies, si bien se demostrará que hay seres inferiores y seres superiores, nunca podrá probarse que por gradación insensible se pase de un estado á otro. De la misma manera, de la vida vegetativa que se limita tan solo á nutrición, crecimiento y reproducción, á la vida animal, es inconmensurable la distancia; porque hasta el infusorio siente y se mueve, y el vegetal de más exquisita organización carece de estas cualidades.

Y ¿qué diremos del insondable abismo que separa al bruto del hombre? El sér consciente, inteligente y libre, nunca

puede constituir especie intermedia ó equívoca con el sér inconscio, falto de inteligencia y que se mueve fatalmente.

La teoría del tipo único, eminentemente panteísta, conduce al materialismo, y la razón y la experiencia la rechazan de consuno. La anatomía demuestra, que la organización de los animales es varia y distinta en cada especie, lo cual no sucedería ciertamente á ser uno el tipo de que proceden.

§ III. **Mútuo enlace y armonía de los séres que pueblan el globo.**—El mútuo enlace de todos los séres que pueblan el globo, se explica perfectamente sin recurrir á esos sistemas.

De lo más perfecto se va á lo menos perfecto, pero sin confundirse una cosa con otra. La unidad de fin y la unidad de motor, bastan para demostrar la armonía de lo creado. El niño á quien se le regala una colección de bolas de marfil, de tamaños distintos y colores diferentes, si procede con orden, las colocará sobre una mesa por tamaños y colores: las encarnadas al principio, las azules al medio, las verdes al fin; las más grandes en primera línea, las diminutas después; de esta manera resultará un todo armónico; así, sin confundirse colores ni tamaños, habrá una verdadera escala, una gradación, pero sin que esta gradación se verifique por especies intermedias.

ARTICULO III.

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

El *darwinismo* puede condensarse en las siguientes afirmaciones:

1.^a Las múltiples y diferentes manifestaciones de la vida, las especies, los géneros, las familias, los reinos, lo mismo que las razas y variedades de los vivientes animales y vegetales que pueblan la tierra, son el resultado y la expresión de una serie lenta y sucesiva de transformaciones acumuladas en millones de años, de manera que todas las especies, géneros, familias, etc., de vegetales y animales, representan la evolución transformativa y progresiva de un prototipo primitivo dotado de vida, ó cuando más, de tres ó cuatro tipos primordiales.

2.^a En cada especie la vida tiende á multiplicarse en progresión geométrica, progresión que se halla representada por el número de hijos que puede engendrar una madre en la respectiva especie, durante su vida. De aquí resulta lo que llama Darwin ley de la lucha por la existencia, la misma que otros apellidan ley de la concurrencia vital; porque no siendo posible que existan medios de subsistencia, ni siquiera espacio material para todos los individuos posi-

bles y exigidos por la progresión geométrica, se establece por necesidad una lucha continua y una especie de guerra á muerte entre los diferentes seres vivientes, en virtud de la cual, los que son inferiores bajo cualquier punto de vista, sucumben en la proporción que es necesaria para la conservación de los géneros superiores y de los individuos más robustos dentro de la misma especie. En suma: la lucha por la existencia tiene por resultado destruir los individuos más débiles é inferiores por cualquier título, conservando al propio tiempo los que poseen alguna superioridad relativa.

3.^a De aquí nace la otra ley fundamental que preside á la evolución transformativa, y es la ley de selección natural, en virtud de la cual la naturaleza acumula sucesivamente en los individuos por medio de la transmisión hereditaria, las cualidades especiales y las perfecciones particulares de organismo poseídas por los padres, siempre que presenten ventajas y utilidad para la lucha por la existencia.

En resumen: para el darwinismo, todas las especies vegetales y animales, desde el musgo hasta la encina, desde el zoófito y el infusorio hasta el mamífero más perfecto, deben su origen á la transformación sucesiva de tres ó cuatro tipos originales y probablemente á un solo prototipo. En otros términos; los géneros y hasta los dos grandes reinos de la naturaleza viviente, las clases, las familias, las especies, sin excluir al hombre, deben su origen y formación á las mismas causas y leyes que determinan la formación y existencia de las variedades. Tal es la tesis fundamental que resume la teoría darwinista (1).

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

Por lo que atañe á la razón, demostrado queda que el

(1) Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, t. 2, p. 283 y siguientes.

principio vital es esencialmente distinto de las fuerzas moleculares y mucho más perfecto que ellas: luego es evidente que no puede provenir de la materia bruta, sino de un principio más alto y creador de la misma materia.

En orden á la experiencia, Tyndall, Pasteur, Balliani, Leukart y otros hábiles experimentadores han demostrado que todo organismo nace siempre de un organismo de la misma especie y nunca de la materia inorgánica (1).

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

En efecto, si los organismos hubieran tenido tal género de origen, las formas orgánicas en los dos reinos animal y vegetal, debieran hallarse ordinariamente confundidas unas con otras, distinguiéndose solo por ligeros matices; puesto que la transmutación continua y lenta realizada en todas direcciones y en todos sentidos sería en este caso un hecho constante é invariable. Es así que tanto en los organismos de las edades históricas como en los de los tiempos geológicos sucede todo lo contrario; pues así como en la actualidad todos los animales y todas las plantas se encuentran con formas perfectamente definidas y separadas unas de otras, así también en todos los tiempos, tanto geológicos como históricos, aparece en todo su esplendor este mismo hecho: luego los organismos, razón teníamos al afirmarlo, no han descendido unos de otros lentamente por medio de la transmutación continua.

Demás de esto, á ser cierta tan soñada como fantástica descendencia, existirían las especies intermedias, anillos que deben unir unas especies á otras. Es así que en ninguna fauna ni flora de tiempos históricos ó geológicos aparecen estos anillos, confesándolo los mismos transformistas: luego el tal proceso lento y continuo en la transmutación indefinida de los organismos es una pura ficción de la fantasía y una hipótesis contraria á la realidad de los hechos (2).

(1) Pesch, *Instit. Philos. natur.* n. 180.

(2) Mendive, *Cosmología*, p. 133 y siguientes.

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

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

Excusado será añadir que los estrechos límites de este compendio no nos permiten dar el debido desarrollo á esta impugnación, pudiendo consultar los que deseen estudiar este punto más detenidamente entre otras las obras de Quatrefages.

Para terminar diremos: que muchos racionalistas han recibido con gran aplauso la hipótesis de Darwin, porque la creen inconciliable con la revelación, y sin embargo se equivocan en esto, como se equivocan en otras muchas cosas. Buena prueba es de la verdad de esta afirmación que algunos años despues de publicado el libro de Darwin, por los de 1870, salió en Londres otro con el título de «Génesis de las especies», escrito por Mr. Saint-Gorge Mivart, en el cual se hacía ver que el problema que Darwin trataba de aclarar era mucho más complicado que lo que él creía; que sus principios eran incapaces de dar razón de los fenómenos que quería explicar, y que, aunque muchas de las ideas

darwinistas podían admitirse, la teoría en general era incompleta é insuficiente.

Demostraba además en este libro, el ilustre profesor de la Universidad católica de Kensington, como la hipótesis de Darwin (á lo menos tal como la presentaba su autor antes de escribir su obra «La descendencia del hombre») no contenía principio alguno que se opusiese á la doctrina revelada; que la teoría podía ser falsa é incompleta, é incapaz, por lo tanto, de dar razón de los fenómenos que pretendía explicar, pero que en sí no era contraria al dogma cristiano, y que por consiguiente debía ser defendida ó refutada sin hacer intervenir en la discusión las enseñanzas de la fé. Con tales explicaciones quedaron desconcertados no pocos de los mantenedores de las teorías darwinistas, y es curioso leer, contado por el mismo Huxley (1), la impresión que le causó la lectura del libro de Mivart y su desencanto al ver privada á la famosa hipótesis de lo que él consideraba su mayor mérito, es á saber: su irremediable antagonismo con las doctrinas de la Iglesia; lo cual revela al par que la ingenuidad del Huxley el espíritu sectario que le guía en sus investigaciones científicas.

En honor de la verdad nada hay en la Sagrada Escritura que se oponga al origen de los organismos por lentas y sucesivas transformaciones. El texto que á primera vista pudiera oponerse á la doctrina transformista es, sin duda, el del capítulo I del Génesis, allí donde se dice «que Dios dió á la tierra virtud para producir hierba y árbol según su género, y á las aguas, animales y seres vivientes según su especie». Mas estas palabras no indican que todas las especies de plantas y animales hayan sido criadas inmediata y directamente por la acción divina, dejando por endé libertad á la interpretación para evitar toda clase de conflictos, pues aun en el caso de haber criado Dios primitivamente solo algunas especies ó un sér viviente no más, que desarrollándose y di-

(1) Contemporary Review, número de Noviembre de 1871.

ferenciándose por pequeñas alteraciones hubiese dado lugar á la variedad que hoy vemos, esta misma variedad tendría su origen en la eficacia de la virtud divina, lo cual basta para que la palabra sagrada sea verdadera (1).

Por lo demás como dice Mivart en otra obra posteriormente publicada (2), la cuestión de la conciliación de la doctrina evolucionista con las enseñanzas cristianas es como la cuestión del movimiento, que solvitur ambulando, hé aquí en suma como Santo Tomás previniendo las necesidades intelectuales de todos los tiempos, sentó el principio á cuya luz queda resuelta esta cuestión (3):

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

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

A nosotros ni aun con estas limitaciones y reservas nos parece aceptable, ni creemos, como creen algunos, que en ella se manifiesta de una manera más grandiosa que no en la creación individual de las especies, la eficacia y poder de Dios.

A este propósito dice con mucha razón el tantas veces citado P. Mir (4) que nos sirve de guía en estas consideraciones críticas:

«Los que saben leer en el libro de la Creación no necesitan para ver en él indicios de la acción de Dios, de sistemas é

invenciones de hombres, de planes más ó menos bellos, de teorías brillantes y galanas y á primera vista seductoras, mas que se prestan á graves dificultades cuando son examinadas á la luz de una crítica severa é imparcial. Bástales echar una mirada sobre la serie inmensa de los séres que se han sucedido desde que el gérmen de la vida empezó á manifestarse en nuestro planeta; y examinándola atentamente, no pueden menos de descubrir, porque de todos los puntos ó miembros de esta serie brota y se nos viene á los ojos, el designio de una sabiduría infinita que preside á la máquina complicadísima del universo, y la mueve y penetra en todas sus partes, haciendo que los elementos del mundo, partiendo de una extremada sencillez, se vayan poco á poco modificando hasta constituirse en organismos, primero sencillísimos, despues más complicados y perfectos, y todos, entrelazados unos con otros, el que antecede con el que sigue y con los que coexisten, por relaciones maravillosas de un plan magnífico, grandioso y universal. Esto seguramente es algo más que mera *evolución física natural*, algo más levantado y sublime que la *transformación de las formas específicas sometidas á condiciones exteriores*, algo más preciso y concreto que la *selección natural en la lucha por la existencia*; y si el hombre ha de entender algo de los fenómenos vitales que se suceden ante su vista, es preciso que, alzando su mirada más allá de unos principios que, aún siendo verdaderos, no serían sino secundarios y mediatos, vea en el desarrollo gradual de los séres un plan ó designio preconcebido, una idea divina que da unidad, orden y hermosura al universo, y para cuya realización fué necesario que estuviesen en activa correspondencia todas las fuerzas de la naturaleza relacionadas entre sí y adaptadas las unas á las otras por una inteligencia infinita.»

(1) P. Mir, Harmonia entre la ciencia y la fé, p. 332-333.

(2) Lessons from nature, p. 444.

(3) Sent., Dist 12., C. I. Art. II.

(4) Harmonia de la ciencia y de la fé p. 340.

ANTROPOLOGÍA.

ANTROPOLOGÍA.



INTRODUCCIÓN.

CAPITULO I.

DE LA ANTROPOLOGÍA EN GENERAL.

ARTÍCULO ÚNICO.

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

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

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

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

Sin embargo, aunque estas ciencias sean diversas de la *Antropología*, como diversos son sus objetos formales, es muy de notar la íntima conexión que tienen. En efecto, como apunta con razón Orti Lara (1), cuando la *Antropología* trata de actos que pasan en la parte inferior del alma, como las sensaciones y los apetitos, de necesidad tiene que tocar en los órganos corpóreos, sin los cuales no puede ejercerse la sensibilidad; y cuando la Anatomía, la Fisiología y la Patología describen nuestro organismo y los movimientos y leyes de la vida, vense en la necesidad de suponer la existencia de un principio superior al organismo, de un soplo de vida, *spiraculum vite*, que no es sino el alma misma. Pero estas últimas ciencias no consideran al alma en sí misma, sino únicamente contemplan sus efectos en las funciones vitales; y por su parte, la *Antropología*, aunque supone la intervención de los órganos en ciertos fenómenos del alma, pero más de propósito considera el principio sensitivo, de donde estos fenómenos proceden, el cual radica en el alma.

§ II. **División de la Antropología.**—Considerado el hombre, como uno de tantos seres, la *Antropología* se divide en tres partes: en la primera estudiaremos el compuesto humano, resultante de la unión del espíritu con el cuerpo; en la segunda estudiaremos el alma, forma sustancial del cuerpo, y en la tercera trataremos del cuerpo considerado como la materia prima actuada por el alma.

(1) Psicología, p. 30.

CAPITULO II.

DEL MÉTODO ANTROPOLÓGICO.

ARTÍCULO ÚNICO.

§ I. **Distintos métodos empleados en la Antropología.**—En el estudio del hombre se han adoptado tres métodos distintos: el *empírico*, que emplea la observación como instrumento único apropiado al exámen científico del alma humana, pues otro que este no sea, convierte la *Antropología* en un montón de vanas hipótesis, método inaugurado por Bacon y Locke y seguido por Reid; el de los *idealistas*, que prescindiendo de toda observación y experimento, consultan acerca de este punto á la razón, partiendo solo de ella y subordinando á lo que la misma dictare los datos experimentales, en tal manera, que cuando estos datos no se conforman con la pura investigación especulativa, débeseles tener por ilusorios; y el *método escolástico*, que emplea á la vez la observación y el raciocinio.

§ II. **Crítica del método empírico.**—Este método, preconizado muy especialmente, como hemos dicho, por la escuela escocesa para ver de constituir la ciencia, tiene el gravísimo inconveniente de abrir ancha puerta al excepcionalismo.

En efecto, como dice Prisco (1), toda ciencia se constituye conociendo las últimas razones del objeto especial sobre

(1) Filosofía especulativa, t. 2 p. 224.

que verse; razones que se deducen, ora del conocimiento de la ciencia de ese objeto, ora del de su causa eficiente y final; por consiguiente, la escuela escocesa y con ella todos los empíricos, en el mero hecho de limitarse á tomar la observación como exclusivo instrumento científico, se incapacita para conocer la esencia, el origen y el fin del hombre; y áun efectivamente, reconociendo su impotencia, ha declarado insolubles estos y otros capitales problemas de la *Antropología*. No es extraño: el método puramente empírico de esa escuela no podía jamás producir verdadera ciencia del hombre, pues acerca de este punto el buen método exige comenzar, sin duda, por observar escrupulosamente los hechos antropológicos; pero despues hay que investigar las leyes de esos hechos, y de ellas elevarse á conocer la ciencia del hombre.

La observación, ni sola ni auxiliada por la inducción, puede constituir instrumento metódico de una verdadera *Antropología*; porque la observación de suyo no suministra sino meramente los hechos de su dominio propio, y áun ayudada por la inducción, alcanza, cuando más, á recoger algunas leyes, pero no á elevarse jamás hasta la causa de quien se derivan las leyes y los hechos; y no elevándose á esta causa, es decir, á la esencia del alma del hombre, no hay ciencia antropológica posible, como quiera que esta ciencia no consista sino en el conocer esa esencia (1).

§ III. **Crítica del método idealista.**—La filosofía germánica, restaurando antiguos errores del platonismo y del neoplatonismo, erigió una *Antropología* basada en hipótesis gratuitas, presumiendo de construir *á priori* la ciencia del hombre. Este método es tan absurdo como el empírico; pues no hay medio de conocer ni definir el hombre sin apoyar en alguna base real y sólida los ratiocinios que á esa investigación se encaminen; y esta base real y sólida no puede ser otra sino las operaciones del alma, dado que la

esencia de todo agente no puede ser conocida sino por las operaciones que la ponen de manifiesto. Conózcase, pues, como dice Prisco (1), primero por medio de estas operaciones la naturaleza del alma humana, y ya entonces caminando sobre terreno firme, se puede, por medio del ratiocinio, investigar el origen y final destinacion del hombre; es decir, que debe procederse del conocimiento de las operaciones del alma al de su esencia, y del su esencia al de su origen y destino final. Pero es así que para conocer las operaciones del alma no hay otro medio sino observar los hechos antropológicos; luego querer una *Antropología* construida *á priori* es irracional y absurdo.

§ IV. **Crítica del método de Santo Tomás.**—Al dejar con esto demostrados los vicios del método *empírico* y del *idealista*, hemos expuesto implícitamente el verdadero método adecuado á la ciencia del hombre. Ciertamente, si por una parte, no basta la mera observación para constituir ciencia antropológica, y por otra parte, es imposible sin la observación construir una ciencia, síguese de aquí que el verdadero y sano método para construirla es adunar la observación y el ratiocinio. Pero como quiera que el ratiocinio, para caminar seguro en sus deducciones, presuponga algunos principios racionales, que en el caso presente han de versar sobre descubrir la esencia del alma humana por medio de sus actos, convendríanos recordar algunos de los principios que expresan relación entre el sér y el obrar. Todos ellos pueden reducirse á solo uno, que enunciaremos con la siguiente fórmula, á saber: el obrar de cada cosa, muestra necesariamente la naturaleza de su sér.

Este principio no necesita demostración, pues no es en resumen otra cosa sino una fórmula comprensiva de aquellos dos principios universales y evidentes: 1.º No se da efecto sin causa: 2.º No puede un efecto superar en perfección á su causa; porque ciertamente, no cabiendo que obre

(1) Prisco, *Filosofía especulativa*, t. 2, p. 244 y 245.

(1) *Filosofía especulativa*, t. 2, p. 246.

cosa alguna lo que nada es, y siendo toda operación un acto, claro está que ha de proceder de un principio actual de perfección contenido en el agente: de aquí que ningún efecto pueda superar de modo alguno á su causa, pues eso en que la superase provendría de nada, lo cual es absurdo; y por consiguiente, cualquier perfección que se halle en el acto, tiene que hallarse ante todo en la naturaleza del agente. Con razón, pues, dice Prisco (1), á quien en este punto seguimos, que á la luz del enunciado principio, fecundado por una observación diligente y madura de los actos del alma humana, puede nuestro entendimiento descubrir la naturaleza de la misma.

Hay necesariamente que adoptar en las investigaciones antropológicas el método analítico-sintético, método que seguido por Aristóteles, Nemesio, Niseno y Santo Tomás ha producido la verdadera ciencia del hombre.

(1) Filosofía especulativa, t. 2, p. 247.

PARTE PRIMERA.

El compuesto humano.

CAPÍTULO I.

DE LA VIDA INTELECTIVA.

ARTÍCULO I.

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

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

lo inteligible, tiene por operación específica el entender por vía de discurso; su inteligencia es, pues, naturalmente racionadora, y como tal, limitada á pronunciar, mediante las primeras ideas que abstrae del mundo sensible, juicios de evidencia inmediata, derivados por consiguiente de simple análisis y comparación de ideas y no de otros juicios anteriores. Pero como las nociones que así adquiere serían de por sí solas demasiado vagas y generales, y nada especial le enseñarían acerca de ninguna cosa determinada, dótosele de facultad para sacar de esas ideas series de conocimientos distintos y peculiares, que aplicados á determinada materia, fuesen mostrándole consecuencias, que incesantemente multiplicadas y perfeccionadas por laboriosa meditación, constituyesen el conjunto de nociones á que se da el nombre de ciencia. Pues á esta transición de un conocimiento á otro, virtualmente contenido en el que le precede, llámasele discurso ó racionio, y la facultad intelectual que le ejecuta, es la que propiamente y en sentido riguroso llamamos razón (1).

(1) Santo Tomás, Qg. Dispp., De Magistro, Art. I.

ARTÍCULO II.

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

§ II. Unidad del principio sensitivo y del racional.—Es completamente imposible, dice Santo Tomás (1), que en un solo cuerpo haya varias almas diferentes en esencia; el alma sensitiva, nutritiva é intelectual es en el *hombre* numéricamente sola una; que además de las funciones de intelectual ejerce también las de vegetativa y sensitiva. Razón sobrada tiene el Angélico Doctor al consignar esta doctrina. Bástame en efecto la conciencia que tengo de mis propios actos para saber que uno mismo es en mí el sér que siente que el que entiende. Pero esto no podría suceder si el principio de mi intelección fuese diverso del de mi sensación, porque en este caso mi yo humano resultaría solo constituido por mi yo inteligente, y del propio modo los actos de

(1) Summa, P. I., C. LXXVI, art. 3.

mi yo sensitivo serían para mí tan extraños como si fueran de otro sér y no míos. Sobre esta verdad derrama extraordinaria luz la unidad del sér del *hombre*, el cual no es un agregado de tres sustancias, planta, animal y racional, sino una sustancia sola, bién que compuesta, dotada de funciones correspondientes á estos tres grados de vida. Es así, que la unidad de sér presupone la de principio formal, como quiera que no siendo la unidad otra cosa sino una consecuencia del sér, forzosamente ha de proceder del mismo principio de quien el sér procede: luego si uno es el sér del hombre, uno tiene que sér también el principio formal de todas sus operaciones vitales (1). Y no se afirme que bién puede admitirse en el hombre un principio de vida intelectual y otro de vida sensitiva sin daño de la unidad de su sér, por cuanto siempre esta unidad resultaría de hallarse esos dos principios ordenados entre sí de manera que el uno fuese perfección del otro, porque semejante unidad no sería sino mera unidad de orden, ínfima entre todas las unidades; y la unidad de las tres vidas en el hombre es máxima por cuanto ella constituye una misma persona y un viviente mismo, como quiera que uno é idéntico es el hombre que en mí vive, siente y raciocina, por más que sean diversas las potencias de estas mis respectivas operaciones.

(1) Santo Tomás, *Summa contra gentiles*, lib. II, C. 53.

CAPÍTULO II.

DE LA UNIÓN DEL ALMA CON EL CUERPO DEL HOMBRE.

ARTÍCULO I.

§ I. *Noción de la unión y sus diferentes especies.*— *Unión*, dice el P. Mendiya (1), es aquello por lo cual de diversos elementos, resulta un solo sér.

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

(1) *Psicología*, p. 294.

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

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

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

Con esto ya podemos dividir fácilmente la *unión* en sus correspondientes especies. Así, pues, la *unión* se divide en *moral* y *física*, en *sustancial* y *accidental*, en *natural* y *personal*. La *moral* es aquella mediante la cual los elementos componentes no forman una unidad real y física, sino solamente similitudinaria. *Física* es aquella, merced á la cual los componentes forman un sér físicamente uno. *Sustancial*, es la unión física de varias sustancias. *Accidental*, es aquella de que resulta un solo sér físico compuesto de sustancia y accidente. La *natural* consiste en la unión física de varias sustancias incompletas y ordenadas de suyo á formar una sola naturaleza completa y subsistente en sí misma. *Personal*

nal, finalmente, es aquella, mediante la cual una naturaleza completa y una persona, forman un sér único compuesto de naturaleza y personalidad.

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

El término resultante de la unión entre el alma y el cuerpo es sustancialmente uno, porque ese término es el hombre, cuyo sér está constituido, no por el cuerpo solo, ni por el alma sola, sino por el cuerpo y el alma juntamente (1). Este ayuntamiento del alma y del cuerpo constituye en nosotros cuerpo animado, el cual es sin duda una sustancia, pero sustancia tercera, es decir, no cuerpo solo, ni alma sola, sino el producto, el resultado del recíproco ayuntamiento del cuerpo y del alma.

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

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

(1) Santo Tomás, De ente et essentia, C. III.

el cuerpo es susceptible de tal comunicación, el sér mismo en quien subsiste el alma. De este modo se constituye unión sustancial entre el alma y el cuerpo; de aquí la unidad de la sustancia del hombre; de aquí, y por consiguiente, que su alma y su cuerpo formen una sustancia única, un animal único, un hombre único, pues que animal y hombre son sustancias, no accidentes; aquí no hay medio: ó el hombre no es sustancia, sino que es accidente, ó su alma y su cuerpo, que constituyen un solo hombre, constituyen también una sola sustancia (1).

El alma humana, aunque unida al cuerpo en unidad de sustancia, mantiene, sin embargo, íntegra su simple y espiritual naturaleza, como lo demuestran sus propios actos. Señal cierta, en efecto, de que existe distinción entre el alma y el cuerpo, á pesar de su unión sustancial, es el ver que el alma ejecuta actos independientes de todo concurso intrínseco del cuerpo: tales son el entender y el querer (2). La unidad sustancial del hombre, queda sin embargo á salvo, pues no pide otra cosa sino que sus dos constitutivos, alma y cuerpo, se unan como coprincipios sustanciales que recíprocamente se completan; pero que no se confundan uno con otro; pues es absurdo admitir confusión entre términos que, si bien unidos, son, no obstante, entre sí correlativos y opuestos.

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

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

(1) Santo Tomás, *Summa*, P. I, C. LXXVI, Art. I.

(2) Santo Tomás, *Qq. dispp.*, De Anima, Art. I.

ARTICULO II.

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

1.º El atribuido á Platón.

2.º El ideado por Malebranche, llamado también sistema de las causas ocasionales.

3.º El de Leibnitz, ó sea sistema de la armonía preestablecida.

4.º El de Locke, llamado sistema del influjo físico.

5.º El de los atomistas.

6.º El de los escolásticos, vulgarmente llamado de la materia y de la forma.

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

Para declinar la fuerza de este argumento enseñó Platón, que la naturaleza humana está constituida por el alma sola, y sostuvo que los órganos del cuerpo no son sino meros

instrumentos de que nuestra alma se sirve, así para percibir los objetos, como para ejecutar sus movimientos; doctrina falsa, pues ya hemos demostrado que la naturaleza humana es un compuesto sustancial de alma y cuerpo y que por consiguiente, tanto este como aquella pertenecen á su esencia (1).

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

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

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

Este sistema no puede ser aceptado ni como hipótesis

procedente ni como doctrina abonada para explicar la unión del alma con el cuerpo. Por de pronto para hipótesis, como dice Prisco (1), le faltan condiciones de tal: desde luego, es falso el principio de que parte, pues que se funda en negar toda recíproca acción extrínseca entre las sustancias, y este es un hecho, cuya autenticidad no se destruye por la razón con que Leibnitz le impugna; pues en la acción transeunte no se necesita que el sér de la causa se transmita al efecto, sino que basta con que la causa dé el sér á algo que no le tuviese.

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

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

(1) Santo Tomás, Summa contra gentiles, lib. II, cap. 57.

(1) Filosofía especulativa, t. 2, p. 293.

unión real entre el alma y el cuerpo, pues efectivamente no cabe unión real sin alguna dependencia recíproca entre los elementos que se supone unidos, y sin que, ya que no en cuanto á sus respectivo sér, por lo menos á su respectivo obrar, influyan verdaderamente de alguna manera el uno en el otro.

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

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

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

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

El *sistema de los atomistas* afirma que la unión sustancial de que vamos tratando, consiste en que el alma, compenetrándose con el cuerpo, junta y mezcla sus fuerzas propias con las del cuerpo dicho (1). De esta junta y mezcla de fuerza,

(1) P. Tongiorgi, *Psicología*, p. 167.

dicen que resulta una naturaleza nueva, porque sin la cooperación del órgano no es posible que el alma produzca las sensaciones, y por tanto estas acciones provienen del alma y del órgano juntamente, ó sea del compuesto de cuerpo y alma.

Nótese, sin embargo, que en la producción de las acciones sobredichas el cuerpo no entra sino por vía de condición, porque, en sentir de los referidos autores, la sensación es un acto producido por el alma sola y recibido en ella sola, y el cuerpo con sus conmociones orgánicas no puede hacer otra cosa, que llenar los requisitos necesarios para que el alma se halle en disposición de producirla (1).

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

A este propósito dice el P. Tongiorgi: (2). «La acción mútua (del cuerpo y del alma) no hace que de dos sustancias resulte un solo principio de acción y de pasión; como de que en una máquina dos piezas obren mútuamente la una en la otra, no se sigue que estén sustancialmente unidas y que formen una sola naturaleza. Luego habrá en el hombre dos naturalezas enteramente distintas y por lo tanto dos supuestos, contra lo anteriormente demostrado.»

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

(1) P. Palmieri, *Antropología*, thes. II.^a part. 2.^a.

(2) *Psicología*, n. 178.

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

Ahora bien; esta acción no puede ser en ninguna manera admitida; porque el cuerpo no puede ejercer su acción sino por el contacto de su superficie con la de otro ser, y este contacto no lo puede ejercer con respecto á los espíritus puros, cual es el alma humana en esta hipótesis. Porque el espíritu puro, ni tiene superficie que pueda oponer á la superficie del cuerpo, para recibir así su acción, ni es tampoco impenetrable por naturaleza, para que pueda recibir en sí el choque de cuerpo alguno y ser de esta manera determinado á sus percepciones. Luego es cosa manifiesta que el *influjo físico*, á que muchos apean para explicar la unión sustancial del alma con el cuerpo, es absolutamente inepto para este fin.

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

§ VI. **Crítica del sistema escolástico.**—De todo lo que hasta aquí se ha expuesto se deduce claramente que el *sistema escolástico*, tal cual lo expone Santo Tomás, (1) es el

(1) Summa, P. I, C. LXXVI, Arts. 1-2-3-4-5-6. Summa contra gentiles, Lib. II. C. 68.

único aceptable y verdadero. En efecto, la aplicación defectuosa del método experimental psicológico y el prurito de echar por tierra todo lo que á la antigua psicología pertenecía, con la pretensión de constituir y crear una filosofía enteramente nueva, son las dos causas que más poderosamente han contribuido á que se desdeñe este sistema, que por otra parte se impone á toda inteligencia libre de prejuicios.

La filosofía moderna, á fuerza de tomar en consideración los actos y fenómenos del alma, ha llegado á hablar un lenguaje según el cual el cuerpo nada significa en la naturaleza y constitución esencial del hombre, quedando este circunscripto al alma solo ó más bien al pensamiento.

Por el extremo opuesto, esa misma filosofía moderna, cansada de agitarse en vano persiguiendo una solución que no encontraba en el idealismo transcendental, ha querido explicar al hombre prescindiendo de lo que llama Hæckel (1) preocupación teológica, ó sea del alma.

Percisa, pues, si no queremos caer en uno y otro abismo, recurrir al *sistema escolástico*, que afirma que el alma intelectual se une al cuerpo como forma sustancial del mismo. Llámase forma, según dijimos en la *Cosmología*, aquel principio que comunica ser propio al sujeto con quien se une; forma sustancial, pues, es aquel principio que al sujeto comunica ser sustancial. Esto explicado, tendremos, como dice Prisco (2) que para que el alma sea forma sustancial del cuerpo debe unírsele de tal manera que le infunda un ser sustancial.

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

Ciertamente, dado que el alma intelectual, sea principio

(1) *Psicología celular*, p. 208.

(2) *Filosofía especulativa*, t. 2, p. 284.

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

Incuestionablemente, el elemento con que vive el cuerpo, es el alma. Es así que la vida es el sér de los vivientes; luego el alma es el elemento con que el cuerpo humano tiene su sér en acto. Ahora bien, un elemento de esta especie es forma sustancial del cuerpo (1).

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

Insistiendo más en esta importantísima teoría, diremos con el eminente metropolitano de Sevilla (2) que la existencia en los séres criados, acompaña siempre á la forma y

(1) Santo Tomás, Qq. disp. Quæst. de ánima Art. I.

(2) Zeferino Gonzalez, Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás, t. 2, p. 330-334.

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

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

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

Entre estos dos órdenes de formas encuéntrase el alma racional, que participa de los dos géneros, siendo á un mismo tiempo informante y subsistente: así es que le convienen los predicados positivos que envuelven perfección y que se pueden enunciar de todas las formas sustanciales generalmente, pero no los que envuelven imperfección: y por otro lado, participando de los atributos propios de las formas subsistentes perfectas, no los abarca sin embargo todos con igual grado de perfección. Como forma informante, es la razón formal de la existencia del compuesto, le comunica la determinación específica, y es el principio de sus funciones vitales, como sucede en todas las demás formas que se unen á la materia; empero como sustancia simple y espiritual no depende en su existencia de la unión actual con la materia, como se verifica en las demás formas inferiores, las cuales por lo mismo se denominan materiales é informantes fuerzas. La existencia actual de las formas inferiores, preexige como condición esencial la unión actual con la materia; porque solo el supuesto ó sustancia resultante de esta unión, es sujeto propio y recipiente adecuado de la existencia que acompaña á dichas formas, en el sentido explicado antes; y de aquí la corrupción de estas sustancias completas cuando se verifica la separación de la forma, en razón á que ninguna de las dos partes separadas es sujeto adecuado y suficiente de la existencia con que existía el supuesto ó sustancia completa, constituido con las mismas unidas.

El alma racional, por el contrario, lleva consigo la existencia como sujeto adecuado y suficiente de la misma; resultando de aquí, que á diferencia de lo que sucede en las formas materiales, el sér de la existencia con que existe el hombre, pertenece al alma, de la cual se comunica al compuesto. Podemos decir, por lo tanto, que en las sustancias inferiores, como los animales, las plantas, etc., la existencia compete inmediatamente al compuesto ó supuesto, y mediatamente, á la materia y forma de que se compone;

pero que en el hombre la existencia pertenece en primer término é inmediatamente al alma racional, y como en segundo término, al compuesto que recibe esta existencia del alma en virtud de su unión con el cuerpo.

Para terminar transcribiremos estas admirables palabras de Santo Tomás, en las que revela las relaciones armónicas que envuelve su doctrina relativa á la naturaleza y modo de unión del alma con el cuerpo.

«De esta suerte, dice en la Summa contra gentiles (1), se puede reconocer también el admirable enlace de las cosas entre sí; pues encontramos siempre que lo ínfimo del género superior, se halla próximo al grado supremo del género inferior de los séres. Por eso vemos que los grados ínfimos, en el orden de los animales, exceden poco la vida de las plantas..... Por lo cual dice San Dionisio, que la sabiduría divina une los extremos de las cosas superiores con los principios de las inferiores. Así es como encontramos en el orden de las sustancias corporales alguna cosa, es decir, el cuerpo humano, complexionado con suma igualdad, que se acerca de algún modo á lo ínfimo del orden superior, ó sea el alma humana, que se halla en el último grado en el orden de las sustancias espirituales, como se reconoce por su modo de obrar. Y es, que eso que puede decirse, en cierto modo, que esta alma intelectual del hombre, constituye como cierto horizonte y el fin de los séres corpóreos y los incorpóreos, en cuanto que por una parte, es una sustancia espiritual en sí misma, pero al propio tiempo, es forma de un cuerpo.»

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

(1) Lib. II, C. 65.

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

CAPITULO III.

DEL SITIO DEL ALMA.

ARTÍCULO ÚNICO.

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

El Angélico Doctor demuestra esta tesis con entera claridad fundándose en las consideraciones siguientes (1):

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

(1) Summa, P. I., C. LXXVI, art. 8.

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

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

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

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

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

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

Per más que la filosofía materialista y frívola del pasado siglo, dice comentando este pasage el sábio metropolitano de Sevilla (1), se haya burlado de esta doctrina de Santo Tomás; por más que la imaginación y los sentidos no puedan levantarse hasta ella, como que se halla fuera de su dominio propio; ello es incontestable que los que elevándose sobre las representaciones sensibles reflexionen sériamente sobre esta solución, no podrán menos de reconocer aquí una metafísica elevada. Así lo reconocen los filósofos de nuestros dias, entre otros el insigne Balmás, el cual, despues de exponer y aprobar la doctrina del Santo Doctor sobre este punto, se eleva con él á reflexiones generales muy filosóficas, que la índole de esta obra no nos permite reproducir, sobre la diversidad de relaciones que envuelven con los cuerpos y con el espacio los séres materiales y los espirituales (2).

Nótese, que la doctrina de Santo Tomás, es el eco y la expresión científica de la filosofía cristiana; y no debe olvidarse que la solución del problema presentado por él viene á sér el desenvolvimiento filosófico de estas palabras de San Agustín (3): «La criatura espiritual, cual es el alma racio-

(1) Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás, t. 2. p. 353.

(2) Filosofía fundamental, lib. III, cap. 27.

(3) De Trin., lib. VI, cap. 6.^o

nal, es ciertamente más simple por comparación al cuerpo..... Porque por lo mismo es más simple que el cuerpo, puesto que no se difunde como mole ó extensión por el espacio del lugar, sino que en cada cuerpo, está toda en todo él y toda en cualquiera de sus partes. Y es por eso, que cuando en cualquiera parte del cuerpo por pequeña que sea, se verifica alguna mutación servida por el alma, aunque no se realiza en todo el cuerpo, sin embargo, es percibida por toda el alma.»

Aunque el alma está toda en todo el cuerpo, sin embargo, no todas sus funciones las ejerce por medio de órganos corpóreos, ni como ya hemos dicho, ejerce en todos y cada uno de esos órganos las mismas funciones: no lo primero, porque las funciones intelectivas son esencialmente inorgánicas (1); y no lo segundo, porque aquellas funciones, para cuyo ejercicio, el alma ha menester de órganos, las ejerce en diverso modo, según la varia actitud y disposición especial de cada órgano, doctrina en la que insistimos para terminar este párrafo, áun á riesgo de hacernos pesados.

§ II. **Error de los cartesianos acerca del lugar que ocupa el alma y su impugación.**—Descartes, siguiendo á Platón, no puso verdadera unión sustancial entre el alma y el cuerpo, sino simplemente moral, cual es, la que tiene el jinete con el caballo que monta, y por ende él y sus discípulos trataron de señalar al alma un lugar determinado del cuerpo, donde tuviese su morada y desde donde ejerciese su imperio en todas las demás partes, al modo que lo hace un rey con sus estados.

Esta opinión es errónea, supuesto lo que acabamos de probar en el párrafo precedente. En efecto: el alma racional del hombre no se distingue realmente de su alma vegetativa; luego se debe encontrar en todas aquellas partes del cuerpo humano que gozan de verdadera vegetación. Y como estas partes son todas, pues todo el cuerpo humano vegeta,

sin excluir la más mínima partícula, debemos concluir que la sustancia del alma humana se halla en todo el cuerpo absolutamente.

Demás de esto, si nuestra alma estuviera compuesta de partes, podría tener una en una parte del cuerpo y otra en otra. Pero siendo simple, por fuerza debe estar toda entera en todas y cada una de ellas.

(1) Santo Tomás, Qq. dispp., q. unic. De Anima, Art. X.

CAPÍTULO IV.

DE LA FRENOLOGÍA MODERNA.

ARTÍCULO I.

§ I. **Concepto de la frenología.**—La doctrina consignada en el capítulo anterior, nos pone en estado de juzgar á la *frenología*. Definámosla antes.

«Lo que se llama hoy *frenología*, dice Debreyne (1), no es otra cosa que el sistema de Gall, con el cual se pretende conocer á la vista de los bultos, de las prominencias ó de las depresiones del cráneo, las diversas facultades ó aptitudes del hombre, con sus inclinaciones y pasiones; ó si se quiere, es la doctrina de la pluralidad de los órganos cerebrales, y de la localización de las facultades intelectuales y morales.»

De esta definición, de cuya exactitud no respondemos en absoluto, resulta á lo menos, y en esto convienen todos los frenólogos, que la afirmación capital de la *frenología*, es la localización de todas las facultades del hombre, incluso las intelectuales y morales.

En efecto, todos los partidarios de esta doctrina, parten del supuesto de que toda facultad del alma, sensitiva, inte-

lectual ó moral, reside en órganos corpóreos y se ejerce por medio de ellos (1). Para justificar este aserto, suponen los frenólogos que el cerebro consta de manojillos de fibras, ó sean nervios, que en la superficie del propio cerebro y en la del cráneo forman protuberancias más ó menos elevadas, según se desarrollan más ó menos: cada cual de estas protuberancias, dicen, es órgano de una facultad física correspondiente, sensitiva, intelectual ó moral; de manera, que donde no hay esa protuberancia, ó está poco pronunciada, allí falta de todo punto, ó está poco desarrollada la facultad correspondiente; es decir, la facultad sigue la condición del órgano en que se la supone residir. Gall cuenta veinte y siete órganos y otras tantas facultades; Spurzhein cuenta hasta treinta y cinco, y todavía, antes de morir, añadieron otros dos; pero los frenólogos posteriores no las admitieron. Unos y otros convienen, sin embargo, en que sea cualquiera el número de estos órganos, y de las supuestas facultades correspondientes, residen todos distribuidos en la superficie del cráneo, con el siguiente orden, á saber: en la región posterior, los afectos comunes á los hombres y á los animales; en la superior, los afectos propios del hombre; y en la anterior, las facultades intelectivas y cognoscitivas en general. En esta distribución de facultades, no ha habido hueco para las que son comunes á todos los hombres, como la memoria, el juicio, el raciocinio, la voluntad, la imaginación, etc. Los frenólogos pretenden llenar este vacío, distinguiendo entre las facultades primarias y fundamentales, y las secundarias, adjudicando á esta última especie las que son comunes á todos los hombres, y excluyéndolas del catálogo frenológico. (2) Tal es, en sustancia, la ciencia que sus partidarios pretenden hacer, como dice Prisco (3), nada menos

(1) Gall. Anatomie et physiologie del systeme nerveux, t. IV, p. 341.

(2) Gall. Anatomie et physiologie del systeme nerveux, t. IV, p. 327-328.

(3) Filosofía especulativa, t. 2, p. 241.

(1) Pensamientos de un Creyente Católico, p. 142, citado por el Padre Zeferi o Gonzalez, estudio sobre la Filosofía de Santo Tomás, t. 2, p. 359.

que guía, regla y muestra de la educación, de la moral, de la jurisprudencia y de todas las instituciones sociales.

§ II. **Impugnación de la frenología.**—El error fundamental de los frenólogos, consiste en afirmar que las facultades intelectivas radican en órganos corpóreos. Las facultades intelectivas son inorgánicas por naturaleza, y de consiguiente su dilatación no puede depender de la de los órganos. Así lo reconocen Gall (1) y Spurzheim (2), que en el mero hecho de afirmar como afirman la espiritualidad del alma humana, no pueden, sin contradecirse, sostener la relación de dependencia que entienden existe entre el alma y los órganos.

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

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

Es falsa en sí misma: 1.º, por el absurdo de contar entre las facultades secundarias las comunes á todos los hombres, y que justamente no son comunes sino porque son fundamentales. 2.º Porque si el juicio, la memoria, el raciocinio, la voluntad, etc., fueran operaciones resultantes del ejercicio simultáneo de todas las facultades, entonces Gall, que admite veinte y siete facultades primitivas, y Spurzheim treinta y siete, tienen que admitir que cuando juzgamos, raciocinamos ó queremos, ejecutamos estos actos en tanto número cuantas son las facultades primitivas de quien se dicen resultantes. 3.º Porque entre las protuberancias craneoscópicas, residencia supuesta de los órganos, y la superficie del cerebro, no hay correspondencia natural, en razón á que la superficie externa del cráneo no es reproducción fiel de la del cerebro. 4.º Porque repetidas experiencias com-

prueban ser falso que la dilatación de las facultades esté en razón directa de la de los supuestos órganos correspondientes. 5.º Porque las circunvoluciones cerebrales, que mal se supone corresponder fácilmente á las protuberancias del cráneo, no pueden ser examinadas sino después de muerto el individuo, pues solo entonces se puede saber lo que tiene dentro del cerebro. Y así entonces, para averiguar si las circunvoluciones cerebrales están más ó menos dilatadas, se necesitaría un regulador invariable, y esto es imposible en anatomía.

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

(1) Les fonctions de cerveau, t. I, p. 243.

(2) Observations sur la phrenologia, p. 226.

ARTICULO II.

§ I. Principios fundamentales de la verdadera frenología.—La filosofía de Santo Tomás no rechaza todo sistema frenológico, limitase únicamente á impugnar la llamada *frenología moderna*, porque como dice M. Cerise (1), niega virtual y realmente todas las verdades, en virtud de las cuales se distingue el hombre del bruto. Tan cierto es esto, que si se quiere dar el nombre de *frenología* al estudio y conocimiento congetural de las inclinaciones y pasiones de la parte sensible, no menos que de las facultades de la sensibilidad que se refieren á la percepción de los objetos, en este caso, la doctrina filosófica del Santo Doctor no es incompatible con ella.

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

1.º Es preciso establecer una distinción absoluta, esencial y primitiva entre las facultades del orden sensible, por una parte, y por otra las facultades del orden intelectual. Las primeras radican en órganos, y por ende se llaman orgánicas: las puramente intelectuales, ni residen en parte alguna determinada del cuerpo, ni funcionan por medio de órganos, debiendo apellidarse inorgánicas ó puramente espirituales.

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

3.º Aun con respecto á las facultades sensibles ú orgánicas que están sujetas, por decirlo así, á observación frenológica directa, no se debe formar juicio acerca de la intensidad ó energía de una facultad ó inclinación por la inspección aislada de la parte del cuerpo en que reside, ó por el desarrollo externo del órgano, sino que es preciso tomar en cuenta las indicaciones orgánicas correspondientes á otras facultades ó propensiones, las cuales pueden neutralizar en parte la indicación de otro órgano. Además, es preciso tomar en consideración las indicaciones fisionómicas, y acaso más todavía las condiciones del temperamento ó complexión, las cuales pueden modificar profundamente las indicaciones frenológicas apoyadas sobre la magnitud ó desarrollo de uno ó más órganos (1).

§ II. Condiciones de todo juicio frenológico.—1.º El juicio frenológico es esencialmente complejo, y necesariamente inseguro. Complejo, porque exige el concierto y conveniente apreciación y combinación de datos craneoscópicos ú organológicos, de datos fisionómicos y de datos fisiológicos, ó relativos á la complexión y organización general. Inseguro, porque además de la dificultad de combinar y apreciar convenientemente todos estos datos, es posible: 1.º, que el desarrollo interno y la disposición de la masa cerebral no corresponda con exactitud al desarrollo externo y á la disposición del cráneo: 2.º, que la intensidad y energía que corresponden á las facultades ó inclinaciones frenológica-

(1) Exam. Crít. del sistema fren., p. 12.

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. I, p. 321-322.

mente consideradas, hayan sido modificadas, disminuidas ó aumentadas, en virtud de ciertas circunstancias de clima, sociedad, educación, etc., y sobre todo, en virtud de la fuerza de voluntad y de la repetición de actos contrarios.

2.º La observación frenológica puede extenderse y aplicarse á las facultades intelectuales, no porque estas sean orgánicas, sino porque dependen y se hallan en nuestra condición actual relacionadas en su ejercicio y desarrollo en las facultades del orden sensible; de donde resulta necesariamente, que las condiciones especiales de estas y de sus órganos propios influyen indirectamente en las facultades y propensiones del orden intelectual. Aquí es donde debe buscarse la razón suficiente de la diversidad de aptitudes que se observan en los hombres con respecto á las ciencias y á las artes.

3.º Todo juicio frenológico debe sujetarse á estas dos condiciones: 1.ª, que no salga de los límites de la conjetura y probabilidad, sin pretender jamás una certeza absoluta, ni menos científica, al menos en el estado actual de esta clase de conocimientos: 2.ª, que se circunscribe á las facultades é inclinaciones en sí mismas, sin pasar al orden de los hechos; porque cualesquiera que sean la intensidad y energía de las facultades y pasiones, sus actos se hallan siempre sujetos al imperio de la voluntad y de la razón, las cuales, ya con su fuerza nativa, ya con la que reciben de la gracia, la oración, los hábitos contrarios, etc., pueden modificar profundamente y dominar las manifestaciones y actos de las demás facultades é inclinaciones, con rarísimas excepciones relativas á algún caso concreto y circunstanciado (1).

(1) Zeferino Gonzalez, Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás, t. 2, p. 392-402.

CAPÍTULO V.

DEL MÚTUO INFLUJO DEL ALMA Y DEL CUERPO.

ARTÍCULO I.

§ I. Preliminares.—De la unión sustancial del alma con el cuerpo por fuerza debe resultar alguna suerte de influjo del uno en el otro elemento, porque, como dice Mendive (1), la unión mencionada hace que todas las potencias del compuesto orgánico radiquen en un mismo sujeto y puedan influir las unas con sus actos en los actos de las otras. Para examinar la naturaleza de este influjo nos ocuparemos en este artículo del influjo del alma en el cuerpo, y en el siguiente trataremos del influjo del cuerpo en el alma.

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

(1) Psicología, p. 338.

forma orgánica y sería reducido á un montón de materia corrompida.

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

ARTÍCULO II.

§ I. **Influjo meramente material del cuerpo sobre el alma.**—Como dice el P. Mendive (1), á quien seguimos en estas consideraciones, el influjo que ejerza el cuerpo en el alma, no puede ser de la misma naturaleza que el ejercido por ella en la materia; porque la causalidad material es realmente distinta de la formal, según se demostró en la Ontología. Sin embargo, en él podemos señalar dos clases; la una de influjo meramente material, y la otra de influjo en cierta manera activo; en este párrafo trataremos de la primera de las clases que quedan enumeradas.

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

(1) Psicología, p. 340 y siguientes.

A esta clase de influjo, se debe el que las facultades orgánicas del hombre tengan más ó menos perfección; pues según sea la delicadeza de los órganos del cuerpo, las operaciones del alma son más ó menos perfectas. Y siendo estas más exquisitas, también lo serán sus actos y los actos de la inteligencia; porque esta facultad entiende los objetos con tanta más facilidad, exactitud y profundidad, cuanto mayores son la viveza, finura y brillantez con que le sean presentados mediante las representaciones de la fantasía.

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

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

Esta doctrina se apoya en las siguientes palabras de Santo Tomás: (1) «Es evidente que á un cuerpo mejor conformado corresponde un alma también más perfecta; lo cual mani-

fiestamente se ve en los séres que pertenecen á especies distintas. La razón de esto es, porque la forma es recibida en la materia según la capacidad de esta segunda. Por donde, como en algunos hombres, el cuerpo se halla mejor dispuesto que en los demás, también su alma tiene mayor virtud perceptiva.

Por esto se dice en el segundo libro de Anima (tex. 94, tom. 2), que los que tienen carne blanda gozan también de buena inteligencia. La perfección del acto intelectual depende además de las potencias inferiores, de que necesita la inteligencia para ejercer sus operaciones. Porque aquellos en quienes la virtud imaginativa, cogitativa y memorativa está mejor dispuesta se hallan también mejor dispuestos para entender.»

(1) Summa, P. I., C. LXXV, art. 7.

ARTICULO III.

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

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

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

Elementos muy complejos vienen á formar el *carácter*. De un lado es incuestionable que el organismo influye; así ve-

mos predominar, según la edad, en un mismo individuo distinto *carácter*; así vemos como este se modifica y cambia según el estado de nuestra salud. Por otra parte, es no menos cierto que estas influencias orgánicas la voluntad las vence, y el *carácter* con más ó menos esfuerzo conseguimos modificarlo.

«Genio y figura hasta la sepultura,» dice nuestro refranero, contradiciendo al parecer, la doctrina que dejamos expuesta; mas no quiere realmente significar con esto la absoluta imposibilidad de reformar nuestro *carácter*, sino la dificultad extraordinaria de hacerlo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El cuerpo de los individuos en quienes predomina este temperamento es pequeño, delgado y enjuto, pero acompañado de un desarrollo relativamente notable por parte del

sistema muscular y de las venas, que se presentan abultadas. El color suele ser de un pálido oscuro y verdoso: los cabellos negros y los ojos vivos y penetrantes. Los movimientos son rápidos y continuos, y sus miembros se hallan sujetos á una especie de inquietud, y algunas veces á movimientos repentinos y convulsivos.

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

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

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

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

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

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

En la *infancia* están como en embrión las facultades,

ejercitándose más las sensibles, y tomando por esto la existencia un carácter sensible también.

La *juventud*, á la cual llega el individuo por una graduación apenas perceptible, rompe con el dominio exclusivo del exterior y despierta á la vida del entendimiento vagando sin norma fija por entre todos los objetos de su actividad.

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

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

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

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

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

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

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

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

La *aptitud* cultivada se denomina talento, y cuando es eminente y abraza más ó menos perfectamente varios de los diversos fines secundarios en cuya consecución se ejercita la actividad humana, se llama genio. La conciencia de la *aptitud* se llama vocación; y el cumplimiento de un fin particular en la vida se denomina profesión. La profesión debe estar en armonía con la vocación de cada sujeto.

CAPITULO VI.

DEL ORIGEN DEL HOMBRE Y SU ANTIGÜEDAD.

ARTÍCULO I.

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

El hombre, dice el naturalista inglés, es un mamífero como otro cualquiera (1); nuestros progenitores, añade, tenían el cuerpo cubierto con una espesa capa de pelo, ambos sexos estaban adornados de barbas, sus orejas eran puntiagudas y movibles, gozaban de cola servida por músculos apropiados, el pié era prehensil; los machos se distinguían por sus enormes caninos, la arteria y el nervio húmero pasaban por un agujero supra-condiloideo y el intestino ciego era mayor que el actual. Estos extraños bípedos vivían habitualmente en los grandes árboles de la zona ecuatorial. Ascendiendo más en nuestra ilustre prosapia darwinésca, los antepasados del hombre, según la morfología, vivían en el agua; y en suma y para abreviar, estaban representados por el anfibio.

Estas afirmaciones, reproducidas con gran aparato cientí-

fico por los discípulos de Darwin, afortunadamente no resisten el embate de la crítica científica.

En efecto, si el hombre descendiese del extraño animal que acabamos de describir y que en resumen no es otra cosa que un mono, toda su organización se dirigiría á hacer de él un animal trepador, mientras que se dirige absolutamente á formar un animal andador. Luego el hombre no ha podido descender de esos antropoideos trepadores por vía de natural descendencia.

A este propósito dice Quatrefages (1). «En la teoría de Darwin, las transformaciones no se efectúan como quiera y en todos sentidos, sino que son inspiradas por ciertas necesidades que lleva consigo la organización misma. Una vez modificado el organismo en un sentido determinado, podrá muy bien sufrir modificaciones secundarias, terciarias, etcétera; pero nunca dejará de conservar los rasgos del tipo original. Esta es la *ley de caracterización permanente*, única que permite á Darwin dar cuenta de la filiación de los grupos, de su caracterización, de sus relaciones múltiples. En virtud de esta ley es como todos los descendientes del primer molusco han sido moluscos, y vertebrados todos los descendientes del primer vertebrado. Ya se ve que ella constituye uno de los fundamentos de la doctrina.»

«Siguese de aquí, que dos seres pertenecientes á dos tipos distintos pueden muy bien retroceder hasta un antepasado común, cuyos caracteres no estaban todavía bien definidos, pero no descender el uno del otro. Ahora bien, el hombre y el mono, en general, presentan, desde el punto de vista del tipo, un contraste muy marcado. Los órganos que les constituyen se corresponden, como ya dejamos indicado, casi rigurosamente, término por término. Mas estos órganos se hallan dispuestos conforme á un plan muy diferente. En el hombre su coordinación es tal, que de ella resulta por fuerza un andador, y la del mono produce necesariamente un

(1) Darwin, Origen del hombre, t. I. p. 140.

(1) L'Espèce humaine, C. XI, n. 4.

trepador. Esta es una distinción anatómica y mecánica, que habian ya puesto muy de relieve en orden á los monos, los trabajos de Vieq d'Azyr, de Lawnuse de Serres, etc. Los estudios de Duvernay sobre el gorilla, los de Gratiolet y M. Aliz sobre el chimpanzé, han puesto fuera de duda la conveniencia absoluta de los antropomorfos en este caracter fundamental. Basta por otra parte poner los ojos en el grabado presentado por Huxley, donde figuran los esqueletos de los monos más perfectos al lado del esqueleto del hombre, para convencerse de esta verdad.»

«La consecuencia de estos hechos, en orden á la aplicación lógica de la *ley de caracterización permanente*, es que el hombre no puede descender de un antepasado caracterizado ya como mono, ya sea este un catarino sin cola ó ya con ella; un animal andador no puede descender de un animal trepador. Esto lo ha entendido muy bien Vogt, quién colocando al hombre en el número de los primates, no duda en declarar que los monos más inferiores han pasado más allá del jalón (del antepasado común), de donde han salido con dirección divergente los diversos tipos de esta familia.»

Demás de esto, las diferencias profundas é importantísimas que existen entre el cráneo del hombre y el del orangután, demuestran la diversidad de origen de una manera palpable. Según las experiencias de Bianconi (1), medidas por medio de arena las capacidades craneoscópicas del hombre y del mono, en los periodos de la infancia y de la edad adulta, dan los siguientes resultados en cifras redondas:

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

Estas cifras son demasiado elocuentes para que ningún

(1) Citado por el P. Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, t. 2, p. 293.

hombre de ciencia y de buen sentido, piense seriamente en establecer relaciones de filiación entre el hombre y el mono.

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

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

§ II. Refutación de la hipótesis de Darwin, bajo el punto de vista de las ciencias morales y filosóficas.—

Como dice con razón el P. Mendive (1), los caracteres psicológicos del mono y los del hombre son tan distintos, que es absolutamente imposible haya procedido este de aquel por vía de natural descendencia. Porque el mono, con toda su habilidad de imitar, nunca se levanta más arriba de lo sensible, nunca aprende á hablar, ni á orar, ni á reflexionar y filosofar, ni á obrar con libertad, por más que viva entre los hombres, sino que siempre se halla estancado en una misma cosa, lo mismo que los otros brutos, por falta de ideas universales. Y al contrario, en todas las clases de hombres, áun las más inferiores, se nota la religiosidad, el sentido moral, el conocimiento de un orden suprasensible, la facultad del habla, la de discurrir y filosofar y de hacer, por lo mismo, progresos en sus conocimientos, en sus acciones y en sus industrias, la de obrar finalmente con libertad y con dominio pleno de todos sus actos. Luego es evidente que el hombre forma una especie aparte y enteramente separada de to-

(1) *Psicología*, p. 355.

das las clases de monos, y que no puede tener con ellas ningún parentesco real y efectivo; el cual, sin embargo, existiría, si tanto el hombre como el mono vinieran de otro animal más antiguo.

Razones son estas de tal peso, virtud y eficacia, que han movido al mismo Wallace, esforzado mantenedor de la teoría de la evolución, á considerar al hombre no solo aparte y como á la cabeza ó cumbre de la gran serie de la naturaleza orgánica, sino como un ser nuevo y dotado de cualidades del todo diversas de las que posee el resto de los animales que pueblan la tierra.

No extrañe, pues, á nuestros lectores que nosotros creamos que se debe profunda gratitud á Darwin por haber dado ocasión con sus escritos, á que se pudiese en clarísima evidencia, por reducción al absurdo, la vanidad de su sistema del origen del hombre por selección natural, y la insuficiencia, de las causas mecánicas para explicar la armonía, variedad, hermosura y belleza de este mundo en que bulle la vida en formas innumerables, y del cual es el hombre el observador, el historiador y el soberano.

ARTÍCULO II.

§ I. **Verdadero origen del hombre.**—Descontadas las causas ó agentes materiales y mecánicos, queda la acción de un principio inteligente y voluntario, á quien se debe inmediatamente la creación del ser humano, y que si para la formación de la parte material del cuerpo pudo servirse de la materia preexistente, la espiritual que da sér y vida á este cuerpo se dignó crearla de la nada por la eficacia de su virtud infinita. Tal es la conclusión á que lleva inevitablemente el estudio del organismo y de las facultades y caracteres del hombre; conclusión que se armoniza admirablemente, al paso que es confirmada y robustecida, con lo que nos dice la Sagrada Escritura y lo que la Iglesia ha sostenido siempre y enseñado en este punto, es á saber: que Dios formó al hombre de los elementos que antes existían en la tierra, y que, despues de haberle formado, «alentó en su faz sople de vida y fué el hombre en alma viviente.»

§ II. **Antigüedad del hombre.**—Los positivistas se han empeñado en multiplicar sin cuento los años del género humano, con el objeto de que se haga más creíble la inmunda doctrina que ellos sostienen en orden al origen monesco de la especie humana.

Para medir la antigüedad del hombre se han empleado diversos cronómetros geológicos. Lyell, calculando el tiem-

po que ha necesitado para formarse el delta del Missisipi, fundándose en las experiencias del Doctor Ridde (1) fija un período de cien mil años, y el aluvión del Somme, donde se han encontrado abundantísimos restos pre-históricos, no es menos antiguo. También se ha fijado como medio de cálculo la elevación y depresión de los terrenos, la erosión de las tierras por el mar (2), la profundidad de los valles (3), la excentricidad de la órbita terrestre (4), y por último, las depresiones naturales en forma de embudo abiertas en la creta por el agua cargada de ácido carbónico (5). Todos estos cálculos dan diversos resultados que coinciden en asignar al hombre una antigüedad que excede en cien mil años á la que comunmente se le otorga. El Sr. Sales y Ferré, en su estimable trabajo titulado «Pre-historia y orígenes de la civilización,» lealmente reconoce la vaguedad de estos cálculos, puramente hipotéticos y que se fundan en el falso supuesto de que los agentes geológicos obran siempre con la misma actividad en todas las épocas y en todos los puntos de la superficie de la tierra, siendo así que la geología y la experiencia demuestran lo contrario.

■ Aun cuando la Pre-historia exagera la antigüedad del hombre, no es menos cierto que los descubrimientos que de cincuenta años á esta parte se han hecho demuestran que la antigüedad de nuestra especie es mayor que la que se le había asignado, partiendo de una estrecha y torcida interpretación del Génesis. La Iglesia sobre este punto no ha hecho declaración alguna, y con razón dice Silvestre de Sacy que no hay cronología bíblica, opinión que corrobora el sábio exegeta y piadoso sacerdote M. Le Hir, quien afirma: que la cronología bíblica flota indecisa, y á las ciencias humanas toca averiguar la fecha de la creación de nuestra especie.

(1) Carlos Lyell, La antigüedad del hombre, p. 224 y nota.

(2) Evan, Lesag. de la Pier. p. 688.

(3) Geikie, Geological Magazine V. S., p. 249.

(4) Adkemar y Cooll.

(5) Preswich, Principios de Geología.

De lo expuesto se deduce que si en el estado actual de la ciencia la antigüedad del hombre no puede computarse, como quiera que las Sagradas Escrituras no tienen cronología cierta, los descubrimientos científicos, si alguna vez llegaran á fijar al hombre mayor antigüedad de la que hoy se le reconoce, no podrán nunca ponerse en contradicción con el sagrado texto.

PARTE SEGUNDA.

El alma, forma sustancial del cuerpo.

CAPÍTULO I.

DE LA NATURALEZA DEL ALMA HUMANA.

ARTÍCULO I.

§ I. **Existencia del alma humana.**—Existe en nosotros manifiestamente un principio activo, en virtud del cual sentimos, entendemos y queremos. Es así que por el *alma humana* entendemos precisamente el principio activo de nuestras sensaciones, intelecciones y voliciones. Luego la existencia del alma humana es un hecho cierto y evidente por sí mismo (1).

Es, pues, imposible, como dice muy bien el P. Cuevas (2) negar la existencia de nuestra alma sin que por el mero hecho la admitamos implícitamente; porque en el mismo acto de negarla, afirmamos de la manera indicada que este acto vital de negar procede de nuestra actividad interna.

§ II. **Sustancialidad del alma humana.**—Demostrado que el *alma humana* es algo real y existente en nosotros, resta ahora saber si este algo es una cosa sustancial ó accidental.

Algunos filósofos gentiles hicieron consistir el *alma humana* en la armonía y conveniente disposición de las cualidades de nuestro cuerpo, fundándose para ello en que con la variación ó desaparición del temperamento corporal varían también ó desaparecen, las pasiones del ánimo. Los materialistas modernos unos la confunden con el cerebro y otros con el temperamento ó con la estructura ó el movimiento del cuerpo; y todos finalmente hacen de ella una cierta manera de ser de la materia organizada ó un simple accidente material, pues nada admiten que no sea ó pura materia ó modo de ser de la misma. Esta doctrina es absurda; y sea cual fuere su naturaleza, es menester confesar que el principio interno y activo de nuestros pensamientos y voliciones no es un accidente, sino una verdadera sustancia. Vamos á demostrarlo.

Nuestra alma no es, como dice el P. Mendive (1), un principio cualquiera de las operaciones vitales con que sentimos, imaginamos y queremos, sino el principio primero; pues la razón última porque ejercemos todos esos actos, no es otra sino porque existe en nosotros este principio vital, fuente y raíz de todos ellos. Es así que el primer principio de las operaciones de un ser es necesariamente *algo sustancial* y no *accidental*; porque el accidente no obra como primer principio, sino como instrumento de la sustancia de quien recibe toda su entidad y virtud. Luego el *alma humana* es una verdadera *sustancia*.

Sin embargo, nuestra alma no es una sustancia completa, sino incompleta, porque como hemos visto, está ordenada á formar parte del todo físico llamado hombre, en lo cual se diferencia de los espíritus puros (2).

§ III. **Unidad é identidad del alma humana.**—El principio de nuestras sensaciones, intelecciones y voliciones es uno solo y permanece siempre real y físicamente el mismo.

(1) Mendive, Psicología, p. 6.

(2) Psicología, n. 4.

(1) Psicología, p. 8.

(2) Mendive Psicología, p. 8.

En efecto, la conciencia nos dice que podemos comparar en una unidad indivisa todas y cada una de nuestras sensaciones, intelecciones y voliciones y dar nuestro juicio sobre ellas. Luego todas estas sensaciones é intelecciones deben hallarse en un mismo sujeto pensante que las experimente como suyas ó sea como emanadas de su actividad; puesto que de lo contrario unas sensaciones, intelecciones y voliciones serian de un sujeto pensante y otras de otro, y por lo tanto ninguno de ellos podría experimentarlas todas sino solo las suyas propias. Es pues clarísimo que el principio viviente, cuya existencia y acción se nos revelan á nosotros mediante sus sensaciones é intelecciones es uno solo y no varios.

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

Pretenden los materialistas, contradiciendo esta doctrina, que nuestro sujeto pensante de hoy no es el mismo que el de los tiempos pasados: porque las moléculas, de cuya disposición y arreglo resulta la armonía y temperamento de nuestro cuerpo, en las cuales hacen ellos consistir la esencia de nuestra alma, se están renovando continuamente; pero nada más gratuito que esta teoría, porque la persistencia física del mismo sujeto pensante en todos los tiempos y lugares nos la está atestiguando de continuo la conciencia, en la cual se reúnen así la percepción de lo presente, como la memoria de lo pasado (1).

(1) Mendive, Psicología, p. 10 y siguientes.

ARTÍCULO II.

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

Para estudiar la naturaleza de esta actividad existe una parte de la filosofía, que se llama Dinamilogía, parte en cuyo estudio nos veda entrar la índole de este compendio. Sin embargo, no podemos menos de indicar aquí algunas cuestiones capitales de lo que se llama Dinamilogía general.

§ II. **Distinción entre la esencia del alma y sus facultades.**—Santo Tomás (1) afirma: «que es imposible que la esencia del alma sea su potencia, la cual necesariamente debe ser diversa de la sustancia del alma; no siendo sustancia ninguna de sus operaciones, ni obrando siempre en acto cualquier sér animado.»

Este texto del Angélico Doctor es tan expresivo que no admite duda que para él existe distinción real entre el alma y sus facultades. Para demostrar esta distinción observa Santo Tomás: 1.º que la esencia dice relación al sér y la potencia á la operación, cosas entre sí muy diversas; 2.º que el sér del alma, como el de toda cosa criada, es finito, mas la acción del alma misma con relación á su objeto

(1) Summa, P. I., C. LXXVII, art. I.

tiene cierta manera de infinidad; 3.º que la esencia del alma es sustancia, y la potencia accidente; 4.º que si las potencias del alma fuesen su misma esencia, estarían siempre en acto, pues el alma misma en cuanto á su esencia es acto, y por consiguiente que en cada instante sentiría, entendería y querría cuanto pudiera sentir, entender y querer, lo que es notoriamente falso; 5.º que siendo muy diversas entre sí las acciones que el alma ejecuta, no pueden dimanar inmediatamente de un principio idéntico de acción, sino de principios diversos, ó sea de las varias facultades del alma, y no de su esencia una é idéntica; 6.º y último, que si las facultades del alma fuesen su misma esencia, no estarían como están subordinadas unas á otras, lo cual, no puede decirse de la esencia del alma respecto de sí misma.

Síguese de lo dicho, que en el alma hay dos principios de acción: uno *próximo* y otro *remoto*. El próximo son las potencias ó facultades; y el remoto su misma esencia ó naturaleza (1).

§ II. **Pluralidad de potencias del alma.**—«Necesariamente, dice Santo Tomás, (2) deben reconocerse diversas potencias en el alma humana, como indispensables para el ejercicio de muchas y variadas operaciones conducentes á su felicidad suprema.»

Demuestra esta tesis el Angel de las escuelas con argumentos verdaderamente incontestables. Oigamos á uno de sus expositores, al eminente Prisco (3) acerca de esta cuestión. «De hecho advertimos en el alma varias y diversas operaciones, que por ser tales, son irreducibles entre sí: por ejemplo: el alma siente, entiende y quiere; pero su sentir no es entender, ni su entender es querer; y es así que á operaciones múltiples é irreducibles corresponden múlti-

ples y distintas potencias, pues aquellas sin estas no podrían existir; luego si no queremos admitir actos sin facultades correspondientes, que sería lo propio que admitir efectos sin causa, necesario es reconocer que en el alma existen facultades múltiples y distintas. No solamente la variedad de las operaciones del alma, sino su naturaleza misma nos da otro argumento irrefutable para demostrar que sus potencias son múltiples. Héle aquí. Siendo espiritual por su naturaleza el alma, pero inherente también al cuerpo, ha de suceder que de sus actos y potencias respectivamente, unos se realicen y ejerzan por medio de órganos corporales, y otros por medio de agentes incorpóreos: es así que los actos y potencias de la primera clase tienen que ser necesariamente diversos de los de la segunda, como quiera que no puede menos de ser diverso el modo de obrar según que dependa ó no dependa de órganos corpóreos; luego la naturaleza misma del alma humana prueba que forzosamente hay en ella múltiples y diversas potencias.

Nótese que aunque las potencias del alma son distintas realmente de la esencia del alma misma, sin embargo se derivan de ella por una especie de natural resultancia, en tal manera que supuesta la existencia de la esencia del alma, síguese necesariamente la de sus potencias (1).

Finalmente, las facultades anímicas en el mero hecho de nacer de la esencia única é indivisa del alma, deben guardar entre sí una subordinación natural, y su propia multiplicidad no empeece la simplicidad de la esencia de nuestro yo, ya porque las potencias no constituyen la esencia del alma, ya porque esa multiplicidad y diversidad de potencias no se deriva del concepto absoluto del alma, sino de la relación de la misma á objetos múltiples y diversos, ya por último, porque no siendo las potencias sino diversos modos en que se exhiba la actividad del principio único alma, lejos de destruir la simplicidad de este principio, la presupo-

(1) Orti Lara, Psicología, p. 35.

(2) Santo Tomás, Summa, P. I, C. CLXXVII, Art. II.

(3) Filosofía especulativa, t. 1, p. 171.

(1) Dandino, De corpore animato, lib. II. Digress. XIV, fol. 885.

nen, por aquella ley ontológica en cuya virtud todo lo múltiple presupone una unidad á quien reducirse.

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

Otros autores, clasifican las potencias en *aprensivas* y *expansivas*, diciendo que las primeras son aquellas por cuyo medio conocemos los objetos, y las segundas aquellas por cuyo medio tendemos á apropiarnoslos; que en virtud de las primeras, el alma es movida á obrar por la acción de los objetos que le vienen de fuera y por consiguiente, que su operación comienza externamente y se termina interiormente; mientras que en virtud de las segundas, la operación comienza en el interior del alma, y se termina en el objeto exterior. Como se ve, esta clasificación se reduce á la anterior, pues en realidad no hay otra distinción de potencias sino en *activas* y *pasivas* (1).

También se dividen las facultades del alma en *orgánicas* é *inorgánicas*. Son facultades *orgánicas* las que se actúan por el ministerio de órganos corpóreos, como la vista, que no puede utilizarse sin el ojo; y facultades *inorgánicas* las que se actúan, sin necesidad de órganos, como el entendimiento. El sujeto de las primeras no es el cuerpo solo ni el alma sola, sino el alma y el cuerpo; el de las segundas es sola el alma.

§ III. **Criterio con que deben discernirse unas facultades de otras.**—Para determinar las facultades del alma debemos atender á las operaciones que estas facultades ejecutan, así como para conocer tales operaciones debemos considerar los objetos á que se refieren; porque lo que primero y directamente se nos ofrece en el orden del conocimiento, son los objetos de nuestros actos, y despues, mediante cierta reflexión, conocemos estos actos, y por medio de ellos las facultades que los producen. Luego las potencias del alma se distinguen entre sí según la distinción que existe entre sus actos y entre los objetos á que estos actos dicen relación.

El objeto que determina el acto y la facultad, no es el objeto considerado en todo su ser material, sino solo bajo un aspecto, bajo un determinado modo proporcionado á la índole de su tendencia. Así, por ejemplo, la vista tiende solo á lo que el objeto tiene de visible, y la facultad de entender á lo que tiene de inteligible, por más que el tal objeto visible é inteligible tenga otras varias propiedades, y no obstante existir en concreto otros muchos objetos visibles é inteligibles como él. Una cosa es, pues, el objeto considerado materialmente en todas sus propiedades; otra cosa es considerado relativamente á la facultad de quien es término bajo un solo aspecto, bajo un determinado modo.

Considerado bajo el primer punto de vista, llámase *objeto material*, porque en efecto no vemos en él otra cosa más que su existencia real, sin tomarle para nada en cuenta como término de una tendencia; considerado del segundo modo, llámase *formal*, porque representa la forma, la propiedad, el especial modo de relación que la potencia tiene con su objeto.

La tendencia y el acto se determinan siempre por su respectivo objeto formal, y de aquí resulta ser tan imposible que una sola facultad pueda tender á objetos formalmente diversos, como que una cosa pueda moverse simultáneamente en dos opuestas direcciones. Todas las facultades del hombre pueden estar juntas en un mismo sujeto, pero no serán jamás una misma cosa, como en el movimiento local.

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 1, p. 179.

el impulso ó séase tendencia á la derecha, no será jamás tendencia ó impulso á la izquierda. De lo expuesto se deduce que allí donde haya objetos formalmente diversos, hay forzosamente términos de actos y de tendencias diversas. Y es así que las cosas diversas no se pueden reducir á una sola cosa, ó lo que es igual, son irreducibles: luego allí hay potencias distintas donde hay actos y objetos irreducibles entre sí (1).

Asentado ya el principio generador de la distinción de las potencias, examinemos ahora el modo en que las conocemos. Toda tendencia, hemos dicho, se refiere á un acto, y por su acto á su término correspondiente; este término, en el primer movimiento al menos de la tendencia, no puede considerarse como intrínseco á ella; pues en tal caso, dejaría de ser tendencia, porque ningún ser tiende á poseer lo que posee de hecho. El hombre, pues, con sus tendencias encamina su operación inicial al logro de un término que se halla fuera de él. Tal es el hecho primitivo de todo acto humano. El análisis de este hecho nos ofrece dos objetos distintos, á saber: la facultad que tiende á su término y el término adonde tiende la facultad. ¿Cuál de estas dos cosas conocemos primero? La respuesta es bien obvia; el término.

En efecto, si investigamos el orden de relación puesto por Dios entre el objeto y la facultad, veremos que antes es el primero que la segunda.

Demás de esto, el término que en su realidad física es independiente de nuestras facultades, en tanto es tal término y objeto de nuestra facultad en cuanto esta, ó de hecho se ejercita en él, ó puede ejercitarse. Por ejemplo, el sonido existe en su realidad física, oigámosle ó no le oigamos, y no puede llamarse término de nuestra potencia auditiva mientras no consideremos que esta nuestra potencia se ejercita de hecho en él ó que puede ejercitarse. Y es así que el acto es el medio por quien la facultad se ejercita; luego por el

(1) Santo Tomás, Qq. Dispp., De Ver., C. XV, Art. I.

acto hemos de conocer la facultad. Es decir, que nosotros conocemos nuestras facultades por sus objetos y por sus actos (1).

§ IV. **Clasificación de las potencias del alma según Santo Tomás.**—El Angélico Doctor (2) siguiendo á Aristóteles redujo las potencias del alma á cinco géneros sumos, á saber: *vegetativo, sensitivo, intelectual, operativo y locomotivo*.

El género *vegetativo* comprende las tres especies de operaciones cuyo respectivo objeto se transforma en la sustancia misma del cuerpo, conviene á saber, nutrición, crecimiento y generación. El género *sensitivo* comprende la *sensibilidad*, la *fantasia*, el *sentido común*, la *virtud cogitativa* y la *memoria sensitiva*. El género *intelectivo* al *entendimiento agente* y al *posible*. El *apetito* al *apetito sensitivo* y al *racional*. El *locomotivo* solo comprende la facultad *locomotiva* ó *locomotriz*. El estudio de cada una de estas facultades corresponde, como antes dijimos, á la Dinamilogía.

(1) Santo Tomás, Qq. dispp., De Ver., C. XV Art. II.

(2) Summa, P. I. C. LXVIII Art. I.

CAPITULO II.

DE LAS PROPIEDADES DEL ALMA HUMANA.

ARTÍCULO I.

§ I. **Simplicidad del alma humana.**—*Simple* es lo que no está compuesto de elementos diferentes, según dijimos en la Ontología. Por lo que respecta al alma humana, no es absolutamente simple, puesto que no solo tiene verdadera capacidad pasiva con respecto á la continuación de su existencia, en cuyo sentido se dice con toda verdad que está compuesta de esencia y de existencia, sino que además hay en ella composición así de esencia y existencia, como de sujeto y accidentes. Pero además de estos dos géneros de composición hay otros dos, á saber: la *composición sustancial* y la *integral* y ninguno de ellos conviene al alma humana. Nuestra alma no consta sustancialmente de elementos diversos, como sucede á todos los cuerpos; los cuales se hallan compuestos de materia y forma (1). Tampoco está compuesta de distintas partes integrales, como lo está todo sér material y extenso, incluso los llamados por los químicos cuerpos simples, á causa de no entrar en su composición moléculas heterogéneas. La carencia de estos dos géneros de composición da á nuestra alma un cierto linaje de simplicidad relativa, que la coloca por esta parte en la categoría de los espíritus y la separa totalmente de los cuerpos.

(1) Santo Tomás, Summa, P. I., C. LXXV, Art. 5.º

La *simplicidad* del alma humana se demuestra facilmente; porque como dice el P. Zeferino Gonzalez (1) siendo esta el principio y el sujeto del pensamiento es necesario que sea simple y una, como lo es el pensamiento, el cual es inconcebible é incompatible con la multiplicidad de sustancias. En efecto, si el yo pensante consta de muchas sustancias, estas ó son simples ó son compuestas; si lo primero, ó piensan todas, ó una sola: si piensan todas, esta multiplicidad de pensamientos debería reflejarse en la conciencia, no habiendo razón para que se refleje ó manifieste el pensamiento de la una y no el de la otra: si piensa una sola, sobran las demás, y de todos modos tendremos ya una sustancia simple que piensa, que es precisamente lo que llamamos alma racional: es decir, que la cuestión en esta hipótesis, ya no versará sobre la simplicidad del alma, sino sobre si hay ó no muchas almas en el hombre.

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

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

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

(1) Filosofía elemental, t. 1, p. 328-329.

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

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

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

ramente espiritual y superior á la resistencia de cualquier cuerpo. Mas nuestra alma es en sí inmaterial y simple, pero exige naturalmente estar unida á la materia y poner con ella un sér completo y dotado de fuerzas nuevas; por donde su virtud motriz, al menos mientras vive unida al cuerpo, no es puramente espiritual, sino material y orgánica, lo mismo que la de las potencias sensitivas y así no es extraño que no pueda vencer la resistencia de cualquier cuerpo y que sea en esto inferior á los espíritus puros. 3.º Para coextenderse nuestra alma con su cuerpo, no necesita tener unas partes fuera de otras como él y ser por lo tanto formalmente extensa; sino que le basta la extensión virtual y equivalente á la de los cuerpos, por lo cual tiene presente toda su sustancia á todas y cada una de las partes del cuerpo, en lo cual el alma humana imita de algún modo á su Criador (1).

(1) Mendive, Psicología, p. 239-244.

ARTÍCULO II.

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

Fácilmente, en nuestro concepto se demuestra la *espiritualidad del alma humana*. En efecto, la esencia y atributos del alma racional, dice el P. Zeferino Gonzalez (1), se conocen por medio de sus operaciones y facultades, las cuales, como manifestaciones y efectos de la misma, nos descubren su naturaleza propia; es así que el alma racional es principio de operaciones y facultades que son absolutamente in-

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

La operación principal y propia del alma racional es la intelección, ó sea conocer las cosas por medio de ideas y nociones universales é independientes de la materia; es así que esta función que abraza, además de la simple percepción, los juicios y raciocinios universales, es puramente espiritual: luego también el alma es una sustancia puramente espiritual; porque como dice Santo Tomás (1) la operación

(1) Filosofía elemental, t. 1, p. 330.

(1) Summa Contra Gentiles, lib. 2.º, c. 55.

de una cosa demuestra ó manifiesta la sustancia y ser de la misma, puesto que cualquiera agente obra en cuanto es tal ente ó sér, y la operación propia de una cosa es conforme y consiguiente á su naturaleza propia.

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

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

§ II. **El excepticismo.**—Algunos filósofos, como Teodoro Jouffroy, Stewart, Stuart-Mille y Taine, sostienen que la espiritualidad del alma humana es una mera hipótesis que no está apoyada en ningún dato científico, y un problema que quedará sin resolver hasta tanto que la Psicología con su progreso pueda ofrecer nueva luz (2).

(1) Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, t. 1, p. 331-332.

(2) Taine, *Le Positivisme*, t. II, p. 23.

Esta duda no está conforme con lo que la razón tan alto proclama, toda vez que esta, como se ha visto, puede demostrar y demuestra suficientemente dichas verdades. Los argumentos anteriormente aducidos bastan, en nuestro concepto, para desvanecer el error de los positivistas ex-cépticos.

§ III. **El sensualismo.**—Los sensualistas, tanto antiguos como modernos, consideran que el alma, si bien distinta del cuerpo, no está separada de los sentidos. Todos ellos se acercan al materialismo, hasta el punto que Locke (1) se atreve á sostener que no repugna al poder de Dios conceder á la materia la facultad de pensar.

El sensualismo es absurdo por tres razones:

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

2.ª Porque Dios no puede dar á la materia la propiedad de pensar, y la razón es muy óbvia; es imposible metafísicamente que un mismo ser posea facultades opuestas y contrarias; y como la facultad de pensar es opuesta y contraria á los atributos de la materia, resulta que no puede la materia poseer esa facultad.

3.ª Para que la materia tuviese pensamiento, ó sea facultad de pensar, sería preciso ó que Dios hubiese dado á las partes de la materia un género de unión apta para que de ella resultase facultad de pensar y despues pensamiento, ó que hubiese creado en la materia una facultad de pensar distinta de las propiedades de la materia. La primera de estas hipótesis es absurda, porque no se puede admitir que la materia posea la propiedad de pensar, como posee la figura. La segunda de dichas hipótesis prueba por sí misma lo erróneo de la doctrina de Locke, porque si la facultad de

(1) *Essai sur l'entendement humain*, t. IV, c. III, p. 6.

pensar es creada por Dios en la materia y no se deriva de las propiedades de la materia misma, claro está que también la sustancia inteligente ha sido creada por Dios, pues no cabe facultad de pensar sin que subsista la sustancia inteligente; pero poseyendo la sustancia inteligente, como efectivamente la posee, una subsistencia propia y distinta de la de la materia, no puede esa facultad ser un modo de la misma, por la sencilla razón de que no puede ser modo de la materia la sustancia á la cual esa facultad pertenece (1).

§ IV. **El materialismo.**—Todos los materialistas combaten la inmaterialidad y espiritualidad del alma humana; pero no aducen los mismos argumentos, y de allí que sean varias sus teorías, y diversos, por lo tanto, sus fundamentos ó principios. En efecto, unos identifican el alma con el cuerpo y enseñan que el alma es corpórea; otros, siguiendo el método experimental de Bacon de Verulamio, deducen la consecuencia de que la observación solo da conocimiento del mundo corpóreo: no pocos fisiólogos, entre los cuales se cuentan Broussais y Cabanis, no separan el alma del organismo físico, y sostienen no es sustancia inmaterial distinta del cuerpo, y los conocimientos ó afecciones proceden de la excitación de los nervios ó de la secreción natural de ciertas partes del cuerpo: de esta manera el pensamiento, según dicen ellos, es una secreción del cerebro, como en la nutrición la digestión de los alimentos es la secreción del estómago, y la bilis lo es también del hígado; y por último, los positivistas atribuyen todos los fenómenos de la vida, lo mismo que la sensibilidad, la inteligencia y las afecciones todas, á cierta actividad y fuerzas físicas de que se hallan dotados los cuerpos; así es que, según ellos, el alma es el conjunto de funciones que no solamente proceden del organismo, si que también de las fuerzas del mismo. Por esto dice Littré (2): «El alma, considerada anatómicamente, es

el conjunto de las funciones del cerebro y de la médula espinal; pero considerada fisiológicamente es el conjunto de funciones de la sensibilidad encefálica». La importancia creciente que por desdicha tiene el materialismo en los campos modernos nos obliga á consagrar algunas reflexiones á la crítica de este sistema, batido en brecha desde los tiempos de Sócrates, Platon y Aristóteles, y pulverizado por los Santos Padres.

En primer lugar el método de los materialistas es absurdo é inadmisibile, y lo es porque el estrecho empirismo que le constituye, ó sea la mera observación de los fenómenos y hechos, ni por sí misma ni auxiliada de la inducción, puede producir ciencia real y verdadera.

En segundo lugar son en absoluto inadmisibles los principios en que los materialistas se apoyan, ya confundan el alma con la materia, ya con el organismo, ó bien con las fuerzas físico-químicas del mismo organismo.

En efecto, como dice Prisco (1), es imposible que la materia piense, porque siendo toda facultad una derivación natural del sér respectivo, y no cabiendo por otra parte en un mismo ser caracteres opuestos y contrarios, es imposible que un mismo sér posea facultades opuestas y contrarias: es así que la facultad de pensar es opuesta y contraria á los atributos de la materia; luego no puede la materia poseer esa facultad. La fuerza incontrastable de este argumento se aquilata considerando que siendo la materia extensa y constando como tal de partes divisibles, tendríamos que el pensamiento efecto de esa facultad, habría de ser pertenencia de un sujeto múltiple; lo cual no puede aceptarse por la razón siguiente: el pensamiento, como indivisiblemente uno que es, abraza el objeto pensado todo entero, bien que no según todo entero el modo con que sea conocido: pero esta unidad sintética del pensamiento sería imposible si el principio inteligente fuera material, porque lo

(1) Gerdil. Dell'inmaterialistá dell'anima contra Locke, part. II, c. 2, t. I, p. 52-53.

(2) *Dic. des sciences médicales.*

(1) *Filosofía especulativa*, t. 2, p. 307.

contrario no podría suceder sino de uno de estos dos modos, á saber: ó que el sujeto inteligente material pensase con cada cual de sus partes (pues compuesto de partes había de estar siendo material) una parte del objeto, ó que con cada cual de esas mismas partes pensase al objeto entero; dado el primer supuesto ya no habría unidad en el pensamiento; y dado el segundo, tendríamos que en cada pensamiento habría tantos pensamientos totales cuantas fuesen las partes constitutivas del sujeto inteligente material; lo cual repugna á la razón y al testimonio de la conciencia.

Para que la materia tuviese la facultad de pensar sería preciso, ó que Dios hubiese dado á las partes de la materia un género de union apta para que de ella resultase facultad de pensar y despues pensamiento, ó que hubiese creado en la materia una facultad de pensar distinta de las propiedades de la materia. Las cuales dos hipótesis han sido refutadas anteriormente al demostrar lo absurdo del sensualismo.

Todas estas observaciones son también aplicables á refutar á los fisiólogos materialistas cuando convirtiendo en tesis la hipótesis de Locke, afirman que todos los actos vegetativos, sensitivos é intelectivos del hombre, son mero resultado de una elaboración del cerebro. Fúndanse para ello en la dependencia que lo moral tiene de lo físico en el hombre; pero esta dependencia no probará nunca que sea el cerebro principio generador de las funciones vegetativas, sensitivas é intelectivas. En primer lugar, es una insigne ligereza el deducir de esa dependencia la materialidad del principio sensitivo é inteligente, pues el depender una cosa de otra, prueba que tienen entre sí algún vínculo, no que sean idénticas (1).

En segundo lugar, el depender lo moral de lo físico en el hombre, nunca probaría que uno fuese el principio de los actos privativos de cada cual de estos órdenes. Ciertamente

en el hombre las funciones de la vida vegetativa y sensitiva se modifican al tenor de las variaciones orgánicas del cuerpo, y aún puede decirse que las funciones intelectuales se ejercen con perfección proporcionada á las disposiciones del organismo; pero este género de relación puede proceder de la natural unión que el alma tiene con el cuerpo, y de la dependencia en que el entendimiento está de la fantasía, mas no destruye por cierto la energía extraordinaria con que muchas veces el entendimiento piensa y la voluntad se determina, á despecho de toda la flaqueza y decrepitud imaginables del hombre físico.

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

(1) Reimar, *Doctrina sobre la razón*, § 329 en la Introd, á l' etude de l' histoire de la philos. de Mich Nicolás, part., II, c. II, t. I. p. 117.

ARTÍCULO III.

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

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

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

§ II. **Diferentes especies de inmortalidad.**—De tres maneras puede ser la inmortalidad, *esencial ó absoluta, natural y sobrenatural*. La primera, corresponde á la sustancia

viviente que excluye todo principio posible de corrupción ó de muerte y es propia de Dios; la segunda excluye todo principio interno de corrupción, pero no todo principio externo posible, por cuya razón es propia del alma racional y de cualquiera criatura espiritual, y la tercera excluye la corrupción, por especial don de gracia. La inmortalidad natural de una sustancia á su vez puede ser y se llama *interna* y *externa*: interna, en cuanto radica en la naturaleza de la sustancia inmortal; externa si la posibilidad absoluta de su corrupción que no puede depender de agente alguno, tratándose como se trata de sustancias espirituales, que no sea Dios, no se reduce al acto.

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

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

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

Esta doctrina aparecerá con más evidencia, si se tiene en cuenta: 1.º que dichas facultades, aunque dependen de los sentidos en su movimiento y desarrollo inicial, pueden funcionar después y desarrollarse por sí mismas; 2.º que los universales y las razones objetivas y seres espirituales que constituyen su objeto propio, son independientes de los

cuerpos y del mundo corpóreo: 3.º que el alma conserva por medio de la memoria intelectual las ideas y conocimientos adquiridos; 4.º que en el estado de separación, la actividad intelectual del alma se convierte ó dirige á las cosas espirituales, así como en el estado de unión con el cuerpo, se convierte y dirige principalmente á las cosas materiales y corpóreas (1).

Si alguno deseara más razones ó pruebas de esta tesis, le propondremos la siguiente:

«Ninguna cosa se corrompe ni deja de existir por causa de aquello en que consiste su perfección principal; es así que la perfección principal y propia del hombre como ser inteligente y racional, consiste y se realiza por medio de la separación y abstracción de la materia: luego la separación del alma como sustancia inteligente ó racional, lejos de producir su corrupción ó destrucción, debe por el contrario determinar en ella mayor perfección en orden al modo de ejercer las funciones de la vida inteligente.

Las funciones y operaciones peculiares y específicas del alma racional, adquieren nobleza y perfección á medida que se alejan de las condiciones de la materia: luego no puede depender en cuanto á su ser y sustancia, de la existencia y unión con el cuerpo».

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

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

No perece, pues, el alma por aniquilación, ya porque Dios no aniquila ni destruye los seres por Él criados y conservados, ya porque la experiencia y la razón demuestran que en el hombre existe un deseo innato y natural de alcan-

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 1.º, p. 341.

zar la felicidad perfecta y el bien sumo. Si el alma estuviera destinada á perecer ó dejara de existir despues de la muerte, semejante deseo sería vano é ilusorio. Luego es absolutamente preciso, ó decir que Dios se burla del hombre, comunicándole un deseo natural é irresistible que nunca puede satisfacer, ó que el alma no es aniquilada, sino que vive perpetuamente, sin lo cual no puede realizarse ese deseo innato y esa inclinación de la naturaleza al bien universal y á la existencia eterna. Luego la aniquilación del alma despues de la muerte repugna por una parte á la naturaleza y propiedades del alma, y por otra á la naturaleza divina.

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

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

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

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

Esta teoría fué importada á Grecia del Oriente, y allí profesada primero por la escuela de los Órficos y luego por la de Pitágoras, pasó á la de los Neo-platónicos y de estos á los árabes en los siglos XII y XIII.

Renovados posteriormente los vergonzosos delirios del panteísmo, con ellos renació la doctrina de la palingenesia para imprimir nuevo carácter á una flamante escuela que hoy día mismo se perpetua en Alemania; escuela verdadera-

mente bosquejada por Kant, y que sus sucesores, lanzándose en la vía de la especulación que abierta les dejara su maestro, cambiaron en absoluta negación la duda propuesta por el mismo acerca de la inmortalidad del alma.

El torrente de este filosofismo demoledor no paró ni aun en Hegel que hizo consistir en la conciencia de la *Idea* la inmortalidad del espíritu humano. Destruída por el sofista alemán la propia personalidad ó inmortalidad del espíritu humano, que admitía de palabra, naturalmente sus discípulos, más atentos al fondo que á la forma exterior de la doctrina expuesta por el maestro definieron sin duda lo propio que él la inmortalidad del alma; pero al mismo tiempo proclamaron que la personalidad y la inmortalidad no son propiamente dotes del espíritu humano, sino del espíritu universal ó sease lo que ellos llamaban Dios, en cuanto este tal Dios adquiere conciencia de sí mismo al manifestarse bajo la forma de espíritu humano.

Tal es sobre este punto la teoría fundamental de la extrema izquierda hegeliana.

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

frazo la total aniquilación del alma despues de separada del cuerpo (1).

§ VI. **La metempsícosis y su refutación.**—Comprendiendo los panteístas que las imperfecciones del ser humano hacen imposible que este desde luego se identifique con Dios, han inventado el recurso de suponer que al separarse del cuerpo el alma humana, no puede alcanzar toda aquella perfección que al fin ha de tener cuando se identifique con Dios, y por consiguiente, que antes de llegar á esta identificación, necesita ir, digámoslo así, pasando por el tamiz de una serie de pruebas y expiaciones, y que las jornadas de este viaje consisten en salir de un cuerpo para informar á otro, mejorando ó empeorando de habitación al compás de los méritos y deméritos que contrae.

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

Demás de esto, si el alma estuviese aquí expiando el crimen que en otra existencia cometiera, apetecería la muerte en vez de tenerla horror. Por último, la *metempsícosis* encierra el absurdo de suponer que el criminal cuando padece

(1) Prisco, Filosofía especulativa, t. 2. p. 319 y siguientes.

la pena, se olvida del delito que cometió, y que el alma humana, perdiendo su naturaleza ó esencia, cosa metafísicamente imposible, puede descender á animar el cuerpo de un bruto (1).

Como se vé, semejante doctrina no se aviene con la idea verdadera de la inmortalidad del alma. Como apunta Prisco (2) esa serie de pruebas y de expiaciones por donde el alma va pasando en su trasmigración, ¿tiene algún término ó no lo tiene? ¿No lo tiene? Entonces es decir que las pobres almas estan condenadas al absurdo, pues han de ir pasando eternamente por pruebas expiatorias que jamás han de valerles para expiar nada. Y si al fin su trasmigración ha de tener término, ¿ha de sobrevivir el alma al último cuerpo que habite ó no? ¿No? Pues entonces no es inmortal. ¿Ha de sobrevivir? ¿Y entonces qué será de ella? ¿Cuál será la razón por que sobreviva? ¿Por haber expiado ya en el último cuerpo que habitó, cuanto expiar debía? ¿Y por qué no pudo expiarlo de buenas á primeras en el primer cuerpo que habitó? Dudas son estas que ningún partidario de la metempsicosis ha resuelto, y que, verdaderamente, esta doctrina no puede resolver jamás.

(1) Orti Lara, Psicología, p., 223-224.

(2) Filosofía especulativa, t. 2, p., 326.

CAPITULO III.

DE LA ESENCIA METAFÍSICA DEL ALMA HUMANA.

ARTÍCULO ÚNICO.

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

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

Por lo que respecta á la simplicidad, la tiene común el alma humana con otros seres tales como los espíritus puros y el mismo Dios. Es así que lo que constituye la esencia del alma humana no puede ser común á ella y á otra clase de seres, sino que le debe convenir á ella sola para que la dis-

tinga de todas las demás esencias. Luego la esencia metafísica de nuestra alma no puede ser colocada en su simplicidad. Tampoco la esencia del alma humana consiste en la facultad de pensar, por la propia razón, en cuanto esta es una propiedad común á nuestra alma y á otros seres.

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

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

Finalmente, la actividad intrínseca conviene no solo á nuestra alma, sino también á todos los espíritus en general, á las almas de los brutos y aun á los mismos cuerpos; puesto que toda sustancia criada, sea espiritual, sea corpórea, debe estar adornada de virtud intrínseca, para ejecutar todas aquellas acciones con las cuales ha de moverse hacia su fin natural é intrínseco, que ella debe buscar en el universo.

Luego no podemos colocar en esta actividad la esencia metafísica del alma humana; porque la perfección constitutiva de su esencia metafísica debe ser propia y exclusiva de ella sola.

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

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

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

La demostración de esta tesis la expone con toda claridad el P. Mendieta, á quien seguimos en este capítulo (1).

«Nuestra alma en cuanto sustancia, dice el sabio jesuita, se distingue de todos los accidentes: en cuanto sustancia espiritual, es fuente y raíz de todas las potencias espirituales que le pertenecen, y así se distingue del alma de los brutos, y del principio vital de las plantas: en cuanto sustancia espiritual y ordenada de suyo á animar la materia formando con ella una sola sustancia completa, se distingue de los espíritus puros, los cuales son sustancias espirituales completas é incapaces de animar materia alguna, y es además fuente así de todas las facultades sensitivas como de la manera de entender por discursos, que naturalmente compete á nuestro entendimiento, á diferencia de las inteligencias angélicas. Pues porque nuestra alma es de suyo forma sustancial del cuerpo humano no puede naturalmente

(1) Psicología. p. 291.

formar sus ideas sino mediante el influjo de los fantasmas de la imaginación; y tiene por objeto de la inteligencia, no lo espiritual puro, como las inteligencias angélicas, sino lo espiritual mezclado de alguna materialidad, lo cual ya queda demostrado en los capítulos anteriores. Luego la razón formal de su sustancialidad espiritual incompleta la distingue por una parte de todos los demás seres pertenecientes á otras especies, y por otra contiene en sí la raíz y principio fundamental de todas cuantas propiedades pertenecen al alma humana, y en ella, por lo tanto, debe ser colocada la esencia metafísica que ahora nos ocupa».

CAPÍTULO IV.

DEL ORÍGEN DEL ALMA HUMANA.

ARTÍCULO I.

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

§ II. **Noción de la teoría de la generación espontánea del alma humana.**—La *generación espontánea* consiste en la transformación ciega, accidental y progresiva de la materia inerte en materia viva, que llega por grados á la vida racional humana, sin influencia de padres de la misma especie.

Esta teoría fué profesada por Demócrito y Empedocles, y en el día con gran aparato científico la sustentan los materialistas, positivistas y darwinistas.

Esta transformación la explican los antecesores de *Darwin*

por las diferentes condiciones ó circunstancias á que se hallan sujetos los seres vivientes, condiciones y circunstancias que determinan las necesidades orgánicas de los mismos, indispensables para su conservación. La doctrina que dejamos indicada recibe la denominación de *sociologismo*.

Por lo que respecta á la teoría de la selección natural, formulada por Carlos Darwin, nos remitimos á las indicaciones que acerca de ella tenemos hechas en la *Cosmología*.

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

La teoría de la *generación espontánea* es inadmisibile:

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

Á esto debe añadirse, que la teoría de la *generación espontánea* destruye la noción verdadera de la especie animada. Con el nombre de especie se entiende cualquier esencia y tipo animado que se multiplica específicamente en el mundo por medio de la generación. Como que las esencias de las cosas son inmutables y en manera alguna efecto de la agregación de cosas accidentales; y como que ninguna forma sustancial puede ser en sí misma mayor ó menor, en términos que si recibe algún aumento de mayor perfección, constituye otra especie, lo mismo que la adición de una unidad en los números constituye otro número, resulta que es imposible que una misma forma sea numéricamente de diversas especies, y por lo tanto que la transformación ideada por Darwin es absurda en el terreno metafísico.

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

3.º Porque la teoría de la selección natural es contradictoria en su procedimiento, en cuanto sus partidarios su-

ponen que un sujeto que necesariamente es vital, se haga vital por circunstancias (1).

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

(1) Fredault, *Traité d'Anthropologie Physiologique et Philosophique*, lib. II, cap. I, § I, n. IV.

ARTÍCULO II.

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

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

§ II. Generación corpórea.—La *generación corpórea* considera el alma humana como un efecto ó desarrollo germinal del alma y del cuerpo de los padres, á la manera que la planta ó el animal irracional son producidos por la acción simultánea y compleja del cuerpo y de la forma ó alma que constituye la planta ó animal respectivo; de donde deriva el nombre de *traducianismo* dado por algunos filósofos á esta teoría, que fué enseñada, entre otros, por Tertuliano (1).

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

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

§ II. Exposición crítica de la teoría de la generación espiritual del alma humana.—La generación espiritual del alma humana, llamada también *generacionismo*, difiere de la corpórea en cuanto no considera al hombre entero como sujeto y causa eficiente del alma humana, sino que establece que el alma del padre se sirve del cuerpo como de mero instrumento para engendrar el alma del hijo. Esta teoría tiene dos tendencias: la de Klee, Oischinger, Frohschammer y algunos otros católicos modernos, que dicen que el alma se engendra á la manera que una candela se enciende en otra; y la de Leibnitz, según la cual las almas racionales se hallan precontenidas *in semine parentum*, en la virtud seminal de los padres, subiendo hasta Adam, en el cual preexistieron todas las almas racionales incluidas en ciertos corpúsculos orgánicos.

El filósofo alemán pretende eludir los inconvenientes de esta teoría, suponiendo que las almas racionales, mientras están contenidas ó incluidas en los corpúsculos orgánicos, carecen de percepción y de razón, la cual adquieren, ó mejor, se manifiesta actual y explícitamente en ellas, sea por un medio natural, sea por una especie de *trascreeación*, cuando se verifica la creación humana (1).

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

1.º Que si el alma del niño brotara del alma del padre ó de la madre, sería una partícula suya y por tanto constaría de diversas partes. Es así que el alma humana es simple

(1) *De anima*, cap. XXVII.

(1) Leibnitz, *Essais de Theod.*, p. 1, n. 91.

y no consta de parte alguna. Luego no puede brotar del alma de los padres.

2.º Que la creación es propia y exclusiva de la Divinidad; porque solo Dios puede crear, como se prueba en la Teodicea. Luego el alma humana no puede ser producida por los padres por vía de creación (1).

(1) Mendive, Psicología p. 350.

ARTÍCULO III.

§ I. **Exposición crítica de la teoría de la creación del alma humana.**—El alma humana es criada de la nada inmediatamente por Dios.

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

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

§ II. **Solución de algunas dificultades.**—Contra lo dicho se puede objetar en esta forma: 1.º Si el alma humana fuera criada por Dios, los padres no engendrarían á hombre alguno; pues lo unico que harían sería disponer la materia para que Dios infundiera en ella el alma sacada de la nada. 2.º Si Dios cria de la nada las almas humanas, estarán continuamente naciendo nuevas fuerzas en el Universo y con esto se romperá el equilibrio que fué establecido en un principio. 3.º La doctrina del traducianismo no está condenada por la Iglesia; y por tanto lícito será seguirla, habiéndola profesado, en el siglo V, muchos católicos.

A la primera objeción se contesta que los padres, por el mero hecho de disponer la materia de manera que exija na-

turalmente ser informada por un alma racional, ya producen el compuesto de alma y cuerpo llamado hombre; de la misma suerte que disponiendo de un tiro ó de una puñalada la materia del cuerpo humano para que deba ser abandonada por el alma, ya por esto el que ejerce estos actos deshace el compuesto y da al hombre la muerte. La razón de esto es; porque para producir un compuesto cualquiera no es necesario dar la existencia á sus partes componentes, sino á la unión de entrambas, y la acción generativa de los padres tiene por último término á la unión del alma y del cuerpo pertenecientes al hijo engendrado, la cual es verdaderamente producida por ella.

Á la segunda se responde, que el alma humana no es una fuerza, y menos una fuerza material, como falsamente suponen los positivistas en la objeción por ellos propuesta, sino una verdadera sustancia. Ahora bien: Dios es dueño de crear cuantas sustancias tenga por conveniente, y no por eso perderá el equilibrio el Universo, como neciamente objetan esos autores. Fuera de que el solo hecho de añadir fuerzas á un sistema cualquiera, sea estático, sea dinámico, no altera el equilibrio; porque este permanecerá siempre estable con tal que las fuerzas añadidas sean iguales y contrarias.

Finalmente, la tercera se desvanece haciendo observar que en tiempo de San Agustín no estaba suficientemente ventilada la cuestión relativa al origen del alma humana, y así cabía en lo posible que algún católico profesase el *traducianismo*. Pero ahora es una cosa tan clara y tan recibida por los Doctores Católicos, que sería verdaderamente temerario quien abrazase la referida doctrina, aunque la Iglesia no haya dado todavía una definición expresa sobre ella (1).

§ III. Tiempo en que Dios crea el alma de cada sér

(1) Mendive, *La religión católica vindicada de las imposturas racionalistas*, cap. XX.

humano.—Los espiritistas, siguiendo á Platon y Orígenes, entienden que el alma humana es creada desde el principio del mundo.

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

Los escolásticos afirman, y esta opinión la admiten muchos fisiólogos modernos (1) que el alma intelectual no es creada en el cuerpo del hombre, hasta que se halla debidamente dispuesto su organismo y perfeccionada su configuración, lo cual no sucede hasta los treinta ó cuarenta días de la concepción, que ya ha recorrido el feto los grados de vida inferiores á la vida propiamente humana, á saber, la meramente orgánica y despues la sensitiva.

(1) Brentaerzoli *Raccoglitore Médico di Fano*, 15 de Mayo de 1859.

PARTE TERCERA ⁽¹⁾.

El cuerpo, materia prima actuada por el alma.

CAPÍTULO I. DEL ORGANISMO HUMANO.

ARTÍCULO I.

§ I. **Concepto del organismo.**—La uniforme agregación de aparatos constituidos por órganos cuyos movimientos funcionales tienden á la realización de un fin en relación con las leyes de la vida, recibe el nombre de *organismo*.

§ II. **División del organismo.**—En el organismo tenemos que considerar, el *esqueleto*, los *músculos*, los *vasos y arterias*, las *visceras* y el sistema nervioso.

En todos los animales y en el hombre se encuentran cuatro elementos químicos que constituyen las diversas partes de su organismo, que son el oxígeno, hidrógeno, carbono y ázoe; pero además hay casi siempre otros cuerpos simples necesarios para la existencia; tales son el fluor, el calcio, el

(1) Ha colaborado en esta parte de nuestro trabajo el ilustrado doctor en Medicina D. José Sevilla, á quien en nombre de la juventud estudiosa, damos las gracias.

bromo, el yodo, el fósforo, el silicio, el hierro, el sodio, etcétera; unos y otros están unas veces en combinaciones binarias, como en los cuerpos inorgánicos, pero otras se hallan formando combinaciones ternarias ó cuaternarias características de estos seres; así, por ejemplo, en el reino inorgánico, el oxígeno y el carbono unidos en ciertas proporciones forman el ácido carbónico; el hidrógeno y el ázoe, amoníaco; volviéndose á unir estos dos cuerpos compuestos dan origen al carbonato amónico; pero en el reino animal se combinan estos cuatro elementos y resulta un cuerpo distinto del carbonato amónico, que puede ser la albúmina, la fibrina, etc.

§ II. **El esqueleto.**—Llámase esqueleto al sistema óseo del organismo humano. Consta de doscientos ocho huesos, de los cuales unos se encuentran duplicados y otros impares, y cada cual tiene la forma y dimensiones adecuadas á su objeto. Los huesos se dividen en largos, cortos y planos, según la relación geométrica de sus ejes: son largos aquellos en los que una de sus extensiones domina sobre las demás de una manera manifiesta, y su forma es prismático-redondeada; cortos aquellos que pretenden alcanzar la forma cúbica ó sus derivadas, y planos los que alcanzan muy poca extensión entre sus caras opuestas.

Los huesos largos destinados á formar las extremidades, son siempre pares ó duplicados; forman verdaderas columnas de resistencia, y por su forma son los que gozan de mayor extensión en los movimientos: embriogénica y convencionalmente despues se divide el hueso largo en dos partes, *diáfisis* ó cuerpo y *epifisis* ó cabeza: la diáfisis presenta superficies ó caras en número de tres, de aristas obtusas, con las eminencias, depresiones y rugosidades necesarias para la inserción de músculos, tendones, membranas de cubierta de los paquetes musculares y correderas para el deslizamiento de tendones: resultan estas caras algo cóncavas en sentido de su longitud, para suplementar la convexidad del cuerpo de los músculos que descansa sobre ellas, y presentan tam-

bién á simple vista los llamados agujeros nutricios, que siempre son varios, aunque de menores dimensiones, por donde penetran las ramificaciones vasculares portadoras de sus alimentos. La epífisis ó cabeza de los huesos largos es doble, puesto que se articula por ellas con los huesos inmediatos: está representada por un abultamiento situado á los extremos y de diversa forma y dimensiones, en cuya superficie se encuentran los planos de articulación coronados por eminencias y rugosidades, en que se implantan tendones y ligamentos, y las cápsulas aisladoras de las mismas: los huesos cortos forman grupos cuyo campo de extensión es reducido; unos suplementan á los huesos largos, otros dan forma y resistencia á las partes en que se encuentran: su forma cúbica, siempre ó casi siempre muy irregular, se presta á considerarle en seis caras de las que por lo menos dos son articulables: estas son lisas por lo tanto, pero las demás altamente irregulares para dar inserción á tendones y ligamentos: huesos planos, de extensa superficie y reducido espesor, generalmente encorvados en alguna de sus caras, verdaderas cápsulas cuyos dentados bordes se engranan para formar las cavidades, ó bien comprimidos en sus dos caras articulándose por sus extremidades, como sucede á las costillas. Otros son anillos completos que se sobreponen en columnas, como el llamado raquis; y en una de sus caras, la anterior, presentan un enorme abultamiento como el cuerpo de las vértebras, estudiadas aún por muchos anatómicos como huesos cortos; en sus caras látero posteriores presentan prominencias ó apófisis que articulan costillas, que se ligan entre sí, y que reciben inserciones musculares, ó de tendones y ligamentos.

Todos los huesos del organismo humano, sea cualquiera su forma y dimensiones, están compuestos de tejido compacto, llamado así por lo comprimido de la sustancia mineral que lo constituye, ganando así resistencia en relación con las violencias de que pueden ser víctimas en su libertad de movimientos, y tejido esponjoso ó reticular, que se presen-

ta en forma de redes con infinitos poros ó espacios que se comunican en todas direcciones; los huesos largos, son los que abundan más en tejido compacto del que está formada su diafisis, tanto más apretado y consistente cuanto mayor es la dimensión del hueso: los huesos planos y los cortos son casi toda su masa de tejido esponjoso, cubierto por delgadas superficies de tejido compacto acribilladas de infinidad de agujeritos, en algunos de ellos, por donde reciben los jugos del aparato circulatorio.

La disposición del tejido óseo, es estratificada, y aunque visible á los simples cortes, se hace más despues de destruir por la calcinación la sustancia orgánica que contribuye á su composición: estos estratos ó capas se relacionan de una parte con las superficies del hueso; de otra con los conductitos óseos cuyas paredes forman: á la observación microscópica aparece el hueso formado por los llamados osteoplastos, ó cuerpecitos de forma especial con prolongaciones que van de unos á otros formando espacios ó tubos, de los que hemos hecho mención.

Estos cuerpecitos encierran el elemento forme y esencial del hueso, la célula ósea de Virchoff, negada, según Samain, por algunos anatómicos, y aunque la disposición de los cortes puede variar, y varíe según el hueso clasificado ya con arreglo á su forma y dimensiones, fundamentalmente es idéntica su constitución histológica, variando solo en su modo de presentarse, cuando se encuentra la sustancia constitutiva sumamente oprimida para dar lugar al cuerpo de los huesos largos, y cuando se dispone en enlazados laberintos y espaciosas redes organizando los huesos planos, cortos, y extremidades de los largos, casi determinados por el tejido esponjoso.

Los canalitos ó tubos de que hablamos, llamados conductos de Habers, son físicamente microscópicos, se comunican entre si y reciben los capilares de la circulación aportados por las ramas que entran á los agujeros nutricios.

Químicamente considerado el tejido óseo se compone de

sustancia inorgánica ó mineral y sustancia organizada. Forman la primera una serie de sales á base de cal principalmente, y con especialidad al extracto de fosfato y carbonato: la sustancia orgánica que dá á los huesos cierta elasticidad que se opone á la friabilidad propia de la materia inorgánica exclusiva, se deja al descubierto introduciendo el hueso en ácido nítrico, que disuelve las sales calcáreas, y entonces aparece amarillento trasparente, con su propia forma y bastante elástico: para destruir esta y obtener el hueso mineral, digámoslo así, se somete á la calcinación, y aparece de un blanco sucio, poco pesado y altamente frágil: además de estas sustancias el hueso encierra sus órganos de nutrición y regeneración, vasos linfáticos, nervios, y los que se denominan largos encierran una pulpa delicada llamada sustancia medular, cuyas funciones en el organismo ha sido objeto de sostenidos debates académicos. El desarrollo de los huesos se verifica por precipitaciones ó incrustaciones de sustancia inorgánica por puntos llamados de osificación, sobre tejido cartilaginoso, cuyo origen primitivo fué la coagulación de un blastema ó líquido de organización preformado: estos puntos aumentan en extensión y número hasta invadir todo el cartilago matriz que determina su forma: el crecimiento, una vez terminada la osificación, se verifica por superposición de capas, aunque se admiten otros más ligados con los fenómenos láticos de la nutrición de su tejido.

Los huesos, dijimos, se articulan por tersas superficies tapizadas por cartilago, y sujetas por ligamentos y cápsulas y bañadas por la llamada sinovia ó líquido de deslizamiento. El cartilago de revestimiento es una sustancia blanca nacarada y sumamente apretada en su constitución; le creen unos anatómicos una secreción condensada, como las uñas y epidermis, por ejemplo, y su papel es entonces casi físico, sin propia vitalidad puede decirse: el tejido que nos ocupa, según sus usos, se asocia ya al tejido fibroso, ya á porciones sensibles de materia inorgánica, variando sus caracteres.

Los ligamentos articulares, son fuertes bandas fibrosas admirablemente dispuestas para sostener las extremidades de los huesos, marcando á veces en su dirección, extensión volumen, etc., las condiciones de la articulación que abrazan y la extensión de sus movimientos.

La sinovia ó líquido que ya referimos, se halla constantemente formada, y parece producto de una membrana tapizadora de toda la superficie interna de la articulación: su cantidad no debe variar, y cuando aumenta por alguna excitación, ocasiona fuertes dolores articulares; sus caracteres son la viscosidad y untuosidad: es muy semejante á la clara de huevo y á la saliva recién segregada: en su composición entra alguna, aunque pequeña cantidad, de sales inorgánicas.

§ III. Los músculos.—El tejido muscular repartido en todo el organismo, y con la mayor oportunidad en donde se hace necesario, se constituye elementalmente en dos formas, una llamada histológicamente de fibra lisa, que preside y realiza los movimientos de los aparatos vegetativos, y otra de fibra estriada, que es la que ordena los movimientos animales y de los que nos venimos ocupando: se clasifica este tejido de fibra estriada porque el elemento primitivo, la fibrilla elemental, la última en que se descomponen los haces musculares, se presenta al objetivo de la lente amplificante como un sobrepuesto de discos intersecados por espacios algo transparentes que representarían verdaderos diafragmas si comparásemos esta fibrilla con una pila eléctrica de columna. La mayor aplicación de estos discos entre sí es el resultado y causa de la contracción muscular; esta fibrilla contráctil, tiene un finísimo revestimiento membranoso aislador que los anatómicos llaman sarcolema, última expresión de la membrana de revestimiento del músculo; llamando así á una determinada agregación de haces de este tejido formados por grupos de fibrillas con su cubierta propia. El músculo de la vida animal, es decir, influido por la voluntad del animal, es pues un órgano de variable volumen y forma, de aspecto sensiblemente fasciculado, y terminado

generalmente despues de su adelgazamiento de diversa forma en unas sustancias blancas resistentes y de aspecto también fibroso, pero no contráctil, que se denominan tendones. El músculo alojado en la concavidad de el cuerpo de los huesos largos, con lo que queda algo compensado el engrosamiento de su cuerpo. ó situado entre el espacio que limita los huesos entre sí, alojado en canales ó superficies dispuestas ó en otra cualquiera de sus varias formas, tiene generalmente dos puntos de inserción que pueden ser líneas y hasta superficies. Convencionalmente se considera una fija, que siempre es la más próxima al tronco del organismo, y en este, su plano medio antero posterior; la otra extremidad viene á fijarse en otro hueso, y de su dirección y puntos de inserción, se deduce cual es la especie del movimiento que produce, de dónde recibe el calificativo que lo distingue; pero los músculos se reúnen en grupos de inmensa variedad para producir la inmensa variedad de los movimientos animales: estos grupos perfectamente situados, y sirviendo de revestimiento á los huesos, salvo la modificación que introduzcan algunos tejidos más ó menos abundantes, como el celular grasoso, son los que marcan las líneas curvas de nuestro organismo, tanto más pronunciadas cuanto más atleta es el ser organizado, es decir, cuanto más desarrollado y prominente se encuentra este sistema: como símbolo de la fuerza está mucho más pronunciado en el sexo masculino; y en la edad adulta, es muy susceptible de desarrollarse extraordinariamente con el ejercicio sostenido en forma gradualmente progresiva, y parece que su extremado desarrollo llega á anonadar las facultades afectivas del ser, desarrollando á su costa instintos de fiereza. La legislación física de Licurgo produjo en Esparta esforzados guerreros, sin más sentimientos que el espíritu pátrio encendido en el fragor de los combates: su procedimiento es asombroso; las pruebas á que era sometido el individuo aun antes de nacer, es decir, en el seno de sus propias madres, haciendo á estas luchar y otras pruebas, más

de temeridad que de valor, eran terribles. Despues una serie de atroces ejercicios y privaciones sufridos con valor, les aseguraba el título de soldados de la pátria, que por otra parte representaba su ambición dominante: así llegaban á conseguir un desarrollo muscular singularmente exagerado, del que más tarde fué remedo el de los sanguinarios ó crueles gladiadores de los círculos romanos.

El tejido muscular á simple vista es de color rosado más ó menos sensible, dependiente las más veces, de la diversa cantidad de sangre que por su interior circula: es blando y flexible, y estando en relajación no es elástico: en contracción es duro, apelmazado é invariable de forma, á no ser despues de vencer su resistencia, porque la contracción muscular no puede ser sostenida más que por cierto tiempo con variables intervalos de reposo para reponer el tejido de los efectos de la contracción, de la fatiga muscular.

La composición química del tejido muscular arroja una gran porción de agua, más de las siete décimas partes, pequeñas porciones de la materia inorgánica de los huesos y algunos principios inmediatos de origen animal, entre los que les es peculiar la fibrina muscular, ó musculina.

Su complemento, los tendones, constituyen resistentes cuerdas de diversa forma y extensión, por las que el músculo se pone en relación con el hueso en que se fija; su color es blanco brillante ó amarillento; le constituyen haces fibrosos del tejido llamado por los anatómicos conjuntivo, con algunas fibras de tejido elástico: están tan fuertemente adheridos al músculo por su extremidad superior, que en tracciones superiores á la resistencia del músculo, antes se rompería por otro punto que por el de su encadenamiento.

§ IV. **Arterias y vasos.**—El flúido nutricio que lleva á los diversos órganos las sustancias que necesitan para reponer sus pérdidas, es la sangre.

La sangre, despues de depositar en los órganos los materiales necesarios para la nutrición y estimularlos, según queda indicado, sufre ciertas alteraciones reducidas á cam-

biar de color, presentándolo rojo oscuro en vez del encarnado vivo que tenía antes: pierde algo de fibrina y del oxígeno que tenía en disolución y aumenta la cantidad de ácido carbónico; para distinguir estas modificaciones se ha llamado sangre arterial á la primera y venosa á la que se ha puesto en contacto con los órganos. La sangre venosa se convierte en arterial, adquiriendo las propiedades que había perdido mediante la respiración, teniendo que ir de los diversos puntos del cuerpo del animal al órgano respiratorio, donde, en contacto con el aire, se oxida.

Como solo pretendemos dar á nuestros lectores una ligera idea del organismo humano, describiremos á grandes rasgos el aparato circulatorio.

El corazón, órgano contráctil semejante al cuerpo de bomba, cuyo émbolo de compresión centrífuga y de absorción centrípeta, estuviese representado por la contracción de sus paredes, y cuya corriente, como en aquel, se determina por la disposición de sus válvulas, es una cavidad hueca dividida longitudinalmente en dos partes, y transversalmente en otras dos. Las partes izquierdas están ocupadas por sangre arterial, las derechas por sangre venosa. Las partes superiores, llamadas aurículas del corazón, reciben la sangre de los órganos y la mandan á las inferiores, designados ventrículos; estos, las reciben de las aurículas y las mandan á los órganos. Las cavidades izquierdas, reciben sangre de la circulación menor, ó circulación pulmonar, y mandan sangre á la circulación mayor ó de todo el organismo, son resistentes, gruesas en sus paredes, poderosas en su acción, especialmente el ventrículo que nos ocupa. Las derechas, reciben sangre de la circulación mayor, y envían este líquido á la circulación menor, y todo este movimiento, se realiza en orden rítmico é intermitente cuyos períodos ó instantes se determinan y se conocen. Ocupa el corazón la parte del pecho situada detrás de un hueso plano que se llama esternón, al que confluyen por su parte anterior las costillas llamadas verdaderas. Su dirección es oblicua abajo y á la izquierda, por lo que se sale

de la línea media hasta el punto que el vértice del órgano, se encuentra al nivel del quinto espacio intercostal del mismo lado y muy por fuera del mismo borde del hueso á que nos hemos referido, y para su aislamiento se encuentra encerrado en un doble saco cuyo interior contiene algunos gramos de líquido seroso, que sirve de muelle á las violencias y de facilidad al deslizamiento. Esta envoltura se llama el pericardio. De las diversas comunicaciones del corazón nacen los troncos vasculares del mismo en número de ocho, seis venosos, las dos cavas superior é inferior en la aurícula derecha, y las cuatro pulmonares que desembocan en la aurícula izquierda, y dos arteriales correspondientes á los dos ventrículos. Estos son los troncos de primer orden, los que se van subdividiendo en otros menores y en mayor número, que constituyen los órdenes inmediatos, y cuyo conjunto va aumentando el calibre del repartimiento circulatorio, debilitando la velocidad de la corriente si es centrífuga, y precipitándola en caso contrario. Estos troncos, por la mediación decreciente de sus cada vez más numerosas ramificaciones, se terminan por los microscópicos capilares, punto de tránsito de la sangre del sistema arterial hacia el venoso.

El sistema arterial de la circulación mayor empieza en el origen de la arteria aorta, tronco general del mismo, y termina en las últimas ramificaciones arteriales afluentes á los capilares: el sistema venoso de la misma, empieza en las más pequeñas venas refluente de los capilares y termina en la vena cava, dividida en inferior y superior, y que se abre á la aurícula por agujeros distintos. El sistema arterial de la circulación menor empieza en la arteria pulmonar, y se termina en los capilares del pulmón, en los que empieza el sistema venoso, que se termina por cuatro venas enumeradas ya en la aurícula correspondiente.

El sistema arterial está organizado por paredes resistentes, de elasticidad propia, constituida con ciertos detalles dignos de estudio: le forman, un tejido que se llama celulo-

so exteriormente, una túnica media con elementos musculares que ya designamos, de fibra lisa, tanto más abundante cuanto más reducido es su calibre, y de un pavimento interior finísimo y terso, á propósito para el deslizamiento de la sangre. El aspecto exterior de las arterias es anillado, amarillento y erectil. El sistema venoso se organiza también por túnicas ó capas superpuestas, de las que la externa é interna son continuación de las arterias, y la túnica media, seccionada en dos, cuenta también elementos musculares: su aspecto es blanco, liso y flexible, hundidas sus paredes cuando están vacías, á diferencia de las arterias.

El sistema capilar, intermedio entre las arterias y las venas, está constituido por tubos llamados capilares, por su reducido diámetro siempre microscópico y distinto en ciertos órganos, siendo algunos tan pequeños que apenas dan paso á los elementos formes ó celulares de la sangre, sino á condición de aprovechar la elasticidad que gozan y los movimientos llamados amiboides; y cuando cuerpos de mayor volumen se precipitan por la corriente sanguínea, quedan suspendidos á la entrada, produciendo lo que los médicos llaman isquemia de los órganos, ó anemia por dificultad circulatoria, y si estos elementos son de naturaleza irritativa, se engendra lo que se llama inflamaciones miliars y abscesos ó colecciones purulentas llamadas metastáticas, que suelen observarse en los pulmones de enfermos por cuyo aparato circulatorio corren glóbulos purulentos.

El sistema capilar no tiene más que una túnica propia, el llamado endotelio vascular, continuación de la interna de todo el aparato, representado por un pavimento laminar simple con espacios intercelulares, que desempeñan un notable papel en eso que los histólogos llaman emigración de los leucocitos ó chapadeses, esto es, movimiento de desprendimiento fuera de los vasos y progresión en los tejidos de las células blancas ó jóvenes de la sangre.

Dijimos hace un momento, que existía en el sistema venoso suplementario á quien designamos con el nombre de

sistema venoso de la vena porta ó circulación del hígado glucógeno: despues de realizada la digestión y en los momentos de la absorción misma, tupidas redes venosas cargadas con lo que podemos llamar sangre naciente, producto de esta misma absorción, que serpea en el mesenterio, se reunen en troncos llamados mesentéricos superior é inferior, que con la vena esplénica confluyen hasta formar la vena porta; pero esta, en vez de derramarse en la cava inferior en orden á forma de la circulación general, llega á la cara inferior del hígado, y allí mismo, cual si fuese una arteria, se divide primero en dos y luego en más ramas, hasta distribuirse por toda la sustancia del hígado, en donde despues de haberse realizado una importantísima función para la constitución de la sangre, vuelven á reunirse para formar las venas suprahepáticas, que desaguan en la vena cava.

Dentro del sistema circulatorio comprendimos el aparato linfático, portador de la llamada linfa, que vamos á estudiar, pero antes y ya que hemos bosquejado la disposición del aparato circulatorio de la sangre, vamos á consignar algunas ideas acerca del líquido que por él circula, es decir de la sangre misma. Líquida á condición de conservar su calor y su movimiento dentro de sus vasos íntegros, la sangre, que siempre es una, toma aspecto llamado arterial ó rojo, cuando camina por las arterias de la circulación mayor, despues de oxigenada por lo más fundamental del acto respiratorio, y conserva el color oscuro cuando algunos elementos suyos han sido reducidos en lo íntimo de los actos reparadores y elementalmente nutritivos, y de ellos se desliza por las venas para abandonar por las secreciones los productos de desasimilación de que se encuentra cargada, y en dirección al pulmón vivificarse por la acción oxidante del aire respirado.

La sangre extraida fuera de sus propios vasos se coagula y se separa en dos partes, una líquida, el suero, compuesto de agua, sales minerales, alguna albúmina y escasa materia hemática ó colorante; otra sólida, el coágulo, abundante

en fibrina, que es la que se condensa aprisionando las células rojas y blancas de su tejido. Estas partes están perfectamente mezcladas en la sangre circulando, y aunque pueda aumentar ó disminuir según la ingestión y absorción de líquidos acuosos, las secreciones á poco la desembarazan de este exceso, manteniéndose por lo tanto constante en sus proporciones. De todos los elementos constitutivos de la sangre, el glóbulo ó célula es el más importante, el que la dá propia vitalidad, desempeñando en todas sus funciones, su papel más importante: es un compuesto albuminoso, teñido por una materia en que la cantidad de hierro que contiene la hace fácilmente oxidable y fácilmente reducible, variando su color y por consiguiente el de la sangre, del rojo encendido al rojo oscuro. Esta materia colorante se denomina hematina, y es la que caracteriza y distingue la sangre arterial de la venosa según la coloración antes expresada. El glóbulo rojo de la sangre, tiene la forma discordea, es microscópico y su número es inmenso en una gota de sangre. El glóbulo blanco, llamado leucocito, existe en menor número, y parece que en el curso de su desarrollo se transforma en glóbulos rojos.

El elemento intercelular de la sangre, le constituye la fibrina, sustancia nitrogenada ó cuaternaria que se debe á transformaciones de la albúmina, principio animal que está bien representado en la parte diáfana y refringente del huevo de las aves. Es líquida en la sangre viva del organismo, y determina su coagulación en circunstancias opuestas; por el batido de este líquido conforme sale del cuerpo del animal, no aprisiona los glóbulos sanguíneos y se coagula sola en fibras entreteljadas blancasy friables.

El aparato linfático cuya corriente es centrípeta hasta desembocar en el sistema venoso por el llamado conducto linfático, y la gran vena linfática, se origina en todas las partes del organismo. Este aparato, cuya inmensa importancia en orden á sus funciones ha sido objeto de las últimas investigaciones de las ciencias fisiológicas, á partir de las llama-

mas lagunas ó espacios llamados plasmáticos del conocido con el nombre de tejido conjuntivo, tejido cuyo estudio ha interesado vivamente á los histólogos de Alemania, y antes de la Francia, atendiendo á su constitución y á sus funciones, está íntimamente relacionado con el tejido que nos ocupa, y cuyas referidas lagunas, á más de ser punto de origen de sus vasos, encierran células ó corpúsculos que son idénticos á las células linfáticas. Á más de los vasos que le constituyen tiene unos abultamientos en su trayecto de alguna complicación en su estructura y sus funciones, y que se llaman ganglios, á donde se dirigen los grupos de los vasos referidos que se denominan aferentes, y de donde parten otros que se llaman eferentes.

Caminando los vasos linfáticos en redes superficiales y profundas; pero sin comunicarse hasta llegar al interior de los ganglios, y sin aumentar su volumen sensiblemente en su trayecto, están constituidos por túnicas de la misma naturaleza que las venas, aunque parecen sus paredes más elásticas y resistentes. Ellos tienen en su interior numerosas válvulas, en lo que se revela que no cuentan con un corazón por cuyos latidos se engendren los impulsos de la corriente de sus líquidos.

Los ganglios linfáticos son unos cuerpecitos muy abundantes situados en el trayecto de los vasos, numerosos, y generalmente agrupados en pléyades más ó menos numerosas también, que buscan como uno de sus puntos de asiento, el de flexión de las articulaciones, y en lugares en que por la acción muscular no puedan ser fuertemente comprimidos: su constitución anatómica es rica en finas vascularizaciones sanguíneas, y se organiza con las ramificaciones de los capilares linfáticos afluentes y las que originan en el interior del ganglio los eferentes. Es tanta la división y subdivisión de estas ramas, en relaciones con areolas interiores en el tejido conjuntivo que le sirve de ganga ó esqueleto, y la variedad de células existentes en el interior de las mismas, que el ganglio linfático exige para su conocimien-

to, un detallado y especial estudio. Los más importantes agrupados en los órganos centrales y especialmente el grupo último que ellos forman, están contenidos en el interior del organismo, es decir, en el interior de las cavidades de donde parten definitivamente á las venas los troncos de mayor importancia.

El líquido que circula por su interior se denomina linfa y el que circula por las redes del mesenterio realizándose la absorción digestiva, es el quilo conducido por los llamados vasos quilíferos que ya dijimos se originan en las vellosidades del intestino delgado, y que son de la misma naturaleza que los linfáticos. Las diferencias entre el quilo y la linfa, y la de estos y la sangre constituida, son asuntos del mayor interés para la especialidad de la ciencia que los estudia. Consignemos solo, que ellos, es decir, la linfa por sí, y el quilo después de atravesar el sistema de la vena porta y sufrir alguna reforma en el hígado, van á desembocar en el sistema venoso cerca de su confluencia al corazón, y que se mezclan con la sangre.

Su desarrollo embriológico, ha sido escasamente estudiado, como aparato á quien se daba poca importancia en las funciones de la vida. Las escasas autopsias de fetos en diverso estado de desarrollo hechas con este fin, vienen á demostrar como época en que próximamente se observan ya ganglios de esta naturaleza, la que corresponde á la mitad del tiempo del embarazo; así lo dice Mr. Jamain en el apéndice de Embriología que termina su ya citada obra.

Como quiera que la sangre se transforma y regenera en el aparato respiratorio, daremos de él aquí una ligera idea.

El pulmón es un órgano doble situado en la caja del pecho á los lados del corazón y de otros órganos, por cuyo medio extraemos del aire los elementos necesarios para transformar la sangre venosa en arterial.

§ V. **Idea de las vísceras.**—Las *vísceras* son unas partes cuya estructura es más ó menos compuesta: están contenidas en las cavidades del cuerpo y ejercen las principales

funciones de la economía animal; los *órganos* son también partes de estructura más ó menos complicada, y que sin estar contenidos, como las vísceras, en las cavidades del cuerpo, ejercen sin embargo funciones importantes.

Como nosotros no nos proponemos escribir un tratado de anatomía, nos limitaremos á dar una idea en este sitio de aquellas vísceras por medio de las cuales se realiza la vida orgánica ó vegetativa.

Complicada es en extremo la serie de transformaciones que tiene que sufrir la materia asimilable desde que es aprehendida por el animal para reparación de los órganos, hasta que sale al exterior en forma de productos finales de oxidación realizados dentro del organismo, y después de haber cumplido su cometido por tiempo variable formando parte de la organización misma. En estas transformaciones se juegan una variedad de actos que sometidos á las leyes de la mecánica, de la física y de la química, hacen de la organización viviente un inmenso laboratorio donde la naturaleza ensaya todos sus fundamentales movimientos moleculares, con desarrollo de alguno de los agentes físicos, como sucede con el calórico, cuyo efecto se muestra independiente del que corresponde á las atmósferas circundantes. Podemos decir con Aristóteles que el hombre, es decir, la organización humana, representa un microcosmos, un pequeño mundo donde sobre la materia que se incorpora al organismo se ensayan todos los procedimientos fenomenales de la naturaleza; ácidos que reaccionan sobre bases químicas, cuerpos que se oxidan y cuerpos que se reducen, cambios de estado de los mismos, digestiones, fermentaciones más ó menos rápidas, etc., y otras mudanzas que verificándose allá en el fondo del organismo animal, constituyen la vida llamada vegetativa.

Ella se revela por una serie de funciones que agrupadas en órganos ó aparatos empieza por los fenómenos de la digestión, precedida de la aprehensión de los alimentos, masticación, etc., de que hemos de ocuparnos, y concluye por

las secreciones y excreciones, fuentes de desahogo del organismo y exutorios por donde se desembaraza de los inútiles productos que, retenidos, serían motivo de intoxicación peligrosa para la vida.

Clasificadas, pues, en grupos las funciones biológicas realizadas en grupos de aparatos, vamos á dedicarnos á una breve consideración de los mismos, empezando por el aparato digestivo.

El aparato digestivo, en sus actos mecánicos y voluntarios, se constituye por tejido muscular perfectamente dispuesto; en su parte química, consta de receptáculos y fermentos, esto es, de cavidades donde se realizan las metamorfosis digestivas, y de jugos disolventes que realizan esas metamorfosis; pero como las cavidades ó receptáculos á que nos hemos referido, no son pasivas é inertes ante estas funciones, sino que por vitalidad propia se mueven, auxiliando esas mismas funciones de los jugos enunciados, puede asegurarse que llenan un papel mecánico indiscutible en los actos de la digestión, como lo prueba su propia constitución anatómica.

En los primeros actos de la función digestiva hay una serie de movimientos que, aunque dentro de cierto límite compatible con la vida y con lo imperioso de la sensación del hambre, sensación que acusa la necesidad de alimentarse, son de orden voluntario; la aprehensión de los alimentos, la masticación y la deglución pertenecen á este orden: no es extraño, pues, que en su constitución anatómica nos encontremos fibra muscular estriada, esto es, tejido muscular del que ya hemos estudiado cuando nos hemos ocupado de los movimientos pertenecientes á la vida animal ó de relación, á diferencia del que vamos á encontrarnos formando el tejido de los reservorios del alimento.

El aparato digestivo empieza realmente en el orificio de la cavidad bucal y termina con el esfínter de la abertura anal: los principales órganos de la cavidad bucal le constituyen los dientes y la lengua y más posteriormente el ist-

mo de las fauces; con los dientes se realiza la masticación del alimento, y su número alcanza á 32 en el estado adulto, porque el último molar de cada mandíbula aparece en una edad variable desde los 19 á 25 años; de esta clase de dientes existen 20, 10 en cada mandíbula, que así se llaman los huesos en que se implantan, correspondiendo 5 á cada lado de la arcada dentaria; son 4 los llamados caninos, terminando en punta, y que recuerdan el de los animales carnívoros, á cuyo orden natural corresponde el género canis, de donde se deriva su nombre, distribuidos uno á uno delante de los molares; en el espacio que estos dejan entre sí, se fijan los llamados incisivos, palabra derivada del verbo incindiendo, que significa cortar, lo que da idea suficiente de su forma; son en número de 8, cuatro en cada mandíbula; son órganos muy duros, lo que se debe al esmalte ebúrneo que cubre su cuerpo, y aparecen después del nacimiento, por orden sucesivo de la edad, empezando por los incisivos y terminando por el último molar, como hemos dicho. La lengua, que es el otro órgano de la cavidad bucal, es enteramente musculoso y de una movilidad extraordinaria: su ejercicio en la digestión es mecánico también, introducir una vez y otra vez el bolo alimenticio en las arcadas dentarias para ser suficientemente triturado y mezclarle perfectamente con el líquido salival. Es además un órgano importantísimo en la pronunciación de nuestro lenguaje.

Organos anejos son las glándulas salivales, llamadas parótidas, doble, una á cada lado y situadas delante de la oreja, en la región que lleva su nombre, y de aspecto arracimado; la submaxilar también doble, más pequeña y situada bajo la cara interna de la mandíbula inferior, en una depresión que le es propia: la sublingual, que es la más pequeña, delante de la anterior: todas vierten su producto de secreción en la cavidad bucal, por conductos que les son propios, designados con sus propios nombres. Toda la cavidad bucal que encierra estos órganos y otros muchos que no pode-

mos enumerar, está tapizada por un epitelio variable que pavimenta la membrana mucosa que los aísla.

El istmo de las fauces, que limita posteriormente la cavidad bucal, representa una estrechez, punto de partida de la faringe; está formada por pilares llamados del velo palatino, que son músculomembranosos, en número de dos á cada lado, en cuyo espacio triangular se aloja la llamada amígdala, órganos glandulosos muy susceptibles de abultarse por las inflamaciones: el velo palatino tiene en su borde libre una prolongación llamada úvula ó campanilla, que hace papel de válvula y que se prolonga ó recoge según los músculos que la animan. Toda esta región está tapizada de membrana mucosa epitelial.

Pasada esta región y con ella terminada la primer cavidad del alimento nos encontramos la entrada del primer conducto, llamado de ingestión del alimento. Le constituyen la faringe superiormente, que despues se continúa con el exófago. Parece la primera un ensanchamiento del segundo, abierto anteriormente á la cavidad bucal: pero su constitución anatómica, aunque ambos formados de tejido muscular, es completamente distinta: la faringe tiene tejido muscular de la vida animal, y este tejido se puede clasificar en músculos, es decir, que resultan ordenada y distintamente agrupados, según el objeto y papel de cada uno, limitados anatómicamente y susceptibles de disección. Se llaman constrictores por sus usos y algún apéndice más que reciben de los que también se dirigen á regiones inmediatas: su vestidura interna es una membrana mucosa, que se continúa con la de la cavidad bucal, la cavidad nasal y la de la trompa de Eustaquio, amoldándose insensiblemente á la organización de la que tapiza estas cavidades, que viene á abrirse en ella. El exófago, continuación inferior de la faringe y de acción involuntaria es un tubo músculomembranoso por donde el alimento se desliza despues de masticarse, impregnado en la saliva, hasta depositarse en el estómago. Situado delante de la columna vertebral, y detrás de la la-

ringe, tráquea y los pulmones, etc., se abre al estómago por un orificio que se llama cárdias: su elemento muscular son fibras vegetativas que siguen la dirección de su longitud y fibras que cruzando perpendicularmente á las anteriores forman anillos que marcan su capacidad.

También una membrana mucosa tapiza este conducto, que como no puede seguir las contracciones del elemento muscular, presenta plegaduras y arrugas trasversales y longitudinales. Como no cuenta, como la traquearteria que ya nos ocupará á su debido tiempo, armazón cartilaginosa resistente, no conserva la forma circular aun en hueco, sino que se aplanan sus paredes antes y despues de deslizado el alimento.

El estómago, segundo reservorio, ó mejor segunda cavidad donde el alimento se trasforma, la más característica del tubo digestivo, representa una dilatación prolongada y curvilínea situada entre el exófago, con quien se continúa superiormente y el duodeno, que así se denomina el primer tramo del intestino delgado por abajo; descansa en una región propia llamada epigástrico, avanzando á los hipocondrios, principalmente hacia el izquierdo; su estructura es músculomembranosa también con sus fibras lisas longitudinales y trasversales que marcan sus movimientos lambricoides y un tapiz mucoso de caracteres especiales, donde entre otras se encuentran las glándulas llamadas pépticas, que segregan un jugo gástrico, importante, disolvente y trasformador del alimento: su abertura superior la hemos denominado cárdias y la inferior por donde continúa con el intestino se denomina píloro, que tiene una válvula que se abre abajo formada por un repliegue de la membrana mucosa.

Continuación del estómago, órgano de la quimificación ó formación del quimo, es el intestino delgado, prolongado tubo de la misma naturaleza que los órganos antes estudiados y que flotante en la cavidad abdominal debajo del estómago se dispone en zigzag amarrado por un repliegue de naturaleza membranosa tapizada por láminas y franjas llama-

madas endoteliales ó serosas, precisamente por su cara posterior. La longitud de este órgano es variable entre 4 y 7 metros, según el anatómico Jamain (1) indica en sus estudios, y se continúa inferiormente en el llamado ciego, primer tramo del intestino grueso, abriéndose en una de sus paredes distante del principio de dicho órgano que forma fondo de saco, y en cuya abertura existe una válvula llamada ileocecal abierta hacia el intestino grueso. Lo importante del intestino delgado, es su longitud para que el alimento pueda tocar mucha superficie, las vellosidades intestinales que extienden incalculablemente esta superficie para la absorción y un sinnúmero de aparatos secretorios diversos, entre los que descuellan por notables, el hígado, que forma la llamada bilis, el páncreas que dá la saliva intestinal y el inmenso grupo de pequeñas glándulas que segrega el jugo propio de este órgano. El hígado, la más voluminosa de las glándulas del organismo y que ocupa la región hipocondrial derecha, excediendo en límites á la misma, constituye una gran masa de tejido de color oscuro sembrado de puntos amarillos y surcado inferiormente por vasos circulatorios de importancia. Las funciones de este órgano, objeto de investigación y estudio prolongados de sabios fisiólogos en esta última etapa de la ciencia médica, no se reducen solo á formar la secreción de la bilis, pero en la digestión solo importa bajo este punto. Este líquido de secreción, se vierte en el primer tramo del tubo intestinal, llamado duodeno, precisamente para derramarse sobre el alimento á poco de atravesar la abertura designada el píloro; una vez formada y depositada en reservorio propio la vesícula biliar á donde confluyen el conducto cístico el líquido que atraviesa los canales de secreción aglomerados en otros de mayor volumen convergiendo hasta el conducto hepático.

El páncreas, es otro órgano glandular arracimado, semejante en constitución y producto segregado á las glándulas

(1) Anatomía elemental y descriptiva, segunda edición, pag. 447.

de la saliva; su producto se vierte con oportunidad también en el duodeno, á corta distancia del conducto hepático y el cístico reunidos, para quienes se reserva el nombre de colédoco.

Las glándulas propiamente intestinales son de diversa especie y organización, y constituyen un estudio verdaderamente de detalle importantísimo, pero que no corresponde á los apuntes que sobre la organización física del hombre nos hemos propuesto consignar.

Con el producto de estas diversas glándulas se realiza el acto digestivo, que tiene lugar en el intestino delgado y que se llama quilificación, y la absorción, por las vellosidades ó felpas del intestino de los materiales asimilables de este mismo producto. La vellosidad intestinal representa una elevación de forma variable, en cuyo interior se encierra uno de esos llamados vasos quilíferos que en tupidas redes serpean por el mesenterio y en cuya extremidad libre presenta un verdadero stómata, que así llaman los anatómicos á los espacios francos de las paredes laminares del llamado endotelio en los vasos capilares en que circula la sangre. Además de las redécitas de los quilíferos, también en el interior de la vellosidad se encuentran capilares sanguíneos, arteriales y venosos. Terminada la porción llamada digestiva del conducto alimenticio, que empieza en el estómago, aunque más bien podría comprender desde la cavidad bucal, dado el activo papel de la saliva, cuyo efecto ya deja sentirse en la única cavidad en que se derrama, y termina con la válvula de Bauhino ó ileocecal, resta para terminar lo referente al aparato digestivo, ocuparnos del intestino grueso. El intestino grueso es continuación del intestino delgado, aunque de otra capacidad, forma y funciones: se encuentra en cierto modo sirviendo de marco al anteriormente estudiado, en su disposición anatómica, por lo que consta de una porción ascendente, continuación del corto tramo llamado ciego, una porción trasversa y otra descendente del colon que así se llama este intestino, y que termina por inflexiones en forma

de S, situado en la región llamada fosa ilíaca izquierda, para continuarse con el intestino recto. Su estructura es igual á la de los órganos anteriores, en cuanto se refiere á sus túnicas ó envolturas. El intestino grueso, bastante más corto que el anterior, es más ancho, y su superficie presenta sensibles abolladuras, más manifiestas en el punto diametral al que le sujeta el mesenterio, es decir, en sus partes anteriores: es también más consistente en sus paredes, donde engruesa más al nivel de los pliegues en que se estrecha, limitando las abolladuras. Continúase con el llamado intestino recto, cuya denominación no es porque descienda en esta forma, sino más bien por la carencia de abolladuras, y porque baja casi-vertical, si consideramos vertical un plano tangente á la extremidad libre del coxis y al ángulo sacrovertebral, sirviendo el arco de círculo limitado por este plano y la concavidad del sacro, para alojar el ensanchamiento que este órgano tiene inferiormente cuando se dilata ante la presencia de retenciones excrementicias. Con el ano ó abertura inferior ó deyección del intestino grueso, termina el tubo digestivo. El ano está cerrado herméticamente por las contracciones ó tonicidad permanente de un rodete muscular llamado esfínter, y la plegadura de la membrana mucosa que no puede seguir los movimientos de reducción indicados. Los esfuerzos de la defecación vencen la resistencia de este anillo, y la dilatación del orificio deja paso al exterior al residuo de los materiales que ingresaron para la digestión, mezclados con otros productos que ya señalaremos.

La embriogenia del aparato digestivo se realiza en tiempos diversos del desarrollo humano.

Otro aparato muy variado, ó mejor dicho, una serie de aparatos diversos repartidos en las regiones del organismo, existen con el nombre de aparatos de las secreciones: las secreciones son elaboraciones diversas de sustancias más ó menos flúidas y de naturaleza variable, formadas á expensas de la sangre; unas tienen por objeto modificar los alimentos hasta hacerlos asimilables, y son las inherentes al aparato

digestivo; otras expelen productos orgánicos, resto final de la nutrición de los órganos, y vástula de la composición del organismo, como la orina; otras lubrican aumentando la sensibilidad y facilitando el movimiento; otras prestando elasticidad, resistencia é impermeabilidad á la superficie que barnizan; otras, como compensadoras de las exageraciones térmicas para sostener permanente el grado normal de temperatura; otras como protectoras de órganos delicados, y otras, en fin, como el sémen y la leche, para atender á la reproducción de nuestra especie.

De las glándulas inherentes al tubo digestivo, ya nos hemos ocupado en su lugar correspondiente.

Las glándulas escretorias son aquellas que arrojan del organismo los productos de desasimilación de los tejidos; este calificativo, verdaderamente, no corresponde más que á la secreción urinaria, porque las demás glándulas todas tienen un objeto distinto y manifiesto: la secreción urinaria se realiza en el riñón, órgano doble situado á los lados de la región lumbar, en la cavidad del vientre y detrás de los demás órganos: tiene generalmente la forma de una judía, en cuyo ombligo penetran los vasos renales para distribuirse en la sustancia del órgano; su color es rojo oscuro, tersa su superficie, lo que le distingue de los demás órganos del vientre. En su interior se labra ó se filtra la orina y por los canales uriníferos se desliza hasta una dilatación ó ampolla que se llama pelvis del riñón, de donde parten los uréteres. La estructura del riñón acusa ser un órgano sumamente vascular; y como inherente á la constitución de la sangre, sus vasos sanguíneos, á la manera del hígado y del pulmón, son superiores á lo que exige la nutrición del órgano, y como en estos, aunque hasta ahora no se han indicado, probablemente distintos ó solamente dependientes en su origen. Estos vasos en forma capilar terminan en un cuerpecito llamado de Malpigio, de donde parten los más elementales tubos ó conductos que recorre la orina, y que se llaman tubo de Bellini, después de haberse agrupado en la

sustancia llamada cortical con el nombre de conductos de Ferrein.

Reunidos se dirigen á los cálices y á la pelvis del riñón, á donde se abren las llamadas pirámides, grupos de estos mismos conductos. El riñón está cubierto por una cápsula membranosa propia que se infiltra de grasa.

Del riñón de cada lado parte un conducto llamado el úreter, y por el que el líquido urinario se desliza para ocupar su propia vejiga: parecen cordoncitos blancos del grueso de una pluma ordinaria de escribir, compuestos de una cubierta externa fibrosa y resistente, y tapizada por una membrana mucosa en contacto con el líquido que la recorre, que vienen inferiormente á abrirse en el bajo fondo de la vejiga despues de recorrer entre las membranas de este órgano un corto trayecto.

La vejiga que nos ocupa es un dilatable reservorio del líquido urinario, de constitución musculomembranosa, y situado en la parte anterior é inferior de la cavidad abdominal, en región denominada pelvis menor, por delante del intestino recto y del aparato sexual interno en la mujer. Sus dimensiones se atienen á la cantidad de líquido encerrado, y sus limites nada tienen de absoluto; está suspendida por repliegues membranosos que hacen de ligamentos suspensorios, y en su base presenta el llamado trigono vesical.

De el designado cuello de la vejiga, parte el conducto de la uretra, por donde emerge el contenido de la vejiga al exterior, abriéndose bajo la extremidad libre de los cuerpos cavernosos en el hombre, siendo también eyaculador del líquido espermático, que recibe en su trayecto, y en la mujer descende sobre la pared superior de la vagina á abrirse á un pequeño trecho bajo el llamado clítoris.

Sus dimensiones son variables; plegada en sus paredes, es más ó menos prolongada, según el estado del órgano en que interiormente se aloja, pero es muy dilatable. En la mujer es más corta, más ancha y más recta. En su trayecto

se divide en porciones que reciben diversos nombres, y marcadas por puntos de referencia anatómicamente caracterizados. Su estructura varía en su trayecto, amoldándose á los órganos con quienes se relaciona y á las funciones que ella desempeña: en su primera porción, llamada prostática, es continuación de la vejiga, de donde parte: en su segunda está reforzada por tejido de un músculo llamado trasverso del periné, surcado el uno y rodeada la otra por enormes redes venosas que hacen con frecuencia mortales por hemorragia las heridas que pueden padecer; y en su última porción, es decir, donde ya contribuye á la generación de la especie y es portadora del esperma en las sacudidas de la eyaculación sexual, por el tejido erectil de la misma naturaleza que los cuerpos cavernosos. La membrana mucosa que la reviste, se continúa insensiblemente con la finísima piel ó pavimento de transición que tapiza el glande. Recibe en su trayecto el orificio de varias glándulas, además del de los testículos en el hombre, como mas importantes, las de Cooper inherentes al aparato sexual del mismo. Antes de su terminación sufre una dilatación persistente, llamada fosa navicular, independiente de otras que posee en su trayecto y que se denominan lagunas de Morgagni, que comunican con la superficie general por unos pequeños orificios.

En el segundo mes de la vida fetal se desarrolla el conducto acanalado llamado el uraco, que engendrará la vejiga inferiormente por propia dilatación. Los riñones, á expensas, de la pared posterior de la vejiga, se presentan como dos tubos ciegos en la forma que los pulmones, y se van organizando sustancialmente, pues al tereer mes ya se observan los cuerpecitos de Malpigio. El desarrollo de la uretra es inherente al del aparato genital.

Glándulas sudoríparas son las encargadas de la formación del sudor; existen abundantísimas como órganos anejos á la piel que recubre nuestros órganos, más abundantes y hasta más voluminosas en puntos como las axilas por ejemplo,

son un cuerpecito llamado glomerulo ó acini, del que parte un conducto escretor que atravesando las capas más superficiales de la piel sale al exterior sobre las líneas que separan los surcos epidérmicos: situadas en el espesor del dermis, que es la capa más profunda y esencial de la piel, donde existen como órganos integrantes las papilas ó elevaciones que reciben los filetes de la sensibilidad táctil, en medio de una atmósfera de capilares sanguíneos y linfáticos en forma espiral, van ascendiendo hasta terminar en el lugar expresado, por cuyas paredes tapizadas de epitelio se desliza el sudor, producto de su secreción: el sudor es un líquido variable, algo ácido generalmente y de olor á veces fétido, debido á los principios que le forman: su abundancia es á veces extrema y está en relación con las excitaciones de la piel mediante el calor, el ejercicio, la cántidad de bebidas ingeridas, la tensión vascular, y diversos estados del organismo, y hasta por ciertas emociones. El número é importancia de estas glándulas, determina en ciertas regiones mayor cantidad de este producto de secreción que en otras. Su objeto es compensar y sostener uniforme la temperatura del cuerpo, y sostener en la piel cierto grado de humedad, de flexibilidad y de blandura.

Las glándulas sebáceas, repartidas también en el espesor de la piel, existen abundantes en regiones inmediatas á las aberturas naturales y otros puntos mientras otras regiones se encuentran privadas de ellas, como las palmas de las extremidades. Son, puede decirse, anejas á los llamados folículos pilosos, en los que según algunos anatómicos derraman su contenido por abrirse en ellos su conducto escretor.

Estas glandulitas son arracimadas y su producto de secreción es á veces espeso grasoso, que hace la piel untuosa é impermeable, y da flexibilidad y brillo al cabello que circundan. En su estructura se estudia una membrana que forma sus paredes tapizada por epitelio.

Los apéndices epidérmicos en general, le constituyen unos tejidos resistentes á la digestión, de forma especial y

que se organizan con materia epidérmica y un cemento que la une y que la dá la resistencia que poseen: tal son los pelos y las uñas.

Los pelos en el hombre son escasos comparado con la inmensa variedad de los animales mamíferos: pero aunque muy pequeños, casi imperceptibles á veces en ciertas regiones, todo el cuerpo está sembrado de ellos excepto las palmas de las extremidades.

El llamado folículo piloso, que es el que le forma, está situado en el espesor del dermis y por un conducto propio sale al exterior despues de atravesar la epidermis, que es el revestimiento de la piel y que aísla el dermis del ambiente. Representa el folículo piloso un fondo de saco que se dirige afuera, formado por una cubierta fibrosa que contiene vasos capilares en su interior, separados de la sustancia del pelo por una reflexión interna de elementos de la epidermis: en el interior y fondo del folículo existe la llamada papila pilosa, órgano formador del pelo con el auxilio de los vasos y los nervios que en ella se distribuyen, relativamente numerosos. El pelo que es su producto, representa, visto con la lente amplificante, una serie de conos sobrepuestos exteriormente con aspecto de láminas imbricadas de naturaleza epidérmica, en cuyo centro se encuentra su materia colorante, en la llamada sustancia medular.

Las uñas, que son otro apéndice como los anteriormente estudiados, se consideran por algunos anatómicos como una aglomeración de folículos de aquella especie que producen grupos de pelos enlazados particularmente; otros creen ser órganos ó productos de distinta naturaleza: sea lo que quiera, tienen por objeto servir de defensa á regiones como la extremidad de los dedos, tan expuestas á violencias por su delicadeza, extrema sensibilidad, y por la gran movilidad que gozan y la necesidad de su continuo ejercicio por ser el órgano del tacto y el aparato de aprehensión de los objetos: son láminas córneas, transparentes, elásticas, situadas en la cara dorsal de los referidos órganos, á las que traspasan en

longitud por el crecimiento de su borde libre: se forman en un repliegue de la piel llamada matriz de la uña, en donde se aloja su raiz y contribuyen á darle consistencia las células que cubren al dermis subyacente. Su estructura parece ser la del pelo, á juzgar por la apariencia lineal y paralela que presenta á veces muy ostensiblemente.

Una vez formada la piel de la hoja externa del blastodermo, que es una envoltura del embrión, y de las láminas cutáneas de la hoja media, las glándulas y apéndices que hemos estudiado van significándose en el desarrollo sucesivo, presentándose vestigios de uñas hacia el mes tercero, los pelos al empezar el cuarto, y las glándulas sebáceas hacia el sexto, á la vez y forma que las sudoríparas.

Habiendo terminado con esto, las ligeras indicaciones hechas de los órganos y aparatos pertenecientes á la vida vegetativa inorgánica, despues de habernos ocupado de la vida animal, anteriormente, parece del caso hacer algunas referencias acerca de la vida reproductiva, es decir, de los aparatos destinados, á este fin en uno y otro sexo, para despues indicar brevemente lo que es el centro nervioso que eslabona y preside la vida del hombre como unidad expresa en todas sus manifestaciones, sea cualquiera la faz en que se considere, en los órdenes diversos de la vida misma.

El aparato genital del hombre y de la mujer, sexos que contribuyen á la generación de la especie, á pesar de sus distintas funciones, tiene ciertas analogías que se marcan sobre todo al hacer su aparición embriológica y al realizar las primeras etapas de su desarrollo.

El del hombre consta de un órgano secretor del líquido seminal, de un reservorio de este líquido, y de un conducto escretor que se abre por bajo de unos cuerpos erectiles anejos también á este aparato. Como anejo también puede considerarse un aparato glandular de deslizamiento del semen.

El aparato genital de la mujer, bastante complicado por cierto, consta de un órgano secretor de el óvulo humano,

órgano representante del testículo en el hombre, que se llama ovario; de un reservorio destinado al desarrollo del óvulo fecundado, en comunicación con el ovario por conductos designados trompas de Falopio, y que inferiormente se abre en los órganos genitales externos constituidos por la vagina y por la vulva.

Como complemento al aparato sexual de la mujer, existen las llamadas glándulas mamarias, situadas en la especie humana á los lados del pecho.

El desarrollo del aparato genital tiene evoluciones diversas y transitorias que empiezan en la formación de los cuerpos de Wolff, y despues de cierto estado indiferente se inician con la declaración de los sexos, que ya es manifiesta al terminar el mes tercero del embarazo.

Un auxiliar de la vida de relación del organismo es la formación y emisión de la voz, ruido que solo ha concedido la naturaleza á los animales para su comunicación necesaria; su asiento es el sitio denominado laringe, sus elementos el aire respirado, y es claro, pues, que este auxiliar no le poseen aquella serie de animales que respiran por branquias ó por la piel, sino solo los que poseen órganos pulmonares; y si ellos producen ruidos, se debe á otros procedimientos distintos, como le realizan ciertos insectos por el rozamiento de las alas córneas llamadas élitros. El órgano esencial de la voz son las llamadas cuerdas bucales, que mejor se denominarían laríngeas, por hallarse en esta última región, repliegues membranosos de borde libre y en diversa tensión situadas á uno y otro lado en número de cuatro, dos superiores y dos inferiores más extensas, las verdaderas cuerdas de la voz humana, y que limitan lateralmente un espacio llamado ventrículo de la laringe; las de un lado y otro, dejan un espacio libre que se denomina glotis, cerrada por una válvula que designamos epiglotis y cuya depresión marca superiormente el paso del alimento á la faringe sin penetrar en el conducto que estudiamos. Estas cuerdas de la voz, se prestan á diversa tensión para los diversos tonos, por mús-

culos tensores que reciben nombres diversos según el punto en que se fijan. Este aparato tiene su caja propia, la laringe, principio del conducto respiratorio que ya estudiaremos, situada en la parte superior anterior y media del cuello, donde presenta una visible prominencia más ó menos acentuada según los individuos: su organización es complicada, y consta de cartilago que forma su esqueleto, tejido fibroso, músculos que la mueven y que reducen sus dimensiones y pavimento mucoso con sus correspondientes glándulas. El desarrollo de este aparato, se inicia en la sexta semana del embarazo, aparece cartilaginoso hacia la novena, y las cuerdas vocales se ven al cuarto mes; su desarrollo exterior es lento en el niño hasta llegar la pubertad, que toma rápido incremento, mucho más en el hombre que en la mujer, y se continúa hasta los 25 años, en que adquiere su plenitud.

ARTÍCULO II.

§ I. **Centro del sistema nervioso.**—El sistema nervioso central, compuesto de el cerebro y de la médula espinal, es, por decirlo así, el laboratorio donde se forman los actos más originales y característicos de la vida animal. El cerebro ó encéfalo se divide, en cerebro, cerebelo y bulbo raquídeo, terminación de la médula espinal, en la confluencia ó puente de Varolio, perteneciente al istmo del encéfalo.

Todo este sistema central llamado encéfalo raquídeo, está encerrado en una caja resistente y ósea, tanto en la cabeza como en la columna cerebral, y se encuentra aislado por membranas de envoltura, una de las cuales sirve de compensador á la diferencia de presión interna y externa, y de muelle para quebrantar en parte el efecto de los movimientos bruscos y de las contusiones ó violencias, y además están nutridos por una abundantísima cantidad de sangre en relación á su volumen, lo que explica sus frecuentes apoplejías. La médula espinal, terminada inferiormente por una raqueta de nervios llamada cola de caballo, es el punto de partida de los nervios espinales, pares que salen de los agujeros vertebrales á distribuirse por los órganos, á distribuir sus ramas que llevan dos órdenes de corrientes, sensitivas y motoras. Como los nervios que de ella parten, se clasifican en grupos regionales, así en ella se consideran procediendo de abajo arriba, una porción sacra, otra lumbar, otra dorsal y otra cervical, que se termina en la parte intracraniana, y cuyas porciones están limitadas por estas

regiones de la columna esquelética del raquis. Ella se termina por un abultamiento llamado bulbo raquídeo que vá engrosando hasta terminar en la protuberancia anular, y que descansa por su cara anterior en la parte del hueso occipital, que está delante del agujero del mismo nombre, y que se llama canal vasilar. En su parte superior termina en el istmo del encéfalo, donde existe una confluencia de órganos importantes pertenecientes al encéfalo, y de donde emergen los más principales nervios de sensibilidad especial, como son los pedúnculos cerebrales y cerebelosos, la válvula de Vieussens, finamente membranosa, los tubérculos cuadrigéminos, todos ellos de estructura á la vez que elementalmente sencilla, complicada en su disposición anatómica.

El cerebelo detrás y algo encima de la médula oblongada y ocupando la parte posterior é inferior del cráneo es otro elemento de los centros nerviosos. Su forma, que semeja la de un corazón de naípe francés, sus circunvoluciones, ó mejor surcos y elevaciones trasversales, y su aislamiento del resto de la masa encefálica le distinguen completamente; además de ellos, tiene un gran surco vertical que recibe por detrás la llamada hoz del cerebelo, repliegue meníngeo que distingue los lóbulos del cerebelo, y anteriormente aloja la parte posterior de la médula oblongada. En su estructura se encuentra una sustancia gris externa, y otra blanca ó central menos abundante, que está constituida por elementos anatómicos caracterizados.

El cerebro se encuentra ocupando casi toda la caja craneana, excepto la ocupada por el cerebelo. Su forma ovoidea se amolda á la del espacio continente, y es relativamente mayor en el hombre que en todas las especies animales: su superficie exterior anfractuosa, surcada y sinuosa superiormente, está interceptada por la gran cisura media anteroposterior que divide el cerebro en dos grandes lóbulos ó hemisferios cerebrales que se subdividen en lóbulos de delante atrás, limitados por las más caracterizadas anfractuosidades de su superficie externa. La disposición anatómica

de su cara inferior, y por lo tanto de su base, es complicada y de muy extensos detalles descriptivos, por la grande importancia de sus diversos puntos. En las circunvoluciones de su superficie externa existen también detalles de importancia que han sido objeto de prolongado estudio. La conformación interior tiene también á primera vista algo de laberíntica y difícil. Comprende zonas tan importantes y dependencias tan preciosas como son el cuerpo caloso, el septum lucidum, que limita espacios llamados ventrículos del cerebro, la bóveda de tres pilares, la glándula pineal, los tálamos ópticos en la superficie de aquellos, con otros detalles de conformación no menos interesantes. La composición del cerebro es también de sustancia blanca y de sustancia gris diversamente asociadas, compuestas de los elementos anatómicos fundamentales del aparato nervioso, y de materia amorfa interpuesta en unión con los vasos capilares.

El nervio gran simpático ó simpático mayor, está constituido por una serie de confluencias del tejido nervioso ó abultamiento llamados ganglios, y aunque ligado al aparato cerebroespinal mediante numerosos cordones, preside los fenómenos concernientes á la vida vegetativa: los más importantes actos de la nutrición orgánica están realizados por dependencias de estos nervios ajenas á la voluntad, y su movimiento es el reflejo de la transmisión de impresiones debidas á sus excitantes propios: para el corazón la sangre; para el pulmón el aire; para el estómago el alimento. Extendido desde la primera vértebra cervical hasta la última sacra, forma un largo cordón nudoso, del que parten entrelazadas redes llamadas plexos, de las que emergen filetes abundantes que se distribuyen en los órganos. Se consideran en él, una porción cervical correspondiente á esta región que ocupá, de cuya parte inferior parten los nervios cardiacos, que forman plexos secundarios, centros nerviosos propios del corazón, suplementarios, y hasta cierto punto de acción independiente, lo que explica la permanencia durante cortos segundos de la pulsación del corazón fuera del cuerpo

del animal, arrancado al mismo en plena vida. La porción torácica, después de los nervios esplanícos, tiene de grandísimo interés el llamado plexo solar, epigástrico formado delante de los pilares del músculo diafragma, que es un tabique muscular que distingue las cavidades torácica y abdominal, y de inmensa importancia en la función respiratoria, á expensas de unos ganglios llamados por su forma semilunares, y donde espaciosamente se comunican los cordones de ambos lados de este gran centro nervioso, hartamente influyente en los fenómenos de la vida, parten numerosas ramas que forman secundarias redes para el diafragma, los riñones, aparato digestivo, etc., algunos de los cuales ya poseen nervios de este orden, pero de otras dependencias.

La porción lumbar, que en su organización suele tener más anomalías, aunque poco interesantes, preside y contribuye á formar redes que van con el nombre de plexo lumbo-aórtico, aórtico propio, mesentérico inferior, sacro, etc., todas las cuales están encargadas de la función que corresponde al órgano en que se reparten.

§ II. Nervios periféricos.— Cuando el cordón nervioso traspasa su punto de emergencia fuera ya de los agujeros intervertebrales y craneales, aparece constituido por dos órdenes de elementos, unos procedentes de la parte gris de la médula, ó raíces posteriores y sensitivas, y otros de las partes laterales de los cordones anteriores del centro raquídeo; en los nervios intracraniales existe este mismo orden; así es que los procedentes de la prolongación medular y bulbo raquídeo, en sus partes anteriores, son siempre motores, y los posteriores sensitivos: con estos dos órdenes de elementos, que aunque en un solo estuche parecen gozar de cierta independencia, caminan los cordones nerviosos entre los diversos tejidos, recorriendo á su paso casi recto y no flexuoso como las arterias, las ramas colaterales, los órganos anejos y terminando en sus últimas ramas en la misma forma, siempre cediendo sus fibras sensitivas á los órganos de sensibilidad, y las fibras motoras á los destinados

al movimiento. Los cordones nerviosos se abrigan dentro del estuche celular membranoso común á los paquetes vasculares, y van acompañados generalmente por ellos, muy significativamente en las extremidades, principalmente hasta sus ramas últimas, donde puede decirse que termina la distribución en los órganos y tejidos.

El orden de sus elementos indicado marca diversa dirección en la corriente del fluido, es centrípeta en las raíces ó procedencias sensitivas: también se llama directa y va, por lo tanto, de los órganos al centro cerebrraquidiano; es centrífuga en las procedencias anteriores ó motoras: se llama refleja y conduce las órdenes de la voluntad ó del instinto para su realización en los elementos musculares, traducidas por la contracción.

Hay también nervios de sensibilidad especial, que se destinan á los aparatos de los sentidos, y que serán estudiados con ellos; además existe un gran nervio, mejor dicho, una gran serie de centros ó ganglios enlazados, de donde emergen cordones que presiden y sostienen los actos vegetativos; aún cuando en íntima relación con el aparato nervioso ya enunciado, goza, sin embargo, de independencia de acción y se denomina aparato nervioso de la vida vegetativa, ó aparato gran simpático, del que nos ocuparemos en su lugar; aquí, pues, hemos limitado nuestro bosquejo á enunciar, según dijimos, la parte del aparato nervioso de la vida animal que sirve de trasmisora del fluido. En su composición química entra una sensible cantidad de fósforo, y azufre contenido en sus principios albuminosos: el desarrollo embriogénico está ligado al desarrollo del aparato raquídeo, pues aunque los nervios espinales parecen tener origen aparte y unirse después por sus raíces posteriores, no entran en acción hasta ponerse en relación conveniente después de cerrado en conducto completo el canal medular pasada la tercera semana del embarazo, y cuyo conducto encierra el rudimento de los centros raquídeos.

ARTÍCULO III.

§ I. **Concepto de los sentidos.**—Para la realización del movimiento *animal*, la naturaleza ha dotado al animal de ciertos órganos auxiliares que deben á ese movimiento todo el carácter de utilidad necesario dentro de su principal fin, que consiste en buscar los medios de vegetación más convenientes para reparar las pérdidas orgánicas que sufre y asegurar el concurso de los sexos en beneficio de la procreación y perpetuación de la especie.

Estos órganos auxiliares y exclusivos de la vida animal son los *sentidos*, por los que adquirimos noción del mundo exterior.

Los *sentidos* en la especie humana son en número de cinco: el aparato de la vista, formado expresamente para impresionarse por los efectos del lumínico; el aparato del oído con su tímpano que vibra á la percusión de las ondas sonoras, dando la noción de los sonidos; el del olfato, acusando una propiedad de algunos cuerpos que despiden partículas olorosas; el sentido del gusto, que revela el llamado sabor de los cuerpos que son solubles en los líquidos de la boca y de las fauces, y el aparato del tacto, que es el más ligado y afine á la sensibilidad en general, repartido en toda la superficie de nuestro cuerpo, tiene como predilectos órganos la superficie palmar de la extremidad de los dedos de la mano, donde se encuentra desarrollado con toda perfección.

§ II. **El tacto.**—El *sentido* del *tacto*, que es, puede decirse, un mayor refinamiento de la sensibilidad orgánica en de-

terminadas regiones, es el que nos da noción del peso, dureza, estado de la superficie de los cuerpos, forma, temperatura, etc.; su acción se realiza por contacto inmediato, no como la vista y el olfato por ejemplo; así es que su asiento está dispuesto en órganos que gozando toda la extensión y forma de los movimientos de la vida de relación, pueden dirigirse en todos sentidos y tocar con brevedad y facilidad múltiples objetos: el tacto no está muy desarrollado en las series animales, y en algunas su órgano es un apéndice más ó menos pronunciado del lábio superior, llamado trompa, antenas, etc., ó bien lo es la región de este lábio y prominencia de la nariz, combinándose su apreciación con la del olfato.

Aun cuando hemos demostrado que toda la piel, aunque en diversa escala, goza la facultad táctil, en la especie humana el sentido que nos ocupa reside esencialmente en la cara palmar de la extremidad libre de los dedos de la mano; la tersura de esta superficie que carece de vello, untuosa y flexible y virtud á la secreción sebácea, dá á la yema de los dedos, así llamada á la región que nos ocupa, condiciones de impresionabilidad fácilmente apreheada por las extremidades de los nervios sensitivos que en ella se terminan. La piel en esta región, consta, como en todas, de una capa epitelial ó epidermis, de cierta figura, y del dermis ó cuerpo de la piel, cuya superficie externa presenta las prominencias de las llamadas papilas de la piel, abundantísimas, y que corresponden ó otros tantos alveos ó espacios de su superficie inferior, por donde penetran vasos y nervios á formar y ocupar las indicadas papilas: precisamente estas son los verdaderos puntos de la sensibilidad táctil, sumamente abundantes y voluminosas relativamente, ocupan la región del tacto, y contienen un cuerpecito llamado de Meissner, en donde periférica ó centralmente se terminan los tubitos de los cordones nerviosos. El tacto se ejerce á través de la capa epidérmica que, como verdadera secreción del dermis se renueva continua é insensiblemente, y aunque en forma más tos-

ca, también se ejerce aún cubriendo estas regiones y al través tocando los objetos. El desarrollo de este órgano empieza á hacerse ostensible en la quinta semana del embarazo, en que la epidermis comienza á dar vestigios de organización, pero representa solo una cubierta protectora hasta los seis meses del desarrollo intrauterino, en que aparecen formadas las papilas que hemos estudiado, coincidiendo con la aparición de una capa grasosa y abundante que se denomina sebo fetal, y que le aísla de la atmósfera líquida en que se encuentra sumergido hasta el acto del nacimiento.

§ III. **El gusto.**—*Sentido del gusto* es aquel mediante el que se tiene noción del sabor que caracteriza los cuerpos que se llaman sabores: por su intervención apreciamos lo que nos es agradable para distinguirlo de lo que nos es repulsivo, y es tan individual esta calificación que hace el hombre de lo que hiere este sentido, que hasta para singularizar más el efecto que las cosas despiertan en el organismo, en cuanto se refiere á sus acciones simpáticas, generaliza la palabra gusto en todos los órdenes de los actos voluntarios é instintivos, para marcar las particulares tendencias y apetitos: el gusto es más singular aún que el olfato, y aunque no tan desarrollado como este último en muchas especies animales, entre ambos de común acuerdo se hace la calificación de lo que ha de constituir la materia de los alimentos en el hombre, aunque con el auxilio de los demás sentidos. Como los efectos de esta impresión tienen semejanzas en determinadas sustancias, de aquí el que sus calificaciones se ordenen en grupos á los que referimos generalmente el sabor de las sustancias. Para que una sustancia pueda dejar otra impresión que la de calor, frío, blandura, etc., que se refiera á la sensibilidad general, es preciso que ella sea soluble en los líquidos de la cavidad bucal, ó pueda mezclarse íntimamente con ellos si son líquidos: por poco soluble que sean, es bastante para dejar nota de su sabor.

El órgano en que radica este sentido, le constituye la lengua principalmente, porque ciertos observadores han in-

dicado también como puntos de gustación, ciertas extensiones del velo palatino: existe en la superficie de la lengua, especialmente en su parte posterior y superior, en sus bordes y en su punta ó vértice, un revestimiento mucoso, con pavimento epitelial formando unas elevaciones llamadas papilas, que son los verdaderos puntos de apreciación gustativa, en donde se terminan los nervios que trasmiten las impresiones de la gustación. En la forma que los anteriores aparatos de los sentidos, no cuenta este con un nervio de sensibilidad especial único, sino que para depender esta función del concurso de varios de ellos, especialmente del nervio lingual y del ramo llamado cuerda del tambor, Claudio Bernard, cree que esta rama no es la encargada de esta función, pero que influye en el tiempo de la impresión gustativa, y que anima los movimientos de las papilas en disposición á este acto. El desarrollo embrionario de este aparato no se efectúa hasta la quinta semana de la concepción.

§ IV. **El olfato.**—El *sentido del olfato*, otro auxiliar de la vida animal, reside en una cavidad doble llamada fosas nasales, que existe en la parte media de la cara, sumamente desarrollado en muchas especies del reino animal, y no tanto en el hombre: este sentido nos da la noción del olor de los cuerpos: para que tenga lugar la función de este aparato, es preciso que de ellos se desprendan volátiles partículas materiales capaces de impresionarlo, y según la mayor ó menor facilidad é intensidad con que este fenómeno se realiza, así los cuerpos son más ó menos olorosos, y según el modo como ellos realizan esta impresión en relación con la apreciación que de ello se hace, se clasifican, ó en bien ó mal olorosos, en agradables y repugnantes. En todos los aparatos de los sentidos se demuestran lo relativa que es la apreciación á la índole del individuo, pero en este más que en ninguno, excepto el del gusto, que brevemente ha de ocuparnos, se notan más estas singularidades: situado inmediatamente encima de la abertura bucal, por donde penetra la materia de los alimentos, parece destinado á fiscalizar

inmediatamente antes de su ingestión la condición más ó menos saludable ó conveniente de los mismos; es tanta su importancia en este punto, que un gran número de especies animales, precisamente las que más desarrollado le tienen, solo á él confían la elección de sus alimentos y la repulsión, por lo tanto, de lo dañoso.

Consta este aparato, de su cavidad propia, la ya dicha fosa nasal, y de un suplemento protector que recoge las partículas olorosas, la llamada nariz.

Las fosas nasales las forman una armazón ósea en la confluencia de varios huesos, de irregular superficie, con muy sensibles eminencias llamadas conchas de la nariz, y grandes depresiones ó surcos que hacen muy extensa la superficie al contacto de las partículas olorosas. Están tapizadas por una membrana con revestimiento llamado epitelial por su naturaleza, y de naturaleza mucosa por lo tanto, que vienen á reflejarse sobre un cartilago delgado que sirve de tabique para separar la fosa nasal de cada lado, y que reviste también, aunque perdiendo algo de sus caracteres propios, los senos que tienen su infundibulum ó agujero de comunicación abierto á estas cavidades; á la parte pósterosuperior de la cavidad nasal, esta membrana toma un color visiblemente amarillito, llamado por Ecker locus luteus, en donde reside según él la verdadera región olfatoria. Este color tan expresivo se debe á unas llamadas granulaciones pigmentarias de el referido color, que existen en el epitelio que tapiza esta zona, epitelio distinto del perteneciente al resto de la membrana que nos ocupa. Esta membrana está continuamente bañada por una secreción que le es propia, y que la sostiene en constante estado de humedad, y cuya secreción es más abundante en los dos tercios inferiores, en donde tiene más espesor y donde parece menos destinada á las verdaderas impresiones del olfato.

El aparato protector y de conducción le constituye la nariz.

Hacia la cuarta semana de la gestación las fosetas olfatorias aparecen debajo y delante de las vesículas oculares, pri-

meros vestigios de este aparato. La nariz no se percibe hasta el fin del segundo mes: sus orificios están tapados hasta el quinto, y es un órgano que despues del alumbramiento tiene un desarrollo que no sigue la marcha ordinaria, por su relativa pequeñez en los instantes del nacimiento.

§ V. **El oído.**—El *sentido* del oído, situado al lado externo de los ojos, casi á su nivel en altura y á los lados de la cabeza, es, por lo tanto, doble, y dispuesto para la percepción de los sonidos. Es ley de acústica, que para producirse el sonido, se necesita la intervención de medios materiales que transmitan la vibración hasta la membrana timpánica: en la naturaleza, para el hombre el medio de propagación del sonido por la transmisión de ondas sonoras, es el aire ambiente que nos baña.

En el tímpano empieza, el verdadero aparato acústico, siendo la concha auditiva y el conducto en que se continúa, medios de auxilio para acentuar más la sensación, concentrando mayor número de capas atmosféricas en movimiento. Estos medios auxiliares constituyen la referida concha auditiva ó pabellón de la oreja, flexible, elástica y cóncava, para recoger las ondas vibratorias, y mediante su inclinación formando ángulo con la prolongación del conducto auditivo externo, servir de plano de reflexión de ellas mismas en dirección á este conducto, el cual se dirige y termina en la membrana timpánica: tiene unos tres centímetros de longitud, y está barnizado por una secreción grasosa llamada cerumen.

El aparato de vibración y resonancia del sonido, le constituye la caja del tambor, cuya pared externa la forma la referida membrana timpánica, en cuya cara interna se fija una parte de un pequeño hueso de este aparato, llamado el martillo por su forma. En la constitución de esta membrana se cree haber encontrado fibras musculares que en determinados momentos aumenten la tonicidad de la referida membrana; pero para este efecto existen unos pequeños musculitos que reciben nombres en relación con el hue-

so en que se fijan, con su situación y sus funciones. El espacio de esta caja, cuya complicada organización interior está en exacta relación con sus funciones, se encuentra reforzado para la resonancia del sonido, por areolas óseas situadas en el hueso temporal, en cuyo interior se aloja el aparato acústico, y cuyas areolas ó celdas, lo mismo que esta caja, se encuentran ocupadas por cierta cantidad de aire que se renueva por un estrechito conducto llamado trompa de Eustaquio, dirigida á la parte posterolateral del istmo de las fauces; la caja del tambor ú oído medio se encuentra atravesada por unos pequeños huesécitos encañados convenientemente y animados por cordones musculares, cuyo conjunto tiene por objeto transmitir las vibraciones y dar oportuna tensión á la membrana del tímpano.

El oído interno ó laberinto, llamado así por lo irregular de su forma y lo sinuoso de su superficie, es donde se elabora, digámoslo así, la percepción acústica. Los anatómicos le dividen en dos partes: vestibulo y conductos semicirculares, constituyen la una; el caracol forma la segunda, órganos casi microscópicos por su extrema pequeñez; en estos órganos, altamente complicados en su estudio, es donde se distribuyen las ramas especiales del nervio acústico.

Estas ramas se encuentran sobrenadando por sus papilas terminales en un líquido que se denomina licor de Cotugno y á cuyo contacto Mr. Brychet ha señalado la presencia de un polvo cristalino que denomina otocomia, adherente, por lo tanto, á las terminaciones nerviosas.

De las observaciones embriogénicas resulta que en la tercera semana de la concepción aparecen los primeros vestigios del aparato auditivo, que se reduce entonces á una vesícula llamada auditiva, y que más tarde constituye el oído interno ó laberinto: algo despues se va detallando el oído medio ó caja de tambor; y la concha auditiva, constituyendo parte del oído externo, es apenas visible en el segundo mes del embarazo.

§ VI. **La vista.**—El sentido de la vista se encuentra co-

locado en el rostro, enclavado en dos cavidades óseas que se denominan órbitas; es doble, está defendido por los párpados, y se mueve en todas direcciones para abrazar en su campo de acción cuantos objetos le circundan. Por medio del aparato ocular se transmiten al sensorio notas que solo pueden presentarse bajo la influencia del lumínico; luminosos ó iluminados los objetos de la naturaleza despiden ó reflejan rayos de luz que, atravesando el aparato que nos ocupa, pintan allá en el fondo la imagen del objeto, que por una transformación tan misteriosa é inexplicable como la inmensa mayoría de las funciones animales sometidas al aparato nervioso, se transforma en percepción por la aprehensión del sensorio mediante la trasmisión de estas impresiones por el nervio óptico. El color de los cuerpos, sus dimensiones, forma, posición, relaciones, etc., entre los objetos y el ojo, ó en ellos entre sí, son nociones adquiridas por este aparato, consideradas como primitivas, á diferencia de otras llamadas derivadas, como es la noción de la distancia y hasta de la naturaleza de los cuerpos, producto del hábito de ver y las comparaciones entre los diversos instantes en que la visión se ejerce.

El globo del ojo, que es el órgano propio de la visión, representa un esferoide, en cuyos polos se enclavan, en el posterior próximamente la terminación del nervio óptico, y en el anterior, truncado por una línea secante, el borde de la llamada córnea diáfana, membrana de esa consistencia y primero de los medios que del exterior atraviesan los rayos luminosos. Sus dimensiones, según el anatómico Sapey, alcanzan á 24 milímetros su diámetro anteroposterior, 23 el trasversal y 23 con algunas décimas de milímetro menos que el anterior el vertical; su peso se mide en algo más de 7 gramos. Representa una perfectísima cámara oscura, vestida interiormente de un negro tapiz llamado pigmento corioideo, inherente á la membrana coroides, y por fuera defendido por una resistente vestidura llamada esclerótica, constituida por tejido fibroso; contiene en su interior una

serie de lentes ó medios diáfanos, de diversa densidad y constitución anatómica, por los que atraviesan los haces luminosos, y en donde convergen por la refracción hasta detallar en el fondo la imagen del objeto. Además y para los efectos de acomodación de la intensidad, tiene una membrana muscular, diafragma taladrado en su centro y que recibe el nombre de iris, con su abertura la pupila, que en forma circular se ensancha y se reduce por la acción contractil de las fibras radiadas ó circulares del iris. Existe también un aparato de acomodación á las distancias, que fuerza el ojo lo posible, aumentando ó reduciendo algo el diámetro anteroposterior, para aumentar ó disminuir la distancia entre las lentes ópticas y dar á sus superficies mayor convexidad en el acto de su esfuerzo. Este elemento muscular, que pertenece al tejido llamado de fibra lisa ó músculo de la vida orgánica, involuntario, por lo tanto, en sus contracciones una vez puesto el ojo en ejercicio, se denomina músculo ciliar ó tensor de la coroides.

Los medios que atraviesa la luz en su camino, son en primer término, la córnea, que limita por fuerza las cámaras del ojo, representa un segmento de esfera de menor radio que el que corresponde al globo ocular, por lo que la curva de su superficie resulta más convexa, está revestida exteriormente por la conjuntiva, membrana epitelial en forma de saco que se refleja sobre la superficie interna de los párpados y lubricada por la continua secreción del líquido segregado por la glándula lagrimal situada en la parte externa y superior del globo del ojo; interiormente la córnea está revestida por la membrana llamada de Descemet, que contiene y produce el humor acuoso líquido encerrado en la parte que limita, correspondiente á la cámara anterior del ojo: este humor acuoso es el segundo medio de refracción del aparato óptico; el tercer medio de refracción es el cristalino, encerrado por una finísima membrana que forma su envoltura y que anteriormente se separa de la cara posterior del iris, que en sus movimientos se desliza sobre ella y

posteriormente le aísla de humor vítreo. El experimento de aplicar una cerilla encendida cerca del ojo, y verse por reflexión tres imágenes, alguna de ellas invertida, parece demostrar que la cápsula del cristalino es un medio de diversa densidad á la lente que contiene, y que forma, por lo tanto, un medio aparte: el último de los medios refrangibles y el de mayores dimensiones, hasta el punto de ocupar por sí solo los cuatro quintos de la capacidad del esferoide ocular, es el cuerpo hialino ó humor vítreo, cubierto por la membrana hialoidea y considerado por Robin como un humor y no como un tejido de organización manifiesta. Su cara anterior se amolda á la convexidad posterior de la lente cristalina, y se adosa en toda su demás superficie á la cara anterior de la retina, que representa la superficie sensible donde se juntan las imágenes para ser trasladadas al sensorio; esta última membrana, la retina, considerada como expansión del nervio óptico, y de naturaleza y estructura nerviosa en su tejido, se aplica por su cara externa á la coroides, que es la membrana vascular del ojo, situada inmediatamente debajo de la esclerótica, de que ya hicimos mención. La retina presenta en su cara interna la papila, punto de terminación del nervio óptico, que á la observación del oftalmoscopio (1) aparece como una mancha blanquecina, mas un repliegue que abraza el llamado foramen central, pequeño agujero rodeado de una mancha amarillenta.

El aparato de la visión, á más de su verdadero órgano la cámara del ojo, se encuentra auxiliado por órganos anejos, como son los musculitos de diversa dirección y forma que en él se fijan, y que determinan sus movimientos, otros que le protegen del exterior, como son los párpados, las pestañas y las cejas, otros que le sirven de muelle asiento, como el coginete grasoso del fondo de la órbita, y otros para sostener su conservación con cierto

(1) Aparato para examinar el interior del ojo.

grado de humedad y suavidad, como la glándula lagrimal y las glándulas parpebrales.

En la tercera semana de la vida uterina aparecen á cada lado y anteriormente á la vesícula cerebral anterior las llamadas vesículas oculares; pero, hasta pasado más tiempo, no se distinguen sus diversas partes, mediante transformaciones cuya descripción no es de este lugar.

ARTÍCULO IV.

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

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

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

§ III. **Parte que corresponde en los movimientos al sistema nervioso.**—Los nervios que dan contractibilidad á los músculos que funcionan bajo la dirección de la voluntad, son los del sistema cerebro-espinal, y no todos; sino solo los del tercero, cuarto, sexto, sétimo, noveno y undécimo par; porque los del quinto y décimo par y todos los que nacen de la médula espinal, llenan estas funciones al mismo tiem-

po que las propias de la sensibilidad. Estos últimos nervios terminan por dos raíces: la posterior es la que sirve para transportar las impresiones del sentido al cerebro, y la anterior para propagar hasta los músculos la determinación voluntaria comunicada al cerebro por el alma.

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

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

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

La *marcha* es un movimiento sobre suelo fijo, en el cual el centro de gravedad cambia de posición de un modo alternativo, arrastrándolo una parte de los órganos motores, y sosteniéndolo otros, sin que el cuerpo cese completamente de reposar sobre el suelo.

La *carrera* difiere de la *marcha* en que en un momento dado se halla el cuerpo en el aire, é impulsado como un proyectil; su inclinación hacia adelante es mayor y el centro de gravedad se encuentra más bajo, á causa de que las piernas se hallan dobladas siempre que tocan al suelo.

El *salto* es un esfuerzo súbito en que se despliegan con cierta violencia las diversas articulaciones de los miembros de la locomoción, que de antemano se habrán doblado más de lo ordinario (1).

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

Si queremos convencernos de la admirable adaptación que existe entre el organismo y nuestra vida psíquica, basta considerar cómo en el niño se ejercitan los sentidos por el

(1) Álvarez Espino, Antropología, pag. 67.

orden de las necesidades. Así el gusto y el tacto son los primeros que se actúan, vienen despues el olfato y la vista, y el último es el oído.

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

El gusto, que sirve para discernir las sustancias que ha de recibir el estómago, tiene sus órganos á la entrada del tubo digestivo; y el olfato, auxiliar del gusto, tiene el suyo á muy poca distancia, lugar que se adapta con igual precisión al uso de la respiración. Los órganos del oído se encuentran en sitio eminente y á uno y otro lado, para recibir los sonidos, cualquiera que sea el lugar de donde partan. Por último, los ojos, que son los órganos del más preeminente de los sentidos, están por bajo de la frente, lugar elevado, desde el cual pueden recibir la impresión aún de los objetos colocados á gran distancia (1).

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

Por lo que respecta á la localización de estos sentidos, es un misterio de la ciencia fisiológica: pero si puede y debe asegurarse que cada uno de ellos tiene su aparato ú órgano correspondiente (2).

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

(1) Orti Lara, Psicología, p. 48.

(2) Perales, Estudios Psico-fisiológicos, p. 251.

CAPITULO II.

DEL SUEÑO Y DE LA LOCURA.

ARTÍCULO I.

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

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

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

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

El cuerpo está en condiciones físicas para dormir siempre que el consumo de los elementos anatómicos, propio del trabajo prolongado de los órganos, el gasto mayor de la sustancia nutritiva, el depósito en los intersticios de sus tejidos componentes de los productos que, formados en más canti-

dad por el juego incesante y activo de la vigilia, no han podido ser arrastrados por la eliminación. Entonces aquel desgaste hace que las partes elementales ejecuten mal los movimientos necesarios, y las materias extrañas detenidas anómalamente estimulan las terminaciones nerviosas, produciendo esas molestias cuyo conjunto se llama fatiga.

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

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

El espíritu se somete voluntariamente á esta necesidad fisiológica; pero solo hasta cierto punto, porque cuando la vigilia es muy prolongada, la necesidad corporal de dormir se impone. También ocurre con frecuencia, sobre todo en ciertos estados patológicos, que el espíritu apetece descanso, se coloca en condiciones de obtenerlo, y, sin embargo, el cuerpo se niega á él y permanece en estado de vigilia (1).

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

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

(1) Perales, Estudios Psico-físicos, p. 489 y siguientes.

ARTÍCULO II.

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

Nos limitaremos á indicar las causas generales de este fenómeno.

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

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

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

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

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

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

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

TEODICEA.

TEODICEA.

SECCIÓN PRELIMINAR.

CAPÍTULO ÚNICO.

DE LA TEODICEA EN GENERAL.

ARTÍCULO I.

§ I. **Etimología de la palabra Teodicea.**—Leibnitz introdujo en las escuelas la palabra *Teodicea*, de origen helénico, y que significa, justicia de Dios ó justificación de Dios, reemplazando con ella la denominación de Teología natural que llevaba este tratado (1).

§ II. **Definición de la Teodicea.**—La *Teodicea* es aquella parte de la filosofía que trata de Dios y de sus divinas perfecciones (2).

Como dice elocuentemente Prisco (3), «la existencia misma del universo, el vínculo que entre sí liga á los seres del mundo como eslabones de una misma cadena, el maravilloso orden con que prosigue cada cual su fin propio, y todos conspiran á la ejecución de un designio común, presuponen la existencia de una mente suprema, infinitamente inteli-

(1) Champenois, Leçons de Philosophie chretienne, t. 2. p. 196.

(2) Mendive, Teodicea, p. 3.

(3) Filosofía especulativa, t. 2, p. 333.

gente, que todo lo haya dispuesto con número, peso y medida. Pues esta mente suprema, esta sabiduría infinita de quien el mundo recibe sér, orden y cuanto bueno en él se encierra, es aquel sér á quien nombramos todos con el sacrosanto nombre de Dios. Sin este sér excelentísimo, sin esta causa suprema, notas indescifrables para la razón serían la existencia y origen del mundo, el alma del hombre y el orden universal: con gran acierto, pues, dijo Francisco Bacon de Verulamio que si la filosofía superficial puede alejarnos de Dios, la estudiada profundamente, á Dios nos lleva.»

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

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

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

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

como dice Santo Tomás (1), «en la doctrina ó ciencia natural que considera las criaturas en sí mismas, y por medio de ellas se levanta al conocimiento de Dios, la primera investigación es acerca de las criaturas, y la última es acerca de Dios. Pero en la doctrina sobrenatural de la fé, la cual considera las criaturas solo con relación á Dios, la primera es la consideración de Dios, y despues viene la de las criaturas.» Así es que el procedimiento científico que se refiere á la fé (la ciencia teológica), es más perfecto en sí mismo, porque es más semejante al conocimiento de Dios, el cual conociéndose á sí mismo, conoce en su esencia todas las cosas.

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

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

(1) Citado por el P. Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, t. 2, p. 299.

ARTÍCULO II.

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

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

PARTE PRIMERA.

Dios considerado en sí mismo.

CAPÍTULO I.

DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

ARTÍCULO I.

§ I. **Exposición de la doctrina de Hegel acerca de Dios, á quien llama Absoluto.**—Nada más necesario que comenzar fijando con entera claridad el concepto exacto de Dios, tal, al menos, como nuestro limitado entendimiento puede concebirlo. El hombre entiende por Dios, ó llama Dios, al Sér todo puro, es decir, subsistente en sí mismo, todo acto y acto puro, sin mezcla de atributo alguno potencial ó imperfecto.

La escuela hegeliana, dominada por el afán insaciable de innovarlo todo, ha sustituido la palabra Dios con la palabra Absoluto; y ciertamente con esto, como dice Prisco (1), nada inexacto habría dicho si hubiese querido significar que Dios, como acto puro que es, existe en virtud de su misma esencia, pues esto significa sér absoluto. Pero el Absoluto de Hegel es una palabra vacía, pues con esa voz no quiere expresar este filósofo sino un principio potencial que, desti-

(1) Filosofía especulativa, t. 2, p. 335.

uido en sí mismo de toda conciencia y personalidad, se halla por su naturaleza misma necesitado de recorrer tres períodos, ó seáse *momentos*, para llenar ese vacío que en sí mismo padece. En el primero de estos momentos hegelianos, el Absoluto, ó seáse la *Idea*, existe en sí, pero existe sin personalidad ni conciencia de sí propio: en el segundo momento, existe en el mundo material, ó seáse en la naturaleza sensible, y aquí parece que el susodicho Absoluto comienza á tener conciencia vaga de sí mismo, hasta que entra en el tercer momento, y entonces es cuando manifestándose bajo la forma de espíritu humano, adquiere plena conciencia de sí mismo y se hace *persona*. Tres son, pues, los caracteres del Absoluto hegeliano, á saber: 1.º *Es en sí*, pero carece de personalidad y conciencia de sí mismo; 2.º Esta carencia le impele necesariamente á *manifestarse* en el mundo; 3.º Pero no logra perfección sino cuando se desenvuelve plenamente en el espíritu del hombre (1).

§ II. **Crítica de la doctrina hegeliana.**—Hegel ignoró el verdadero concepto del Absoluto, hasta tal punto que el falso concepto que substituyó al verdadero es cabalmente la negación del Absoluto mismo.

En efecto, bajo el nombre de Absoluto no se contiene otra idea sino la de sér que existe por sí, y es acto puro sin mezcla alguna de potencia. Pero el existir lo propio de este modo que de otro cualquiera, presupone el *sér*, y el Absoluto de Hegel no es, ó en otros términos, es un puro nada. ¿Á qué se reduce, en efecto, el tal Absoluto, pregunta Prisco (2), á quien en esta parte seguimos? Pues se reduce meramente al concepto de sér indeterminado, que en sí es nada; que no tiene ni ser, ni vida, ni pensamiento, sino que todo esto lo espera de una serie de desenvolvimientos progresivos. Hegel, pues, en lugar de concebir el Absoluto como la mayor de las realidades, no lo concibe sino como la mayor

de las obstrucciones, como al sér desnudo de toda propiedad, incluso la misma de sér. En resumen, el Dios de Hegel es la pura nada, que por lo mismo que no es puede serlo todo. De esencia del Absoluto hegeliano es el *movimiento extrínseco*, ó seáse la necesidad en que por su misma naturaleza está de manifestarse externamente, primero en la naturaleza sensible y luego en el espíritu humano. Como se ve, pues, nada más contrario á la naturaleza del Absoluto, que por lo mismo que lo es está exento de toda necesidad. En efecto, esta necesidad que según Hegel tiene el Absoluto de manifestarse en la naturaleza y en el espíritu, ó seáse de sí mismo, ó seáse de alguna causa intrínseca, ¿nace de algo extrínseco? Pues entonces el Absoluto no es de sí ni por sí, sino que en su sér y esencia depende de algo que no es Él, porque depende de esa actividad comunicada en que consiste su esencia; y, en este caso, el concepto que lo represente será todo lo que se quiera menos el concepto de lo Absoluto. ¿Nace de su misma naturaleza? Pues entonces tendremos que por su naturaleza misma el Absoluto no será tal, sino á condición de manifestarse en el mundo, y en este caso ya no será tal Absoluto, porque para existir necesitará de algo exterior á sí mismo. Por otra parte, ese *desenvolvimiento, desarrollo, evolución ó manifestación*, en que según Hegel consiste la esencia del Absoluto, ¿se realiza dentro, ó se realiza fuera del mismo Absoluto? ¿Se realiza fuera? Pues entonces algo más hay que el Absoluto, y en este caso se contradice á sí propio el sistema hegeliano, para el cual fuera del Absoluto nada hay. ¿Se realiza dentro? Pues entonces no hay más remedio sino que el Absoluto, por obra de esa su evolución interna, adquiera *in actu* aquello á que tiende *in potencia*, porque este es el fin de toda evolución, á saber: el convertir en *actual* lo *potencial*; pero como lo Absoluto excluye de sí toda potencialidad, resulta sencillamente que lo que llama Absoluto Hegel es una palabra que no se puede llamar vacía, porque está, por decirlo así, preñada de delirios. Los discípulos de Hegel, más lógicos que su maestro,

(1) *Logique subjective* trad. por Sloman et Vallon.

(2) *Filosofía especulativa*, t. 2, p. 335 y siguientes.

proclamaron el ateísmo neto. Abonan nuestro aserto Oken, que dice que Dios es la *Gran nada* (1), la fórmula brutal de Feurbach para el cual el hombre se crea á sí mismo y á su Dios y á la Religión y al Estado (2), y por último, ahí está Renan, cuyas blasfemias contra N. S. Jesucristo fueron preludiadas con estas infames frases: «Dios no es más sino un añejo vocablo sin significación alguna (3)».

(1) Ancillon, *Essais de phil. et literat.*, t. 1, p. 357.

(2) *De l'essence du christianisme*, trad. Ewerbeck.

(3) Caro, *L'idee de Dieu*, p. 61 y siguientes.

ARTÍCULO II.

§ I. **Posibilidad y necesidad de demostrar la existencia de Dios.**—Designamos con el nombre de Dios á un Sér supremo que existe *á se*, con existencia absolutamente necesaria, y del cual depende el conjunto ó universalidad de los seres que no son él (1). Ante todo conviene tratar de la existencia de esta naturaleza excelentísima, para que nuestro estudio verse sobre un objeto real y no supuesto.

Es de advertir que la existencia de Dios la niegan los llamados ateos. Los ateos son de diferentes clases: ateos *especulativos*, que consideran la existencia de Dios como un error ó hipótesis gratuita de los teístas; ateos *negativos*, que coinciden con los positivistas contemporáneos, los cuales afectan ignorar si existe ó no existe Dios, considerando esta investigación como inaccesible á la razón humana, y por último, los ateos *prácticos*, que admitiendo la existencia de Dios la rechazan prácticamente, en cuanto que viven y obran como si no existiera realmente.

Otros no han errado de esta manera tan crasa en orden á la existencia de Dios; pero, bajo otro punto de vista, destruyen ó niegan la demostrabilidad de esta verdad. Estos son de tres clases diferentes, á saber: los *tradicionalistas* rígidos, que afirman que el conocimiento que poseemos acerca de Dios, es debido á una revelación divina y primitiva que llega hasta nosotros por conducto del lenguaje, sin que sea

(1) Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, t. 2, p. 300.

posible á la razón humana individual y abandonada á sus propias fuerzas, demostrar rigurosamente la existencia de Dios; los *sentimentalistas*, es decir, los que consideran la noción de Dios como el resultado de una especie de instinto ó sentido divino, más bién que como el efecto de un procedimiento racional y científico, á cuya escuela pertenecen entre otros Jacobi y hasta cierto punto el P. Graty; los *kantianos*, que afirman, siguiendo las huellas de su maestro, que la razón humana se halla encerrada dentro de la realidad sensible, y aun esta *fenomenal* sin poder llegar á la posesión de los *noumenos*, ni demostrar la realidad objetiva de los conceptos de la razón pura.

Finalmente, por lo que hace á la necesidad de la demostración que nos ocupa, ó la niegan, ó al menos debilitan su importancia por un lado Descartes con la hipótesis de la idea innata de Dios, y por otro los ontologistas partidarios de la intuición primitiva é inmediata de Dios (1).

§ II. **Valor del argumento á priori para demostrar la existencia de Dios.**—Santo Tomás (2) opina que no es posible demostrar *á priori* la existencia de Dios.

En efecto, el argumento de S. Anselmo (3) vulgarizado en los tiempos modernos por Descartes, el cual lo bastardeó al presentarlo, es un sofisma.

Vamos á demostrarlo. Dice San Anselmo: Dios es el sér mayor que podemos pensar; es así que el sér de esta clase debe ser real y no meramente lógico; porque de lo contrario podríamos pensar un ser mayor que este, á saber, un ser superior á todos los demás seres, y que tuviera no solo existencia lógica, sino también real y objetiva. Luego Dios existe.

Á lo cual se contesta: cierto que la existencia física y real es una perfección positiva; cierto también que un sér no se-

rá perfectísimo si no la posee; pero también es cierto que podemos concebir un sér perfectísimo, y por consiguiente, como existente, sin que por esto este sér exista realmente; porque nuestra concepción no es la medida, ni la causa de la existencia real del objeto concebido. Esta sencilla reflexión basta para probar que el argumento ontológico se pasa del orden ideal al real, y por consiguiente que es un sofisma de tránsito (4).

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

§ IV. **La certeza absoluta y racional sobre la existencia de Dios, presupone y exige una demostración de esta.**—La certeza absoluta y racional con respecto á una verdad perteneciente al orden espiritual é inteligible, como es la existencia de Dios, solo puede obtenerse ó por evidencia inmediata, ó por evidencia mediata. La proposición *Dios existe* no es de evidencia inmediata, porque la razón humana no descubre instantáneamente, ni ve con claridad la verdad de semejante proposición, como descubre la de la proposición «el todo es mayor que la parte». Luego la razón humana no llega á la posesión de la verdad de esta proposición, sino por medio de una demostración más ó menos fácil. La razón filosófica de lo que se acaba decir es que nos-

(1) Mendive, Teodicea, p. 576.

(2) Summa Contra gentiles, lib. I, c. II.

(3) Proslogio, c. II.

(1) Summa, P. I., C. II, Art. 1.^o

(2) Zeferino Gonzalez, Filosofia elemental, t. II, p. 301-302.

otros no conocemos la esencia de Dios sino de una manera muy imperfecta, antes de realizar las investigaciones científicas que nos descubren algunos de sus atributos. De aquí que aunque, en realidad, la existencia actual pertenece á la esencia de Dios, y bajo este punto de vista la proposición *Dios existe es per se nota*, en sí misma, en su realidad objetiva, no lo es para nosotros, es decir, para la razón humana, considerada en su estado ordinario en la generalidad de los hombres, y aún por parte de los hombres de ciencia, en el momento anterior á la constitución y desarrollo de esta (1).

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

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

2.º Lo mismo puede decirse de la *cognoscibilidad* de los efectos con relación á Dios, que es su causa: Dios, considerado en sí mismo, es más apto para ser conocido que sus efectos materiales y sensibles; pero atendida la imperfección de la razón humana, y dado que en nuestra condición actual el conocimiento comienza en el sentido, cuyo propio objeto son las cosas materiales y sensibles, es lo cierto que Dios es menos cognoscible *quoad nos* que sus efectos. Y bajo este punto de vista podemos afirmar, que los efectos ó seres criados, que constituyen las premisas para demostrar la existencia de Dios, son más conocidos, más claros y evidentes que su causa, que es Dios, así como decimos que aunque son posteriores á Dios y dependientes de Él en cuanto á la existencia, son primero que Dios y causa de Él, en el orden subjetivo ó de conocimiento, según que nosotros, pri-

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 303.

mero conocemos los efectos y fenómenos finitos, que á Dios, que es su causa, y su conocimiento nos conduce al conocimiento de su Autor.

3.º Como algunos filósofos pretenden negar la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios, fundándose en que Dios es la primera verdad, y la primera verdad no puede demostrarse, so pena de proceder *in infinitum*, bueno será tener presente que esta objeción se disipa distinguiendo la verdad *in essendo* de la verdad *in cognoscendo*. Dios es la primera verdad *in essendo*, porque es la verdad infinita; pero no es la primera verdad *in cognoscendo* para el hombre, porque esta es el principio de contradicción, ó si se quiere, los primeros principios ó proposiciones de evidencia inmediata. De la primera verdad *in cognoscendo* es de la que se dice que es indemostrable (1).

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. II, p. 303-304.

ARTÍCULO III.

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

§ II. Argumentos metafísicos.—Santo Tomas (1) trae cuatro argumentos de esta clase: vamos á exponer aquí el primero, por ser el más claro de todos ellos. Está tomado del movimiento á que se hallan sometidas todas las sustancias de este mundo, entendiéndose por movimiento, no solo el físico y propio de los cuerpos, sino también el metafísico y correspondiente á los espíritus. Es como sigue.

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

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

Pruébase la mayor. Una cosa en tanto es movida, en cuanto se halla en potencia receptiva, ó pasiva en orden á la

perfección ó actuación por ella recibida. Luego esta actuación la debe recibir de otro; puesto que para dársela ella á sí misma debería tenerla ya de antemano antes de recibirla, lo cual es un absurdo.

La menor del mismo silogismo es evidente; porque en una serie de motores esencialmente subordinados, cuales son los que intervienen en los movimientos de las cosas sensibles, cada motor mueve en virtud del motor superior por el cual es movido, y por consiguiente todos los motores seguidos ó movidos suponen la acción de un motor primero no movido ó inmóvil.

Este argumento lo presenta el P. Zeferino Gonzalez (1) bajo la siguiente forma:

«La razón y la experiencia nos revelan á cada paso seres que comienzan á existir de nuevo, seres que dejan de existir después de un tiempo dado, seres que atendida su naturaleza, pueden existir ó no existir, y que si existen es porque reciben el ser de alguna causa, lo cual vale tanto como decir que á la luz de la razón y de la experiencia, es indudable que existen seres contingentes y producidos: luego es necesario que exista algún ser necesario y no producido. La legitimidad de esta deducción se prueba, porque el ser contingente, como contingente, envuelve en su concepto la posibilidad y hasta la indiferencia para existir ó no existir, y el ser producido en cuanto producido, supone y exige un ser productor, á no ser que digamos que una cosa puede producirse á sí misma, y ser causa eficiente antes de existir. Ahora bien: el ser ó la cosa que determinó el ser contingente y producido á existir, ó existe por sí mismo y por necesidad absoluta de su naturaleza, ó recibió el ser de otra causa anterior y superior. Si lo primero, ya tenemos un ser que existe por necesidad de su naturaleza, y por consiguiente *a se*, independiente de todo ser, y no producido, que es precisamente lo que entendemos en general por Dios. Si lo segun-

(1) Summa, P. I, C. II, Art. 3.

(1) Filosofía elemental, t. II, p. 306.

do, ó es necesario proceder *in infinitum*, en la serie de las causas, ó es preciso llegar finalmente á una suprema y primera, en la que se verifiquen los atributos y predicados indicados. Es así que una serie infinita de causas es inadmisibile: 1.º por que implica contradicción un número actualmente infinito, como se probó en la Cosmología. 2.º porque áun admitida esta serie infinita de causas, no podría explicarse por ella la existencia ó producción del efecto A, puesto que para llegar hasta él, fué necesario pasar por una serie infinita, y por consiguiente interminable, toda vez que lo que es infinito no puede pasarse nunca, y como decian los Escolásticos, *infinitum per transiri non potest*. Esto sin contar que en semejante hipótesis, la serie infinita que precede á la existencia y producción del efecto A, que comienza hoy, es mayor que la serie que precedió á la existencia y producción del efecto B, producido hace mil años. Tendremos, pues, dos series infinitas, y sin embargo, la una mayor que la otra, contradicción palpable para la razón más vulgar.

Aquí arguye Kant: Que lo contingente presupone un sér necesario, es un juicio sintético *a priori*, y como tal improcedente para probar la realidad objetiva. En efecto, sintético *a priori* es un juicio cuando consta de un término que ni se halla en el análisis del otro, ni se descubre por medio de la observación: es así que en el juicio en que expresamos que *si existe el ser contingente debe existir el necesario*, es manifiesto que el sér necesario, ni se incluye en la idea de sér contingente, ni se nos muestra por medio de la observación; luego es juicio sintético *a priori*; luego con él no se puede probar la realidad objetiva de Dios.

El argumento de Kant se derrumba como castillo de naipes mal fabricado, precisamente porque ese juicio á que se refiere no es sintético *a priori*, sino analítico. En efecto, contingente es aquello que no tiene en sí mismo la razón de su existencia, y como quiera que contingente equivale por esta razón á efecto, también el juicio con que expresamos que el sér contingente presupone el necesario, equivale á

este otro; todo efecto presupone una causa: luego es juicio analítico, porque analítico es el principio de causalidad en que se funda. Demás de esto, la existencia de lo contingente es un hecho que entra como tal en el dominio de la observación, y por ende el sér necesario, por cuya virtud ha de comenzar á existir el sér contingente, no es, como dice Kant, un mero ideal de que la razón se sirve para reducir á la unidad la multiplicidad de los objetos sensibles, sino que es realidad suprema, causa de todas las realidades contingentes.

Hegel opone á nuestra doctrina este argumento: Cuando de la existencia del mundo concluimos la existencia de Dios, no hacemos en resumen otra cosa sino dar, como razón de la existencia de Dios, la existencia del mundo; y por tanto, en vez de probar que lo contingente existe por el Sér necesario, lo que probamos es que el Sér necesario existe porque existe el sér contingente; ó en otros términos, ponemos en el sér contingente la razón del Sér necesario.

Este razonamiento se funda en una deplorable confusión del orden real con el orden lógico. Ciertamente, si el orden lógico fuese idéntico al orden real, forzosamente lo que fuese principio en el orden del conocer, tendría que ser también lo primero en el orden de la realidad, y por consiguiente, cuando quiera que lo primero conocido fuese, no la causa, sino el efecto, habria que tener el efecto por primero en el orden del ser; y en este caso, ciertamente de ningún efecto podríamos inferir la causa, á menos de incurrir en el absurdo de tener el efecto mismo por causa de su causa. Pero como el supuesto es falso, claro está que no siempre lo que es primero en el conocer es primero en el sér.

Así pues, cuando decimos: existe el mundo, luego existe Dios, no hacemos otra cosa sino partir del mundo como de primer objeto que conozco, y luego, vista la imposibilidad de que el mundo exista sin que exista Dios, concluyo proclamando la existencia de Dios, como condición indispensable de la existencia del mundo. Con esto, lejos de poner al sér condicionado por causa de lo incondicionado, no hago

otra cosa sino lo contrario exactamente: pongo el segundo como causa del primero.

§ III. **Argumentos físicos.**—En este grupo abundan los razonamientos, tanto como brilla en el Universo la sabiduría del Hacedor Supremo. Nos concretaremos, sin embargo, á expresar dos, el uno basado en la consideración de este Universo sensible, y el otro en la de la naturaleza del hombre. Este mundo sensible, dice Mendive (1), no tiene la existencia de sí mismo; porque en tal caso rechazaría de sí toda suerte de mudanzas, y sería además infinitamente perfecto y necesario, como probaremos más adelante: luego tiene la razón suficiente de su existencia en otro sér distinto de él. Ahora bien, este sér no es el acaso; ya porque el acaso es un ente de razón y no verdadero, ya porque carece de las propiedades de orden constante, universal y uniforme que vemos reinar en todo el conjunto de las sustancias mundanas. Luego este Sér á quien debe su origen y su orden este Universo sensible, es un sér distinto de él, dotado de poder y sabiduría sumos, dueño de todas estas cosas criadas, y gobernador, por consiguiente, de las mismas; puesto que al dueño de una cosa es á quien corresponde cuidar de ella para que llene los fines á cuya consecución la ha destinado al hacerla. Es así que el Sér Sumo, Criador y Gobernador del mundo, es lo que todos concebimos con el nombre de Dios. Luego existe Dios.

El hombre, continúa Mendive (2), es un pequeño mundo ó un mundo en pequeño, razón por la cual le han dado los filósofos el nombre de *microcosmos*, para distinguirlo del mundo universal llamado por los mismos *macrocosmos*. Es así que este mundo pequeño no ha podido traer su origen de sí mismo, ni del Sumo Hacedor; puesto que tanto en el organismo material de su cuerpo, como en sus potencias

(1) Teodicca, p. 27.

(2) Teodicca, p. 28.

brillan portentosamente el poder y sabiduría incomprensibles de este soberano Autor. Luego...

Estas verdades solo pueden desconocerlas las víctimas de esa deplorable aberración del sentido lógico y aun del sentido moral y que se denomina *positivismo*. Esta secta, renovando los viejos errores de Empedocles, Leucipo, Demócrito, y Epicuro, en nombre del progreso, ¡qué delirio! pretende hacernos retroceder veinte siglos en la historia del pensamiento, comulgándonos con la rueda de molino, de que el mundo es producto del acaso. Con razón, pues, dice el sabio cardenal Gonzalez (1): «Que en la infancia de la filosofía, que durante sus primeros pasos, y cuando estaba privada de la luz que la idea cristiana irradia sobre la razón humana, hubiera filósofos que profesaran semejantes absurdos, todavía se concibe, siquiera con dificultad; pero que en el siglo que se llama á sí mismo siglo de las luces; que en medio de una Europa tan orgullosa de su civilización y de su saber; que viviendo en una atmósfera literaria en la cual la idea científica se halla rodeada y como compenetrada por la idea cristiana, haya hombres que no solamente se llamen filósofos, sino que pretendan regenerar y fundar la verdadera filosofía, desenterrando los absurdos de Epicuro y Lucrecio, y las caducas teorías de la antigua escuela jónica, cosa es que apenas alzamos á comprender, y que demuestra una vez más la impetencia y los extravíos á que es arrastrada la razón humana abandonada á sus propias fuerzas, y sobre todo, cuando en su orgullo satánico se esfuerza en cerrar los ojos á la luz que se desprende en vivos fulgores de la revelación divina y de la idea católica.»

Al argumento físico ó teleológico se le opone una añeja objeción, fundada en el hecho de la existencia del mal; el mal, se dice, es desorden; luego no es verdad la existencia del orden en el mundo; luego no puede ese supuesto orden servir de base para probar la existencia de Dios. Sin per-

(1) Filosofía elemental, t. II, p. 307.

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

§ IV. **Argumentos morales.**—Dos son los principales argumentos morales que demuestran la existencia de Dios; El primero está tomado del principio de la moralidad, y es como sigue: Es imposible que el principio último sobre que descansa el edificio entero de la honestidad y virtud sea una falsedad, y que el principio opuesto de donde nace toda iniquidad, sea una verdad. El segundo argumento es el siguiente. Es imposible que sea un error aquello en cuya existencia convienen unánimemente los hombres de todos tiempos y lugares por instinto de la misma naturaleza (1).

Otras demostraciones existen de la existencia de Dios no menos eficaces y concluyentes, demostraciones que la naturaleza y condiciones de esta obra no nos permiten aducir, y

que hacen de Dios una de las verdades más inconcusas de la ciencia.

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

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

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

(1) Mendive, Teodicea, p. 32-33.

CAPITULO II.

DE LA ESENCIA DE DIOS.

ARTÍCULO I.

§ I. **Inteligibilidad de la esencia divina.**—Aunque en realidad la existencia divina se identifica con la esencia y la ciencia en Dios, como dice Santo Tomás (1), *est ipsum esse*, la limitación de nuestra razón nos obliga á representarnos y concluir esta realidad única y simplísima, bajo la doble noción de existencia y de esencia.

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

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

(1) Citado por el P. Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 316.

por *vía de remoción ó negación*, decimos que Dios es increado, infinito, independiente, inmutable, etc. Procediendo por *vía de analogía*, decimos que tiene inteligencia, voluntad, sabiduría, libertad, etc., pero más perfectas que las del hombre, lo cual equivale á decir que no son iguales á las de este. De donde se infiere que el procedimiento de analogía lleva envuelto un fondo de negación ó remoción, por lo cual dice con razón Santo Tomás (1) hablando de la esencia divina, que *ipsum apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam, cognoscendo quid non est*; añadiendo, que tanto más nos acercamos á su conocimiento verdadero, cuanto más imperfecciones separamos de la esencia divina por medio del entendimiento.

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

§ IV. **Doble fundamento de la pluralidad de conceptos por parte del hombre con respecto á la esencia divina.**—Esta pluralidad de conceptos se funda, por una parte, en la perfección y realidad suma de esta esencia, y por otra en la imperfección suma relativa de la razón humana, la cual por lo mismo que es *pura potentia in ordine intelligibili*, ocupa el último lugar en la escala de las inteligencias (2).

(1) Citado por el P. Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 317.

(2) Santo Tomás, Sent., lib. I. C. 1.ª, art. 2.º

§ V. **Demuéstrase que no podemos tener conocimiento comprensivo de Dios.**—No podemos tener conocimiento comprensivo de Dios, ya porque dada la limitación de nuestro entendimiento, no podemos conocer todas las perfecciones ó atributos que encierra la esencia divina, ya porque las que conocemos las conocemos discursivamente y por lo mismo de una manera confusa é inadecuada, ya por último, porque siendo finita nuestra razón, no puede tener conocimiento comprensivo de Dios, cuya ciencia infinita no puede ser penetrada ó encerrada, según toda su realidad, en una razón finita.

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

ARTÍCULO II.

§ I. **Esencia física de Dios.**—La *esencia física de Dios* está constituida por todo el cúmulo entero de perfecciones que en Él existen; puesto que ninguna de ellas es accidental, sino necesaria y exigida por su misma *esencia metafísica*. Por consiguiente, todos los atributos divinos, ora absolutos, ora relativos, son partes constitutivas de la misma, sin que ninguno de ellos le pueda faltar en manera alguna, como que no expresan perfecciones entre las cuales medie una distinción real, sino meramente virtual, por ser la naturaleza divina una cosa simplicísima, sin género alguno de composición real (1).

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

Por lo que á nosotros toca, entendemos con el P. Zeferino

(1) Mendive, Teodicea, p. 41.

Gonzalez (1) que la *esencia metafísica* de Dios consiste en la existencia absoluta. En efecto, el existir por sí mismo con existencia absoluta, incondicionada é improducida, ó sea la *aseidad*, es: 1.º Lo que se concibe en Dios como atributo primario y principal: 2.º Lo que distingue y separa de una manera radical y absolutamente primitiva á Dios de los demás séres: 3.º La razón suficiente y como el principio del cual emanan y en el cual radican los demás atributos y predicados que concebimos y afirmamos de Dios.

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

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

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

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

(1) Filosofía elemental, t. 2, p. 319-323.

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

Y que esta infinidad *in actu* y absoluta es una consecuencia necesaria de la existencia *a se* es evidente, en atención á que el ser existente *a se* no puede recibir limitación alguna, ni de su ciencia ni de otro sér, ni de sí mismo. No es limitado por su esencia; porque la esencia del sér *a se* es el mismo ser ó existir en toda su pureza: luego la esencia divina solo excluye el no ser ó el defecto de ser. No es limitado por otro sér, toda vez que es independiente, no producido y necesario con necesidad absoluta. Tampoco puede limitarse á sí mismo, porque, como ya hemos dicho, el sér de Dios excluye toda limitación.

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

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

PARTE SEGUNDA.
Atributos de Dios.

CAPÍTULO I.

DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS EN GENERAL.

ARTÍCULO ÚNICO.

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

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

§ II. **Error de los racionalistas acerca del modo como conocemos los atributos de Dios.**—El racionalismo moderno, firme en su propósito de negar lo sobrenatural, afirma que el Absoluto es de todo punto inaccesible á la humana inteligencia y que sus atributos están fuera de todo alcance humano. He aquí el argumento que en apoyo de esta afirmación presenta, tal cual lo expone el insigne Prisco (1): «La noción de Dios y de sus atributos, no podría al-

canzarse sino por una de estas dos maneras: ó por el conocimiento inmediato que la mente tuviese de Dios mismo, ó deduciéndole del que tiene de las perfecciones del hombre, sér el más perfecto que conocemos entre los seres del mundo sensible. Ahora bién, ni Dios puede ser inmediatamente conocido por la mente humana, ni tampoco es posible elevarse del conocimiento de las perfecciones del hombre al de las perfecciones de Dios, so pena de hacer de Dios un semejante del hombre, y de incurrir, por consiguiente, en *antropofornismo*.»

«Esta acusación es tan disparatada como injusta, porque si bién es cierto que en nuestra condición actual no podemos conocer á Dios intuitivamente, y por lo mismo nos está negado conocer por inmediata contemplación los divinos atributos, no es menos cierto que las perfecciones de las criaturas pueden servirnos como escala para elevarnos á la cima de ese conocimiento. La demostración es muy sencilla: principio es general que toda causa ha de presentar, cuando menos, las perfecciones que en sus efectos respectivos se hallen, pues de lo contrario se daría el imposible de ser el efecto mayor que su causa. Conforme á este principio general, es de todo punto procedente que cuando las perfecciones de una causa cualquiera no puedan ser conocidas por inmediato conocimiento de la misma causa, lo sean por el de las perfecciones de sus efectos respectivos; del propio modo y por la misma razón que del conocimiento de la existencia de un efecto se concluye la existencia de la causa respectiva. Y es así que á Dios no se puede menos de tenerle por causa absoluta de todas las perfecciones que en las criaturas se hallan; luego legítimamente cabe elevarse del conocimiento de las perfecciones de las criaturas á el de las perfecciones de Dios (1).»

Pero las perfecciones de las criaturas son limitadas y contingentes, y, por tanto, no pueden ser infinitas ni absolutas:

(1) Filosofía especulativa, t. 2, p. 364.

(1) Santo Tomás, Summa, P. I., C. XII, Art. 1.º

de donde se sigue, por razón contraria, que siendo infinito y absoluto el sér de Dios, infinitas y absolutas tienen que ser las divinas perfecciones. No pueden, pues, ser atribuidas á Dios las perfecciones de las criaturas, sin despojarlas de sus limitaciones propias, y esto porque las perfecciones que á todo sujeto se atribuyen, deben atribuírsele en aquel modo que sea propio de la condición del sujeto mismo; y es así que el sér de las criaturas es finito y el de Dios es infinito; luego las perfecciones de las criaturas son finitas; luego no pueden ser atribuidas á Dios sino concibiéndolas como existentes en Dios de un modo infinito (1).

§ III. **Los atributos en sí mismos y con relación á la divina esencia.**—Las propiedades de las criaturas nacen de su esencia; pero no son su esencia misma, y además son realmente distintas una de otra. En Dios no hay estas distinciones reales: en Dios todo atributo es idéntico á la esencia, y no hay distinción real entre un atributo y otro. La razón de esto es bien sencilla. Si en Dios cupiese distinción real entre sus atributos y su esencia, no podríamos concebirle como ente simplicísimo; pues toda distinción real supone algún género de composición en el sér á quien pertenece. Sin duda nuestro entendimiento, no pudiendo, á causa de su natural limitación, penetrar en el fondo de la esencia divina, concibe los atributos de Dios como derivados de su esencia y pone entre esta y aquellos cierta distinción; pero semejante distinción no existe realmente en el sér divino, sino solo en el modo limitado y finito con que nuestro entendimiento concibe los atributos de Dios. Conocemos las perfecciones de Dios por sus criaturas; pero como no podemos al mismo tiempo comprender la divina esencia, forzoso es á nuestro conocer limitado el poner cierta distinción que realmente no existe entre la esencia y los atributos [divinos (2)].

(1) Santo Tomás, Sent., lib. I, Dist. 2.º, C. I, art. 2.

(2) Santo Tomás, Sent. lib. I, Dist. 2.º C. I, Art. 1.º

CAPITULO II.

DE LOS ATRIBUTOS ABSOLUTOS DE DIOS.

ARTÍCULO ÚNICO.

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

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

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

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

Pruebo la mayor. Si hubiese muchas causas primeras, ó cada una de ellas sería impotente para producir el mundo, ó no. En el primer caso serían imperfectas y limitadas, y no serían Dios, y en el segundo caso resultaría el absurdo de multiplicar los séres sin necesidad.

2.^a Si fuesen en efecto muchas las causas primeras, ó estarían de acuerdo para producir el mundo, ó no. Si no estaban de acuerdo, de sus acciones contradictorias resultaría un

desorden espantoso, y si lo estaban, dependerían necesariamente las unas de las otras en su acción en cuyo caso no serían absolutas y *a se*, sino relativas: luego ninguna de ellas, ni todas juntas, serían Dios.

Pruebas *á priori*. 1.^o Dios es un ser infinitamente perfecto, y, por consiguiente, no puede tener igual. En efecto, si tuviese igual se concebiría un ser más perfecto, es decir, aquel que sería sin igual.

2.^o Dios es el Sér necesario; luego es único. En efecto, si hubiese dos seres necesarios, la no existencia del uno no implicaría contradicción, y sería y no sería necesario al mismo tiempo.

De la doctrina aquí consignada se desprenden los siguientes corolarios:

1.^o Aunque la pluralidad no se opone, de su naturaleza y por sí sola, á una perfección finita, es incompatible con una perfección infinita, según queda demostrado.

2.^o Dios, por lo mismo que es infinito y contiene todas las perfecciones posibles, se basta á sí mismo y no necesita de otros para poseer la felicidad, con tanta más razón, cuanto que la felicidad no es otra cosa que la posesión de todos los bienes. Esto sin contar la comunicación y sociedad inefable que la revelación nos permite vislumbrar en el misterio augusto de la Trinidad.

3.^o No puede darse *á parte rei* un término adecuado á la potencia infinita de Dios; porque debiera ser infinito en acto y absolutamente, cuya existencia fuera de Dios, y sobre todo como ente producido, envuelve repugnancia ó imposibilidad interna (1).

§ III. **Simplicidad de Dios.**—Un sér se dice simple, según y en cuanto excluye la composición, es así que Dios excluye absolutamente toda composición, luego es absolutamente simple.

En efecto: si la esencia divina incluye pluralidad de ele-

mentos, estos, ó son finitos en sí mismos, ó infinitos. Si lo primero, Dios será también finito, puesto que lo infinito dista infinitamente de cualquier finito, y con elementos finitos no se puede constituir un infinito. Si lo segundo, en primer lugar son superfluos los demás constitutivos que se suponen, puesto que el sér infinito debe incluir todo lo que hay en ellos de real y de perfección, so pena de dejar de ser infinito. En segundo lugar, ya se ha demostrado que la existencia de dos seres infinitos envuelve contradicción.

Demás de esto, toda composición envuelve potencialidad; y todo ser compuesto es posterior, en orden de naturaleza, á sus partes componentes: luego toda composición es incompatible con la idea de Dios (1).

§ IV. **Infinidad de la naturaleza divina.**—Como ser absoluto, no puede menos Dios de ser infinito. En efecto, en tanto es y se llama Dios absoluto en cuanto subsiste por su esencia misma: es así que el sér que subsiste por su esencia misma, no puede menos de subsistir, como con repetición hemos dicho, dotado de todas las perfecciones posibles, lo cual equivale á que debe ser *infinito*; luego de ser Dios absoluto, nace inmediatamente el *atributo de la infinitud*.

Á este propósito dice Santo Tomás (2): «Dios es el mismo sér subsistente por sí, de donde se desprende que en él se halla contenida toda la perfección del sér. Porque es manifiesto que si algún sér caliente no tiene en sí toda la perfección de lo caliente, esto proviene de que el calor no está participado por él en su razón perfecta; pero si el calor fuera subsistente por sí mismo, no le podría faltar nada. Luego siendo Dios el sér mismo subsistente, no le puede faltar nada de la perfección del sér. Ahora bien, las perfecciones de todos los seres pertenecen á la perfección del sér; porque una cosa en tanto es perfecta, en cuanto que de un modo ó de otro tiene sér. De donde se sigue que á Dios no falta

(1) Santo Tomás, De Ente et Essent., Cap. 6.^o

(2) Summa, P. I, C. IV, Art. 2.

(1) P. Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. II, p. 327.

perfección alguna de cuantas corresponden á los demás seres.»

§ V. **Inmutabilidad, eternidad é inmensidad de la naturaleza divina.**—Dios es *inmutable* lo mismo en lo físico que en lo moral. Es *inmutable* en lo físico: 1.º Porque es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad; luego nada puede recibir ni perder. 2.º Porque es infinito en sus perfecciones; luego tiene la perfección de no haber sido producido por nadie, de no poder dejar de existir y de no sufrir en sí género alguno de mudanza. 3.º Porque en razón de primera causa carece de principio. 4.º Porque en razón de primer motor inmovible es incapaz de recibir mudanza alguna en sus estados.

Dios es inmutable en lo moral. En efecto, la mudanza en lo moral consiste en el cambio de propósitos y resoluciones; es así que Dios no es capaz de este cambio, porque en él no existe ni mudanza alguna física, ni ignorancia de lo que conviene elegir, ni volubilidad en la voluntad, que son lastres causas de donde provienen en las criaturas las mudanzas morales, luego Dios es *inmutable en lo moral*.

La *eternidad esencial* es una total, simultánea y perfecta posesión de una vida interminable. Dios posee una vida de esta clase, porque como ser absolutamente necesario no tiene principio ni fin: como ser absolutamente inmutable, no puede recibir en sí mudanza alguna: como acto purísimo posee en acto todo lo que es posible, y conoce y quiere invariablemente desde la eternidad todo cuanto ha de conocer y querer en adelante.

La vida de Dios está en los actos de su inteligencia y de su voluntad; es así que Dios posee esta vida plenísimamente, porque en ser solo acto, que es su propia esencia, entiende todo lo inteligible y quiere que exista todo cuanto ha existido, existe y existirá en toda la serie de los tiempos, y se comprende y ama á sí propio, y se goza en su infinita grandeza y suficiencia plena, luego Dios es *esencialmente eterno*.

La *inmensidad* consiste en estar por su misma esencia de-

terminado á tener presente su sustancia en todo lugar real, sin padecimiento ni mudanza alguna. Es así que Dios posee esta determinación, porque si no no sería infinitamente perfecto, luego Dios es *esencialmente inmenso*.

Si Dios no fuese esencialmente inmenso, podría moverse de un lugar á otro, como lo hacen las criaturas. Es así que esto pugna con su inmutabilidad absoluta: luego Dios es *esencialmente inmenso*.

Nótese que no es lo mismo la *ubicuidad* que la *inmensidad*, porque la primera es una consecuencia de la segunda. Por la *ubicuidad* Dios está presente con su sustancia en todos los seres reales, ya sean espirituales ya corpóreos; mas por la segunda está esencialmente determinado á tener presente su sustancia en todo sér real, llenándolo con su presencia y pasándolo infinitamente más allá, sin dejar vacío lugar alguno de los infinitos posibles.

CAPÍTULO III.

DE LOS ATRIBUTOS RELATIVOS DE DIOS.

ARTÍCULO I.

§ I. **Atributos relativos de Dios.**—Ya hemos dicho más arriba que estos atributos son todas aquellas perfecciones divinas que en su concepto formal dicen alguna relación á las criaturas. Aquí debemos notar que esta relación no es real, sino lógica; porque Dios es en sí una cosa absoluta é independiente de todo lo que no es Él mismo, y por tanto no puede decir relación á criatura alguna, antes todas las criaturas dicen relación real á Él como á su fuente primera.

Los atributos de esta especie son: *la ciencia, la voluntad, el poder y la providencia.*

§ II. **Inteligibilidad perfecta de la esencia divina y noción filosófica de la inteligencia como atributo de Dios.**—Dios es una *inteligencia suprema*, porque como dice Santo Tomás (1), no puede carecer de ninguna de las perfecciones que poseen los seres finitos, y entre estas perfecciones descuella como principal la inteligencia.

• Dado que Dios es acto puro sin mezcla alguna de potencia, dicho se está que en Dios el ser y el conocer son la misma cosa, y que Dios posee, en sumo grado, la *inteligibilidad* y la *inteligencia*: la *inteligibilidad* suma, por razón de su actua-

(1) Citado por el P. Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 338.

lidad pura, raíz de la inteligibilidad suma; la inteligencia, porque en cuanto un sér se aleja más de la materia, tanto es más inteligente, de donde se sigue, que al sér mismo de Dios, antitético por su esencia á la materia, corresponde el sumo grado de conocimiento, en armonía con su inmateria- lidad suma y absoluta.

Pero ¿cómo entiende Dios? Dada la simplicidad absoluta y actualidad para del sér divino, claro se está que en su entendimiento no hay ideas distintas del mismo entendimiento, sino que la misma esencia divina hace las veces de idea única y universal, con respecto á todos los objetos conocidos por el entendimiento divino.

§ III. **El objeto primario y el objeto secundario de la inteligencia divina.**—La infinita inteligencia de Dios exige como *objeto propio* y *adecuado* una cosa infinita, de donde resulta que su *objeto primario* y *adecuado* solo puede ser la misma esencia divina.

El *objeto secundario* son las cosas distintas de la misma, ó sea las existencias finitas.

Nótese que en Dios la inteligencia, el objeto entendido, el acto de entender y la especie ó idea inteligible, son una misma cosa, sin distinción alguna real, por más que la limitación de nuestro entendimiento nos obligue á concebir estas cosas como aspectos diferentes de la esencia divina.

§ IV. **La ciencia de la simple inteligencia y la ciencia de visión.**—*Ciencia de simple inteligencia* es el conocimiento de los objetos que no dependen de la voluntad libre de Dios, como son la esencia divina y los seres posibles contenidos en ella de una manera virtual y eminente; también á esta ciencia se le llama *necesaria*.

La *ciencia de visión ó libre* es el conocimiento de los seres finitos como distintos de Dios, y existentes con una existencia dependiente de la voluntad libre de Dios.

La *ciencia práctica* de Dios es el conocimiento de aquellos seres posibles que Dios determinó realizar, en cuanto dicho

conocimiento vá acompañado de la voluntad libre y eficaz de Dios, en orden á su existencia propia. De manera que esta ciencia incluye, además del conocimiento previo del objeto posible ó producible, el decreto ó imperio de la voluntad divina acerca de su existencia: por eso se dice que la *ciencia práctica* de Dios es causa de las cosas reales.

§ V. **Demuéstrese que Dios conoce en su esencia y por su esencia todas las cosas posibles.**—Posible es todo lo que tiene razón de sér. Es así que la esencia divina contiene y representa virtual y eminentemente todo lo que puede tener razón de sér, luego Dios, al conocer su propia esencia, conoce y ve en ella todos los séres posibles.

§ VI. **Demuéstrese que Dios conoce todas las existencias finitas, presentes, pasadas y futuras.**—Dios al conocerse a sí mismo con conocimiento perfecto é intuitivo, conoce necesariamente todos sus efectos, siendo incontestable que el conocimiento absoluto y comprensivo de la causa, envuelve el conocimiento de los efectos: y las existencias finitas dependen y proceden de la esencia divina, como de causa ejemplar y final, y de la voluntad divina como de causa eficiente.

§ VII. **Demuéstrese que Dios conoce los futuros contingentes y libres.**—Si Dios no conociera desde la eternidad las cosas contingentes y libres futuras, sino que necesitara de la existencia presente para conocerlas, resultaría que Dios conoce de nuevo alguna cosa que antes ignoraba, lo cual equivale á negar á Dios.

La dificultad que nosotros encontramos para conceder á Dios la presciencia de los futuros contingentes y libres, se funda en una mera ilusión de la imaginación. En efecto, para Dios, que es eterno, no hay nada futuro, porque no hay mutación ni sucesión. Siendo, pues, la eternidad esencialmente indivisible, todo lo que en ella se realiza es presente, de manera que en rigor científico, en el orden de la razón pura, no se debe decir que Dios prevee ó preconoce las cosas futuras, sino que ve y conoce intuitivamente en la pre-

sencialidad de la eternidad, las cosas que en la sucesión del tiempo se realizan. «Á la manera, dice Santo Tomás (1), que el que va por un camino no ve á aquellos que vienen detrás de él; pero el que desde una altura descubre todo el camino, ve simultáneamente todos los que pasan por este.»

(1) Citado por el P. Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, t. 2^o, p. 341.

ARTÍCULO II.

§ I. **Existencia de la voluntad divina.**—Que existe en Dios verdadera *voluntad*, puede considerarse como una verdad evidente: 1.º porque es una perfección simple, cuyo concepto no envuelve imperfección alguna, ni exclusión ó incompatibilidad con otras perfecciones: 2.º porque la voluntad es una consecuencia necesaria de la inteligencia, con la cual se halla en necesaria relación; de manera que cuanto más noble y perfecta es la inteligencia, tanto es más noble y perfecta la voluntad. Luego existiendo en Dios como inteligencia infinita, debe existir también en Él una voluntad infinita.

§ II. **Noción de la voluntad divina.**—Como queda indicado en el párrafo anterior, la voluntad en Dios es infinita y se identifica con la esencia divina, que es su principio, con la bondad que es su objeto, y con el acto de querer. De manera que en Dios son una misma cosa el querer y el sér, y todo lo que quiere ó ama, lo quiere con un acto puro, simplicísimo y único.

La *voluntad divina* excluye los movimientos afectivos de la sensibilidad, que se denominan pasiones, y cuantos actos envuelven alguna imperfección.

Así es que, cuando en las Sagradas Escrituras ó en el lenguaje vulgar se atribuyen á Dios afecciones sensibles y actos imperfectos de la voluntad, se deben tomar estas locuciones en sentido metafórico, basado sobre ciertas compensaciones y analogías más ó menos remotas (1).

En la *voluntad divina* debemos distinguir un acto necesario, con el cual Dios se ama necesariamente á sí mismo, como bién sumo é infinito, y otro acto libre, con el cual ama las existencias criadas distintas de su esencia.

§ III. **La voluntad en Dios y el amor á las criaturas.**—Dios ama libremente á las criaturas, porque si las amara necesariamente, Dios no podría existir sin ellas, y por ende, no sería en *a se*, y porque además, Dios, como Sér infinito, se basta á sí mismo.

Sin embargo, aunque el amor con que Dios ama á las criaturas existentes no es necesario *absoluto*, puesto que pudo no producirlas y por consiguiente no amarlas, dada la determinación libre de la voluntad divina en orden á su producción, y dada su existencia real en virtud de esta determinación, Dios las ama necesariamente, porque ama cuanto existe como participación y reflejo de su bondad, y hasta puede decirse que existen porque Dios las quiere ó ama.

Nosotros amamos las cosas porque son ó nos parecen buenas; pero Dios infunde y crea la bondad en las cosas por Él amadas, pudiendo decirse que son buenas ó tienen bondad, porque Dios las ama. Luego el amor con que Dios quiere y ama á las criaturas es necesario con necesidad hipotética, no absoluta: en la hipótesis ya realizada de su existencia, es necesario que Dios las ame, como participaciones y derivaciones de su bondad infinita.

§ IV. **Objeto primario y objeto secundario de la voluntad divina.**—Como aclaración de la doctrina desenvuelta en el párrafo anterior, en la voluntad divina podemos señalar dos objetos: uno *primario* absoluto y formal, que es la bondad infinita de Dios, único objeto adecuado, proporcionado y capaz de mover necesariamente su voluntad infinita, con la cual se identifica *á parte rei*; otro *secundario* y absolutamente libre, aunque hipotéticamente necesario, que son los bienes finitos ó creados distintos de Dios. La bondad divina tiene razón de fin respecto de la voluntad divina; las

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. II, p. 316.

criaturas son como medios libres, no para conseguir, sino para manifestar y comunicar esta bondad. De aquí es que Dios quiere y ama su bondad necesariamente; pero los demás seres, si existen, los quiere y ama por su bondad como fin. Mas, como quiera que este fin, ó sea la bondad de Dios, se salva igualmente con y sin la existencia de los bienes criados, la volición de estos, considerada absolutamente, es, no solamente secundaria, sino completamente libre en Dios.

§ V. **Perfección de la libertad en Dios y superioridad de la misma con respecto al hombre.**—La libertad divina es perfectísima, por cuanto en Dios la voluntad libre y sus determinaciones son reguladas por una inteligencia, que conoce la verdad por simple intuición, excluyendo toda duda, toda ignorancia y consiguientemente toda mutabilidad é incertidumbre por parte de la elección. Nosotros por el contrario somos inciertos é inseguros en nuestras determinaciones volitivas, porque la libertad y su ejercicio son regulados por un conocimiento lento, trabajoso, oscuro y discursivo.

De lo expuesto se desprende que el libre albedrío en Dios: 1.º no envuelve la facultad de elegir entre el bien y el mal moral, como el del hombre: 2.º no incluye la libertad de potencialidad y suspensión, ó sea la indiferencia para poner ó suspender el acto, sino la *contradicción objetiva*, ó sea la indiferencia de un solo acto para terminarse de diferentes modos: 3.º es absolutamente indefectible en el orden físico y moral, al paso que en la criatura es necesariamente defectible en su ser y operaciones, á causa de su origen *ex nihilo*, origen que lleva consigo la posibilidad de defecto ó la defectibilidad radical (1).

(1) Santo Tomás, De Verit., Cuest., 24, Art. 3.º

ARTÍCULO III.

§ I. **Naturaleza y objeto del poder divino.**—El *poder* divino es la virtud activa de la naturaleza divina en orden á la producción de los efectos externos. Esta virtud la consideramos ora en sí misma, examinando su naturaleza intrínseca y los objetos á que se extiende, ora en sus diferentes acciones.

Considerado el *poder divino* en sí mismo es la virtud activa de Dios, no actuable ni determinable, sino acto puro, virtualmente distinta del entendimiento y de la voluntad, y destinada á ejecutar lo que con estas dos potencias ha sido determinado ó dispuesto (1).

El *poder divino* es infinito en su línea, lo mismo que los demás atributos divinos en la suya propia. La razón es clara: porque todos los atributos que emanan de una esencia absolutamente infinita, deben ser cada uno en su esfera verdaderamente infinitos. Demás de esto, ningún efecto, por grande y sublime que sea, puede revelarnos plenamente la perfección de esta potencia; porque ningún efecto es capaz de dar á conocer totalmente la naturaleza de su causa, cuando esta no es unívoca sino equívoca, y Dios con respecto á todas sus criaturas es causa de esta segunda clase.

El objeto del *poder divino* es todo cuanto tiene razón de ser. La razón de esto, la da Santo Tomás con estas palabras (2). «Á cada potencia activa le corresponde su propio

(1) Santo Tomás, Summa, P. I., C. XXV, Art. 1.º

(2) Summa, P. I., C. XXV, Art. 3.

objeto posible, según la razón formal de aquel acto en que ella misma está fundada; y así la potencia calefactiva, por ejemplo, se refiere al ser calefactible como á su objeto propio. Es así que el sér divino, sobre el cual está fundada la razón de la potencia divina, es un sér infinito, que no se circunscribe á género alguno de séres, sino que encierra en sí la perfección de todos ellos; luego la potencia activa de Dios se extiende á todo lo que tiene razón de ser, y, por tanto, Dios con razón debe ser llamado omnipotente.»

Sin embargo, Dios no puede pecar, porque esto arguye imperfección. Mas lo que hay de realidad y por consiguiente de perfección entitativa en las acciones pecaminosas, también lo hace Dios concurriendo con las causas segundas, porque estas nada pueden causar sin concurrir á sus acciones la causa primera, como veremos más adelante.

Las diferentes acciones del *poder divino* son: *la creación, la conservación y el concurso.*

§ II. **Acción creativa.**—La acción creativa es propia y exclusiva de la naturaleza divina. La demostración de esta verdad negada por Durando es muy sensible.

Solo la causa primera puede producir los efectos bajo la razón formal de séres producibles; puesto que esta razón formal es universalísima y altísima, y por tanto no puede corresponder sino á la causa eficiente universalísima y altísima, ó sea á la causa primera. Es así que en la acción creativa la causa produce su efecto bajo la razón formal de simple sér producible, pues con ella la totalidad del sér y no la materia ó la forma solamente pasa del no sér al sér; luego la creación es una acción propia de Dios.

A esto hay que añadir que ninguna criatura puede dar la existencia á ser alguno bajo la razón formal de sér en cuanto á sér, sino solamente bajo la de individuo perteneciente á alguna especie de séres, pues de lo contrario la criatura podría darse el sér á sí propia, lo cual es absurdo.

Por último, para crear se necesita una virtud infinita. Es así que una virtud de esta clase es propia y exclusiva de

solo Dios, porque solo Él es absolutamente infinito: luego la acción creativa solo es propia de Dios.

§ III. **Acción conservativa.**—Las cosas creadas para conservarse en el sér recibido necesitan de un influjo tan directo é inmediato por parte de la causa primera, como lo necesitaron para pasar simplemente del no ser al ser. La *conservación* puede ser de dos maneras: *indirecta* ó negativa y *directa* ó positiva. La primera se ejecuta impidiendo á los agentes naturales que destruyan con su acción propia y peculiar alguna cosa. La segunda se practica obrando directa é inmediatamente sobre la cosa que se trata de conservar.

En la primera manera conserva Dios todas aquellas cosas que son accesibles á la acción de los agentes naturales, dándoles para ello la necesaria virtud. En la segunda, conserva todos los séres sin distinción, incluso las mismas sustancias incorruptibles que no pueden ser destruidas con acción positiva de nadie, y sin esto, todos los séres caerían por su propio peso en la nada, de donde salieron.

Sentado esto, nada más sencillo que demostrar que todas las cosas criadas necesitan de la conservación directa y positiva del Criador, para poder continuar en su existencia. En efecto, la causa primera, como primer motor y sér por esencia, influye en sus efectos, no aplicando una naturaleza á un determinado individuo, sino teniendo por objeto formal de su actividad la razón universalísima de sér. Es así que la unidad intrínseca de la criatura es la misma en todos los instantes de su existencia, luego en todos ellos necesita esencialmente para existir aquella misma acción divina que le era esencialmente necesaria en el primero (1).

Demás de esto, ninguna criatura se puede conservar á sí misma; luego para continuar su existencia le es absolutamente necesaria la acción positiva y directa del Criador.

Así mismo se demuestra esta tesis *ad absurdum*, porque

(1) Santo Tomás, Summa, P. I. C. CIV., Art. 1.º

si las criaturas no necesitaran esencialmente de la acción directa de Dios para conservarse, dependerían menos de Dios que depende la luz del cuerpo luminoso; porque la luz no se puede conservar sin la acción continua del cuerpo que la emite.

Finalmente, si las criaturas no necesitaran de la acción dicha, Dios no podría reducir á la nada las sustancias incorruptibles. Mas esto repugna con el dominio absoluto que tiene sobre toda criatura. Luego todas las cosas criadas necesitan de la conservación directa y positiva del Criador para poder continuar en su existencia.

§ IV. *Acción cooperativa.*—El concurso natural de Dios ó sea su *acción cooperativa*, puede definirse: la influencia de la voluntad divina sobre las acciones de las criaturas en el orden natural.

Este concurso puede ser de dos maneras: *mediato*, si Dios se limita á conservar á la criatura la fuerza necesaria para obrar: *inmediato* si la causa primera opera con la criatura, y produce con ella un solo y mismo efecto.

El *concurso inmediato* implica dos acciones que no forman más que una sola. Dios produce el sér, que es lo propio de la causa primera, mientras que la criatura aplica solamente el sér producido á tal ó cual objeto determinado. Dios es solo causa inmediata del sér de las cosas; los agentes creados son causa de tal ó cual participación del sér.

Nadie duda del *concurso mediato* de Dios, por cuya razón nos limitaremos á demostrar que Dios coopera inmediatamente á todas las acciones de las criaturas. En efecto, ninguna criatura puede producir efecto alguno bajo la razón formal de sér sino bajo la de tal determinado individuo de una cierta naturaleza. Es así que en toda cosa producida por las criaturas existe, no solo la razón formal diminuta de tal determinado individuo, sino también la generalísima de sér. Luego en su producción debe influir inmediatamente no solo la causa segunda sino también la primera, á quien corresponde únicamente obrar bajo la tal formalidad gene-

ralísima. Demás de esto, las causas segundas, porque son antes por participación, no pueden existir sino por la acción directa del Criador. Luego porque son agentes por participación, tampoco pueden obrar sin que influya inmediata y directamente la causa primera en sus acciones.

Finalmente, todo ser depende esencialmente de la causa primera en razón de ser, como argüíamos al hablar de la conservación. Luego no solo las sustancias criadas, sino también todos los efectos y acciones de las mismas tienen esta esencial dependencia; pues ellos también son verdaderos séres. Es así que la dependencia esencial acompaña al sér en todos los momentos de su existencia. Luego todos los efectos y acciones de los séres dependen esencialmente de la primera causa en el mismo momento de ser producidos, ó lo que es lo mismo, son directa é indirectamente producidos por ella (1).

Réstanos demostrar que el concurso de Dios con respecto á las acciones de las criaturas no envuelve ningún género de prioridad en el orden del tiempo, sino solo en el orden de la dignidad.

La primera parte de esta tesis se evidencia con los argumentos siguientes:

1.º El mismo nombre de concurso dice simultaneidad de acción en todas las causas concurrentes, porque concurrir es cooperar á otro que juntamente opera.

2.º En tanto envolvería alguna prioridad en el orden del tiempo, en cuanto que las causas segundas no pueden mover ni ser movidas por la primera ó en cuanto que esta se refiere á los efectos antes que toda otra causa cualquiera. Es más, que ninguna de estas dos razones vale algo para establecer la prioridad dicha. No la primera, porque, como argumenta el Cardenal Cayetano (2), «no es necesario, cuando alguno quiere alguna cosa, ó cuando ilumina el Sol,

(1) Mendive, Teológica, p. 111-112.

(2) Citado por Mendive, p. 114.

que la causa primera coopere á esto con una moción prévia (con la premoción bañeciana), sino lo que basta y se requiere es que coopere intrínsecamente (con el concurso simultáneo) á la elección ó iluminación; pues la cooperación divina en cada uno es según su propia naturaleza, para que de este modo disponga Dios suavemente todas las cosas. No la segunda, porque, como observa el mismo Cardenal citado, la causa primera no se dice mirar antes que todas las otras á los efectos, porque los cause antes que ellas con prioridad de naturaleza en el orden del tiempo, que pensar tal cosa sería puerilidad, sino porque influye en ellos de una manera más íntima que las causas segundas y sin dependencia de nadie; lo cual no dice sino prioridad de dignidad y excelencia.»

La segunda parte de la tesis se demuestra con las siguientes razones:

1.^a La causa primera influye en la producción de todas las cosas, bajo la razón más universal que en ellas se encuentra, cual es la de sér.

2.^a Toda causa segunda obra en virtud de la moción que recibe de la primera, la cual mueve á sus criaturas á obrar, dando á todas y á cada una, con su naturaleza propia la inclinación innata á producir cierto género de efectos, excitándolas á la acción juntamente con sus motores peculiares, y produciendo con ellas por medio del concurso simultáneo las mismas entidades que emanan de su actividad finita.

ARTÍCULO IV.

§ I. **Noción y existencia de la providencia divina.**—*Providencia*, en general, es la ordenación de las cosas al fin, de donde se sigue que la *providencia divina* solo puede tener lugar con respecto á las cosas criadas, y no en el mismo Dios, que no es ordenable á ningún fin. Será, pues, la *providencia divina*, la acción compleja mediante la cual Dios encamina y dirige todas las cosas criadas á sus fines propios y particulares, y á la vez á un fin general (1).

§ II. **El gobierno del mundo y la providencia.**—Si se considera la *providencia* en sí misma, es eterna, como eternos son el entendimiento y la voluntad en Dios; si se considera precisamente por parte de su ejecución, puede decirse temporal ó existente en el tiempo, como lo son las cosas de las cuales Dios tiene providencia. Considerada la *providencia* bajo este punto de vista, ó sea simplemente como ejecución del orden providencial, constituye lo que llamamos gobierno del mundo (2).

§ III. **La bondad divina como el fin último y necesario de la voluntad en Dios.**—Conviene recordar lo que oportunamente expusimos acerca de la bondad divina, única cosa que puede tener razón de fin necesario y último respecto á la voluntad de Dios; de donde se infiere que el fin general y único posible de la creación y existencia de las cosas finitas,

(1) Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, t. 2, p. 350.

(2) Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, t. II, p. 351.

es la bondad divina, ó, mejor dicho, la manifestación de la bondad divina, ó la glorificación externa y accidental de Dios, resultante de la comunicación y manifestación de las perfecciones divinas. Luego el fin general y necesario del mundo es la manifestación de las perfecciones divinas, y la gloria externa resultante de esta manifestación en los seres inteligentes y libres.

§ IV. **Realización de este fin en las criaturas y por las criaturas.**—La realización de este fin general del mundo tiene lugar en todas y cada una de las criaturas que le componen, en armonía y relación con las condiciones y perfección relativa de su naturaleza. Así los vegetales y animales, por ejemplo, lo realizan en cuanto son participaciones y semejanzas, á su modo, de la esencia divina; en cuanto que obran y producen efectos y mutaciones ordenadas á la conservación de su ser individual, de su especie y del orden general del mundo; en cuanto que manifiestan ó revelan la bondad, el poder, la hermosura, etc., de su Criador. El hombre, como dotado de inteligencia y libertad, realiza este fin de una manera más perfecta, conociendo, admirando y glorificando las manifestaciones múltiples de la bondad divina, y, sobre todo, honrándole con palabras, acciones y pensamientos, y rindiendo homenaje á sus perfecciones infinitas por medio de una sujeción perfecta á su voluntad, por medio de acciones de gracias por sus beneficios, y por medio de un amor libre, desinteresado y puro. El hombre, pues, realiza el fin último y general de la producción del mundo, de una manera viviente, superior y consciente, si es lícito hablar así, y por lo mismo, se dice, con razón, que es el *fin cui* secundario del mundo material; perteneciéndole á él transmitir hasta el trono de Dios las voces inanimadas de los seres inferiores que contribuyen á su bienestar, y se hallan más ó menos sujetos á su razón y voluntad.

La manifestación de las perfecciones divinas admite gradaciones infinitas, como infinita es su bondad, de donde se desprende que este mundo manifiesta las perfecciones divi-

nas en el grado y medida que corresponde á la perfección relativa del mismo. Si Dios criara ó hubiese criado un mundo más perfecto que este, su fin sería la manifestación de las perfecciones divinas en un grado superior al que corresponde al actual (1).

§ V. **Demuéstrese que la providencia divina se extiende á todos y cada uno de los seres mundanos.**—La experiencia y la razón demuestran de consuno esta verdad. Si la experiencia nos presenta á la providencia en todos y cada uno de los distintos fenómenos de la creación tan admirablemente dispuestos, la razón por su parte nos enseña que Dios todo lo sacó de la nada, y lo conserva para algún fin determinado, á no ser que queramos negar á Dios la inteligencia y hacerle inferior al hombre. Otra reflexión confirma la necesidad y existencia de la *providencia*. Si Dios no gobierna el mundo por El sacado de la nada, ó es porque no sabe, ó porque no puede, ó porque no quiere. Afirmando los dos primeros extremos se niega á Dios, cuyo concepto esencial lleva consigo el concepto de una inteligencia infinita y de un poder infinito. La afirmación del tercero es inconciliable con la bondad divina. Añádase á esto, que el bien y perfección de las cosas no consiste en una existencia aislada, sino en las relaciones mútuas, en la subordinación y enlace de unas cosas con otras. Luego si esta subordinación y estas relaciones mútuas de los seres no procedieran de la *providencia divina*, Dios no sería la causa primitiva y general de todas las perfecciones del mundo.

La *providencia divina* es en el orden ejecutivo, la permanencia, por decirlo así, de la creación y conservación de los seres, con relación á su fin; síguese de aquí que la esfera de la acción providencial es igual, tan vasta y universal como la esfera de la acción creadora y conservadora de Dios. Luego la *providencia divina* se extiende y aplica á cada uno de

(1) Zeferino Gonzalez, *Filosofía elemental*, t. II, p. 351-352.

los seres criados, como decimos en el epígrafe de este párrafo, sin que sea admisible que se limite é algunos.

Toda criatura, pues, por imperfecta que sea, está destinada por Dios, y tiene señalado un fin propio, relacionado, por una parte, con el orden y conservación del mundo en general, y por otra con el fin último de la creación. La idea y la necesidad de la *providencia divina* envuelven la demostración *a priori* de la existencia del fin en todos los seres, por más que nuestra limitada inteligencia y nuestra ciencia imperfectísima no siempre conozcan estos fines particulares (1).

§ VI. **Demuéstrese que Dios tiene una providencia especial acerca de las criaturas racionales.**—La tesis que encierra este epígrafe se demuestra sencillísimamente considerando:

1.º Que todo el mundo corpóreo está subordinado al mundo espiritual, y por medio de esta subordinación y servicio es como únicamente puede cantar las divinas alabanzas, y realizar los planes del Criador. Luego es cosa manifiesta que Dios provee especialmente á las criaturas racionales de medios convenientes para la consecución de su bienaventuranza, porque en el fin de estas se halla encerrado el fin del Universo entero.

2.º Demás de esto, téngase en cuenta que solo las criaturas racionales son capaces de felicidad ó infelicidad propiamente dichas, que solo ellas han recibido de Dios el juicio inexorable de la conciencia, en virtud del cual, sin privación de la libertad, se ven impulsadas hacia el objeto de su felicidad, y que esta *providencia* especial se ve palpablemente en la manera admirable con que se halla constituida la naturaleza humana, y organizada la sociedad política (2).

(1) Zeferino Gonzalez, Filosofía elemental, t. 2, p. 352-354.

(2) Mendive, Teodicea p. 128-129.

ARTÍCULO V.

§ I. **La existencia del mal físico y la voluntad de Dios.**—La razón vulgar objeta constantemente contra la providencia divina partiendo del hecho de que á veces los malos prosperan y los buenos sufren.

La experiencia y la observación nos enseñan, que los bienes y los males físicos, lo propio alcanzan á los buenos que á los malos, que no pocas veces los abusos de la libertad engendran el mal físico, y que si nos llama la atención la prosperidad del malo, es en fuerza de una especie de pre-concepción y propensión innata que tenemos á considerar la felicidad como el premio de la virtud, y la desdicha y miseria como castigo del vicio, sin reflexionar que á los que así piensan se les pudiera decir con Argensola:

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

Lejos de probar la existencia del mal físico que la providencia no existe, demuestra todo lo contrario.

Sentado esto, los verdaderos términos del problema son, si repugna á la *providencia*, como manifestación de la bondad divina, la existencia del mal físico, y la permisión del mal moral.

Ocupándonos en el mal físico, diremos, que Dios no lo

intenta como fin, puesto que ama á sus criaturas, pero que puede elegirlo ó quererlo como medio de realizar un fin bueno. La razón es que, en este caso, la volición del mal físico por parte de Dios tiene por término y como fin el bien que presupone la existencia del mal físico como medio, ó hablando con más propiedad, como condición hipotética de la existencia del bien intentado por Dios; y decimos hipotética, porque la existencia y realización de determinados bienes, como resultante de tales ó cuales males físicos, se halla en relación con el grado de perfección relativa que Dios quiso comunicar á este mundo, y que pudiera ser superior en otro de los posibles.

La volición del mal físico no se opone á la bondad divina. ¡Ah! si el mal físico no existiese, no habría paciencia, ni fortaleza, ni magnanimidad, ni, para decirlo en una palabra, existiría la caridad, ni sería posible la cultura, que viene á ser la lucha permanente de la humanidad contra el mal físico.

§ II. **La permisión del mal moral.**—El mal moral, Dios no lo intenta ni como medio, ni como fin; porque repugna á la santidad infinita de Dios y subvierte el orden por Él establecido. Empero esto no impide que Dios permita su existencia; porque esta permisión no envuelve una aprobación del mismo, y por otra parte, Dios no está obligado á impedir su existencia. Más todavía: Dios, que ha creado libre al hombre, no puede, sin contradecirse, impedir el mal moral, y solo le corresponde dar al hombre los medios y auxilios necesarios para obrar el bien moral, pero no el coartar su libertad, imponiéndole la necesidad física de obrar el bien. Demás de esto, el mal moral sirve también: para manifestar que el hombre ejecuta el bien libremente, y es, por tanto, acreedor á premio; para revelar la paciencia, la misericordia y la justicia divina.

Réstanos, para terminar nuestro penoso trabajo, hacer nos cargo de algunas dificultades que se suelen oponer á la tesis que sustentamos.

Objeción 1.^a La existencia de cosas nocivas ó inútiles.

Si algo en el mundo nos parece inútil, esto solo prueba nuestra ignorancia, y en cuanto á las cosas nocivas, diremos, que si bien pueden serlo para un sér determinado, no lo son con relación al orden general y conservación del mundo actual. Si la objeción se concreta al hombre, responderemos, que las cosas nocivas lo son para este en el orden físico, pero no en el orden moral ó con relación al destino final del hombre en la otra vida.

Objeción 2.^a Muchos hombres no consiguen la felicidad eterna: luego ó no existe, ó es defectuosa la providencia divina.

Si muchos hombres no se salvan, no es porque Dios no les proporcione los medios, lo cual basta para salvar la providencia divina, sino porque no ponen en ejecución estos medios y abusan de su libertad.

Objeción 3.^a La santidad infinita de Dios debe excluir todo pecado: luego Dios debería impedir el mal moral en las criaturas.

La santidad de Dios excluye necesariamente todo pecado en Dios, pero no se opone á que lo permita en las criaturas.

Cuando se añade que ningún bien puede compensar la malicia del pecado, solo podrá ser exacto con respecto á la criatura, pero no lo es con relación á los fines superiores que Dios puede proponerse en su sabiduría infinita.

Objeción 4.^a Dios quiere la libertad humana: luego quiere y es causa del mal moral que de ella procede.

No es cierto, en primer término, que el que quiere y pone una causa, quiera siempre el efecto, como se ve en el caso de que defendiéndose uno mate al injusto agresor, pues la muerte de este no ha sido querida, sino la propia defensa. Y si esto tiene lugar con respecto á las causas y á los efectos inevitables, con mayor razón se verifica cuando se trata de causas que no obran necesariamente, como es la voluntad humana. En segundo término no es cierto que la libertad sea la causa del pecado. La libertad es una condi-

ción sin la cual no existe el pecado; pero la causa de este es el abuso de la libertad. En rigor filosófico debe decirse que la libertad es moralmente indiferente, de suyo para el bien y el mal moral, sin que pueda denominarse mala porque incluye la posibilidad del mal uso. En resumen, Dios es causa de la libertad como perfección física y verdadera del hombre, pero no es causa del abuso accidental y moral de la misma.

FIN.

ÍNDICE.

	<i>Pág.</i>
ADVERTENCIA PRELIMINAR	VII
PROLEGÓMENOS.	
CAPÍTULO ÚNICO. <i>De la filosofía en general.</i> —Artículo I.	3
Artículo II.	8
Art. III.	11
Art. IV.	16
METAFÍSICA.	
CAPÍTULO ÚNICO. <i>De la Metafísica en general.</i> —Artículo único.	19
Art. II.	21
METAFÍSICA GENERAL Ú ONTOLOGÍA.—CAPÍTULO PRELIMINAR. <i>De la Ontología en general.</i> —Artículo único	23
PARTE PRIMERA. Del sér en general. —SECCIÓN I.—CAPÍTULO I. <i>De la naturaleza del sér.</i> —Artículo I	25
Art. II.	31
Art. III.	35
Art. IV.	39
Art. V.	45
CAPÍTULO II. <i>Del sér relativamente considerado.</i> —Artículo único. .	51
CAPÍTULO III. <i>Propiedades trascendentales del sér.</i> —Artículo I ...	57
Art. II.	66
Art. III.	70
Art. IV.	76
Art. V.	83
Art. VI.	87
PARTE SEGUNDA. De las diferentes especies del sér. —CAPÍTULO I. <i>El sér finito é infinito.</i> —Artículo I	95

	Pág.
Art. II	97
Art. III	101
CAPÍTULO II. <i>El sér simple y el compuesto.</i> —Artículo único.....	104
CAPÍTULO III. <i>El sér contingente y el necesario.</i> —Artículo único..	108
CAPÍTULO IV. <i>El sér mudable y el inmutable.</i> —Artículo único....	110
CAPÍTULO V. <i>El sér temporal y el eterno.</i> —Artículo único	112
CAPÍTULO VI. <i>El sér sustancial y el accidental.</i> —Artículo I.....	114
Art. II	121
CAPÍTULO VII. <i>El sér posible y el imposible.</i> —Artículo único.....	124
PARTE TERCERA. Las causas del sér. —CAPÍTULO I. <i>De las nociones de causa y de efecto.</i> —Artículo I.....	130
Art. II	132
CAPÍTULO II. <i>De la causa eficiente y la final.</i> —Artículo I.....	137
Art. II	116
CAPÍTULO III. <i>De las causas material, formal y ejemplar.</i> —Artículo único.....	151
PARTE CUARTA. Principios de conocimiento del sér. —CAPÍTULO I. <i>De los primeros principios en general.</i> —Artículo único.....	154
CAPÍTULO II. <i>Principios primarios de conocimiento del sér.</i> —Artículo I.....	160
Art. II	165
CAPÍTULO II. <i>Principios secundarios de conocimiento del sér.</i> —Artículo I.....	167
Art. II	170
METAFÍSICA ESPECIAL Ó COSMOLOGÍA. —CAPÍTULO PRELIMINAR. <i>De la Cosmología en general.</i> —Artículo único.....	175
PRIMERA PARTE. Del mundo en general. —CAPÍTULO I.— <i>Noción y caracteres generales del mundo.</i> —Artículo I.....	179
Art. II	183
CAPÍTULO II. <i>Del origen del mundo.</i> —Artículo I.....	196
Art. II	199
CAPÍTULO III. <i>Del fin á que está ordenado el mundo y del optimismo.</i> —Artículo I.....	211
Art. II	216
CAPÍTULO IV. <i>Del orden mundano.</i> —Artículo I.....	220
Art. II	222
CAPÍTULO V. <i>Las leyes de la naturaleza.</i> —Artículo I.....	225
Art. II	227
CAPÍTULO VI. <i>Efectos superiores á las leyes de la naturaleza.</i> —Artículo I.....	229
Art. II	237
PARTE SEGUNDA. Del mundo en particular. —CAPÍTULO I. <i>De la esencia de los cuerpos.</i> —Artículo único.....	245

	Pág.
CAPÍTULO II. <i>Propiedades de los cuerpos.</i> —Artículo único.....	252
CAPÍTULO III. <i>Afecciones de los cuerpos.</i> —Artículo I.....	258
Art. II	261
Art. III.....	267
PARTE TERCERA. Biología. —CAPÍTULO I. <i>De la vida en general.</i> —Artículo I.....	271
Art. II	278
CAPÍTULO II. <i>De la vida vegetativa.</i> —Artículo I.....	286
Art. II	290
CAPÍTULO III. <i>De la vida animal.</i> —Artículo I.....	293
Art. II	302
Art. III.....	307
ANTROPOLOGÍA.	
INTRODUCCIÓN. —CAPÍTULO I. <i>De la Antropología en general.</i> —Artículo único.....	317
CAPÍTULO II. <i>Del método antropológico.</i> —Artículo único.....	318
PARTE PRIMERA. Del compuesto humano. —CAPÍTULO I. <i>De la vida intelectual.</i> —Artículo I.....	323
Art. II	325
CAPÍTULO II. <i>De la unión del alma con el cuerpo del hombre.</i> —Artículo I.....	327
Art. II	331
CAPÍTULO III. <i>Del sitio del alma.</i> —Artículo único.....	343
CAPÍTULO IV. <i>De la Frenología moderna.</i> —Artículo I.....	348
Art. II	352
CAPÍTULO V. <i>Del mutuo influjo del alma y del cuerpo.</i> —Artículo I.....	355
Art. II.....	357
Art. III.....	603
CAPÍTULO IV. <i>Del origen del hombre y su antigüedad.</i> —Artículo I.....	366
Art. II	371
PARTE SEGUNDA. El alma, forma sustancial del cuerpo. —CAPÍTULO I. <i>De la naturaleza del alma humana.</i> —Artículo I.....	374
Art. II	377
CAPÍTULO II. <i>De las propiedades del alma humana.</i> —Artículo I.....	384
Art. II	388
Art. III.....	396
CAPÍTULO III. <i>De la esencia metafísica del alma humana.</i> —Artículo único.....	403
CAPÍTULO IV. <i>Del origen del alma humana.</i> —Artículo I.....	407
Art. II	410
Art. III.....	413
PARTE TERCERA. El cuerpo, materia prima actuada por el alma. —CAPÍTULO I. <i>Del organismo humano.</i> —Artículo I.....	416

	<u>Págs.</u>
Art. II.....	447
Art. III.....	452
Art. IV.....	463
CAPÍTULO II. <i>Del sueño y de la locura.</i> —Artículo I.....	466
Art. II.....	468

TEODICEA.

SECCIÓN PRELIMINAR.—CAPÍTULO ÚNICO. <i>De la Teodicea en general.</i> —Artículo I.....	473
Art. II.....	476
PARTE PRIMERA. Dios considerado en sí mismo. —CAPÍTULO I. <i>De la existencia de Dios.</i> —Artículo I.....	477
Art. II.....	481
Art. III.....	486
CAPÍTULO II. <i>De la esencia de Dios.</i> —Artículo I.....	494
Art. II.....	497
PARTE SEGUNDA. Atributos de Dios. —CAPÍTULO I. <i>De los atributos divinos en general.</i> —Artículo único.....	500
CAPÍTULO II. <i>De los atributos absolutos de Dios.</i> —Artículo único..	503
CAPÍTULO III. <i>De los atributos relativos de Dios.</i> —Artículo I.....	508
Art. II.....	512
Art. III.....	515
Art. IV.....	521
Art. V.....	525

