

07

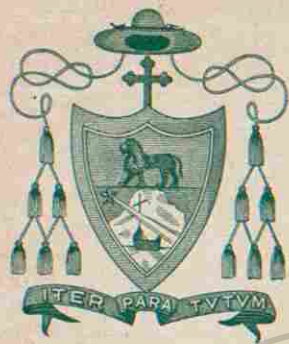
LIBRERIA  
ELEMENTOS  
DE  
FILOSOFIA

METAFISICA

2

B92  
G5  
v. 2  
1902-07

6492

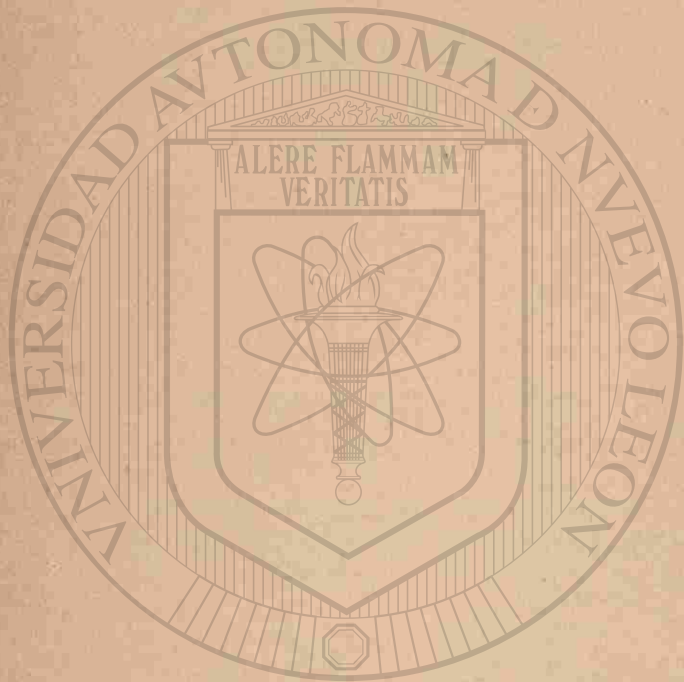


1080014361

EX LIBRIS

HEMETHERII VALVERDE TELLEZ

Episcopi Leonensis



ELEMENTOS DE FILOSOFÍA

UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Núm. Clas. 100  
Núm. Autor 6492e  
Núm. Adg. 9665  
Procedencia -6-  
Precio \_\_\_\_\_  
Fecha \_\_\_\_\_  
Clasificó \_\_\_\_\_  
Catálogo 64

ELEMENTOS  
DE FILOSOFÍA

PARA USO DE LOS

COLEGIOS DE SEGUNDA ENSEÑANZA

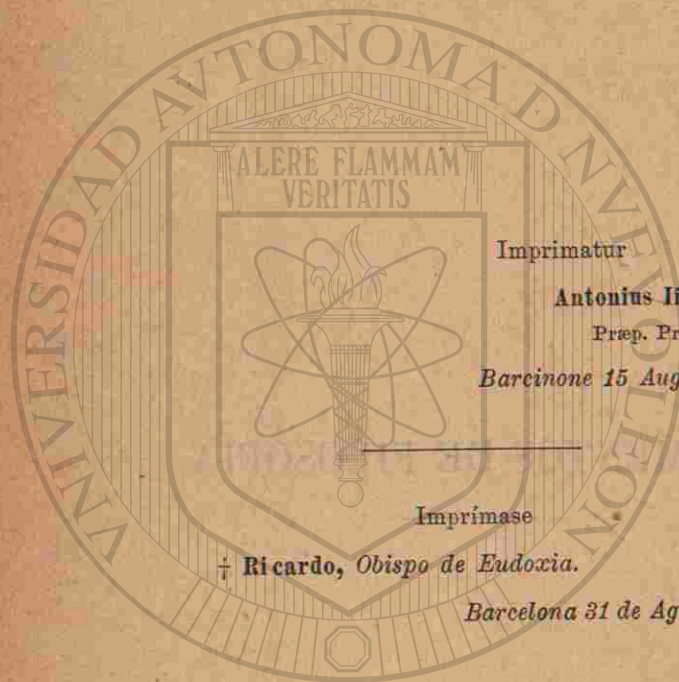
POR EL

P. FRANCISCO GINEBRA

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TOMO SEGUNDO

METAFÍSICA PARTICULAR



Imprimatur

Antonius Iñesta, S. J.

Præp. Prov. Arag.

Barcinone 15 Augusti 1907.

Imprimase

† Ricardo, Obispo de Eudoxia.

Barcelona 31 de Agosto de 1907.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
Apto. 1625 MONTERREY, MEXICO

QUINTA EDICIÓN

Con aprobación del Ordinario

BARCELONA

EUGENIO SUBIRANA, EDITOR Y LIBRERO PONTIFICIO

Puertaferriosa, número 14

1907



9665

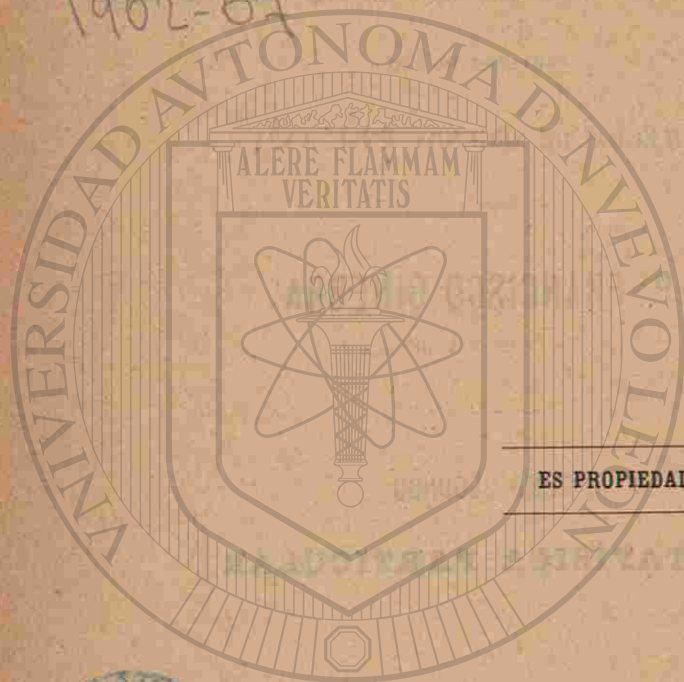
46122

B92

G5

v.2

1902-07



MONTERREY  
VALLE DE VILLAZ



## COSMOLOGÍA

### NOCIONES PRELIMINARES

**1. Definición de la Cosmología.**—I. Después de haber tratado en la Metafísica general del ser y de sus propiedades inmediatas comunes á todos los seres, debemos emprender el estudio de la Metafísica especial, que abraza el estudio del mundo, del alma humana y de Dios. La primera de estas tres partes es la Cosmología, que, según la etimología de la palabra, *es la ciencia del mundo*, y se define: *la ciencia ó parte de la Filosofía que estudia las razones supremas del mundo visible*. Se distingue de la Psicología y Teodicea en que ésta tiene por objeto á Dios y aquélla el alma humana, y de las ciencias naturales en que éstas estudian los cuerpos en las propiedades y fuerzas que están sujetas á la observación sensible, al paso que la Cosmología estudia la naturaleza material y sensible en sus razones supremas y últimas, que no están sujetas á las miradas de los sentidos. No por eso desdenamos las ciencias físicas, antes al contrario el cosmólogo debe tener en cuenta sus observaciones, inventos y leyes, y por su medio elevarse al conocimiento de la naturaleza del mundo y de los cuerpos.

II. Síguese de lo dicho que las ciencias físicas están subordinadas á la Cosmología. Porque aquéllas estudian los seres de la naturaleza bajo un aspecto particular y en sus causas próximas é inmediatas; es así que éstas dependen de las supremas, que estudia la Cosmología; luego á ésta se subordinan las ciencias naturales.

**2. División del tratado.**—Tres son los reinos de la naturaleza:

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
CALLE No. 1525 MONTERREY, MEXICO

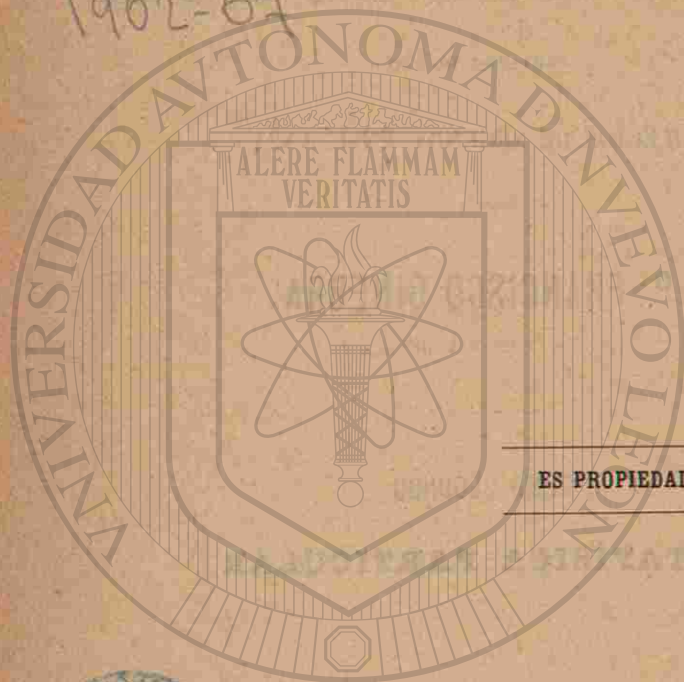
009665

B92

G5

v.2

1902-07



MINISTERIO  
VALDEYVELLEZ



## COSMOLOGÍA

### NOCIONES PRELIMINARES

**1. Definición de la Cosmología.**—I. Después de haber tratado en la Metafísica general del ser y de sus propiedades inmediatas comunes á todos los seres, debemos emprender el estudio de la Metafísica especial, que abraza el estudio del mundo, del alma humana y de Dios. La primera de estas tres partes es la Cosmología, que, según la etimología de la palabra, *es la ciencia del mundo*, y se define: *la ciencia ó parte de la Filosofía que estudia las razones supremas del mundo visible*. Se distingue de la Psicología y Teodicea en que ésta tiene por objeto á Dios y aquélla el alma humana, y de las ciencias naturales en que éstas estudian los cuerpos en las propiedades y fuerzas que están sujetas á la observación sensible, al paso que la Cosmología estudia la naturaleza material y sensible en sus razones supremas y últimas, que no están sujetas á las miradas de los sentidos. No por eso desdenamos las ciencias físicas, antes al contrario el cosmólogo debe tener en cuenta sus observaciones, inventos y leyes, y por su medio elevarse al conocimiento de la naturaleza del mundo y de los cuerpos.

II. Síguese de lo dicho que las ciencias físicas están subordinadas á la Cosmología. Porque aquéllas estudian los seres de la naturaleza bajo un aspecto particular y en sus causas próximas é inmediatas; es así que éstas dependen de las supremas, que estudia la Cosmología; luego á ésta se subordinan las ciencias naturales.

**2. División del tratado.**—Tres son los reinos de la naturaleza:

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
CALLE No. 1525 MONTERREY, MEXICO

009665

el mineral, el vegetal y el animal, y los tres son asunto de la Còsmología. Pero, como quiera que el conocimiento de la naturaleza del alma del bruto lo facilita mucho la Psicología, sólo trataremos de los otros dos reinos, reduciendo el estudio de la Cosmología á los puntos siguientes: 1.º, del mundo en general; 2.º, de la naturaleza del cuerpo inorgánico y de sus propiedades inmediatas; 3.º, de la naturaleza de la planta; 4.º, del orden del mundo.

Algunas cuestiones que se echarán de menos en la Cosmología, se tratarán en la Teodicea, porque es más fácil entenderlas.

## CAPÍTULO I

### DEL MUNDO EN GENERAL

**3. División del capítulo.**—Al emprender el estudio del mundo, no debe demostrarse su existencia, así porque es evidente, como porque quedó probada en la Lógica al refutar el idealismo. Tampoco estudiaremos el origen del mundo, porque esta cuestión, junto con el análisis de los sistemas absurdos inventados sobre esta materia, se ventilará en la Teodicea; lo propio decimos sobre el fin último del mundo. En consecuencia, á dos se reducen las cuestiones del capítulo presente: á la de los caracteres generales del mundo y á la del tiempo en que fué creado; la primera será el asunto del artículo 1.º y la otra del 2.º

### ARTÍCULO I

#### De los caracteres generales del mundo

**4. Estado de la cuestión.**—I. Entiéndese por mundo *el conjunto de seres corpóreos unidos entre sí y sujetos á un orden universal*. Fué llamado *cosmos* por los griegos y *mundo* por los latinos, por el orden y belleza que brillan así en sus diversas partes como en el conjunto; *máquina del mundo*, por el artificio admirable con que se enlazan sus diversas partes; *naturaleza*, por el principio de actividad que adorna á los seres todos de la creación; y *universo*, por la multitud y variedad de los seres que lo componen.

II. El objeto del presente artículo es demostrar los caracteres esenciales del mundo, y en especial, su contingencia: porque conocidos aqué-

llos, podremos elevarnos al conocimiento de la naturaleza del mundo, y demostrada su contingencia, caen por su base los errores de las escuelas materialistas. Pero entiéndase bien que para el intento que perseguimos no es menester que conozcamos individualmente todos los seres de la creación, porque de los que conocemos podemos lógicamente deducir que los demás, que escapan á nuestra observación, tienen los mismos caracteres, así como para conocer la naturaleza del hombre no es necesario que estudiemos uno por uno á todos los individuos de la especie humana.

#### 5. TESIS 1.ª—El mundo es mudable y compuesto.

**Parte 1.ª—Prueba.**—1.º Es evidente que en el mundo hay mudanzas accidentales: así vemos que los cuerpos se mueven de un lugar á otro; hay atracciones y repulsiones entre los átomos y moléculas de los cuerpos, éstos aumentan y disminuyen de volumen, cambian de color, figura, etc.; 2.º, también hay mudanzas esenciales: pues observamos que por el análisis y síntesis químicos se producen sustancias diversas de las que antes existían, como quiera que ni el agua es la misma sustancia del hidrógeno y oxígeno, ni las de estos dos son la del agua. Pero si esto se nos negase, al menos es indudable que la planta no es la semilla, ni ésta es aquélla, y es mucho más evidente que los alimentos al convertirse en sustancia de nuestro cuerpo, sufren un cambio esencial: 3.º, si hay mudanzas intrínsecas, *a fortiori* las hay extrínsecas. Es así que no hay otras especies de mudanzas que extrínsecas é intrínsecas, y éstas no pueden ser sino accidentales y esenciales; luego el mundo es mudable.

**Parte 2.ª—Prueba.**—1.º Es indudable que el mundo no es un solo ser sino que consta de innumerables seres; pues ni el reino mineral es el vegetal, ni éste el animal; en cada uno de estos tres reinos hay especies diversas y cada una de éstas consta de innumerables individuos; 2.º, también lo es que el mundo es un compuesto integral, porque los seres de la creación visible son extensos, y el ser extenso consta de partes integrales; 3.º, los seres del mundo también son compuestos de esencia y accidentes, como quiera que, permaneciendo los seres idénticos á sí mismos, están sujetos á continuas mudanzas; 4.º, finalmente, los seres del mundo son esencialmente compuestos; porque siendo como son mudables, deben constar de acto y potencia, esto es, de elemento determinable y determinante (O., 49); luego el mundo por cualquier lado que se le considere es compuesto.

#### 6. TESIS 2.ª—El mundo es finito y contingente.



el mineral, el vegetal y el animal, y los tres son asunto de la Cosmología. Pero, como quiera que el conocimiento de la naturaleza del alma del bruto lo facilita mucho la Psicología, sólo trataremos de los otros dos reinos, reduciendo el estudio de la Cosmología á los puntos siguientes: 1.º, del mundo en general; 2.º, de la naturaleza del cuerpo inorgánico y de sus propiedades inmediatas; 3.º, de la naturaleza de la planta; 4.º, del orden del mundo.

Algunas cuestiones que se echarán de menos en la Cosmología, se tratarán en la Teodicea, porque es más fácil entenderlas.

## CAPÍTULO I

### DEL MUNDO EN GENERAL

**3. División del capítulo.**—Al emprender el estudio del mundo, no debe demostrarse su existencia, así porque es evidente, como porque quedó probada en la Lógica al refutar el idealismo. Tampoco estudiaremos el origen del mundo, porque esta cuestión, junto con el análisis de los sistemas absurdos inventados sobre esta materia, se ventilará en la Teodicea; lo propio decimos sobre el fin último del mundo. En consecuencia, á dos se reducen las cuestiones del capítulo presente: á la de los caracteres generales del mundo y á la del tiempo en que fué creado; la primera será el asunto del artículo 1.º y la otra del 2.º

### ARTÍCULO I

#### De los caracteres generales del mundo

**4. Estado de la cuestión.**—I. Entiéndese por mundo *el conjunto de seres corpóreos unidos entre sí y sujetos á un orden universal*. Fué llamado *cosmos* por los griegos y *mundo* por los latinos, por el orden y belleza que brillan así en sus diversas partes como en el conjunto; *máquina del mundo*, por el artificio admirable con que se enlazan sus diversas partes; *naturaleza*, por el principio de actividad que adorna á los seres todos de la creación; y *universo*, por la multitud y variedad de los seres que lo componen.

II. El objeto del presente artículo es demostrar los caracteres esenciales del mundo, y en especial, su contingencia: porque conocidos aqué-

llos, podremos elevarnos al conocimiento de la naturaleza del mundo, y demostrada su contingencia, caen por su base los errores de las escuelas materialistas. Pero entiéndase bien que para el intento que perseguimos no es menester que conozcamos individualmente todos los seres de la creación, porque de los que conocemos podemos lógicamente deducir que los demás, que escapan á nuestra observación, tienen los mismos caracteres, así como para conocer la naturaleza del hombre no es necesario que estudiemos uno por uno á todos los individuos de la especie humana.

#### 5. TESIS 1.ª—El mundo es mudable y compuesto.

**Parte 1.ª—Prueba.**—1.º Es evidente que en el mundo hay mudanzas accidentales: así vemos que los cuerpos se mueven de un lugar á otro; hay atracciones y repulsiones entre los átomos y moléculas de los cuerpos, éstos aumentan y disminuyen de volumen, cambian de color, figura, etc.; 2.º, también hay mudanzas esenciales: pues observamos que por el análisis y síntesis químicos se producen sustancias diversas de las que antes existían, como quiera que ni el agua es la misma sustancia del hidrógeno y oxígeno, ni las de estos dos son la del agua. Pero si esto se nos negase, al menos es indudable que la planta no es la semilla, ni ésta es aquélla, y es mucho más evidente que los alimentos al convertirse en sustancia de nuestro cuerpo, sufren un cambio esencial; 3.º, si hay mudanzas intrínsecas, *a fortiori* las hay extrínsecas. Es así que no hay otras especies de mudanzas que extrínsecas é intrínsecas, y éstas no pueden ser sino accidentales y esenciales; luego el mundo es mudable.

**Parte 2.ª—Prueba.**—1.º Es indudable que el mundo no es un solo ser sino que consta de innumerables seres; pues ni el reino mineral es el vegetal, ni éste el animal; en cada uno de estos tres reinos hay especies diversas y cada una de éstas consta de innumerables individuos; 2.º, también lo es que el mundo es un compuesto integral, porque los seres de la creación visible son extensos, y el ser extenso consta de partes integrales; 3.º, los seres del mundo también son compuestos de esencia y accidentes, como quiera que, permaneciendo los seres idénticos á sí mismos, están sujetos á continuas mudanzas; 4.º, finalmente, los seres del mundo son esencialmente compuestos; porque siendo como son mudables, deben constar de acto y potencia, esto es, de elemento determinable y determinante (O., 49); luego el mundo por cualquier lado que se le considere es compuesto.

#### 6. TESIS 2.ª—El mundo es finito y contingente.

**Parte 1.<sup>a</sup>—Prueba.**—1.<sup>o</sup> Es finito en número y extensión, así porque repugnan el número, extensión y volumen infinitos, como porque de colecciones finitas en número y extensión no puede resultar un número y extensión infinitos; 2.<sup>o</sup>, la perfección del mundo es finita, porque la perfección así esencial como accidental de las diversas especies de seres y de los individuos que las componen, es finita; luego finita debe ser la perfección del mundo; 3.<sup>o</sup>, también es finita la actividad del mundo, porque el principio de actividad de un ser es proporcional á la esencia del mismo; luego si la esencia de los seres mundanos es finita, también debe serlo su actividad; luego el mundo es finito bajo todos los aspectos.

**Parte 2.<sup>a</sup>—Prueba 1.<sup>a</sup>**—El ser mutable y finito es contingente (O., 50); y es así que el mundo, como acabamos de ver, es mutable y finito; luego es contingente.

**Prueba 2.<sup>a</sup>**—Los seres que componen el mundo pueden ser y dejar de ser; luego el mundo es contingente.

La consecuencia es evidente, pues si las partes que forman el mundo son contingentes, el todo también debe serlo; probemos, pues, el antecedente.

**Antecedente.**—La experiencia enseña: 1.<sup>o</sup>, que los seres de los reinos animal y vegetal nacen y mueren; luego comienzan á ser y dejar de ser, y por lo mismo son contingentes; 2.<sup>o</sup>, que los del reino mineral son compuestos; éstos tienen su principio en la composición de partes y se descomponen ó al menos pueden descomponerse; luego también pueden ser y dejar de ser, y de consiguiente, son contingentes.

Además, si los seres mundanos fueran necesarios y tuvieran en sí mismos la razón de su existencia, debieran existir todos los seres posibles de los tres reinos; es así que no existen, según lo demuestra evidentemente la experiencia de los hechos; luego es evidente que los seres mundanos son contingentes y que el mundo también lo es.

Los que niegan la contingencia del mundo suelen objetar que los fenómenos de los seres mundanos son contingentes, y que ellos, tal cual se encuentran en la naturaleza, también lo son; pero que la materia de que están formados, es necesaria y eterna. Como se ve, esto nos lleva á la cuestión de la necesidad y eternidad de la materia, que se refuta en la Teodicea; de consiguiente, no hay por qué repetir lo que allí se dice. En consecuencia, queda demostrada la contingencia del mundo. (Véase la *Civiltà Cattolica*, serie XII, t. 6, pág. 666).

## ARTÍCULO II

### De la creación del mundo en el tiempo

**7. Estado de la cuestión.**—I. La cuestión sobre el tiempo de la creación del mundo, es doble: la primera versa sobre la posibilidad, y la segunda sobre el hecho. Aquélla es como sigue: ¿es posible que el mundo haya sido creado desde toda la eternidad? Ésta es como sigue: ¿el mundo ha sido creado en el tiempo? Sobre la primera hay dos opiniones: la de los tomistas, que afirman que es posible que Dios cree los seres desde la eternidad, y la de Toledo y otros, quienes dicen que repugna absolutamente la creación eterna, no de parte de Dios, cuyo poder es tan eterno como su esencia, sino de parte de los seres creados. Al presente prescindimos de la cuestión de posibilidad y sólo tratamos de la de hecho, la cual para el católico es dogma de fe; pero debe demostrarse para combatir una vez más á los que sostienen la eternidad de la materia.

II. Pero conviene advertir: 1.<sup>o</sup>, que no hay que confundir la contingencia del mundo con su origen en el tiempo, porque aun cuando Dios lo hubiese creado desde la eternidad, hubiese sido tan contingente como lo es ahora; 2.<sup>o</sup>, tampoco pretendemos fijar la edad del mundo, pues es cuestión que no puede resolverse *a priori*, como quiera que la creación pende de la libre voluntad de Dios; ni tampoco *a posteriori*, pues los hechos que arrojan la Geología y otras ciencias jamás podrán fijar de un modo definitivo la edad del mundo; 3.<sup>o</sup>, de consiguiente, la cuestión se reduce á demostrar que la primera materia del mundo ha sido creada en el tiempo, ó al menos, que no hay ningún hecho que demuestre lo contrario.

### 8. TESIS.—El mundo ha sido producido en el tiempo.

**Prueba 1.<sup>a</sup>—1.<sup>o</sup>** Es cierto que el hombre ha sido creado en el tiempo; porque así lo demuestra la tradición constante de todos los pueblos, los cuales, si discrepan entre sí respecto á la época, convienen con Moisés en el fondo. Además, el origen de los diversos pueblos, reinos, imperios y legislaciones es conocido y se remonta á una época no muy lejana, lo cual no tendría explicación si el origen del hombre fuese eterno. Esto mismo demuestra el estado de las artes y ciencias, las cuales debieran hallarse en estado más perfecto, si el origen del hombre no fuese temporáneo.

2.º Los reinos animal y vegetal también tienen su origen en el tiempo; porque uno de los pocos puntos en que no discrepan los geólogos es en admitir que la vida no siempre ha existido en el globo; luego la existencia de los reinos vegetal y animal no es eterna.

3.º El reino mineral tal cual se halla en la naturaleza tampoco es eterno; porque según los adelantos de la Geología, hoy no puede negarse que hayan precedido largas épocas para la formación de la tierra y de los astros hasta llegar al estado en que hoy se hallan; luego el reino mineral tampoco es eterno.

Esto supuesto, arguyo así: es así que la materia primitiva de que fué formado el mundo, tampoco fué creada en la eternidad, sino en el tiempo; luego la creación del mundo no es eterna, sino temporánea.

Menor. — Porque la materia fué creada para formar el mundo; la formación de éste no necesitaba períodos eternos y ni siquiera indefinidos; eso lo dice la razón y lo confirma la Geología, pues si se exceptúan los geólogos que parten de la eternidad de la materia, los demás están contestes en afirmar que los días de la creación no son sino grandes épocas; luego la materia no debió ser creada sino en el tiempo preciso y necesario para que se formase el orden cósmico, y de consiguiente, no fué creada en la eternidad, sino en el tiempo.

Prueba 2.ª — Es tradición universal y constante que el mundo fué creado en el tiempo; así lo demuestran: 1.º, Moisés en el *Génesis*, cuya autoridad histórica es innegable, y todos los pueblos antiguos, en los cuales hay la misma creencia; 2.º, Aristóteles, quien, á pesar de admitir la eternidad de la materia, afirma que los filósofos anteriores á él admitían el origen del mundo en el tiempo; 3.º, sólo las escuelas materialistas admitieron la hipótesis de la materia eterna y necesaria, la cual no pudieron generalizar; es así que una tradición fundada en tales datos debe ser criterio de verdad; luego la creación del mundo es temporánea.

Menor 1.º — Esta tradición no puede provenir del acaso; pues éste consiste en la ignorancia de una causa para producir un efecto; luego del acaso no pudo proceder una tradición universal y constante. Tampoco pudo provenir de un convenio ú otros hechos accidentales, porque en calidad de tales no habrían conseguido hacer que esa tradición prevaleciese; además, no hay dato alguno que acredite la existencia de tales hechos; luego la universalidad y constancia de esa tradición debe arrancar de los primeros hombres, los cuales debieron dar del hecho que referían fundamentos ciertos, pues de otra suerte no hubiesen sido creídos; este fundamento no pudo ser otro que una revelación primitiva hecha al primer hombre; es así que la tradición basada en una

revelación primitiva es cierta; luego la tradición sobre la creación temporánea del mundo es criterio de verdad.

Menor 2.º — La verdad de la tradición sobre la creación temporánea del mundo, no puede ser combatida *a priori*; porque, por una parte, en la Teodicea se demostrará que la materia no es necesaria ni eterna, y que la creación no es necesaria sino libre. Tampoco puede demostrarse *a posteriori*; porque esta demostración debiera fundarse en los hechos observados por los geólogos, etc., los cuales, á lo más, demuestran que para la formación del mundo fueron necesarios largos períodos de tiempo; es así que esos períodos, por muy prolongados que se les considere, distan infinitamente de la eternidad; luego, racionalmente hablando, hay que admitir lo que enseña la tradición sobre el origen del mundo en el tiempo.

Lo dicho sobre esta materia tiene tanto mayor valor cuanto que, á fines de 1864, doscientos sabios ingleses declararon que era imposible un conflicto entre la Biblia y la ciencia. (Véase á REUSCH, *La Bible et la nature*, lec. VI).

## CAPÍTULO II

### DE LA CONSTITUCIÓN DE LOS CUERPOS

9. División del capítulo. — Al entrar en la cuestión de la constitución esencial de los cuerpos, tan debatida así en los tiempos antiguos como en los modernos, importa sobremanera proceder con orden. Esto supuesto, para que el alumno pueda formarse un concepto claro, en cuanto cabe, del asunto, dividiremos el capítulo como sigue: 1.º, fijaremos el estado de la cuestión y expondremos los diversos sistemas inventados sobre la materia; 2.º, demostraremos la diversidad sustancial de los cuerpos y sus cambios sustanciales, como que son los puntos de partida para la resolución de la cuestión; 3.º, defenderemos el sistema escolástico; 4.º, trataremos de la armonía que este sistema guarda con la Química, y finalmente refutaremos el atomismo y el dinamismo.

2.º Los reinos animal y vegetal también tienen su origen en el tiempo; porque uno de los pocos puntos en que no discrepan los geólogos es en admitir que la vida no siempre ha existido en el globo; luego la existencia de los reinos vegetal y animal no es eterna.

3.º El reino mineral tal cual se halla en la naturaleza tampoco es eterno; porque según los adelantos de la Geología, hoy no puede negarse que hayan precedido largas épocas para la formación de la tierra y de los astros hasta llegar al estado en que hoy se hallan; luego el reino mineral tampoco es eterno.

Esto supuesto, arguyo así: es así que la materia primitiva de que fué formado el mundo, tampoco fué creada en la eternidad, sino en el tiempo; luego la creación del mundo no es eterna, sino temporánea.

Menor. — Porque la materia fué creada para formar el mundo; la formación de éste no necesitaba períodos eternos y ni siquiera indefinidos; eso lo dice la razón y lo confirma la Geología, pues si se exceptúan los geólogos que parten de la eternidad de la materia, los demás están contestes en afirmar que los días de la creación no son sino grandes épocas; luego la materia no debió ser creada sino en el tiempo preciso y necesario para que se formase el orden cósmico, y de consiguiente, no fué creada en la eternidad, sino en el tiempo.

Prueba 2.ª — Es tradición universal y constante que el mundo fué creado en el tiempo; así lo demuestran: 1.º, Moisés en el *Génesis*, cuya autoridad histórica es innegable, y todos los pueblos antiguos, en los cuales hay la misma creencia; 2.º, Aristóteles, quien, á pesar de admitir la eternidad de la materia, afirma que los filósofos anteriores á él admitían el origen del mundo en el tiempo; 3.º, sólo las escuelas materialistas admitieron la hipótesis de la materia eterna y necesaria, la cual no pudieron generalizar; es así que una tradición fundada en tales datos debe ser criterio de verdad; luego la creación del mundo es temporánea.

Menor 1.º — Esta tradición no puede provenir del acaso; pues éste consiste en la ignorancia de una causa para producir un efecto; luego del acaso no pudo proceder una tradición universal y constante. Tampoco pudo provenir de un convenio ú otros hechos accidentales, porque en calidad de tales no habrían conseguido hacer que esa tradición prevaleciese; además, no hay dato alguno que acredite la existencia de tales hechos; luego la universalidad y constancia de esa tradición debe arrancar de los primeros hombres, los cuales debieron dar del hecho que referían fundamentos ciertos, pues de otra suerte no hubiesen sido creídos; este fundamento no pudo ser otro que una revelación primitiva hecha al primer hombre; es así que la tradición basada en una

revelación primitiva es cierta; luego la tradición sobre la creación temporánea del mundo es criterio de verdad.

Menor 2.º — La verdad de la tradición sobre la creación temporánea del mundo, no puede ser combatida *a priori*; porque, por una parte, en la Teodicea se demostrará que la materia no es necesaria ni eterna, y que la creación no es necesaria sino libre. Tampoco puede demostrarse *a posteriori*; porque esta demostración debiera fundarse en los hechos observados por los geólogos, etc., los cuales, á lo más, demuestran que para la formación del mundo fueron necesarios largos períodos de tiempo; es así que esos períodos, por muy prolongados que se les considere, distan infinitamente de la eternidad; luego, racionalmente hablando, hay que admitir lo que enseña la tradición sobre el origen del mundo en el tiempo.

Lo dicho sobre esta materia tiene tanto mayor valor cuanto que, á fines de 1864, doscientos sabios ingleses declararon que era imposible un conflicto entre la Biblia y la ciencia. (Véase á REUSCH, *La Bible et la nature*, lec. VI).

## CAPÍTULO II

### DE LA CONSTITUCIÓN DE LOS CUERPOS

9. División del capítulo. — Al entrar en la cuestión de la constitución esencial de los cuerpos, tan debatida así en los tiempos antiguos como en los modernos, importa sobremanera proceder con orden. Esto supuesto, para que el alumno pueda formarse un concepto claro, en cuanto cabe, del asunto, dividiremos el capítulo como sigue: 1.º, fijaremos el estado de la cuestión y expondremos los diversos sistemas inventados sobre la materia; 2.º, demostraremos la diversidad sustancial de los cuerpos y sus cambios sustanciales, como que son los puntos de partida para la resolución de la cuestión; 3.º, defenderemos el sistema escolástico; 4.º, trataremos de la armonía que este sistema guarda con la Química, y finalmente refutaremos el atomismo y el dinamismo.

## ARTICULO I

### Exposición de los sistemas

**10. Estado de la cuestión.**—I. Fijándonos en el análisis y síntesis químicos vemos que los cuerpos se dividen en *simples* y *compuestos*; aquéllos son los que no pueden resolverse en otros específicamente diversos, v. gr., el hidrógeno y el oxígeno; éstos los que se resuelven en otros específicamente diversos, v. gr., el agua, el amoníaco, etc. A los primeros los antiguos los llamaban *elementos* ó *cuerpos elementales*; á los segundos, *mixtos*; llamaban mezcla á la *combinación química*, y *mezcla imperfecta* á lo que hoy llamamos simplemente mezcla.

II. Esto supuesto, es evidente, y lo admiten todas las escuelas, que en los cuerpos, bien sean simples, bien compuestos, hay alguna composición, y como donde hay composición debe haber principios componentes, de ahí que al presente se trata de investigar cuáles sean los principios constitutivos de los cuerpos. Pero entiéndase bien: 1.º, que no se trata de los constitutivos metafísicos del cuerpo, sino de los físicos; 2.º, tampoco se trata de la constitución integral ó que se refiere á la cantidad, sino de la esencial; 3.º, pero por eso no debe pensarse que se inquiera cuál sea la esencia de cada uno de los cuerpos existentes en la naturaleza, sino cuál es la esencia común de todos los cuerpos, bien sean simples, bien sean compuestos.

III. Al estudiar cuestión tan ardua y debatida, no se crea que procederemos *a priori*, sino que, fieles al método analítico-sintético, nuestro punto de partida será la experiencia, y al efecto nos serviremos de los hechos, observaciones y leyes que han encontrado los químicos, y sobre ellos basaremos nuestros discursos.

Tres son los sistemas inventados para explicar la esencia de los cuerpos: *el atomismo*, *el dinamismo* y *el sistema escolástico*, los cuales vamos á exponer sumariamente.

**11. Del atomismo.**—Atomismo es el sistema que concibe los cuerpos como formados de átomos ó cuerpos *pequeñísimos*, razón por la cual la filosofía atomista desde la antigüedad fué llamada *corpúscular*; también se denomina *atomismo mecánico*, porque el movimiento de los átomos proviene de un impulso extrínseco. Este sistema puede reducirse á los puntos siguientes:

I. Los cuerpos son formados por un agregado de átomos dotados de extensión y resistencia; son indivisibles, inalterables é incorruptibles, y sólo difieren entre sí por la magnitud, figura y afinidad.

II. Los átomos están dotados de movimiento, el cual se comunica de unos á otros y de unas moléculas á otras; se transforman de diferentes maneras, y mediante estas transformaciones se producen los fenómenos del calor, luz, electricidad, magnetismo, atracción, cohesión y afinidad.

III. En los cuerpos no hay mudanzas sustanciales propiamente dichas, porque los átomos son incapaces de ellas; todos los cambios que se advierten en los cuerpos provienen de la agregación de átomos diferentes en número, posición y movimiento; de este modo los atomistas pretenden explicar la diversidad de los cuerpos que nos ofrece la naturaleza y que estudia la Química.

IV. El atomismo se divide en *mecánico*, el cual sólo admite en la naturaleza átomos y movimiento; *químico*, que es el que hemos expuesto, para presentarlo tal cual se expone, según los adelantos de las ciencias naturales, aunque sustancialmente no difiere del anterior; y *dinámico*, el cual difiere de los otros dos en que á los átomos no sólo les atribuye extensión sino también actividad.

**12. Del dinamismo.**—I. Este sistema, según lo indica la misma palabra, es el que concibe los cuerpos como un agregado de fuerzas simples; pues sus sostenedores no podían comprender, y con razón, que la esencia de los cuerpos fuera la extensión y que los fenómenos de la naturaleza se explicaran por el solo movimiento mecánico, como quieren los atomistas.

II. Dejando á un lado la opinión de Leibnitz sobre las mónadas, pues él mismo la juzga como un juego de su imaginación, y prescindiendo de pequeñas diferencias entre los sostenedores del sistema, éste puede reducirse á los puntos siguientes: 1.º, existen seres simples é inextensos dotados de la doble fuerza de atracción y repulsión; 2.º, aquéllos obran unos sobre otros por medio de estas dos fuerzas, y así se forma la extensión de los cuerpos, la cual no es continua sino contigua, pues entre ser y ser hay vacío; 3.º, los cuerpos no están sujetos á mudanzas esenciales, sino que todas las que en ellos se observan y todos los fenómenos de la naturaleza se explican mediante la diversa combinación de las fuerzas dichas y de la diversa posición de los puntos en el espacio. Al modo, dicen, que con la diversa colocación de puntos se pueden formar las diversas letras del alfabeto y con ellas escribirse todos los libros.

**13. Sistema escolástico.**—I. Partiendo los escolásticos del principio de que el ser contingente y mudable consta de acto y potencia, aplicaron esta teoría metafísica á la composición de los cuerpos, y establecieron que éstos constan de dos principios esenciales: *materia prima* y *forma sustancial*, de las cuales aquélla es el principio potencial ó determinable y ésta el acto ó principio determinante.

II. La materia prima es *la misma* en todos los cuerpos así simples como compuestos, y en consecuencia es el sujeto de las mudanzas sustanciales que se observan en ellos; es *potencia pura*, no porque sea nada, sino porque de suyo es indeterminada, pero capaz de ser determinada por cualquier forma; no es *la cantidad ó extensión*, pero es la raíz de quien procede; se llama *prima ó primera*, en oposición al cuerpo formado, llamado *materia segunda*, porque es el sujeto de los accidentes del cuerpo. De consiguiente, la materia prima se define: *el primer sujeto de todas las mudanzas sustanciales de los cuerpos.*

III. Así como la materia es el principio determinable del cuerpo, así la forma es el *determinante ó acto* del mismo, esto es, el principio que determina la materia para formar con ella un cuerpo de una especie determinada. De consiguiente, al modo que la materia es principio *común* á todos los cuerpos, así la forma es el principio *específico*: así el estaño se diferencia de la plata por la forma sustancial, y así de las demás sustancias; en consecuencia, hay tantas especies de formas cuantas son las especies de cuerpos.

La forma es la raíz de las *cualidades y de la actividad* del cuerpo, por eso se define: *id quo quis agit*, porque es el principio último de la actividad del ser. Pero además de la forma sustancial hay la forma accidental, que es *el accidente que modifica y actúa la sustancia corpórea*, v. gr., el color, la figura, etc.

Las formas sustanciales son de dos clases: *materiales y espirituales ó absolutamente inmateriales*: aquéllas son las que en su ser y obrar son *intrínsecamente dependientes de la materia*; éstas son las que en su ser y obrar son *intrínsecamente independientes de la materia*. Sólo el alma humana es forma espiritual, todas las demás son materiales.

IV. De lo dicho se sigue que el cuerpo no es la materia sola ni la forma sola, sino el compuesto de entrambas, y se define: *el compuesto de materia prima y forma sustancial*. Pero, según se dijo (10, I), los cuerpos se dividen en *simples y compuestos*: aquéllos, según el sistema que venimos exponiendo, no son *físicamente simples*, puesto caso que constan de los dos principios antedichos, realmente distintos entre sí, sino que sólo son *químicamente simples*, como quiera que no pueden resolverse en otros. Unos y otros no son formados por la agregación de la materia y de la forma, como sucede en los sistemas anteriormente expuestos, sino por la íntima unión de la forma á la materia, mediante la cual unión aquélla comunica á ésta el ser sustancial y específico, de lo cual resulta un cuerpo distinto de los demás.

V. La generalidad de los escolásticos, siguiendo á Santo Tomás, opinan: 1.º, que *repugna absolutamente que la materia prima exista sin alguna*

*forma sustancial*; porque no puede existir ser alguno sin que pertenezca á una especie determinada; 2.º, *también repugna que una sustancia corpórea tenga más de una forma sustancial*; porque cuanto se añade al ser sustancialmente uno, sólo puede ser accidente del mismo; 3.º, *entre las formas sustanciales, unas son de un orden superior á las otras, y las superiores producen en el cuerpo cuanto producirían las diversas formas inferiores*: lo primero, porque el hombre es esencialmente superior al bruto, éste á la planta y ésta á los minerales, y esa superioridad debe provenirles de la forma; lo segundo, porque no pudiendo tener la sustancia más de una forma, es evidente que la de orden superior, á más de su perfección propia, debe contener virtualmente la de las formas de orden inferior.

VI. En la naturaleza hay cambios ó mudanzas *accidentales y sustanciales*; aquéllas se llaman *alteraciones*, éstas *generaciones*: así, el cambio de color, figura, temperatura, etc., de una sustancia son alteraciones y mudanzas accidentales; pero con el hidrógeno y el oxígeno se produce el agua y viceversa; éstos son cambios sustanciales ó generaciones; por eso la generación se define: *la mudanza de una sustancia en otra*. Y como la diversidad de sustancias depende de la diversidad de formas, de ahí que en la generación hay producción de una nueva forma sustancial. Y como la sustancia, según se ha dicho, no puede tener más de una forma sustancial, síguese que en la generación desaparece la forma anterior. De ahí el principio *generatio unius est corruptio alterius, corruptio unius est generatio alterius*. La generación se verifica por medio de los agentes naturales, que son las causas eficientes del fenómeno natural. Finalmente, el compuesto que resulta de la síntesis química no puede tener sino una forma sustancial; de consiguiente, los elementos no permanecen en el compuesto *formal sino virtualmente*.

14. Expuestos brevemente los sistemas, en los artículos siguientes emitiremos sobre ellos nuestro juicio; pero ante todo, como punto de partida, debemos tratar de la diversidad sustancial de los cuerpos y de sus cambios sustanciales, lo cual haremos en el artículo inmediato.

## ARTÍCULO II

### De la diversidad esencial de los cuerpos y de sus cambios esenciales

15. De la diversidad de las sustancias corpóreas.—I. Que haya alguna diversidad en las sustancias corpóreas lo admiten todas las escuelas; pero lo que tratamos de averiguar al presente es si las sus-

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
1do. 1625 MONTERREY, MEXICO

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
Biblioteca Valverde y Tellez

tancias químicas, sobre todo las inorgánicas, son entre sí específicamente distintas, de modo que la naturaleza de la una sea diversa de la otra.

II. Esa diversidad parece una verdad de sentido común; en efecto, nadie cree que la plata no se distinga del estaño por su naturaleza íntima y no por ciertas circunstancias accidentales, cuales son la figura, orden, posición y movimiento de los átomos, como piensan los sostenedores del atomismo. Pero para que se comprenda la demostración de la diversidad de las sustancias corpóreas, es necesario recordar lo dicho en la Ontología sobre el modo cómo se conocen las esencias de las cosas y todo lo dicho sobre el concepto de naturaleza (15, 175, 183 y 186).

**16. TESIS 1.<sup>a</sup>—Hay que admitir en la naturaleza sustancias corpóreas específicamente diversas.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—Allí hay sustancias y naturalezas diversas donde hay operaciones diversas; es así que en los seres corpóreos se observan operaciones diversas; luego hay sustancias corpóreas diversas entre sí.

La mayor es evidente, puesto caso que, según se dijo en la Ontología (175), naturaleza es la sustancia considerada como principio último de actividad; pasemos a probar la menor.

Menor 1.<sup>o</sup>—Fijándonos en los seres de la naturaleza, observamos que el pensar y discurrir es superior y diverso del sentir, como se demostrará en la Psicología; que el sentir es superior y diverso del vivir de las plantas; que los fenómenos de la vegetación son superiores y diversos de los que nos ofrecen las sustancias químicas; en éstas las operaciones y fenómenos de las unas difieren esencialmente de las de las otras; así, diversa es la acción del agua de la del fuego; de diverso modo obra el hidrógeno que el oxígeno, éste que el fósforo y así en los demás fenómenos de las sustancias del reino mineral, según enseña la Química; luego la naturaleza en sus tres reinos nos muestra diversidad de operaciones.

Menor 2.<sup>o</sup>—Si la diversidad de operaciones no procediese de la diversidad intrínseca de las sustancias, debiera provenir de la diversidad en el número, posición, figura y movimiento de los átomos y moléculas, según dicen los atomistas; es así que la diversidad en las operaciones no puede provenir de la diversidad de estas circunstancias, porque el número, la figura, etc., de los átomos son circunstancias accidentales, las cuales no bastan a producir fenómenos específicamente diversos. Además, el modo de obrar de las sustancias químicas es constante y uniforme; ese modo de obrar requiere que la sustancia tenga una naturaleza *per se* y determinada, porque el obrar sigue al ser; es así que la figura, movimiento, etc., son circunstancias acciden-

tales; luego de ellas no puede proceder la diversidad de operaciones, sino que ésta debe provenir de la diversidad de naturaleza.

Ni vale decir que en los artefactos la diversidad pende de la variedad en la figura y posición de las partes; porque la esencia del artefacto consiste en la disposición exterior de las partes, lo cual no puede decirse de los seres de la naturaleza: así, nadie juzga que un cuerpo sea diverso porque tenga tal ó cual figura, y esto tanto más cuanto que se observa que los diversos cuerpos, puestos en las mismas condiciones, producen fenómenos del todo diferentes, y un mismo cuerpo, puesto en condiciones diversas, produce fenómenos idénticos.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Dios, según se prueba en la Teodicea, produjo el mundo para hacer á las criaturas participantes de su bondad y perfección, y por este medio representarla á nosotros; la bondad y perfección de Dios son infinitas como su esencia, que contiene en sí eminentemente todas las perfecciones posibles; es así que éstas no pueden ser manifestadas por una sola especie de seres; luego fué convenientísimo que en el mundo hubiese varias especies de seres, cada una de las cuales manifestase en diverso modo las perfecciones de Dios. (Véase a SANTO TOMÁS, 1, p., q. 47, aa. 1 y 2; C. G.; lib. II, cc. 39-45).

**17. De las mudanzas esenciales en las sustancias corpóreas.—Estado de la cuestión.—**1. Es evidente que las sustancias corpóreas sufren de continuo cambios accidentales; en consecuencia, la cuestión presente consiste en saber si también los hay sustanciales; esto es, si una sustancia corpórea se convierte en otra específicamente diversa, ó, para hablar más en concreto, si el agua, el amoníaco ó cualquiera otra sustancia química compuesta, es esencialmente diversa de las componentes. Los atomistas contestan negativamente, y explican el compuesto químico como simple resultado de la combinación, y los diversos fenómenos producidos por aquél como debidos al número, posición y movimiento de los átomos. Nosotros, por el contrario, sostenemos que en la sustancia química hay producción de una nueva sustancia diversa de la de los componentes.

II. Por lo que acabamos de decir se ve que la cuestión es de mucha importancia, pues la doctrina que sobre este punto se admita, junto con la de la tesis anterior, son el fundamento para la solución de la cuestión sobre la naturaleza de los cuerpos. Por eso, aunque en la Ontología (47, II) dijimos lo que era mudanza accidental y esencial, ahora lo declararemos algo más. En la mudanza accidental una sustancia, de no tener un accidente pasa á tenerlo; así el hierro, de no tener tal grado de calor pasa á tenerlo, etc.; en consecuencia, el sujeto de la mudanza accidental es la sustancia completa y perfecta en su ser, que permaneciendo la misma

adquiere tal ó cual accidente. Al contrario, en la mudanza sustancial la sustancia química pasa á ser otra sustancia distinta, y como es imposible que una sustancia sea al mismo tiempo dos sustancias diversas, es necesario que en la mudanza sustancial, la sustancia que se muda pierda y adquiera algo sustancial por lo cual se distinga de las demás, de modo que el sujeto de la mudanza sustancial es algo común á las sustancias que se mudan.

**18. TESIS 2.<sup>a</sup>—En los cuerpos hay mudanzas sustanciales propiamente dichas.**

Prueba.—Es un hecho universal y constante, reconocido por todos los químicos: 1.<sup>o</sup>, que en los compuestos químicos desaparecen los fenómenos de las sustancias componentes; 2.<sup>o</sup>, que los fenómenos del compuesto químico son del todo diversos de los de las sustancias componentes, ó sea, que el modo de obrar de éstas es diverso del de aquél; 3.<sup>o</sup>, que, según los químicos, la mezcla se distingue de la combinación, en que aquélla es un agregado en el cual las sustancias que entran en la mezcla conservan su ser intacto, lo que no sucede en la combinación; es así que esto demuestra que en los cuerpos hay cambios sustanciales propiamente dichos; luego es necesario admitirlos.

Menor 1.<sup>o</sup>—Operaciones diversas suponen naturaleza diversa, porque el obrar es conforme á la naturaleza del ser (183); es así que naturaleza es la sustancia considerada como principio último de operaciones; luego la diversidad de operaciones en los compuestos químicos demuestra que en la combinación ha habido mudanza sustancial propiamente dicha.

Menor 2.<sup>o</sup>—Si la diversidad de fenómenos del compuesto químico no supusiese que en la combinación se ha producido una nueva sustancia, el compuesto químico debiera explicarse por la diversidad de orden, posición, figura y movimiento de los átomos, como lo hacen los atomistas; ahora bien: 1.<sup>o</sup>, la diversidad de orden, posición y figura de los átomos no supone en éstos un principio de actividad, luego no basta á explicar el cambio verificado; 2.<sup>o</sup>, el movimiento mecánico de los átomos tampoco puede explicar la diversidad que se observa en las sustancias respecto del modo constante con que obran; porque en el movimiento mecánico sólo entran la dirección, la velocidad y el movimiento que un átomo puede imprimir á otro; ahora bien, estas circunstancias son puramente accidentales, y por lo mismo no bastan á explicar la diversidad de actividad y de fenómenos que se observan en las sustancias compuestas respecto de las simples y en éstas respecto de aquéllas.

Pero los atomistas objetan que en las combinaciones químicas no hay

cambio sustancial; porque los componentes permanecen en el compuesto lo mismo que en el simple, pero quedan neutralizados, en virtud de la combinación, y por eso no dan signos de su presencia. Mas á esto se contesta: 1.<sup>o</sup>, que ésta es una hipótesis que los atomistas suponen, pero no demuestran, puesto que afirman que lo que pasa con las sustancias simples en el compuesto escapa á toda observación; 2.<sup>o</sup>, si los componentes han quedado neutralizados, ó ha sido en todo ó en parte: en el primer caso, los componentes no producirán fenómeno alguno, y como los seres sólo se nos manifiestan por su actividad, no puede afirmarse que las sustancias simples permanezcan íntegras pero neutralizadas en el compuesto; en el segundo caso, las sustancias componentes deberían obrar, aunque con menos intensidad; es así que la experiencia y la observación de los fenómenos químicos sólo nos revelan que las operaciones del compuesto son del todo diversas de las de los componentes; luego hay que admitir que en las combinaciones químicas se opera un verdadero cambio sustancial.

ARTÍCULO III

Del sistema escolástico

19. Expuestos los diversos sistemas y sentadas las tesis del artículo anterior, como dos postulados en que descansa el sistema escolástico, pasemos á demostrarlo.

**20. TESIS.—Los cuerpos constan de materia prima y forma sustancial.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—En los cuerpos hay un principio pasivo y determinable y otro determinante y activo; es así que aquél es la materia prima y éste la forma sustancial; luego los cuerpos constan de materia prima y forma sustancial.

Mayor.—En los cambios sustanciales de los cuerpos, cual se hace por el análisis y síntesis químicos, permanece algo y cambia algo; es así que lo que permanece es el principio pasivo y determinable, y lo que cambia es el activo ó determinante; luego en los cuerpos hay dos principios, el determinable y el determinante.

Mayor.—Esta proposición es evidente: 1.<sup>o</sup>, porque en los cambios sustanciales, la sustancia deja de ser lo que era y pasa á ser lo que no era; 2.<sup>o</sup>, si en las mudanzas de que hablamos no quedara algo de la sus-



adquiere tal ó cual accidente. Al contrario, en la mudanza sustancial la sustancia química pasa á ser otra sustancia distinta, y como es imposible que una sustancia sea al mismo tiempo dos sustancias diversas, es necesario que en la mudanza sustancial, la sustancia que se muda pierda y adquiera algo sustancial por lo cual se distinga de las demás, de modo que el sujeto de la mudanza sustancial es algo común á las sustancias que se mudan.

**18. TESIS 2.<sup>a</sup>—En los cuerpos hay mudanzas sustanciales propiamente dichas.**

Prueba.—Es un hecho universal y constante, reconocido por todos los químicos: 1.<sup>o</sup>, que en los compuestos químicos desaparecen los fenómenos de las sustancias componentes; 2.<sup>o</sup>, que los fenómenos del compuesto químico son del todo diversos de los de las sustancias componentes, ó sea, que el modo de obrar de éstas es diverso del de aquél; 3.<sup>o</sup>, que, según los químicos, la mezcla se distingue de la combinación, en que aquélla es un agregado en el cual las sustancias que entran en la mezcla conservan su ser intacto, lo que no sucede en la combinación; es así que esto demuestra que en los cuerpos hay cambios sustanciales propiamente dichos; luego es necesario admitirlos.

Menor 1.<sup>o</sup>—Operaciones diversas suponen naturaleza diversa, porque el obrar es conforme á la naturaleza del ser (183); es así que naturaleza es la sustancia considerada como principio último de operaciones; luego la diversidad de operaciones en los compuestos químicos demuestra que en la combinación ha habido mudanza sustancial propiamente dicha.

Menor 2.<sup>o</sup>—Si la diversidad de fenómenos del compuesto químico no supusiese que en la combinación se ha producido una nueva sustancia, el compuesto químico debiera explicarse por la diversidad de orden, posición, figura y movimiento de los átomos, como lo hacen los atomistas; ahora bien: 1.<sup>o</sup>, la diversidad de orden, posición y figura de los átomos no supone en éstos un principio de actividad, luego no basta á explicar el cambio verificado; 2.<sup>o</sup>, el movimiento mecánico de los átomos tampoco puede explicar la diversidad que se observa en las sustancias respecto del modo constante con que obran; porque en el movimiento mecánico sólo entran la dirección, la velocidad y el movimiento que un átomo puede imprimir á otro; ahora bien, estas circunstancias son puramente accidentales, y por lo mismo no bastan á explicar la diversidad de actividad y de fenómenos que se observan en las sustancias compuestas respecto de las simples y en éstas respecto de aquéllas.

Pero los atomistas objetan que en las combinaciones químicas no hay

cambio sustancial; porque los componentes permanecen en el compuesto lo mismo que en el simple, pero quedan neutralizados, en virtud de la combinación, y por eso no dan signos de su presencia. Mas á esto se contesta: 1.<sup>o</sup>, que ésta es una hipótesis que los atomistas suponen, pero no demuestran, puesto que afirman que lo que pasa con las sustancias simples en el compuesto escapa á toda observación; 2.<sup>o</sup>, si los componentes han quedado neutralizados, ó ha sido en todo ó en parte: en el primer caso, los componentes no producirán fenómeno alguno, y como los seres sólo se nos manifiestan por su actividad, no puede afirmarse que las sustancias simples permanezcan íntegras pero neutralizadas en el compuesto; en el segundo caso, las sustancias componentes deberían obrar, aunque con menos intensidad; es así que la experiencia y la observación de los fenómenos químicos sólo nos revelan que las operaciones del compuesto son del todo diversas de las de los componentes; luego hay que admitir que en las combinaciones químicas se opera un verdadero cambio sustancial.

### ARTÍCULO III

#### Del sistema escolástico

**19.** Expuestos los diversos sistemas y sentadas las tesis del artículo anterior, como dos postulados en que descansa el sistema escolástico, pasemos á demostrarlo.

**20. TESIS.—Los cuerpos constan de materia prima y forma sustancial.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—En los cuerpos hay un principio pasivo y determinable y otro determinante y activo; es así que aquél es la materia prima y éste la forma sustancial; luego los cuerpos constan de materia prima y forma sustancial.

Mayor.—En los cambios sustanciales de los cuerpos, cual se hace por el análisis y síntesis químicos, permanece algo y cambia algo; es así que lo que permanece es el principio pasivo y determinable, y lo que cambia es el activo ó determinante; luego en los cuerpos hay dos principios, el determinable y el determinante.

Mayor.—Esta proposición es evidente: 1.<sup>o</sup>, porque en los cambios sustanciales, la sustancia deja de ser lo que era y pasa á ser lo que no era; 2.<sup>o</sup>, si en las mudanzas de que hablamos no quedara algo de la sus-

tancia que se muda, la producción de la nueva sustancia no sería mera producción sino verdadera creación; y si no cambiara algo, la sustancia permanecería lo mismo que antes, y ambas cosas son contradichas por la experiencia.

Menor.—Lo que en las mudanzas sustanciales permanece es algo *sustancial*, porque el accidente no puede ser sujeto de la sustancia; es principio *pasivo y determinable*, porque antes era sujeto de una sustancia y luego pasa á serlo de otra. Lo que cambia también es algo *sustancial*, porque se trata de la producción de una nueva sustancia, y el accidente no puede tener por término una sustancia; es principio *activo y determinante*, porque por su medio el otro principio es determinado á ser sustancia de una especie distinta de todas las demás.

La demostración anterior puede proponerse en la forma siguiente. En las mudanzas sustanciales, según lo demostrado en el artículo anterior, hay producción de una nueva sustancia, puesto caso que el agua que resulta de la combinación del hidrógeno y del oxígeno es una sustancia diversa de todas las demás. Esta producción no es creación; porque ésta consiste en la producción de una sustancia de la cual antes nada había, y en las combinaciones químicas permanece algo de los elementos que entran en la combinación; ese algo que queda es principio sustancial del cuerpo, porque el accidente presupone la sustancia á la cual modifica, pero no forma parte de ella; es principio *determinable*, porque ahora forma parte de una sustancia, ahora de otra; así, en el ejemplo propuesto, lo que permanece del hidrógeno y del oxígeno, antes era sujeto de estas dos sustancias y después lo es del agua. Lo que cambia también es principio sustancial, como que forma parte de la sustancia producida; es principio *determinante*, porque hace que esa sustancia sea de una especie diversa de las demás. Lo que se dice de este caso puede decirse de todos los demás, y lo que se dice de la síntesis química puede y debe decirse del análisis. Luego en los cuerpos hay dos principios sustanciales, *determinable* el uno y *determinante* el otro; es así que aquél es la materia prima y éste la forma sustancial; luego los cuerpos constan de materia prima y forma sustancial.

En dos palabras: es innegable que hay mudanzas sustanciales, luego también lo es la existencia de un sujeto de las mismas, el cual es la materia prima. También es cierto que el sujeto de estas mudanzas ora se halla determinado á formar sustancias de una especie, ora de otra; luego también debe admitirse la existencia de un principio determinante, éste es la forma sustancial; luego los cuerpos son compuestos de materia prima y forma sustancial.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Los cuerpos por una parte son sustancias extensas y por

otra activas; la extensión y la actividad no son la esencia misma del cuerpo, sino propiedades suyas; luego en la esencia de los cuerpos debe haber algo de lo cual proceda la extensión y algo de lo cual emane la actividad; es así que el principio del cual procede ésta debe ser distinto del que emana aquélla; luego los cuerpos deben constar de dos principios realmente distintos.

Menor subsumta.—Propiedades que tienen caracteres opuestos no pueden proceder de un mismo principio; es así que la extensión y la actividad tienen caracteres opuestos; porque los caracteres de la primera son los de *potencialidad, multiplicidad y división*: el 1.<sup>o</sup>, porque la extensión puede ser mayor ó menor, tener una figura ú otra, etc.; el 2.<sup>o</sup>, porque consta de partes fuera de partes; el 3.<sup>o</sup>, porque las partes de que consta son separables. Al contrario, los caracteres de la actividad son de *acto, unidad y simplicidad*: el 1.<sup>o</sup>, porque de ella proceden los actos ú operaciones del ser; el 2.<sup>o</sup>, porque en virtud de ese principio el ser es sustancialmente uno; el 3.<sup>o</sup>, porque las acciones son unas é indivisibles; luego el principio del cual proceden debe ser también uno é indivisible ó simple.

Ahora bien, de los principios que entran á formar las sustancias corpóreas, extensas y activas, uno es la materia prima y el otro la forma sustancial: 1.<sup>o</sup>, porque dos principios no pueden unirse para formar una sustancia completa, sin que uno de ellos sea determinable y el otro determinante, como quiera que si un principio por sí mismo fuera determinado, por sí mismo sería sustancia completa; 2.<sup>o</sup>, porque en los cuerpos se observa algo común y algo especial: aquello es la materia y lo que de ella proviene, y esto es la forma sustancial y lo que de ella emana.

En suma: que en los cuerpos hay materia es verdad admitida por todos; que son específicamente diversos queda demostrado en el artículo anterior; que los cuerpos son activos es evidente y se probó en la Ontología (177); luego los cuerpos deben componerse de materia como de principio común á todos ellos y de forma sustancial, principio específico y raíz de la actividad.

21. **Corolarios.**—De las doctrinas anteriores deduciremos algunos corolarios que darán á entender más claramente el sistema escolástico.

22. 1. *En las sustancias corpóreas la forma sustancial es el principio de actividad*: 1.<sup>o</sup>, porque es indudable que las sustancias corpóreas tienen verdadera actividad (O, 127, III); es así que ésta no puede provenirles de la materia, que de suyo es pasiva é inerte; luego debe venirles de la forma; 2.<sup>o</sup>, porque, según se ha visto, á la diversidad de

sustancias corresponde la de operaciones; luego la actividad debe proceder del principio del cual procede la diversidad sustancial; es así que ésta proviene de la forma, luego de la misma procede la diversidad en la actividad.

23. II. *En las mudanzas sustanciales hay verdadera generación y corrupción:* porque en las mudanzas sustanciales la sustancia deja de ser lo que era y pasa á ser lo que no era; esto no puede suceder sin que deje de existir la forma sustancial y sea producida una nueva; lo primero no puede suceder sin que se destruya el primer compuesto, en lo cual consiste la corrupción; lo segundo no puede verificarse sin que se forme un nuevo compuesto sustancial, que es en lo que consiste la generación; luego en las mudanzas sustanciales hay generación y corrupción.

24. III. *Las formas sustanciales de los cuerpos (excepto el alma humana) en su ser y en su obrar dependen intrínsecamente de la materia; por eso con razón se las llama materiales:* lo 1.º, porque las formas sustanciales son producidas mediante la transmutación de la materia, la cual transmutación es producida por los agentes físicos, previas ciertas condiciones materiales; luego son producidas con dependencia intrínseca de la materia y, de consiguiente, dependen de ésta en el ser; lo 2.º, porque el obrar de una sustancia es conforme á la naturaleza de la misma; es así que la forma material en su ser depende intrínsecamente de la materia; luego también depende de ella en el obrar.

25. IV. *Las formas materiales son hechas por educación de la potencia de la materia:* 1.º, porque no existen formal y actualmente en la materia sino potencialmente; pues, como tantas veces se ha dicho, por la acción de las causas naturales se producen en los cuerpos cambios sustanciales, y si las formas existiesen de antemano en la materia, la mudanza sólo sería accidental y extrínseca; 2.º, esas formas no son creadas, porque creación es producción de un ser de la nada; es así que son producidas de materia preexistente, luego no son creadas; 3.º, observando lo que pasa en los cambios sustanciales de los cuerpos, se ve que las causas naturales obran una transmutación íntima en la materia de los cuerpos; que para que esta transmutación dé el resultado apetecido, debe ir acompañada de ciertas y determinadas condiciones, puestas las cuales se produce la nueva sustancia; es así que no puede haber nueva sustancia sin que haya producción de nueva forma, y este modo de producción es lo que los escolásticos entienden por educación de la forma de la potencia de la materia; luego la forma es sacada de la potencia de la materia. En efecto, Santo Tomás se expresa así: «Toda forma que es sacada á ser por transmutación de la materia, es forma

educada de la potencia de la materia, porque en esto consiste el que la materia sea transmutada, en que sea educada de la potencia al acto. (1. p., q. 90: *De potentia*, q. 3, a. 8; C. G., l. II, cc. 68 y 86).

26. V. *Las sustancias corpóreas no pueden tener sino una forma sustancial:* 1.º, porque forma sustancial es la que actúa sobre la materia para formar con ella una sustancia de una especie determinada; luego la sustancia que tuviese varias formas, pertenecería á tantas especies cuantas fueren sus formas; es así que una sustancia no puede tener sino una esencia; luego tampoco puede tener más de una forma; 2.º, lo que se agrega á una sustancia completa, es accidente suyo; luego la forma que viniese á determinar á una sustancia completa, sería al mismo tiempo forma sustancial y accidental, lo cual repugna.

#### OBJECIONES

27. *Objeción 1.ª*—Los cuerpos no constan de materia y forma: porque las propiedades diversas de que constan aquéllos pueden proceder de un solo principio; luego no hay que admitir dos.

*Respuesta.*—Niego el aserto y distingo la prueba: propiedades simplemente *distintas* pueden proceder de un mismo principio, C.; propiedades *opuestas*, N. Nótese bien la distinción, porque el argumento que hemos dado para demostrar la tesis, no se funda en la distinción sino en la oposición de caracteres que hay entre la extensión y la actividad de los cuerpos.

*Instancia.*—Pero, aun admitiendo que los cuerpos consten de dos principios esenciales, no se deduce que éstos sean la materia y forma de los escolásticos.

*Respuesta.*—Niego la instancia. Recuérdese que no sólo hemos demostrado que los cuerpos constan de dos principios, sino de dos, de los cuales el uno es determinable y determinante el otro; uno común y otro especial; aquél es raíz de la extensión, éste de la actividad; ahora bien, al primero los escolásticos lo llamaban materia prima, y al segundo forma sustancial.

28. *Objeción 2.ª*—Investigar los constitutivos de los cuerpos pertenece á la Química; es así que esta ciencia sólo enseña que las sustancias compuestas se resuelven en las simples y éstas en sus átomos; luego esto, y sólo esto puede afirmarse de la composición de los cuerpos.

*Respuesta.*—Distingo la mayor: investigar los elementos de los cuerpos, según que resultan del análisis químico, pertenece á la Química,

C.; investigar los *constitutivos esenciales* de los cuerpos pertenece á la Química, N. Distingo la menor: el análisis químico por *si solo* no nos da á conocer sino las sustancias compuestas y las simples, C.; el raciocinio basado en la experimentación química *sólo* nos da á conocer las sustancias compuestas y las simples, N. El estudiar la esencia de los cuerpos no es oficio propio de las ciencias experimentales sino de la Filosofía, que fecunda los datos de la experiencia, mediante los principios de la razón (O., 92). Por eso, lo único que en esta cuestión puede pretender la Química es que aceptemos los datos ciertos que la experiencia arroja, y que nos fundemos en ellos. Pues bien, así como los escolásticos se fundaban en los hechos ciertos y averiguados que la naturaleza ofrece, así los que hoy sostienen el sistema de materia y forma se basan en estos mismos hechos, y en los que les dan los adelantos hechos en las ciencias naturales, y en especial los del análisis y síntesis químicos, de modo que el sistema escolástico no solo no se opone á la Química, sino que los adelantos de esta ciencia dan gran valor á los discursos de la Filosofía antigua.

**Instancia.**—Al menos las sustancias compuestas no constan de materia y forma, sino las simples; puesto caso que el análisis químico resuelve aquéllas en éstas.

**Respuesta.**—Niego el aserto y la prueba: 1.º, porque hemos demostrado que los cambios sustanciales no pueden explicarse por el mero agregado de las sustancias simples, como quiera que en tal hipótesis el compuesto no sería una nueva sustancia, sino las simples, puesta la una al lado de la otra; 2.º, porque, de que por medio del análisis resulten las sustancias simples, no se deduce que éstas permanezcan *formalmente* en el compuesto, sino *virtualmente*; porque al modo que las sustancias simples, previas ciertas condiciones y mediante el influjo de las causas naturales, tienen aptitud para formar la sustancia compuesta; así ésta, mediante el influjo de las causas físicas que obran sobre ella y sobre las cualidades de las sustancias simples, que quedaron *atemperadas* en el compuesto, ó como dicen los químicos, *neutralizadas*, debe resolverse y producir de nuevo las sustancias simples y no otras.

**29. Objeción 3.ª**—No puede demostrarse que la materia sea la misma en todos los cuerpos: pues, aun admitido que los cuerpos consten de dos principios esenciales, no se ve por qué razón los dos no puedan ser diversos en los diversos cuerpos.

**Respuesta.**—Niego el aserto y la prueba: 1.º, porque en los cuerpos hay algo común que es la extensión; de consiguiente, idéntico en todos ellos debe ser el principio del cual procede; 2.º, porque en las sustancias compuestas una sola es la forma sustancial; luego una misma

debe ser la materia de las sustancias simples, puesto caso que una misma forma informando materias diversas no podrían formar una sola sustancia; 3.º, porque, según lo dicho, basta una sola materia; no hay, pues, por qué admitir varias; 4.º, porque es sabido que el hidrógeno y el oxígeno no sólo se combinan entre sí sino también con las demás sustancias simples; de consiguiente, una misma es la materia de todas las sustancias.

**Objeción 4.ª**—Según el sistema escolástico, la materia prima está en potencia para formar cualquier cuerpo; es así que esto contradice á la experiencia, pues no todas las sustancias se combinan con todas, sino con algunas; luego no puede admitirse la potencialidad de la materia prima.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: la materia *de suyo* es indiferente para ser determinada por cualquier forma, C.; la materia en cuanto forma *de una sustancia determinada* es indiferente para formar cualquier cuerpo, N. Contradistingo la menor y niego el consiguiente y la consecuencia. Según demuestra la Química, no todas las sustancias se combinan indiferentemente con cualquiera, sino que determinadas sustancias y en determinadas condiciones se combinan con las sustancias afines; en consecuencia, no es verdad que cualquier porción de materia pueda formar una sustancia cualquiera; pero de esto no se infiere que la materia *de suyo* no sea indiferente para ser determinada por cualquier forma, antes bien de este hecho podría argüirse que la afinidad química no puede explicarse sin admitir la forma sustancial.

**30. Objeción 5.ª**—En los análisis y síntesis químicos nada se advierte que demuestre la existencia de la forma sustancial; luego no debe admitirse.

**Respuesta.**—Destingo el antecedente: por la *sola experiencia* nada se advierte que demuestre la existencia de la forma sustancial, C.; por la *experiencia y el raciocinio*, N. Este modo de discurrir es parecido al de aquellos fisiólogos que niegan la existencia del alma, porque no la hallan con el escalpelo; pero así como de los fenómenos internos nos valemos para demostrar la existencia del alma y su naturaleza, así de los fenómenos físicos y químicos nos servimos para demostrar la existencia de la forma sustancial diversa en las diversas sustancias.

**Objeción 6.ª**—Según el sistema escolástico, en las mudanzas sustanciales se produce la forma sustancial; es así que las causas naturales no bastan á producir un principio sustancial, porque los agentes físicos no obran sino por medio del movimiento; y como del movimiento sólo puede resultar movimiento ó disposición varia en los seres movidos, no debe admitirse la producción de formas sustanciales.

**Respuesta.**—Concedo la mayor, niego la menor, y de la prueba distingo la mayor: los agentes físicos no producen ningún fenómeno en que no haya *movimiento*, C.; no tienen otra actividad que la del *movimiento mecánico*, N. Distingo la menor: el *movimiento mecánico* sólo produce movimiento, C.; en los cuerpos no hay *otra actividad* que la del movimiento, N. Los términos de la distinción son claros, y creemos haber demostrado su verdad al probar que los cambios sustanciales no pueden atribuirse á la diversa posición y movimiento de los átomos.

**Instancia.**—Las mudanzas producidas en los cuerpos son causadas por el calor y la electricidad; es así que estos agentes no pueden producir nuevas sustancias, porque el efecto no puede ser superior á la causa; luego subsiste la dificultad.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: las mudanzas de los cuerpos son causadas sólo por el calor y la electricidad, etc., N.; son causadas por estos agentes como instrumentos de la forma sustancial, C. Contradistingo la menor: estas fuerzas por *si solas* no pueden producir nuevas sustancias, C.; como instrumentos de la forma, N. Por la distinción se ve que las nuevas sustancias no son efectos superiores á la causa, sino del mismo orden, como que la causa última y suprema es la forma, que obra mediante los agentes físicos.

**31. Objeción 7.<sup>a</sup>**—La educación de la forma es una verdadera creación, porque creación es producción de un ser de la nada; es así que la forma es producida de la nada, porque antes no existía; luego es creada; y como las causas segundas son incapaces de crear, siguese que la educación de la forma es inadmisibile.

**Respuesta.**—Niego el aserto, y de la prueba distingo la mayor: creación es producción de un ser de la nada *de sí y de su sujeto*, C.; es simplemente producción de la nada *de sí*, N. Contradistingo la menor: la forma es producida de la nada *de sí*, C., de la nada *del sujeto*, N. Niéguese el consiguiente y la consecuencia. Porque, aunque la forma sea distinta de la materia, con todo es producida dependientemente de ésta, y en consecuencia no es creada sino engendrada con el compuesto.

Esta materia la exponen Cornoldi en la *Filosofía Escolástica* y en varios opúsculos; Liberatore, *Del compuesto humano*, capítulo VIII y en su *Cosmología*; Kleutgen, *De la Filosofía antigua*, tratado VII; Pesch, *Institutiones Philosophiæ naturalis*, y otros.

#### ARTÍCULO IV

### Armonía del sistema escolástico con la Química

**32. Estado de la cuestión.**—I. Según se desprende del título del artículo, la cuestión que en él ventilamos versa sobre si el sistema escolástico se armoniza con la Química ó está en oposición con ella. Cuestión importante, así porque la objeción más grave que contra dicho sistema se ha formulado es su disconformidad con esa ciencia, como porque es evidente que si llegara á demostrarse que la teoría escolástica es inconciliable con las leyes químicas, debiera abandonarse. Pero desde luego adelantamos que parece imposible que ahora ni nunca se demuestre la disconformidad supuesta, desde que los antiguos escolásticos fundaron su sistema en los fenómenos de la naturaleza y los modernos la apoyan en los que ofrece la Química.

II. Pero para mayor claridad hay que notar: 1.º, que la armonía del sistema de materia y forma con la Química debe referirse á los hechos y leyes plenamente averiguados, no á las hipótesis y opiniones de tal ó cual autor, porque la ciencia no consiste en opiniones sino en verdades plenamente demostradas: aquéllas cambian, éstas son invariables; 2.º, esta armonía debe reducirse á los puntos sustanciales del sistema, cuales son la existencia de la materia y forma sustancial, la división de las sustancias en simples y compuestas, la transformación sustancial, etc.; pues en puntos accidentales puede haber discordancia: así la división de los elementos sustanciales simples en tierra, aire, agua y fuego, era un error de hecho de los antiguos, corregido por los modernos. Error del cual éstos no se han visto del todo libres, así porque algunas sustancias que en un principio tuvieron por simples, v. gr., la potasa, etc., hallaron después que eran compuestas, como porque, aun ahora mismo, esperan poder llegar á descomponer sustancias que hasta el presente no han podido; 3.º, otro tanto debe decirse de las condiciones materiales indispensables para que se verifiquen las transformaciones sustanciales, pues el fijar cuáles sean éstas corresponde al químico.

**33. TESIS.**—El sistema escolástico no está en oposición sino que guarda armonía con la Química.

**Prueba.**—El sistema escolástico está en armonía con la Química si puede admitir y de hecho admite las doctrinas fundamentales de esta

**Respuesta.**—Concedo la mayor, niego la menor, y de la prueba distingo la mayor: los agentes físicos no producen ningún fenómeno en que no haya *movimiento*, C.; no tienen otra actividad que la del *movimiento mecánico*, N. Distingo la menor: el *movimiento mecánico* sólo produce movimiento, C.; en los cuerpos no hay *otra actividad* que la del movimiento, N. Los términos de la distinción son claros, y creemos haber demostrado su verdad al probar que los cambios sustanciales no pueden atribuirse á la diversa posición y movimiento de los átomos.

**Instancia.**—Las mudanzas producidas en los cuerpos son causadas por el calor y la electricidad; es así que estos agentes no pueden producir nuevas sustancias, porque el efecto no puede ser superior á la causa; luego subsiste la dificultad.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: las mudanzas de los cuerpos son causadas sólo por el calor y la electricidad, etc., N.; son causadas por estos agentes como instrumentos de la forma sustancial, C. Contradistingo la menor: estas fuerzas por *si solas* no pueden producir nuevas sustancias, C.; como instrumentos de la forma, N. Por la distinción se ve que las nuevas sustancias no son efectos superiores á la causa, sino del mismo orden, como que la causa última y suprema es la forma, que obra mediante los agentes físicos.

**31. Objeción 7.<sup>a</sup>**—La educación de la forma es una verdadera creación, porque creación es producción de un ser de la nada; es así que la forma es producida de la nada, porque antes no existía; luego es creada; y como las causas segundas son incapaces de crear, siguese que la educación de la forma es inadmisibile.

**Respuesta.**—Niego el aserto, y de la prueba distingo la mayor: creación es producción de un ser de la nada *de sí y de su sujeto*, C.; es simplemente producción de la nada *de sí*, N. Contradistingo la menor: la forma es producida de la nada *de sí*, C., de la nada *del sujeto*, N. Niéguese el consiguiente y la consecuencia. Porque, aunque la forma sea distinta de la materia, con todo es producida dependientemente de ésta, y en consecuencia no es creada sino engendrada con el compuesto.

Esta materia la exponen Cornoldi en la *Filosofía Escolástica* y en varios opúsculos; Liberatore, *Del compuesto humano*, capítulo VIII y en su *Cosmología*; Kleutgen, *De la Filosofía antigua*, tratado VII; Pesch, *Institutiones Philosophiæ naturalis*, y otros.

#### ARTÍCULO IV

### Armonía del sistema escolástico con la Química

**32. Estado de la cuestión.**—I. Según se desprende del título del artículo, la cuestión que en él ventilamos versa sobre si el sistema escolástico se armoniza con la Química ó está en oposición con ella. Cuestión importante, así porque la objeción más grave que contra dicho sistema se ha formulado es su disconformidad con esa ciencia, como porque es evidente que si llegara á demostrarse que la teoría escolástica es inconciliable con las leyes químicas, debiera abandonarse. Pero desde luego adelantamos que parece imposible que ahora ni nunca se demuestre la disconformidad supuesta, desde que los antiguos escolásticos fundaron su sistema en los fenómenos de la naturaleza y los modernos la apoyan en los que ofrece la Química.

II. Pero para mayor claridad hay que notar: 1.º, que la armonía del sistema de materia y forma con la Química debe referirse á los hechos y leyes plenamente averiguados, no á las hipótesis y opiniones de tal ó cual autor, porque la ciencia no consiste en opiniones sino en verdades plenamente demostradas: aquéllas cambian, éstas son invariables; 2.º, esta armonía debe reducirse á los puntos sustanciales del sistema, cuales son la existencia de la materia y forma sustancial, la división de las sustancias en simples y compuestas, la transformación sustancial, etc.; pues en puntos accidentales puede haber discordancia: así la división de los elementos sustanciales simples en tierra, aire, agua y fuego, era un error de hecho de los antiguos, corregido por los modernos. Error del cual éstos no se han visto del todo libres, así porque algunas sustancias que en un principio tuvieron por simples, v. gr., la potasa, etc., hallaron después que eran compuestas, como porque, aun ahora mismo, esperan poder llegar á descomponer sustancias que hasta el presente no han podido; 3.º, otro tanto debe decirse de las condiciones materiales indispensables para que se verifiquen las transformaciones sustanciales, pues el fijar cuáles sean éstas corresponde al químico.

**33. TESIS.**—El sistema escolástico no está en oposición sino que guarda armonía con la Química.

**Prueba.**—El sistema escolástico está en armonía con la Química si puede admitir y de hecho admite las doctrinas fundamentales de esta

ciencia; es así que aquel sistema puede admitir y de hecho admite estas doctrinas; luego guarda armonía con la Química. Evidente es la proposición mayor; pasemos, pues, á demostrar la menor, siguiendo una por una las doctrinas fundamentales de la Química.

34. I. *El sistema escolástico admite la división de las sustancias en simples y compuestas.* Pues Aristóteles, fundador del sistema, admite la división de sustancias en simples y compuestas, da de ellas la misma definición que los químicos modernos y la demuestra con el siguiente discurso: es evidente que hay cuerpos que se resuelven en otros, y no pudiendo esta resolución proceder hasta lo infinito, hay que llegar á cuerpos que no pueden descomponerse en otros de diferente especie, que es en lo que consiste la sustancia simple. Ni vale objetar que, según los escolásticos, los cuerpos son compuestos de materia y forma, porque ésta es composición física, la cual no se opone á la simplicidad química.

35. II. *El sistema escolástico no se opone á la ley que dice que no todas las sustancias se combinan entre sí sino con aquellas que entre sí tienen afinidad:* 1.º, porque al fijar cuáles sustancias pueden combinarse, cuáles no, no es cuestión metafísica sino química; 2.º, porque según los químicos, para que las sustancias tengan afinidad y puedan combinarse, deben tener propiedades opuestas, y esto mismo afirmaban los escolásticos; 3.º, porque, si según demostramos (15), los cuerpos son específicamente diversos, se ve evidentemente que los unos tendrán propiedades para combinarse con unos, y otros con otros; al paso que si los cuerpos, según afirman muchos químicos, sólo son compuestos de átomos de la misma especie, no se ve el por qué todos los cuerpos no se puedan transformar en todos. Sin duda por eso hay químicos que admiten la diversidad específica entre los átomos.

36. III. *Tampoco se opone el sistema escolástico á la ley química que establece que las sustancias al combinarse lo hacen en proporciones definidas de peso y volumen.* Porque la esencia del sistema consiste en sostener que en la combinación hay cambio sustancial; pero fijar las condiciones con que la combinación deba verificarse corresponde al químico. Con todo, ya Santo Tomás habla en general de la ley de las proporciones, la cual los químicos modernos han reducido para las diversas sustancias á fórmula matemática. Hay pues progreso científico, no oposición. Tampoco resulta oposición ninguna de que en el compuesto químico permanezca el mismo peso de los simples, antes al contrario, pues si el peso del cuerpo pende de la materia y de la cantidad, y en los compuestos lo único que ha cambiado es la forma, parece evidente que el peso debe permanecer el mismo.

37. IV. *Según los químicos, en el acto de la combinación las sustancias simples se resuelven en sus átomos, de los cuales unos obran sobre los otros hasta formar el compuesto.* Aun esta teoría puede armonizarse con el sistema de materia y forma. Porque los sostenedores de este sistema enseñan que para que unos cuerpos puedan obrar sobre otros, de modo que se forme el compuesto, es necesario que aquéllos se resuelvan hasta las últimas partes en que puede dividirse la materia; llámese á estas partes átomos y desaparece la dificultad.

Ni vale oponer que, según los escolásticos, el cuerpo es continuo, al paso que, según los químicos, los átomos están divididos entre sí y permanecen á distancia, aunque sea infinitésima: 1.º, porque ésta es mera hipótesis y no un hecho debidamente observado; 2.º, porque la continuidad del cuerpo no excluye el que éste tenga poros ó intersticios, sino que las partes de la materia sean completamente discontinuas, y esto hasta para que quede establecida la porosidad del cuerpo. Y si la continuidad de la materia es necesaria para que la unidad del cuerpo sea real y no aparente, en tal caso debe decirse que los átomos no existen en el cuerpo divididos *actualmente* sino *potencialmente*, y que se dividen en el acto de la combinación en virtud de las fuerzas físicas y químicas que obran sobre las diversas partes de la materia.

38. V. *Finalmente es ley fundamental de la Química que del análisis del compuesto resultan las mismas sustancias que entraron á formar lo.* Esta ley tampoco la niegan los sostenedores del sistema escolástico, sino que niegan el modo cómo suelen explicar el fenómeno algunos químicos. Éstos dicen que los elementos permanecen en el compuesto formalmente, esto es, que una molécula de agua consta de un átomo de oxígeno y dos de hidrógeno yuxtapuestos; al contrario, los escolásticos afirman que en el compuesto los elementos permanecen *virtual* y no *formalmente*. Pero en esto no hay verdadera oposición, pues siendo así que los químicos no han podido observar los átomos de los cuerpos, es evidente que la cuestión no puede resolverse por sola la observación sino por el discurso basado en ésta. Ahora bien, la observación parece decirnos que todas las moléculas del agua son homogéneas y que no son una mera suma de un átomo de oxígeno, más dos de hidrógeno, puesto caso que vemos que en aquélla, y lo mismo podemos decir de cualquier otra sustancia compuesta, desaparecen las propiedades de las sustancias componentes, y que las tienen diversas y aun contrarias. (Véase lo dicho 17 y 18).

39. Oigamos cómo se expresa sobre esta materia el químico americano Cooke, profesor de la Universidad de Howard: «En todos los ejemplos de unión y descomposición, las cualidades empleadas en el procedimiento *desaparecen enteramente*, y en su lugar aparecen sustancias del

todo diferentes y provistas de cualidades *nuevas*.» Y más abajo añade: «Cuando se descompone el agua, las cualidades de ésta se pierden enteramente en las cualidades de los dos gases, extraídas de la misma, y es absorbida una regular dosis de energía; y cuando se forma el agua, las cualidades del oxígeno y del hidrógeno vienen á sumergirse del todo en las resultantes del líquido, mientras que se desprende la misma dosis de energía. Si, pues, el oxígeno y el hidrógeno existen *como tales* en el agua ó bien son producidos por una transformación de sus sustancias, que nos es desconocida, es una cuestión sobre la cual podemos discurrir, pero de la cual no tenemos conocimiento alguno. Todo lo que sobre esta materia sabemos, es que el cambio del agua en los dos gases ó la de éstos en aquella, no va acompañado de cambio alguno en el peso, y de aquí concluimos que en aquel cambio se conserva *lo material*, ó en otros términos, que el agua y los gases son el mismo *material* bajo *diferentes formas*. Ahora bien, la teoría que hasta el tiempo presente ha logrado dar alguna explicación inteligible de estos hechos, sienta que el hidrógeno y el oxígeno existen como tales en el agua, conservando cada uno su individualidad; que cada molécula de agua consta de tres partículas, dos de hidrógeno y una de oxígeno; que cuando se descompone el agua, las moléculas quedan libres, y entonces las partículas de oxígeno se juntan entre sí para formar moléculas de gas oxígeno y las de hidrógeno para formar moléculas de gas hidrógeno; que, por otra parte, cuando los gases se re-combinan, sucede todo lo contrario, en cuanto cada partícula de oxígeno reúne en sí dos partículas de hidrógeno para formar una molécula de agua.»

«Con todo, debo confesar que me siento inclinado con preferencia á favor de aquella explicación de la naturaleza acogida por muchos físicos de la edad presente, según la cual las moléculas del agua son perfectamente homogéneas y el cambio que se verifica cuando se descompone el agua no consiste ya en la resolución de sus moléculas preexistentes en las partículas, sino en dar al mismo *material* otras afecciones.» Preciso es confesar que un escolástico no hablaría de otro modo, y no es esta la única autoridad que podríamos citar sobre esta materia. (Puede consultarse sobre este punto á CORNOLDI, *Filosofía*, lec. XXXI, y en sus comentarios sobre los opúsculos de Santo Tomás: *De principiis naturæ* VI y VI, *pluritate formarum*, pág. 242 y *De mixtione elementorum*; á LIBERATORE, *Del compuesto humano*, cap. VIII, art. 10; á ARBÓS, *Ensayo de Física y Química trascendentalmente consideradas*, Barcelona, 1880; á PESCH, *Institutiones Philosophiæ naturalis*, en varios puntos).

## ARTÍCULO V

### Del atomismo y dinamismo

40. Expuestos el atomismo y dinamismo (11 y 12), pasemos á refutarlos en las siguientes tesis, comenzando por el último.

41. TESIS 1.<sup>a</sup>—El dinamismo ó sistema de los entes simples es inadmisibile.

Prueba.—Este sistema repugna en sí mismo, contradice á hechos averiguados, y no explica los fenómenos de la naturaleza; luego es inadmisibile.

La consecuencia es evidente, puesto caso que las partes consignadas en el antecedente son las condiciones que debe tener toda hipótesis; pasemos, pues, á demostrar el antecedente.

Antecedente, parte 1.<sup>a</sup>—Repugna que el cuerpo sea un agregado de fuerzas, porque ó éstas son sustancias ó no: en el primer caso, tenemos que cada una de las sustancias corpóreas es un agregado de sustancias, lo cual repugna; en el segundo, no hay sustancia corpórea, porque de un agregado de fuerzas, ninguna de las cuales tiene algo sustancial, no puede resultar una sustancia.

Si se nos replica que estas fuerzas lo son de una sustancia, de ésta preguntaremos cuál es su esencia; y si se nos replica que es un agregado de entes simples, á nuestra vez volveremos á replicar que el agregado de seres jamás puede dar una sustancia.

Antecedente, parte 2.<sup>a</sup>—Es un hecho averiguado que la sustancia corpórea es extensa; es así que los entes simples ó puntos inextensos no pueden producir la extensión: 1.<sup>o</sup>, porque nadie puede dar lo que no tiene; es así que los puntos inextensos carecen absolutamente de extensión; luego por más que admitamos que se atraen y repelen, nos darán multitud de puntos, mas no extensión; 2.<sup>o</sup>, porque estos puntos ó se tocan ó no: en el primer caso, se compenetran, por lo mismo que son simples é inextensos, y de consiguiente no hay extensión; en el segundo, preguntamos: el espacio que media entre los puntos *A* y *B* ¿es vacío ó no? si lo primero, no hay extensión; si lo segundo, tampoco la hay, porque estará lleno de puntos inextensos, los cuales, como se dijo, nos darán multitud de puntos, mas no extensión; á no ser que queramos decir que una multitud de almas ó de ángeles colocados en cierto orden pueden formar un ser extenso.

Antecedente, parte 3.<sup>a</sup>—1.<sup>o</sup> Porque los fenómenos de la naturaleza



se verifican en sustancias materiales dotadas de cantidad, luego quien niega esta propiedad no puede explicar aquéllos; en efecto, ¿cómo explicar los fenómenos de cristalización, crecimiento de las plantas, animales, etc.? 2.º, porque niega la diversidad de sustancias y sus cambios sustanciales, y aunque los admita, jamás podrá explicarlos por la diversa posición y orden de esos puntos inextensos.

Y basta lo dicho para conocer lo absurdo de este sistema, que hoy está completamente abandonado.

**42. TESIS 2.ª—El atomismo tampoco es admisible para explicar la constitución de los cuerpos.**

Prueba 1.ª—Los atomistas pretenden que la cuestión de la constitución de los cuerpos debe resolverse por la experiencia; es así que ésta no demuestra los puntos fundamentales de su sistema; luego es inadmisibile.

Menor.—Porque ellos mismos afirman: 1.º, que no hay microscopio, por mucha que sea su fuerza, que pueda darles á conocer la existencia de los átomos, luego no los conocen por la observación y experimentación; 2.º, tampoco han observado la distancia y el vacío que dicen que media entre átomo y átomo, molécula y molécula; 3.º, la experiencia tampoco les ha demostrado la identidad sustancial de los átomos de las diversas sustancias, puesto caso que si no han podido observar la existencia de los átomos, menos habrán podido observar su naturaleza; 4.º, por la misma razón no han podido observar que en los análisis y síntesis químicos los átomos permanecen idénticos á sí mismos, sin más cambios que los del orden, posición y movimiento; luego los puntos fundamentales del sistema no tienen en su apoyo la experiencia, y en consecuencia, el sistema atómico no pasa de ser una hipótesis destituida del fundamento que sus autores pretenden darle.

Pero, aun admitiendo que la experiencia evidenciase todos esos puntos, no por eso habrían resuelto la cuestión, porque cabría preguntar: estos átomos, cada uno de los cuales es una sustancia distinta y separada de los demás, ¿son esencialmente simples ó compuestos de materia y forma? Ahora bien, como la sola experiencia no puede resolver esta cuestión, sino que debe hacerse por la razón basada en los datos de la experiencia, resulta que el atomismo es una hipótesis inadmisibile para explicar la constitución esencial de los cuerpos.

Prueba 2.ª—El atomismo no cumple con las condiciones que debe tener una hipótesis (LÓGICA, parte I, 98), luego es inadmisibile.

Antecedente 1.º—1.º Porque niega la diversidad de sustancias y las mudanzas sustanciales que anteriormente hemos demostrado (15-18).

2.º Porque niega la actividad de los cuerpos, contra lo demostrado en la Ontología y lo que manifiesta la experiencia.

Ni vale decir que los atomistas dinámicos admiten la actividad de los átomos, porque ésta no puede admitirse sin admitir la forma sustancial, como quiera que, según hemos observado muchas veces, siendo diversos los fenómenos producidos por las sustancias químicas, debe admitirse en éstas un principio de diversidad, el cual no puede ser otro que la forma sustancial de los escolásticos, llámesela como se quiera; y de consiguiente, la identidad sustancial de los átomos es inadmisibile.

3.º Porque, según este sistema, entre átomo y átomo media una distancia por pequeña que sea y hay vacío, luego los átomos obran á distancia; es así que la acción á distancia repugna, puesto caso que si la causa no se aplica sobre el ser en quien debe producirse el efecto, es imposible que éste se produzca: si no aplico la pluma al papel en que escribo, por más que la distancia sea infinitésima, no habrá escrito, y así de los demás.

Ni vale decir que entre átomo y átomo hay éter, así porque la existencia de este fluido no está plenamente demostrada, como porque si entre los átomos de éter hay distancia, subsiste la dificultad que se pretende resolver; y si no la hay, ¿por qué debe haberla entre los átomos de las demás sustancias? Ahora bien, una hipótesis que está en contradicción con verdades evidentes ó demostradas es inadmisibile; luego el atomismo no puede admitirse.

Antecedente 2.º—El atomismo no explica los fenómenos que debe explicar, y si bien esta verdad es evidente por lo que acabamos de decir, con todo, por la importancia del asunto, la declararemos algo más.

1.º Porque debe explicar la unidad de sustancia en los cuerpos de los tres reinos mineral, vegetal y animal; es así que si los cuerpos son agregados de átomos divididos y separados entre sí, no hay unidad sino multiplicidad de sustancias; luego por este lado es inadmisibile.

2.º Tampoco puede explicar los diversos fenómenos así físicos como químicos de la naturaleza, porque si en la naturaleza no hay más que átomos y movimiento mecánico, 1.º, no cabe explicar la diversidad de fenómenos físicos, cuales son los del calor, luz, electricidad, etc., pues repugna que éstos no sean más que átomos y movimiento; 2.º, porque estos fenómenos se producen según leyes constantes, es así que el movimiento de los átomos es muchas veces casual, luego no puede explicar estos fenómenos.

43. Otro tanto podríamos decir de los fenómenos químicos; pero lo omitimos para no repetir lo que tantas veces se ha dicho. Tampoco propondremos las razones con que suele apoyarse este sistema, porque

algunas de ellas quedan rebatidas en otros artículos, y otras quedan solucionadas con lo expuesto en todo el capítulo.

44. Pero no podemos prescindir de citar un pasaje de Hirn, físico sapientísimo, que con su autoridad refuta el atomismo. Dice así: «En nuestros días se han publicado muchas obras que disertan sobre la materia y la vida, y á todas ellas podría dárseles el mismo título: *La unidad de las fuerzas de la naturaleza*. Pero basta leer veinte páginas de estos tratados para persuadirse que aquel título debiera sustituirse por este otro: *La negación de la fuerza*. Partiendo de una supuesta teoría de la termo-dinámica, de un supuesto descubrimiento que el calor no es otra cosa que el movimiento vibratorio de los átomos de la materia, han extendido audazmente la misma explicación imaginaria á los fenómenos de la luz, electricidad y magnetismo. Algunos, y son los más sinceros y lógicos, han pretendido explicar por medio del movimiento de la materia la gravitación y atracción universal, y han declarado absurda toda otra doctrina que pretende encontrar en el espacio otra cosa que materia en movimiento. Otros, más prudentes ó quizás sobrecogidos de un vahido al borde de un abismo que delante de ellos se abría, señalaron como causa del movimiento la voluntad de Dios, como si discurriendo del punto de vista desde el cual se discurre, no fuese efecto de esta misma voluntad el fenómeno más insignificante de la naturaleza. No me sería difícil demostrar que la elocuencia de los hechos basta para refutar la síntesis unitaria que se pretende ver escrita con caracteres brillantes en el gran libro de la naturaleza. Como físico y desde el punto de vista objetivo, yo sabría demostrar bien que ni uno solo de los fenómenos sujetos al análisis con industria admirable y agrupados en estos últimos tiempos, legítima aquella hipótesis propuesta para explicarlos, como la única exigida verdaderamente por la naturaleza de las fuerzas. Como metafísico y bajo el punto de vista subjetivo, quizás podría probar aún mejor el nexo estrecho que hay entre el materialismo puro y esta síntesis unitaria. Sería capaz de demostrar que materializando ciertos fenómenos, se materializan en consecuencia ciertos otros que son bien diferentes; y que para conservar el título de *espiritualista* y no ser *materialista ilógico*, no basta hacer profesión de fe ortodoxa, pronunciar el nombre del Creador y trazar una línea de separación entre los fenómenos de la naturaleza, declarando que de un lado todo es materia y que del otro todo es *espíritu*.» (HIRN, *Annalyse élémentaire de l'Univers*, próface).

### CAPÍTULO III

#### DE LAS PROPIEDADES DE LOS CUERPOS

45. **División del capítulo.**—Después de haber tratado en el capítulo precedente de la esencia de los cuerpos, en el presente hablaremos de sus propiedades, las cuales reduciremos á dos: á *la extensión y al espacio*; porque de las otras, unas pertenecen á la física, otras se derivan de estas dos, y de otras, cuales son el movimiento, el tiempo y la actividad, hemos tratado en la Ontología.

#### ARTÍCULO I

##### De la cantidad

46. **Análisis del concepto de cantidad.**—I. La idea de extensión es una de aquellas primitivas que todos tenemos, que percibimos con toda la claridad, pero de la cual no podemos dar una definición esencial sino descriptiva. Empezando, pues, su análisis, decimos que la extensión es la base de todas nuestras sensaciones; la percibimos clara y directamente por la vista y el tacto, y desde luego se divide en *discreta y continua*. La primera es *aquella cuyos puntos extremos se tocan*, ésta es *aquella en la cual el término de una parte es principio de la otra*; en la discreta las partes son realmente distintas y divididas, en la continua las partes son realmente distintas, pero no divididas. De lo cual se deduce que la idea de extensión tomada en todo su rigor, se refiere á la continua y no á la discreta, porque el ser extenso lo concebimos como ser uno y de consiguiente indiviso, al paso que la cantidad discreta es una multitud de seres extensos.

II. Analizando la extensión continua cual nos la ofrece la naturaleza, observamos: 1.º, que no hay cuerpo sin extensión, ni extensión sin cuerpo; aun más, podemos concebir un cuerpo sin las cualidades sensibles de color, sabor, olor, sonido; pero no alcanzamos á concebirlo sin extensión; 2.º, pero, como por una parte distinguimos entre la extensión y la esencia del cuerpo, y por otra, según demostramos en el capítulo anterior (20), ésta consiste en la unión de la forma sustancial con la materia, resulta que la extensión ni es la esencia del cuerpo ni un mero accidente, sino una propiedad de la sustancia corpórea. Y como por la

algunas de ellas quedan rebatidas en otros artículos, y otras quedan solucionadas con lo expuesto en todo el capítulo.

44. Pero no podemos prescindir de citar un pasaje de Hirn, físico sapientísimo, que con su autoridad refuta el atomismo. Dice así: «En nuestros días se han publicado muchas obras que disertan sobre la materia y la vida, y á todas ellas podría dárseles el mismo título: *La unidad de las fuerzas de la naturaleza*. Pero basta leer veinte páginas de estos tratados para persuadirse que aquel título debiera sustituirse por este otro: *La negación de la fuerza*. Partiendo de una supuesta teoría de la termo-dinámica, de un supuesto descubrimiento que el calor no es otra cosa que el movimiento vibratorio de los átomos de la materia, han extendido audazmente la misma explicación imaginaria á los fenómenos de la luz, electricidad y magnetismo. Algunos, y son los más sinceros y lógicos, han pretendido explicar por medio del movimiento de la materia la gravitación y atracción universal, y han declarado absurda toda otra doctrina que pretende encontrar en el espacio otra cosa que materia en movimiento. Otros, más prudentes ó quizás sobrecogidos de un vahido al borde de un abismo que delante de ellos se abría, señalaron como causa del movimiento la voluntad de Dios, como si discurriendo del punto de vista desde el cual se discurre, no fuese efecto de esta misma voluntad el fenómeno más insignificante de la naturaleza. No me sería difícil demostrar que la elocuencia de los hechos basta para refutar la síntesis unitaria que se pretende ver escrita con caracteres brillantes en el gran libro de la naturaleza. Como físico y desde el punto de vista objetivo, yo sabría demostrar bien que ni uno solo de los fenómenos sujetos al análisis con industria admirable y agrupados en estos últimos tiempos, legitima aquella hipótesis propuesta para explicarlos, como la única exigida verdaderamente por la naturaleza de las fuerzas. Como metafísico y bajo el punto de vista subjetivo, quizás podría probar aún mejor el nexo estrecho que hay entre el materialismo puro y esta síntesis unitaria. Sería capaz de demostrar que materializando ciertos fenómenos, se materializan en consecuencia ciertos otros que son bien diferentes; y que para conservar el título de *espiritualista* y no ser *materialista ilógico*, no basta hacer profesión de fe ortodoxa, pronunciar el nombre del Creador y trazar una línea de separación entre los fenómenos de la naturaleza, declarando que de un lado todo es materia y que del otro todo es *espíritu*.» (HIRN, *Annalyse élémentaire de l'Univers*, próface).

### CAPÍTULO III

#### DE LAS PROPIEDADES DE LOS CUERPOS

45. **División del capítulo.**—Después de haber tratado en el capítulo precedente de la esencia de los cuerpos, en el presente hablaremos de sus propiedades, las cuales reduciremos á dos: á *la extensión y al espacio*; porque de las otras, unas pertenecen á la física, otras se derivan de estas dos, y de otras, cuales son el movimiento, el tiempo y la actividad, hemos tratado en la Ontología.

#### ARTÍCULO I

##### De la cantidad

46. **Análisis del concepto de cantidad.**—I. La idea de extensión es una de aquellas primitivas que todos tenemos, que percibimos con toda la claridad, pero de la cual no podemos dar una definición esencial sino descriptiva. Empezando, pues, su análisis, decimos que la extensión es la base de todas nuestras sensaciones; la percibimos clara y directamente por la vista y el tacto, y desde luego se divide en *discreta y continua*. La primera es *aquella cuyos puntos extremos se tocan*, ésta es *aquella en la cual el término de una parte es principio de la otra*; en la discreta las partes son realmente distintas y divididas, en la continua las partes son realmente distintas, pero no divididas. De lo cual se deduce que la idea de extensión tomada en todo su rigor, se refiere á la continua y no á la discreta, porque el ser extenso lo concebimos como ser uno y de consiguiente indiviso, al paso que la cantidad discreta es una multitud de seres extensos.

II. Analizando la extensión continua cual nos la ofrece la naturaleza, observamos: 1.º, que no hay cuerpo sin extensión, ni extensión sin cuerpo; aun más, podemos concebir un cuerpo sin las cualidades sensibles de color, sabor, olor, sonido; pero no alcanzamos á concebirlo sin extensión; 2.º, pero, como por una parte distinguimos entre la extensión y la esencia del cuerpo, y por otra, según demostramos en el capítulo anterior (20), ésta consiste en la unión de la forma sustancial con la materia, resulta que la extensión ni es la esencia del cuerpo ni un mero accidente, sino una propiedad de la sustancia corpórea. Y como por la

extensión el cuerpo se nos presenta con su longitud, latitud y profundidad, tenemos que, en general, extensión es *la propiedad en virtud de la cual el cuerpo está adornado de las tres dimensiones*.

III. Pero, penetrando más en el análisis de la idea de extensión, observamos: 1.º, que el ser extenso consta de partes de las cuales la una no es la otra: así la parte *a* no es la parte *b*, y así sucesivamente; 2.º, observamos además que de estas partes la una está fuera de la otra, y no como quiera, sino con cierto orden: así en el cuerpo humano á la cabeza le corresponde una posición diversa de la de las manos, y otro tanto diríamos de las demás partes y de cada una de las que éstas se componen; 3.º, finalmente, en virtud de esta posición de partes fuera de partes le resultan al cuerpo las tres dimensiones, y en consecuencia cada cuerpo ocupa un espacio distinto del de otro, y cada parte del cuerpo ocupa un espacio distinto del de las demás partes. De consiguiente, la extensión puede definirse: *la posición de partes fuera de partes en virtud de la cual la sustancia corpórea está naturalmente ordenada á ocupar un espacio determinado*.

**47. Doble extensión del cuerpo.**—Del análisis anterior resulta que los escolásticos con razón distinguían en el cuerpo una doble extensión: 1.ª, extensión del cuerpo en orden á sí mismo (*in ordine ad se*); 2.ª, extensión del cuerpo en orden al lugar que ocupa (*in ordine ad locum*). Consiste la primera en *la ordenada posición de las partes de un cuerpo fuera de las otras*, pues, como hemos dicho, en el cuerpo humano la mano está unida al brazo y así sucesivamente, y en un cuerpo cualquiera el ángulo superior no está situado en donde el inferior, y así de las demás partes. Consiste la extensión local *en la posición de partes fuera de partes de modo que una parte no ocupa el espacio de la otra*.

**48. Propiedades de la extensión.**—También se deduce cuáles sean las propiedades de la cantidad ó extensión. Es la primera la *divisibilidad*, pues es evidente que si el cuerpo consta de partes distintas, cada una de las cuales está fuera de la otra, éstas pueden ser divididas. La segunda es la *conmensuración*, porque un cuerpo en razón de su cantidad puede ser mayor ó menor; de consiguiente, su magnitud está sujeta á medida y ella á su vez puede serlo de otro cuerpo. La tercera es la *impenetrabilidad*, que consiste *en la propiedad que tiene un cuerpo para excluir á los demás del lugar que ocupa*; que esta propiedad existe en los cuerpos es evidente, por la experiencia constante que de ella tenemos.

**49. De la distinción entre la sustancia y la cantidad.**  
—Como insinuamos en la Ontología (162), los escolásticos siempre admitieron la distinción real entre la sustancia corpórea y la cantidad. Pero esta opinión, común en las escuelas, fué impugnada por Descar-

tes, quien confundiendo el cuerpo físico con el matemático, afirmó que la esencia del cuerpo era la extensión. Esto mismo sostienen las escuelas atomistas, contra todas las cuales establecemos la siguiente tesis.

**50. TESIS.—La extensión ó cantidad es realmente distinta de la sustancia corpórea.**

Prueba 1.ª—Dos cosas son realmente distintas si el concepto de la una es esencialmente diverso del de la otra; es así que el concepto de sustancia corpórea es esencialmente diverso del de extensión; luego ésta es realmente distinta de aquélla.

La mayor es evidente, pues siendo el concepto la expresión ideal del objeto, es claro que un mismo concepto no puede representar cosas diversas; pasemos, pues, á demostrar la menor.

Menor 1.º—La esencia de la sustancia corpórea se halla toda en cada una de las partes del cuerpo: así cada parte del agua es agua, etc.; al contrario, cada parte de cantidad se halla en cada parte del cuerpo; es así que éstas son propiedades no sólo diversas sino contradictorias; luego á la esencia de la sustancia corpórea y á la extensión no sólo les competen propiedades diversas sino contradictorias.

Menor 2.º—Si la esencia del cuerpo se juzga según la teoría dinámica (12), ó bien debe admitirse que la esencia del cuerpo es realmente distinta de la cantidad, ó se debe negar la realidad objetiva de ésta, porque lo extenso no puede resultar de seres simples é inextensos (41); es así que negar la realidad objetiva de la extensión lleva al idealismo; luego en la hipótesis del dinamismo hay que admitir que la sustancia corpórea es realmente distinta de la extensión.

En la teoría escolástica la sustancia del cuerpo también es distinta de la extensión, porque la materia y forma son las partes esenciales del cuerpo, y por la extensión consta de partes integrales y cuantitativas; es así que éstas son realmente distintas de aquéllas, porque las partes esenciales no admiten aumento ni disminución, pero sí las cuantitativas, puesto caso que una misma sustancia corpórea puede tener un volumen mayor ó menor; luego, admitido el sistema escolástico, hay que admitir la distinción real entre la sustancia del cuerpo y su cantidad. ®

Si se admite el sistema atomista, 1.º, se supone lo que está en cuestión, porque dicen sus partidarios que la esencia del átomo consiste en su extensión, y esto es lo que hay que probar, desde que por una parte mentalmente distinguimos la esencia del átomo de su extensión y por otra no es evidente que ésta sea la esencia del cuerpo; 2.º, si se objeta con Descartes que no concebimos cuerpo sin extensión ni extensión sin cuerpo, contestaremos con Balmes que de esto sólo se sigue

que «la extensión es una propiedad del cuerpo, sin la cual nosotros no le concebimos, más no que sea su esencia» (*Fund.*, lib. III, c. 8); 3.º, si se replica que la experiencia nada nos dice por lo cual podamos venir en conocimiento de esta distinción, replicaremos á nuestra vez que es verdad que la sola experiencia no nos da á conocer la distinción real entre la esencia del cuerpo y su extensión; pero que el raciocinio, basado en la experiencia, nos la demuestra, si no con plena certeza, al menos con mucha probabilidad, como consta de las razones anteriores.

51. Para confirmar la demostración anterior aduciremos el argumento filosófico-teológico que desarrollamos en la Ontología (163) para probar la distinción real entre la sustancia y el accidente.

Prueba 2.ª — Dos cosas de las cuales la una existe separada de la otra, son realmente distintas; es así que en el augusto sacramento de la Eucaristía la cantidad con los demás accidentes del pan existe separada de su sustancia; luego la cantidad es realmente distinta de la sustancia del cuerpo.

52. De la divisibilidad de la materia. — Sobre esta propiedad que le compete al cuerpo por razón de la cantidad, según dijimos (48), sólo recordaremos lo que dijimos en la Ontología, que el cuerpo matemático ó en abstracto es divisible hasta lo infinito, pero no el cuerpo físico.

## ARTÍCULO II

### Del espacio y del lugar

53. Los conceptos de *espacio*, *lugar* y *vacio* están íntimamente relacionados con la idea de extensión; por eso, después de haber tratado de ésta en el artículo anterior, en el presente debemos tratar de aquéllos, y como están muy conexos entre sí, es del caso hablar de los tres conceptos conjuntamente. Son cuestiones que siempre tuvieron lugar preferente en la Filosofía, como lo demuestra su historia, y dieron ocasión á cuestiones interminables entre las diversas escuelas; pero siguiendo nuestro criterio, diremos sobre ellas lo que nos parece cierto é indiscutible.

54. Análisis de las ideas de espacio y de vacío. — I. En el lenguaje común solemos decir: los cuerpos ocupan una parte del espacio; están colocados en el espacio; entre los cuerpos *a* y *b* media un espacio, etc.; de consiguiente, espacio es *la capacidad que contiene ó*

*puede contener uno ó más cuerpos*. En esta definición, si bien lo advertimos, entran los conceptos siguientes: 1.º, el de extensión continua, pues por un lado en esa capacidad hay partes fuera de partes, y por otro entre éstas no hay solución de continuidad, pues si la hubiese, habría otro espacio; 2.º, el de capacidad para contener algún cuerpo, como es evidente; y 3.º, el de inmovilidad, pues concebimos que el espacio permanece el mismo, aunque muden de lugar y posición los cuerpos colocados en él.

II. El espacio puede dividirse en *lleno* y *vacio*, según que esté ocupado por algún cuerpo ó no. De consiguiente, vacío es *el espacio que no está ocupado por cuerpo alguno*, y en su concepto entran dos elementos: el de capacidad para contener uno ó más cuerpos y el de negación de todo cuerpo que lo ocupe: si supongo que Dios aniquila todos los cuerpos del recinto en que estoy escribiendo, sería un espacio vacío en toda propiedad; pero si concibo el vacío fuera del mundo ó antes de que éste existiese, no lo es con propiedad, pues no hay espacio sin cuerpos ni vacío propiamente dicho sin espacio.

III. De lo dicho surge la otra división del espacio en *real é ideal*: espacio ideal es *la idea abstracta de espacio, ó la idea de extensión que se concibe como capaz de ser ocupada por uno ó más cuerpos*; espacio real es *la extensión real que contiene ó es capaz de contener otros cuerpos*. A los términos de la división antedicha debe añadirse el de *espacio imaginario*, que es *la representación imaginaria de un espacio anterior á la existencia del mundo*, el cual espacio traspasa los límites de éste y se nos representa como existente aunque el mundo dejara de existir. En dos palabras: el espacio imaginario es la representación fantástica que acompaña la idea abstracta de espacio.

55. Análisis de la idea de lugar. — I. Según el común modo de hablar, lugar es *el espacio determinado que ocupa un cuerpo*: así el espacio que actualmente ocupa mi cuerpo, es el lugar en que estoy. De lo cual se sigue: 1.º, que no concebimos lugar sin espacio, y como no hay espacio sin extensión ni extensión sin cuerpo, resulta que las ideas de extensión y cuerpo entran en la de lugar: así si concebimos que sólo existieran espíritus que no tienen cuerpo, no pudiéramos afirmar de ellos que existiesen en un lugar; 2.º, entra además en el concepto de lugar, el que el espacio ocupado por un cuerpo no lo sea por otro, pues repugna naturalmente que dos cuerpos estén situados en el mismo lugar ó espacio; 3.º, pero como los cuerpos mediante el movimiento pasan de un lugar á otro, pudiendo volver al mismo ó ser ocupado por otro, síguese que concebimos el lugar como un espacio inmovible. Defínese, pues, el lugar: *el límite ó superficie que ocupa un cuerpo*.

II. Pero, como esta superficie puede ser intrínseca al cuerpo ó extrínseca, el lugar se divide en *intrínseco* y *extrínseco*: aquél es la *superficie última que limita un cuerpo*, y éste es la *superficie externa que limita un cuerpo*: así las paredes de un vaso son el lugar extrínseco del líquido que lo ocupa. El lugar, lo propio que el espacio, también puede dividirse en *común* y *propio*: éste es el que no puede ser ocupado simultáneamente por otro ser, y aquél es el ocupado por muchos seres: así la tierra es el lugar común de los cuerpos que la forman, la atmósfera lo es de la tierra y así sucesivamente.

**56. Del modo cómo los diversos seres pueden ocupar un espacio.**—Dada la existencia de los seres corpóreos, es indudable: 1.º, que todos están presentes ó al menos pueden estarlo á un espacio ó lugar; 2.º, no es menos cierto que los cuerpos no pueden hallarse presentes á un espacio de la misma manera que los espíritus, y los seres finitos que Dios, ser infinito. De consiguiente, determinaremos el modo cómo los diversos seres ocupan un espacio en las siguientes proposiciones.

**57. I. Los cuerpos ocupan el espacio circunsriptivamente.** Porque es evidente que un cuerpo de mayor volumen ocupa mayor espacio que otro de menor volumen, y que ambos ocupan el espacio de modo que el cuerpo ocupa todo el espacio, y cada parte de aquél ocupa su parte respectiva; es así que á este modo de hallarse en un lugar se le llama ocuparlo circunsriptivamente; luego los cuerpos ocupan el espacio del modo dicho.

**58. II. Los espíritus ocupan el espacio definitivamente.** Porque es cierto que los espíritus pueden estar en el espacio, de otra suerte ni el alma humana estaría en el cuerpo ni Dios estaría presente á todos los cuerpos. Ahora bien, los espíritus están en el espacio obrando sobre él, porque, siendo sustancias inextensas, no pueden estar en contacto con él al modo de los cuerpos; están todos en el espacio y todos en cada una de sus partes, como quiera que son sustancias simples é inextensas; finalmente, como la actividad del espíritu es limitada, no puede ejercer su actividad sino en un espacio limitado; es así que ocupar el espacio de este modo es ocuparlo definitivamente; luego los espíritus están definitivamente en el espacio. Del modo cómo los espíritus están en el espacio puede darnos una idea el sonido, el cual se percibe todo en todo un espacio y todo en cada una de sus partes.

**59. III. Dios está en todos los espacios.** Porque siendo absolutamente infinito, no puede ser limitado por ningún espacio. Pero de esto se hablará en la Teodicea.

**60.** Para terminar esta materia haremos dos observaciones con Santo

Tomás. Es la primera, que de diversa manera deben estar en el lugar el cuerpo, el ángel y Dios, porque el cuerpo está en el lugar *circunsriptivamente*, como quiera que es conmensurado por el lugar; el ángel no está circunsriptivamente, porque no es conmensurado por el lugar, sino *definitivamente*, pues de tal modo está en un lugar que no se halla en otro; Dios no está ni circunsriptiva ni definitivamente, porque está en todas partes. Es la segunda, que el cuerpo está en el espacio como el contenido en el continente, porque es conmensurado por el lugar; pero el espíritu está en el espacio como continente y no como contenido, porque obrando sobre los seres corpóreos, los contiene y no es contenido por ellos: así el alma humana está en el cuerpo al cual anima como continente y no como contenido, y lo mismo debe decirse de los cuerpos sobre los cuales ejerce su actividad (1. p., q. 32).

**61. De la naturaleza del espacio.**—Muchas son las opiniones de los filósofos sobre esta materia. Newton y Clarke sostuvieron que el espacio era la inmensidad de Dios; Gasendi afirmó que el espacio era un ser incorpóreo dotado de las tres dimensiones; y Kant, que el espacio es una forma puramente subjetiva de la sensibilidad. En materia tan debatida entre los filósofos estableceremos lo que nos parece cierto en las siguientes proposiciones.

**62. I. El espacio real no es la inmensidad de Dios.** Porque el espacio real, cualquiera que sea su naturaleza, es algo extenso; es así que Dios es simplicísimo; luego el espacio no puede ser la inmensidad de Dios. Este error es tan grosero que no hay que detenerse más en refutarlo (LEIBNITZ, *Letras entre Leibnitz y Clarke*).

**63. II. El espacio tampoco puede ser un ser incorpóreo.** Porque este ser incorpóreo, según Gasendi, tiene las tres dimensiones; es así que repugna que un ser incorpóreo sea extenso; luego el espacio no es incorpóreo. Además, según el mismo autor, este ser incorpóreo no es ni sustancia ni accidente; es así que repugna un ser que no sea sustancia ni accidente; luego el espacio no es lo que afirma Gasendi.

**64. III. El espacio real es la misma extensión de los cuerpos.** Porque si el espacio real fuera algo distinto de la extensión de los cuerpos, ese algo sería un ser real extenso que ocuparía un espacio, y en consecuencia, debería existir otro algo que fuera su espacio, y así procederíamos hasta lo infinito; es así que el proceso infinito repugna; luego el espacio no se distingue realmente de la extensión de los cuerpos. Además, si existiese un solo cuerpo, lo cual al menos en absoluto no repugna, es indudable que ocuparía espacio; es así que éste no sería formado por otro ser extenso distinto de él, porque no existiría; luego el espacio no se distingue de la extensión de los cuerpos.

9665

Por eso no parece verdadera la opinión de los que dicen que el espacio consiste en la relación extrínseca de un cuerpo con los demás que lo rodean, pues esta relación existe, dado que existan otros seres que ocupan un espacio, mas no lo habría en la hipótesis de que sólo existiese un cuerpo.

Por la misma razón parece falsa la idea que del espacio da Leibnitz: *el orden de la coexistencia de las cosas*, pues si sólo existiera un cuerpo habría espacio, y con todo no habría ese orden de coexistencia, el cual sólo se hallaría entre las partes del mismo cuerpo; pero en esto no hay inconveniente ninguno, pues el orden entre las partes de un ser extenso es el segundo elemento que entra en el concepto de extensión (46).

65. IV. *Repugna un espacio real infinito*. 1.º Porque se demostró en la Ontología que repugna una extensión infinita.

2.º Porque los espacios que vemos y los que puede haber entre cuerpo y cuerpo son espacios finitos; es así que una suma de espacios finitos no puede dar un espacio infinito; luego por muy extendido que concibamos el espacio del universo, siempre será finito.

66. V. *El espacio imaginario no es un ser real*. Porque para que haya espacio real se requiere que existan seres extensos; es así que antes de la creación del mundo no existían seres ni extensos ni inextensos, y que si el mundo fuera aniquilado tampoco existirían; luego el espacio imaginario, según lo dice la misma palabra, sólo es una representación imaginaria. Tanto más cuanto que más allá de los límites del mundo tampoco existe ser alguno extenso; de consiguiente, el espacio imaginario no es nada, ni á su representación corresponde algo real.

67. *Del vacío*. — I. Mucho se ha disputado desde la más remota antigüedad sobre la posibilidad é imposibilidad del vacío. Los atomistas sólo admitían átomos y vacío absoluto, pues decían que sin éste aquéllos no podrían moverse. Esta opinión fué renovada por Gasendi contra Descartes. Los escolásticos generalmente negaban la posibilidad del vacío, fundados, entre otras razones, en que en el vacío no es posible el movimiento. Descartes, consiguiente con su opinión de que la extensión es la esencia del cuerpo, negaba la posibilidad del vacío, pues decía: en el vacío hay cuerpo, porque hay extensión. Leibnitz en absoluto admite la posibilidad del vacío, pero luego la niega, fundado en que se opone á la perfección de Dios. Balmes también se inclina á negar la posibilidad del vacío.

II. Para la inteligencia de este punto hay que distinguir: 1.º, entre el vacío *perfecto ó absoluto y el imperfecto ó relativo*: aquél consiste en la negación de toda sustancia en un espacio, bien sea aquélla visible, ponderable ó imponderable; éste consiste en la *no existencia en un espacio*

*de sustancias del primer orden, pero no de las del segundo*; 2.º, es innegable que en la naturaleza existen espacios llenos de sustancias imponderables y que no se distinguen á simple vista, según enseñan la Física y la Química; 3.º, hay que distinguir entre la cuestión de hecho y la de posibilidad. ¿Existe en la naturaleza algún espacio del todo vacío? ésta es la primera cuestión, la cual, aun cuando se resolviera de una manera negativa, lo más que de ella podría deducirse es la imposibilidad física, mas no la metafísica del vacío; la segunda cuestión es la siguiente: ¿repugna absolutamente la existencia del vacío perfecto? A esta cuestión nos parece que debe contestarse negativamente.

68. TESIS. — *El vacío absoluto no repugna*.

Prueba. — El espacio real del mundo es limitado, y por lo mismo podría ser mayor; luego más allá del mundo hay vacío absoluto. Pero, como puede objetarse que no es esto lo que está en cuestión, por eso no insistimos en la prueba dada, y formulamos la siguiente: no repugna que Dios aniquile todo lo que existe dentro del aposento en que escribo ó entre las paredes de un vaso, etc.; es así que, dada esta aniquilación, en este espacio habría vacío perfecto; luego éste no repugna.

Mayor. — La repugnancia de la hipótesis hecha debiera provenir, ó de parte de Dios, ó de parte de los cuerpos que rodean aquel espacio, ó de parte del espacio que quedaría vacío. Esta proposición es evidente, así porque no entran otros elementos, como porque las razones que oponen los adversarios son deducidas de uno de estos tres puntos.

Ahora bien, no repugna de parte de Dios, porque, dado su poder absoluto, puede aniquilar todos ó algunos de los seres que ha creado; tampoco repugna de parte de los cuerpos que rodean aquel espacio, porque tienen existencia propia é independiente de los demás seres, de consiguiente, sin ellos pueden seguir ocupando la posición que antes ocupaban; finalmente, no repugna de parte del vacío que queda, porque no se afirma que hay espacio y no hay espacio, sino que el que antes estaba lleno ahora está vacío; que el espacio que antes era real ahora es posible; que el espacio que antes era real de parte de los cuerpos que lo rodeaban y de los que lo ocupaban, ahora es real en el primer sentido y posible en el segundo.

#### OBJECIONES

69. *Objeción 1.ª* — Repugna el vacío: porque en él habría extensión; es así que no hay extensión sin seres extensos; luego este vacío sería extenso y no lo sería.

**Respuesta.**—Niego el aserto, y de la prueba distingo la mayor: en el vacío habría extensión *posible*, C.; la habría *real*, subdistingo: habría extensión real de parte de los seres que rodean aquel espacio, C.; de parte del vacío, N. Distingo la menor: no hay extensión *real* sin seres extensos, C.; no la hay *posible*, N.; y según las distinciones dadas, niéguese la conclusión y la consecuencia. La solución parece clara, porque aquel vacío por razón de las paredes que lo rodean formaría una capacidad que podría ser llenada por uno ó más cuerpos.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Dos cuerpos entre los cuales no hay nada están en contacto; es así que los cuerpos entre los cuales se supone hecho el vacío, no hay nada; luego entre ellos no media distancia alguna, de consiguiente, el vacío repugna.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: dos cuerpos, entre los cuales no hay nada *real ni es posible que lo haya*, están en contacto, C.; entre los cuales no hay nada *real, pero puede haberlo*, N. Contradistingo la menor y niego el consiguiente y la consecuencia. Si no entendemos mal, en la objeción propuesta hay un doble equívoco: consiste el primero en suponer que el vacío es *puro nada*, siendo así que, como observa Santo Tomás, es *privación*, porque es una capacidad que de suyo exige ser ocupada por un cuerpo. Si el vacío fuera puro nada, tendría razón Balmes al decir que la nada no tiene propiedades; pero siendo el vacío privación, el argumento carece de fuerza. Con eso se entiende el segundo equívoco, pues entre aquellos cuerpos hay verdadera distancia, la cual, si no puede ser medida por los cuerpos que hay entre ellos, puede serlo por el límite de éstos, como solemos hacerlo.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—Si existiera el vacío, sería imposible el movimiento; es así que el movimiento es propio de los cuerpos; luego el vacío repugna.

**Respuesta 1.<sup>a</sup>**—Niego la proposición mayor: porque el movimiento local consiste en el tránsito de un punto á otro; el punto de partida existe antes que el móvil comience á moverse, el de llegada es formado por el móvil al cesar en su movimiento, y el tránsito lo va formando el mismo móvil al moverse; de consiguiente, si en el vacío hay los elementos requeridos por el movimiento local, no hay por qué negar su posibilidad. Si se replica que en el vacío el movimiento sería instantáneo porque no tendría obstáculos que vencer: 1.<sup>o</sup>, podemos negarlo, pues la menor ó mayor velocidad del movimiento no depende únicamente de la resistencia que ha de vencer el móvil; 2.<sup>o</sup>, pero aun admitiendo la razón, contestamos que el movimiento, no por ser instantáneo, deja de ser movimiento, como quiera que el móvil se traslada de un punto á otro.

**Respuesta 2.<sup>a</sup>**—Concedida la proposición mayor, puede negarse la conclusión y la consecuencia, porque el argumento á lo más probaría: 1.<sup>o</sup>, que el cuerpo que está en el vacío no puede moverse, lo cual no basta á destruir la tesis, porque de que la movilidad sea propiedad del cuerpo, no se deduce que deba moverse siempre y en todas las condiciones; 2.<sup>o</sup>, el argumento llevado á sus últimas consecuencias demostraría á lo más que repugna que todos los cuerpos estén en el vacío, lo cual tampoco contradice nuestra tesis, porque de que el vacío no repugne, no se deduce que todos los cuerpos simultáneamente puedan estar en el vacío (BALMES, *Fundamental*, libro 3.<sup>o</sup>).

## CAPÍTULO IV

### DEL REINO VEGETAL

**70. División del capítulo.**—Antes de hablar de la naturaleza de la planta, es necesario analizar el concepto de la vida: de consiguiente, dividiremos este capítulo en dos artículos: en el 1.<sup>o</sup> definiremos lo que se entiende por vida, y en el 2.<sup>o</sup> estudiaremos la naturaleza de la planta.

#### ARTÍCULO 1.<sup>o</sup>

##### Del concepto genérico de la vida

**71. Importa sobremanera definir lo que es la vida:** 1.<sup>o</sup>, porque es uno de estos conceptos supremos cuyo análisis corresponde al filósofo; 2.<sup>o</sup>, porque su aplicación es muy grande en las ciencias que estudian los reinos vegetal y animal y en todas las que en algún modo estudian al hombre; de consiguiente, el error en esta materia es de consecuencias trascendentales.

En el análisis de este concepto seguiremos á Santo Tomás, però para la debida inteligencia de lo que diremos hay que advertir: 1.<sup>o</sup>, la definición de la vida, como otra cualquiera, debe convenir á todo y á sólo el definido, esto es, á todos y sólo á los seres vivientes, cualesquiera que ellos sean; 2.<sup>o</sup>, como no tenemos intuición de la esencia de la vida, nuestro punto de partida en el análisis de este concepto será el sentido común y los datos de la experiencia, hoy mucho más nume-



**Respuesta.**—Niego el aserto, y de la prueba distingo la mayor: en el vacío habría extensión *posible*, C.; la habría *real*, subdistingo: habría extensión real de parte de los seres que rodean aquel espacio, C.; de parte del vacío, N. Distingo la menor: no hay extensión *real* sin seres extensos, C.; no la hay *posible*, N.; y según las distinciones dadas, niéguese la conclusión y la consecuencia. La solución parece clara, porque aquel vacío por razón de las paredes que lo rodean formaría una capacidad que podría ser llenada por uno ó más cuerpos.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Dos cuerpos entre los cuales no hay nada están en contacto; es así que los cuerpos entre los cuales se supone hecho el vacío, no hay nada; luego entre ellos no media distancia alguna, de consiguiente, el vacío repugna.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: dos cuerpos, entre los cuales no hay nada *real ni es posible que lo haya*, están en contacto, C.; entre los cuales no hay nada *real*, pero *puede haberlo*, N. Contradistingo la menor y niego el consiguiente y la consecuencia. Si no entendemos mal, en la objeción propuesta hay un doble equívoco: consiste el primero en suponer que el vacío es *puro nada*, siendo así que, como observa Santo Tomás, es *privación*, porque es una capacidad que de suyo exige ser ocupada por un cuerpo. Si el vacío fuera puro nada, tendría razón Balmes al decir que la nada no tiene propiedades; pero siendo el vacío privación, el argumento carece de fuerza. Con eso se entiende el segundo equívoco, pues entre aquellos cuerpos hay verdadera distancia, la cual, si no puede ser medida por los cuerpos que hay entre ellos, puede serlo por el límite de éstos, como solemos hacerlo.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—Si existiera el vacío, sería imposible el movimiento; es así que el movimiento es propio de los cuerpos; luego el vacío repugna.

**Respuesta 1.<sup>a</sup>**—Niego la proposición mayor: porque el movimiento local consiste en el tránsito de un punto á otro; el punto de partida existe antes que el móvil comience á moverse, el de llegada es formado por el móvil al cesar en su movimiento, y el tránsito lo va formando el mismo móvil al moverse; de consiguiente, si en el vacío hay los elementos requeridos por el movimiento local, no hay por qué negar su posibilidad. Si se replica que en el vacío el movimiento sería instantáneo porque no tendría obstáculos que vencer: 1.<sup>o</sup>, podemos negarlo, pues la menor ó mayor velocidad del movimiento no depende únicamente de la resistencia que ha de vencer el móvil; 2.<sup>o</sup>, pero aun admitiendo la razón, contestamos que el movimiento, no por ser instantáneo, deja de ser movimiento, como quiera que el móvil se traslada de un punto á otro.

**Respuesta 2.<sup>a</sup>**—Concedida la proposición mayor, puede negarse la conclusión y la consecuencia, porque el argumento á lo más probaría: 1.<sup>o</sup>, que el cuerpo que está en el vacío no puede moverse, lo cual no basta á destruir la tesis, porque de que la movilidad sea propiedad del cuerpo, no se deduce que deba moverse siempre y en todas las condiciones; 2.<sup>o</sup>, el argumento llevado á sus últimas consecuencias demostraría á lo más que repugna que todos los cuerpos estén en el vacío, lo cual tampoco contradice nuestra tesis, porque de que el vacío no repugne, no se deduce que todos los cuerpos simultáneamente puedan estar en el vacío (BALMES, *Fundamental*, libro 3.<sup>o</sup>).

## CAPÍTULO IV

### DEL REINO VEGETAL

**70. División del capítulo.**—Antes de hablar de la naturaleza de la planta, es necesario analizar el concepto de la vida: de consiguiente, dividiremos este capítulo en dos artículos: en el 1.<sup>o</sup> definiremos lo que se entiende por vida, y en el 2.<sup>o</sup> estudiaremos la naturaleza de la planta.

#### ARTÍCULO 1.<sup>o</sup>

##### Del concepto genérico de la vida

**71. Importa sobremanera definir lo que es la vida:** 1.<sup>o</sup>, porque es uno de estos conceptos supremos cuyo análisis corresponde al filósofo; 2.<sup>o</sup>, porque su aplicación es muy grande en las ciencias que estudian los reinos vegetal y animal y en todas las que en algún modo estudian al hombre; de consiguiente, el error en esta materia es de consecuencias trascendentales.

En el análisis de este concepto seguiremos á Santo Tomás, però para la debida inteligencia de lo que diremos hay que advertir: 1.<sup>o</sup>, la definición de la vida, como otra cualquiera, debe convenir á todo y á sólo el definido, esto es, á todos y sólo á los seres vivientes, cualesquiera que ellos sean; 2.<sup>o</sup>, como no tenemos intuición de la esencia de la vida, nuestro punto de partida en el análisis de este concepto será el sentido común y los datos de la experiencia, hoy mucho más nume-

rosos que antes, gracias al microscopio, que permite observar fenómenos que escapan á la simple vista; 3.º, en la definición de la vida no se entiende por movimiento, el local, sino todas las acciones ó cambios de estado, llamados funciones vitales.

**72. Análisis del concepto de vida.**—I. Según el común sentir de los hombres, los seres vivientes difieren esencialmente de los que no lo son: así todos estamos persuadidos de que la planta, el animal y el hombre son esencialmente diversos de las sustancias del reino mineral. De aquellos tres seres, en el animal se manifiestan más claramente los fenómenos de la vida, y lo llamamos vivo, cuando empieza á moverse á sí mismo; decimos que están suspendidas algunas de sus funciones vitales, cuando no puede mover alguno de sus miembros, y que está muerto, cuando no puede en manera alguna moverse á sí mismo, sino que debe serlo por otro ser.

II. Ahora bien, observando los movimientos y demás funciones de los seres vivientes, vese: 1.º, que proceden de un principio intrínseco; pero éste no basta por sí solo para distinguir los seres vivientes de los que no lo son, pues según se ha dicho (22, I), éstos también tienen un principio interno de actividad; 2.º, que el ser viviente se mueve á sí mismo, al paso que los minerales no producen fenómeno alguno si algún agente externo no los determina á obrar: así el animal se mueve á sí mismo, la planta por sí misma se asimila las sustancias y las convierte en sustancia propia, etc., y en el hombre todo esto sucede en una escala mucho mayor y más perfecta.

III. Pero analizando con más detención las funciones vitales, obsérvase que los vivientes no sólo obran por sí mismos sino que obran en sí mismos y sobre sí mismos; así vemos que las plantas se nutren á sí mismas, que para eso unos órganos obran sobre otros, etc.; el animal siente en sí mismo, se mueve á sí mismo, y al hacerlo mueve los diferentes músculos de su cuerpo y unos por medio de otros. Esto mismo en un grado mucho más elevado pasa en el hombre, quien por la sola reflexión vuelve todo sobre sí mismo y todo sobre sus propios actos. Ahora bien, el ser que obra en sí mismo y sobre sí mismo, se perfecciona á sí propio, así como el ser que obra en otro, perfecciona á éste. Así pues, las funciones del viviente son inmanentes, y transeuntes las de los seres que no tienen vida. De consiguiente, el ser viviente se diferencia del no viviente: 1.º, en que aquél se determina á sí mismo á obrar en virtud de un principio intrínseco, y 2.º, en que las operaciones del viviente son inmanentes.

IV. Y como las acciones suponen una sustancia como principio último del cual proceden, tenemos que la vida debe definirse: *la sustancia*

*que se mueve ó es capaz de moverse á sí misma con acción inmanente.* Dícese que se mueve ó es capaz de moverse á sí misma, pues no es necesario que esté ejerciendo constantemente las funciones vitales.

V. Con lo dicho no se afirma que el ser viviente carezca de actividad transeunte, porque de hecho vemos que obra sobre otros seres, y es conforme á razón que así sea, pues un ser más perfecto es natural que pueda lo que puede otro menos perfecto. Pero si el ejercer actos transeuntes es cosa común á las sustancias minerales y á las vivientes, éstas se distinguen de aquéllas en que además tienen funciones ó actos inmanentes, procedentes de un principio intrínseco.

**73. Corolarios.**—Del análisis anterior se deducen varios corolarios que darán á comprender mejor la noción de la vida.

I. *La vida se divide en vida en acto primero y vida en acto segundo.* Porque por vida ó entendemos las funciones vitales ó la sustancia de quien proceden; ésta es la vida en acto primero, aquéllas la vida en acto segundo.

II. *Tres son las especies de vida: la vegetal, la sensitiva ó animal y la intelectual ó espiritual.* Porque las especies de vida son tantas cuantas son las especies de funciones inmanentes; es así que éstas pueden ser sin ningún género de conocimiento, como pasa en la planta, ó con conocimiento sensitivo, cual sucede en el animal, ó con conocimiento intelectual, como pasa en el alma humana, en los espíritus puros y en Dios; luego la vida se divide en vegetativa, sensitiva y espiritual.

La vida espiritual puede considerarse en el hombre, que participa de las otras dos; en los espíritus puros que no participan de las otras; y en Dios, que no sólo es viviente sino *la misma vida*, porque el obrar de Dios es absolutamente inmanente, como quiera que en El se identifica el ser con el obrar. (Véase á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 18; C. G., I, cc. 97-99).

III. *Muerte es la privación de la vida.* Porque privación es la carencia de una propiedad que compete á un ser; es así que los vivientes al morir son privados de una propiedad que les era natural; luego muerte es privación de la vida. Por eso á los minerales, si bien carecen de vida, jamás los llamamos muertos. Dedúcese de lo dicho que es falsa la noción de la vida dada por Bichat: *el complejo de funciones que resisten á la muerte*, pues no hay que definir la vida por la muerte, sino ésta por aquélla.

**74. Falsas definiciones de la vida.**—También son inadmisibles las definiciones que de la vida suelen dar los modernos naturalistas. Sthal la define: *la conservación del cuerpo orgánico en su mezcla corruptible sin actual corrupción.* Cuvier dice: *vida es un remolino más ó menos rápido,*

más ó menos complicado, que tiene una dirección constante y siempre atrae moléculas de la misma especie, las cuales entran y salen continuamente, de modo que al cuerpo viviente la forma le es más esencial que la materia. Mientras dura ese movimiento, el cuerpo vive; en parándose sin volver, muere. Longet dice: «la vida, según la estudia el fisiólogo, es el conjunto de fenómenos que distinguen los seres orgánicos de los inorgánicos.» Estas y otras ideas que dan de la vida algunos fisiólogos modernos son incompletas, pues desde luego sólo las refieren á los fenómenos orgánicos, prescindiendo de los espirituales, que son los más elevados entre los vitales. Pero para ser justos debemos decir que no suelen pretender dar la definición filosófica de la vida: así Claudio Bernard, entre otros, dice que «el problema que plantean el fisiólogo y el médico experimentador no es remontarse á la causa principal de la vida, sino únicamente llegar al conocimiento de esas condiciones físico-químicas determinantes de la actividad vital.»

## ARTÍCULO II

### De la naturaleza de la planta

**75. Descripción de la planta.**—I. El estudio de la planta debe empezarse por una definición descriptiva, pues no es posible dar de ella desde el principio una definición esencial. Y como la descripción de la planta corresponde á la Botánica, la tomaremos de esta ciencia.

II. La vida de la planta podemos considerarla, ó bien en el ejercicio de sus funciones vitales (vida en acto segundo), ó bien en la esencia de la planta (vida en acto primero). Las funciones de la planta pueden reducirse á tres: *nutrición, crecimiento y generación*. Nutrición es la virtud por la cual la planta conserva su ser y repara las pérdidas que experimenta en su organismo. Crecimiento es la virtud que hace que la planta se desarrolle en la forma y proporciones que exige su naturaleza. Generación es la virtud por la cual la planta se reproduce en otros individuos de su misma especie. Las demás funciones que señalan los botánicos á la planta, pueden reducirse á una de estas tres: así la absorción, respiración y circulación se reducen á la primera; la asimilación y secreción á la segunda, y á la última, la eflorescencia, fructificación, etc. Según esto, la vida de la planta puede definirse: *el complejo de funciones por las cuales la planta se nutre, crece y propaga.*

**76. Estado de la cuestión sobre la naturaleza de la planta.**—I. Siendo así que el reino vegetal difiere esencialmente del

mineral, y que la planta vive, la cuestión que se ventila es la siguiente: el principio que comunica la vida á la planta ¿es realmente distinto de la materia y de las fuerzas físicas y químicas de la misma, ó bien es la resultante de esas fuerzas en cuanto afectan á un organismo?

II. Las escuelas materialistas y atomistas sostienen que la vida de la planta es el resultado de las fuerzas físicas y químicas; los vitalistas ó animistas defienden que la vida de la planta procede de un principio vital, realmente distinto y superior á esas fuerzas; de éstos algunos van más allá, pues llegan á afirmar que la planta siente.

III. Sobre la naturaleza de la planta pensamos lo siguiente: 1.º, en la planta hay que admitir un principio de vida realmente distinto de la materia; 2.º, este principio también es realmente distinto de las fuerzas físicas y químicas, pero se sirve de ellas como de instrumentos, y condiciones necesarias para el ejercicio de las funciones vitales; 3.º, la planta no siente. Pasemos á demostrar estos puntos en las siguientes tesis.

**77. TESIS 1.ª—Existe en la planta un principio esencial de vida, realmente distinto de las fuerzas físicas y químicas.**

Prueba 1.ª — Demostramos (20 y 22) que no puede explicarse la esencia del cuerpo, sin admitir dos principios realmente distintos, determinable el uno y determinante el otro; es así que la planta es cuerpo y de un orden superior á los no vivientes; luego en la planta también hay que admitir ese doble principio, y de consiguiente, existe el principio vital.

En el discurso anterior hay que probar la consecuencia. El vivir es esencial á la planta, luego para que nazca, se desarrolle y fructifique debe tener un principio interno de actividad inmanente; este principio no puede ser *la materia*, porque á ésta le es indiferente vivir ó no vivir, según enseña la experiencia; tampoco pueden ser *las fuerzas químicas*, porque éstas deben ser determinadas por otras, de consiguiente su acción no sería vital; tampoco pueden ser *los agentes físicos*, porque la acción de éstos no es inmanente sino transeunte; luego el principio vital de la planta es realmente distinto de la materia y de las fuerzas físicas y químicas, que es lo que se debía demostrar.

Prueba 2.ª—Los seres del reino vegetal en su ser y obrar están sujetos á leyes completamente diversas de las del reino mineral. Probatos esta proposición, que debe ser base de la demostración que formularemos después.

*Composición química.*— Los minerales ó son sustancias simples ó

compuestas, pero que resultan de una combinación binaria; al contrario, las sustancias elementales de la planta son el hidrógeno, el oxígeno y el carbono.

*Estructura.*—Todas las partes del mineral son homogéneas, las de la planta heterogéneas, de modo que la conformación de cada una es proporcionada á las funciones que debe ejercer, y hay acción recíproca de unos órganos sobre otros.

*Figura.*—Los minerales no tienen figura determinada, las plantas tienen una forma correspondiente, según la especie á que pertenecen; de aquéllos los que por la cristalización tienen figura geométrica, ésta es la misma en todas sus partes; lo contrario sucede en la planta, cuyos órganos tienen figura diversa.

*Origen.*—Los minerales tienen su origen en las causas físicas que en determinadas condiciones producen un análisis ó síntesis químico; las plantas proceden por generación propiamente dicha, que empieza en la formación de la semilla y termina en el nacimiento de la planta.

*Desarrollo ó crecimiento.*—Los minerales aumentan por la agregación de moléculas á moléculas, de partes á partes, y en ese aumento no tienen límite fijo; pero las plantas se desarrollan á sí mismas por la asimilación de otras sustancias elaboradas por su propia actividad, y en su desarrollo tienen un límite del cual no pasan.

*Duración.*—Los minerales, si una causa extrínseca no viene á destruirlos, siempre permanecen en su ser; al contrario, las plantas para conservarse necesitan reparar constantemente las pérdidas que sufre el organismo, y su duración no pasa de un tiempo determinado.

*Reproducción.*—Los minerales no tienen virtud reproductiva, al paso que las plantas se reproducen sin término fijo en individuos de la misma especie.

Esto supuesto, argumentamos así: según lo demostrado, las plantas en su ser y obrar están sujetas á leyes del todo diversas de las de los minerales, luego la esencia de éstos es diversa de la de aquéllas; es así que á esencia diversa corresponde un principio diverso de actividad; luego, aun dado que en los minerales no hubiese más principio de actividad que las fuerzas físicas y químicas, en las plantas sería necesario admitir un principio realmente distinto de aquéllas, al cual llamamos principio vital.

*Prueba 3.<sup>a</sup>*—La planta es una sustancia completa, que por su propia actividad nace, se nutre y fructifica; es así que estas funciones requieren en la planta un principio superior á las fuerzas de la materia; luego en la planta hay que admitir el principio vital realmente distinto de la materia y de sus fuerzas.

*Menor.*—Dichas funciones requieren que la planta se vaya formando desde su primera célula hasta completar su organismo; no puede hacerlo sin atraer á sí las sustancias elementales, elaborarlas, transformarlas, repartirlas á las diversas partes del organismo, y permanecer sin cesar en esa elaboración interna, luego en la planta debe haber un principio sustancial capaz de ir formando su organismo completo; es así que ese principio es distinto y superior á todas las fuerzas que obran en los seres del reino mineral, pues en ninguno de ellos hay esa *virtud plástica*, que de un átomo ó molécula vaya formando el mineral; luego en la planta es preciso admitir un principio vital superior á todas las fuerzas de la materia.

Dije *principio sustancial*, porque mediante su virtud y actividad se forma la planta, que es sustancia y sustancia completa; ahora bien, el efecto no puede ser superior á la causa; es así que las fuerzas físicas y químicas no son sustancias; luego es necesario admitir un principio superior á ellas.

Ni vale decir que las fuerzas físicas y químicas, obrando en condiciones diversas, producen efectos diversos, y de consiguiente, que al obrar sobre un organismo, pueden producir las funciones dichas, sin que haya necesidad de admitir el principio vital:

1.<sup>o</sup> Porque lo dicho demuestra que esas fuerzas sirven de instrumento al principio vital, para que éste pueda comunicar la vida al organismo y ejercer las funciones vitales; pero no prueba, como debiera, que las fuerzas físicas y químicas *por sí solas* produzcan todos esos efectos, porque si por sí solas fuesen capaces de desarrollar el organismo, *a fortiori* desarrollarían un mineral, lo cual no sucede.

2.<sup>o</sup> Porque lo que en la objeción se afirma, á lo más podría explicar la nutrición y el desarrollo de la planta, pero no la formación del organismo desde su principio, y sin embargo la experiencia y la Botánica enseñan que la planta va formándose de la semilla por virtud propia.

3.<sup>o</sup> Porque hay plantas que tienen las mismas sustancias elementales y en igual cantidad, y con todo son completamente diversas: así, por ejemplo, tenemos la estriquina, la cafeína y la quinina, que tienen la misma cantidad de hidrógeno, oxígeno, carbono y azoto, y con todo, la primera es un veneno, la otra una sustancia inocente y la última un remedio; de consiguiente, no basta admitir las fuerzas físicas y químicas, sino que además es preciso admitir un principio de esa diversidad.

Tampoco vale acudir al poder del Creador, porque éste ó produce la planta por su propia virtud ó por un principio de actividad propio de la planta: en el primer caso, hay que admitir el Ocasionalismo; en el se-

gundo, hay que admitir que Dios debe haber dado á los vegetales un principio de actividad proporcionado á la naturaleza de los mismos; es así que hemos demostrado que las fuerzas físicas y químicas no bastan; luego hay que admitir el principio vital.

Por esas y otras razones no faltan fisiólogos modernos que admiten el principio vital en las plantas. (Véase á LIBERATORE, *Del Compuesto humano*, cap. III; KLEUTGEN, tratado VII, c. V, § I; PESCH, *Philosophia naturalis*, pág. 125 y sigs.).

**78. TESIS 2.<sup>a</sup>—El principio vital en la planta es forma sustancial de la misma.**

Prueba.—Forma sustancial es el principio determinante que reduce un ser á una especie determinada; es así que el principio vital determina el cuerpo á ser sustancia viviente de tal especie y no de tal otra: así el rosal no es de la misma especie que la azucena, ni la vid de la del peral y así de las demás; luego el principio vital es forma sustancial de la planta.

**79. TESIS 3.<sup>a</sup>—Las plantas no sienten.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—Según el sentido común, la planta difiere esencialmente del animal, y éste es viviente de un orden superior á aquélla; es así que la esencia del animal es la vida sensitiva; luego la planta debe carecer de ella.

Ni vale decir que la sensibilidad de la planta es de un orden inferior, porque no hay medio; la planta ó siente ó no siente: si lo primero, es animal; si lo segundo, no lo es.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Si las plantas sintieran, la vida sensitiva debiera manifestarse por medio de los fenómenos de la sensibilidad, como sucede en el animal y en el hombre; es así que las plantas no dan señal externa de sensibilidad; luego no sienten.

Además, la vida sensitiva, lo propio que la vegetativa, es orgánica; luego si las plantas sintiesen, debieran tener el organismo propio de ser sensible; es así que carecen de él, pues no tienen el sistema nervioso que es, cuando menos, condición indispensable de la sensación; luego las plantas no sienten.

**80. De la naturaleza del principio vital.**—Pero no faltan quienes, exagerando más de lo que conviene la dificultad de conocer la esencia del principio vital de las plantas, preguntan qué es: ¿es materia? ¿es espíritu? Para responder en cuanto cabe á las cuestiones propuestas, formularemos las siguientes proposiciones.

**81. 1.** *El principio vital de las plantas ni es materia ni espíritu. Lo*

primero, porque se ha demostrado que el principio vital es realmente distinto de la materia y de sus fuerzas. Lo segundo, porque espíritu es la sustancia que en su ser y en su obrar es intrínsecamente independiente de la materia; es así que el principio vital de la planta no es intrínsecamente independiente de la materia, porque todas las funciones de la planta se verifican en la materia, con la materia y en determinadas condiciones de la materia; luego el principio vital no es espíritu.

El error de los que enseñan que el principio vital de la planta es espíritu se funda en creer que no hay medio entre espíritu y materia, pero de esto se tratará en la Psicología.

**82. II.** *El principio vital de la planta es forma sustancial material.* Más arriba (78) se ha demostrado que el principio vital de la planta es forma sustancial; demostremos ahora que es material. Forma sustancial material, en oposición á la inmaterial ó espiritual (13, 111), es la que en su ser y obrar es intrínsecamente dependiente de la materia; es así que acabamos de probar en la proposición anterior que el principio vital de la planta es intrínsecamente dependiente de la materia; luego es forma material.

**83. III.** *El principio vital de la planta es esencialmente superior á la forma sustancial de los minerales.* Porque la naturaleza de la planta, como viviente que es, es esencialmente superior á la de los cuerpos inorgánicos; es así que los cuerpos difieren por la forma sustancial; luego el principio vital de la planta es esencialmente superior á la forma sustancial de los inorgánicos. Y en efecto, ese principio comunica la vida al cuerpo, y en su virtud la planta, al ejercer las funciones vitales, se mueve á sí misma, lo cual no sucede con las sustancias inorgánicas.

**84. IV.** De lo dicho se deduce que la planta puede definirse: *la sustancia compuesta de cuerpo orgánico y forma sustancial, que es el principio de la vida vegetativa.* (Quien desee tener mayores conocimientos sobre este punto, lea los autores citados, y sobre todo á CORNOLDI, *Filosofía escolástica*, lec. 43-51).

## CAPÍTULO V

### ARTÍCULO ÚNICO

#### De las leyes de la naturaleza

**85. Razón del presente artículo.**— En el presente capítulo debieran tratarse los tres puntos siguientes: 1.º, de las leyes de la naturaleza; 2.º, del orden del universo; y 3.º, de la suspensión de las leyes de la naturaleza, ó del milagro. Pero al presente sólo trataremos del primer punto, como quiera que de los otros dos se hablará en la Teodicea.

**86. Del concepto de las leyes de la naturaleza.**— I. Ley en general es la regla ó norma para hacer algo: así llamamos leyes de la pintura, arquitectura, etc., las reglas que en estas artes deben seguirse para conseguir su fin. De consiguiente, leyes de la naturaleza son el modo constante y uniforme con que obran los seres corpóreos: así la gravedad es ley de la naturaleza, porque los cuerpos abandonados á sí mismos caen á su centro, y así de las demás. Pero como para que las leyes produzcan sus efectos, es necesario que se hallen aplicadas á los respectivos seres, y éstos no pueden obrar sin que tengan una fuerza ó virtud especial para hacerlo, síguese que las leyes físicas también pueden definirse: *la fuerza especial ó principio de actividad, en virtud del cual los seres están determinados á obrar de este modo y no de otro.* Las definiciones anteriores consideran la ley en el sujeto de ella; considerada con relación á su autor, se define: *el dictamen de la sabiduría divina que mueve á los seres á obrar de este modo y no de otro para la consecución de su fin.*

II. Con la idea de las leyes de la naturaleza están íntimamente enlazadas las de orden de la naturaleza y curso de la naturaleza, al punto que á veces las tomamos indiferentemente. Orden de la naturaleza es *el modo constante y uniforme con que los seres del universo conspiran á la consecución de sus fines particulares y todos juntos al fin de la creación* (O., 131 y 132). Curso de la naturaleza, según lo indica la misma palabra, es *el conjunto de fenómenos naturales que se suceden en el universo en conformidad á las leyes y orden establecidos.*

**87. Del conocimiento de las leyes naturales.**— A lo dicho en la Lógica (Parte II, 135) sobre el conocimiento de las leyes físicas, sólo agregaremos lo siguiente.

**88. I. Podemos conocer las leyes naturales.** 1.º Porque de hecho conocemos muchas; 2.º, porque los progresos en las ciencias naturales cada vez nos descubren nuevas leyes y nos confirman en las ya conocidas; 3.º, finalmente, si el hombre no pudiera conocer las leyes naturales, destinado como está á vivir en el universo y á servirse de los seres que lo pueblan, se vería obligado á vivir al acaso y sujeto á muchos peligros, lo cual no concuerda con la sabiduría y bondad del Creador.

**89. II. No conocemos todas las leyes naturales.** Demuestran esta verdad los continuos progresos de las ciencias naturales, y sin temor de errar podemos añadir que el hombre nunca las conocerá todas, porque para esto sería necesario conocer la esencia de todos los seres y todas las relaciones con que están enlazados unos con otros, lo cual no es posible que abarque la inteligencia limitada del hombre. Ni de esto puede inferirse nada contra la posibilidad del milagro y de su conocimiento, porque para conocer si un fenómeno es ó no superior á las leyes de la naturaleza, basta conocer las causas que en una circunstancia determinada han concurrido á producir aquel fenómeno, y que estas causas son desproporcionadas para producirlo, ó al menos para producirlo del modo que se produjo; v. gr., la palabra para resucitar un muerto, el barro para curar un ciego, y otros parecidos.

**90. III. De consiguiente no puede admitirse que sólo Dios conozca las leyes naturales.** Porque si es cierto que sólo Dios puede tener conocimiento adecuado y comprensivo de las leyes de la naturaleza, no lo es, según consta de lo dicho, que el hombre no pueda tener y de hecho no tenga conocimiento de las leyes naturales. Este error sólo pudiera defenderse en la hipótesis de Descartes, de que las esencias de los seres y de sus propiedades penden únicamente de la voluntad de Dios, lo cual se refutó en la Ontología (78, II).

#### **91. TESIS 1.ª—Existen leyes físicas.**

**Prueba.**—Leyes físicas son el modo constante y uniforme con que obran los seres de la naturaleza; es así que el obrar de estos seres es constante y uniforme; luego los seres de la naturaleza están sujetos á leyes físicas.

**Menor.**— Observamos: 1.º, que los seres de la naturaleza, puestos en idénticas condiciones, producen los mismos fenómenos: así el sol ilumina, el fuego quema, el sonido se propaga, la electricidad produce tales ó cuales fenómenos; 2.º, los fenómenos naturales se suceden con uniformidad y constancia, como puede verse en el curso de los astros, sucesión del día y de la noche, estaciones, etc.; 3.º, finalmente, los

cuerpos todos de la naturaleza tienen uniforme y constantemente ciertas propiedades, cuales son, la extensión, porosidad, divisibilidad, etc.; luego los seres de la naturaleza obran de un modo uniforme y constante.

**92. TESIS 2.<sup>a</sup>—Las leyes de la naturaleza son hipotéticamente necesarias.**

Parte 1.<sup>a</sup>—*Las leyes físicas son necesarias.* Porque causa necesaria es la que, puestas las condiciones debidas, no puede dejar de producir su efecto; es así que los seres de la naturaleza, puestas las debidas condiciones, no pueden menos de producir sus fenómenos respectivos; luego las leyes de la naturaleza son necesarias.

Menor.—Los agentes naturales, puestas las debidas condiciones, constante y uniformemente producen los mismos fenómenos; es así que los fenómenos constantes y uniformes no proceden de causas accidentales, sino de la naturaleza de los seres ó de Dios que los ha sometido á esta ley; luego los agentes naturales deben obrar conforme á la naturaleza ó á las leyes impuestas por Dios, y de consiguiente obran necesariamente.

Parte 2.<sup>a</sup>—*Las leyes físicas son hipotéticamente necesarias.* Porque hipotéticamente necesario es lo que no puede dejar de ser, puesta alguna condición; es así que el modo constante y uniforme con que obran los seres de la naturaleza pende de condiciones; luego las leyes físicas son hipotéticamente necesarias.

Menor.—Así para que el fuego queme es preciso que se le aplique á una materia convenientemente dispuesta; para que la electricidad produzca la chispa es preciso que se le acerquen ciertos cuerpos á debida distancia; para que un liquido suba á una altura igual á aquella de donde desciende es preciso que se le coloque en ciertas condiciones, ó bien que no haya determinados impedimentos, y así de los demás seres.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Absolutamente necesario es aquello cuyo opuesto repugna absolutamente; es así que no repugna absolutamente que los seres de la naturaleza obraran de otro modo: así no hay repugnancia alguna en que los astros giraran en otras direcciones, que recorrieran órbitas más ó menos extensas, con mayor ó menor velocidad, etc. Dígase otro tanto de las leyes de la caída de los cuerpos, de la transmisión de la luz, del sonido, etc.

Ni vale decir que las leyes que proceden de las fuerzas de la naturaleza son absolutamente necesarias, porque, ó esas fuerzas son sobreañadidas á los cuerpos ó emanan de su misma esencia: en el primer

caso no son necesarias sino contingentes, porque así como Dios les dió aquella fuerza, pudo no habérsela dado; en el segundo, son necesarias en cuanto, puesta aquella esencia, debe existir la ley, pero en absoluto es contingente: 1.<sup>o</sup>, *en sí misma*, porque es fuerza de un ser contingente; 2.<sup>o</sup>, *en cuanto á la producción de los fenómenos*, como quiera que éstos pueden ser suspendidos al menos por Dios; luego las leyes naturales no son absoluta sino hipotéticamente necesarias.

FIN DE LA COSMOLOGÍA

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO

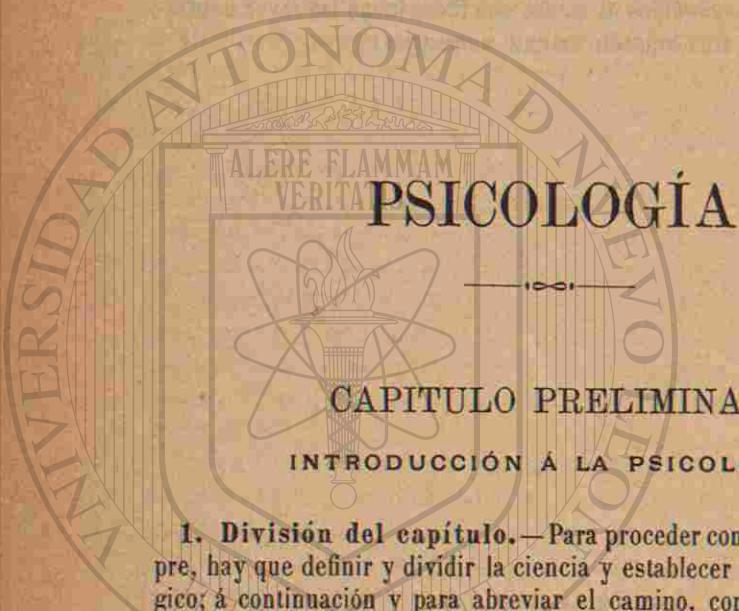
la 1.<sup>a</sup>, que estudia la naturaleza de las facultades del alma; la 2.<sup>a</sup>, que trata de la esencia y propiedades del alma; y la 3.<sup>a</sup>, que estudia la unión del alma con el cuerpo ó la naturaleza del hombre. Esta división es lógica, porque el alma puede considerársela en estos tres aspectos, ó en sí misma y con relación al cuerpo al cual comunica la vida, ó con relación á las facultades que de ella proceden.

II. La Psicología también se divide en *analítica y sintética*: la primera es la que analiza las facultades del alma, y la segunda la que estudia la esencia de la misma en sí y con relación al cuerpo. La primera se llama analítica, porque en ella predomina el análisis de los actos de conciencia para elevarnos por su medio al conocimiento de las facultades; la segunda se llama sintética, porque en ella predomina la síntesis, como quiera que el punto de partida de muchas de sus demostraciones son las verdades demostradas en la primera parte.

4. **Método psicológico.**—I. Es el analítico-sintético aplicado al conocimiento del alma y sus facultades, porque no teniendo intuición del alma humana por razón de su unión con el cuerpo, no hay otro punto de partida para elevarnos á su conocimiento que la observación de los fenómenos internos atestiguados por la conciencia. En este método, lo mismo que en el expuesto en la Ontología (15) hay dos momentos de análisis y dos de síntesis. El primer momento de análisis es la observación directa de los fenómenos internos, el segundo es el análisis atento de aquéllos mediante la reflexión psicológica; el primer momento de síntesis es el discurso basado en la observación y análisis de los hechos de conciencia y los principios de causalidad y naturaleza; pero como las verdades científicas son universales, el último momento del método es la generalización de las verdades y leyes psicológicas.

II. El método expuesto tiene elementos auxiliares que le ayudan á conocer mejor y á verificar los resultados obtenidos. Estos elementos pueden reducirse á tres: 1.º, la memoria que supone la reflexión, y ambas á dos permiten, cuantas veces se quiera, reproducir los fenómenos anímicos, observarlos, analizarlos, compararlos con otros, para dejar mejor establecidas las verdades psicológicas; 2.º, la observación y experiencia externa, que permite fijar las condiciones externas de la sensación y otros hechos de conciencia, y comparar las manifestaciones externas de los mismos con los de otros seres vivientes; 3.º, la observación de los demás hombres para comparar su modo de obrar con el nuestro y así apreciar mejor los hechos internos.

III. El método psicológico es superior al que se emplea en las ciencias físicas, porque los conocimientos adquiridos por la conciencia tienen un grado de certeza superior á los obtenidos por la experiencia externa. Pero



# PSICOLOGÍA

## CAPITULO PRELIMINAR

### INTRODUCCIÓN Á LA PSICOLOGÍA

1. **División del capítulo.**—Para proceder con orden, como siempre, hay que definir y dividir la ciencia y establecer el método psicológico; á continuación y para abreviar el camino, conviene exponer los principales sistemas que en el decurso del tratado deberán refutarse, y establecer las relaciones de la Psicología con las demás ciencias; y por fin demostrar que el alma es realmente distinta del cuerpo y clasificar sus facultades. Esto haremos en los cinco artículos siguientes.

#### ARTÍCULO I

### Definición, división y método de la Psicología

2. **Definición de la Psicología.**—Según la etimología, Psicología es la ciencia del alma, pero como esta ciencia es parte de la Metafísica, defínese: la ciencia que estudia la naturaleza del alma humana y sus facultades. Por donde se ve que el objeto material de la Psicología es el alma humana y sus facultades, y el formal es el alma humana y sus facultades consideradas en su naturaleza y demás causas supremas.

3. **División de la Psicología.**—I. Se divide en tres partes:



su aplicación es más difícil, porque nada hay tan difícil como la reflexión del hombre sobre sí mismo y sobre sus propios actos: sin duda por eso hay tan pocos hombres que se conozcan á sí mismos y tan pocos que conozcan el espíritu humano.

IV. El método expuesto es el principiado por Aristóteles, seguido por San Agustín, Santo Tomás y los escolásticos. Hacemos esta observación para desvanecer la objeción que suele hacerse contra los escolásticos, de que proceden *a priori* y desechan la observación y el análisis. Desechan la observación y el análisis, como único elemento del método científico, como quiera que la observación sólo puede darnos á conocer hechos sueltos y aislados, mas no la naturaleza del alma y sus facultades. Por eso no es admisible el método puramente empírico de Reid, á pesar de ser tenido por muchos como inventor del verdadero método psicológico. Tampoco admiten los escolásticos el método sintético, *a priori*, como método exclusivo, cual lo hacen las escuelas idealistas, pues la ciencia que no se funda en la realidad de las cosas, no es verdadera ciencia.

## ARTÍCULO II

### Relaciones de la Psicología con las demás ciencias

5. **Importancia de su estudio.**—Entre las muchas razones con que podría encarecerse la importancia de la Psicología, sólo apuntaremos dos: 1.<sup>a</sup> demuéstrase por el objeto de esta ciencia; porque, si es útil el conocimiento de los seres naturales, objeto de las ciencias físicas, sin duda es de mucha mayor importancia para el hombre el estudio de sí mismo; de ahí la máxima de Sócrates: «conócete á ti mismo»; y como lo principal del hombre es el alma, por la cual somos superiores á los demás seres de la naturaleza visible, de ahí que la importancia de este estudio es superior al de las demás ciencias físicas.

2.<sup>a</sup> Dedúcese la excelencia del estudio del alma humana, de las relaciones que ligan al hombre con los demás seres; porque el hombre tiene el cuerpo común con los minerales, la vida con las plantas, la sensibilidad con los brutos y la razón con los espíritus puros, motivo por el cual fué llamado *microcosmos* (pequeño mundo); de consiguiente, la ciencia del hombre es un estudio abreviado de todos los seres de la creación y señaladamente de los vivientes, los cuales difícilmente podríamos conocer en su naturaleza íntima, si la conciencia no nos diera testimonio de los fenómenos vitales. Además, la Psicología nos

eleva al conocimiento del mundo de los espíritus y sobre todo de Dios, espíritu purísimo, del cual el hombre, mediante el estudio de sí mismo, conoce que es imagen, aunque imperfecta.

6. **Relaciones de la Psicología con las demás ciencias.**—Estas relaciones las expondremos en las siguientes proposiciones.

I. *La Lógica en un sentido está subordinada á la Psicología.* Dijimos que todas las ciencias están subordinadas á la Lógica, porque de ella reciben las leyes para llegar á la verdad y á la ciencia; ahora importa demostrar en qué sentido la Lógica está subordinada á la Psicología. Aquella para ordenar los actos del entendimiento con relación á la verdad presupone el sistema ideológico, y para determinar el valor de las facultades cognoscitivas como criterios de certeza, hay que presuponer la naturaleza de estas facultades; es así que demostrar el sistema ideológico y la naturaleza de las facultades del alma es asunto de la Psicología, luego en este doble sentido la Lógica está subordinada á esa ciencia.

II. *Las ciencias que en una ú otra forma tratan del hombre dependen de la Psicología.* Porque ésta estudia la naturaleza del alma, de sus facultades y la del compuesto humano; es así que las ciencias que estudian al hombre necesariamente deben presuponer las verdades supremas y principios supremos de la Psicología; luego de ésta dependen las ciencias que tratan del hombre.

Lo dicho no se opone á que las ciencias inferiores, tales como la Biología, Anatomía y Fisiología no presten apoyo á la Psicología, porque como en la naturaleza todo es armónico, los datos y leyes de las ciencias inferiores sirven de datos á las ciencias superiores, pues no repugna que unos mismos datos lo sean de varias ciencias. Así la Fisiología, al establecer las leyes y condiciones orgánicas de las funciones vitales, presta gran apoyo á la Psicología para que se eleve á las causas supremas de su objeto.

III. *Las ciencias morales y jurídicas también están subordinadas á la Psicología.* Porque sólo conociendo la naturaleza del alma y de sus facultades específicas, puede conocerse el fin último del hombre y los deberes que lo ligan con Dios, consigo mismo y con sus semejantes; y únicamente basados en este conocimiento pueden determinarse las relaciones morales, jurídicas y sociales entre los hombres, desde que el obrar del ser debe conformarse á su naturaleza.

IV. *Las ciencias históricas también están subordinadas á la Psicología.* Porque la historia tratá de los sucesos humanos en combinación con las tendencias, inclinaciones, pasiones y demás móviles que inducen

el hombre á obrar; luego en igualdad de circunstancias un historiador será tanto más apto para apreciar una época histórica y los personajes que intervienen en ella cuanto más conociere el espíritu humano.

### ARTÍCULO III

#### Principales sistemas absurdos

7. **Materialismo** es el sistema que afirma que en el mundo nada existe ni puede existir fuera de la materia. De consiguiente, para los sostenedores de este sistema la Psicología se reduce á los capítulos siguientes.

I. No hay distinción real entre el alma y el cuerpo; el alma no es simple ni espiritual sino que á lo más es un conjunto de átomos de materia más sutil; no es libre, pues la materia y sus fuerzas obran en conformidad á las leyes fijas é invariables; tampoco es inmortal, pues, según el testimonio de la experiencia, todo organismo, dadas ciertas condiciones, perece.

II. Los fenómenos de la sensación, origen de las ideas, juicios, raciocinio y actos morales, proceden de las solas fuerzas de la materia, las cuales impresionan el organismo, la impresión se transmite al cerebro, éste las elabora y produce la sensación y demás fenómenos de que nos da cuenta la conciencia.

III. Así pensaron materialistas antiguos y modernos, y para que se vea que no exageramos, reproduciremos el siguiente pasaje de uno de los más afamados materialistas de estos tiempos, Buchner, el cual pasaje es una síntesis verdadera de la Psicología materialista: «El alma no es otra cosa que átomos libres, pulidos, redondos, iguales á los que forman el fuego. Penetran todos los cuerpos, y sus movimientos producen la vida. Por eso los átomos de Demócrito, tomados separadamente carecen de sensaciones; pero unidos en virtud de determinadas leyes mecánicas, producen no sólo las formas orgánicas sino también los fenómenos de la sensación y del pensamiento.»

8. **Sensualismo** es el sistema que reduce todos nuestros conocimientos y demás actos del alma á sensaciones puras y transformadas. Sus principales representantes son Locke en Inglaterra y Condillac en Francia.

I. Partiendo Locke de su método puramente experimental, no encuentra en el alma más que sensaciones y reflexión. De aquí que para él las facultades del alma se reducen á dos: *la sensación y la reflexión*: la

primera percibe las cualidades sensibles de los cuerpos, tales como la extensión, el color, etc.; la segunda no es la facultad de volver sobre sí mismo y sobre sus actos, sino la mera atención á la sensación presente al alma. La sensación se verifica por medio de corpúsculos infinitísimos que los cuerpos arrojan sobre los sentidos. Claro es, pues, que, según este filósofo, en el alma no hay más que sensaciones; que las ideas universales no son sino imágenes vacías de sentido, á las que no corresponde nada real. De ahí el principio absoluto que resume toda su ideología: *nada hay en el entendimiento que no haya estado en el sentido*.

II. Pero, según él, mediante la sensación y reflexión sólo conocemos los fenómenos, no la esencia de las cosas (O., 91); de consiguiente, afirma que desconocemos la espiritualidad é inmortalidad del alma, y que aun se puede dudar si la materia debidamente organizada es capaz de pensar.

III. Si fuera consiguiente con su método debiera decir que no conoce la esencia del hombre; pero parece admitir el principio antropológico de Descartes: el alma es realmente distinta del cuerpo, puesto caso que explica la unión de los dos por el influjo real y físico de aquélla sobre éste y viceversa. Aunque un materialista pudiera replicar á Locke con razón, que los átomos llamados alma influyen física y realmente sobre el conjunto de átomos que forman el cuerpo. (*Ensayo sobre el entendimiento*).

Condillac, más lógico que Locke, reduce todos los conocimientos á sensaciones puras y transformadas. Según este autor, las facultades del alma son seis: *atención, comparación, juicio, reflexión, imaginación y raciocinio*. Su proceso lo explica del modo siguiente: afectados por varias sensaciones, de ninguna podemos tener conciencia, pero si una es más viva que las demás, nos fijamos en ella, y en esto consiste la *atención*. *Memoria* es la suma de dos atenciones, de las cuales una recae sobre la sensación pasada y otra sobre la presente. *Comparación* es la atención á dos sensaciones: de la comparación resulta el *juicio*, que consiste en la yuxtaposición de aquéllas. La *imaginación* es la síntesis de las cualidades percibidas por los sentidos. La *reflexión* es una atención más intensa, y por fin, el *raciocinio* es la deducción de un juicio de otro juicio. Y todos estos actos no son sino modificaciones ó transformaciones de la sensación primitiva. (Balmès, *Filos. fund.*, l. 4, caps. 1, 2 y sigs.; CONDILLAC, *Origen de los conocimientos humanos*).

9. **Positivismo** es el sistema que no admite más seres que la materia y sus fuerzas y propiedades inmanentes, de las cuales nada podemos conocer, excepto lo que se nos manifiesta por la observación y experimentación directa. Partiendo de estos principios, uno de doctrina y otro de

método, el sistema psicológico y antropológico positivista se reduce á los puntos siguientes.

I. Los fenómenos de la vida son la eflorescencia de la materia bruta organizada; los de la sensibilidad, inteligencia, etc., son movimientos de la materia, en especial del cerebro; de todos estos fenómenos sólo podemos conocer su existencia, reducirlos á series más ó menos exactas mediante la observación y establecer algunas leyes.

II. El alma no es sustancia simple ni espiritual sino la resultante ó manera de ser del organismo, ó bien, el conjunto de las funciones del cerebro y de la médula espinal. Tampoco es libre, pues la libertad es una fuerza immanente de la materia, que obra en conformidad á leyes fijas é invariables.

III. El hombre no es el compuesto de dos sustancias, sino el organismo superior y más perfecto de todos los seres terrestres, ó bien, el resultado de dos órdenes de fenómenos.

IV. Negada la dualidad del ser humano, los positivistas son lógicos en negar la inmortalidad del alma como entidad distinta y separable del cuerpo. Por eso dice Renán que el alma no es inmortal sino porque en esta vida se crea la inmortalidad, la cual otros hacen consistir en los gérmenes de vida, inteligencia, etc., que quedan en los átomos en que se descompone el cuerpo, gérmenes que se desarrollarán en virtud de las leyes de la selección y evolución en los organismos que luego se formarán.

V. En vano pretenden, pues, los positivistas sincerarse de la tacha de materialismo, dado que, según ellos, no hay más que materia y movimiento. Con todo, si debiéramos formar del positivismo una idea que diera á conocer su naturaleza y tendencias, lo definiríamos diciendo que es el *materialismo racionalista*, pues por una parte conviene en el fondo con los materialistas, y por otra está conforme con los racionalistas en rechazar todo elemento teológico y sobrenatural y en reclamar la libertad absoluta de pensamiento.

#### ARTÍCULO IV

##### De la existencia del alma humana

10. De la existencia del alma.— La existencia del alma es tan evidente á la conciencia de cada cual, que bien puede decirse que ha pasado á la categoría de las verdades de sentido común y consentimiento universal. Pero como quiera que en nuestra época no faltan autores y

escuelas que niegan el dualismo en el hombre, esto es, la existencia del alma realmente distinta del cuerpo, aunque esta verdad se evidenciará por lo que en el decurso del tratado iremos discutiendo; con todo, por razón de método y para que no se nos objete que partimos de un punto controvertido y negado por los adversarios, empezaremos demostrando la existencia del alma humana.

#### 11. TESIS.— Existe el alma humana realmente distinta del cuerpo.

Prueba.— La conciencia nos refiere: 1.º, que sentimos, pensamos, recordamos, queremos, etc.; 2.º, que reflexionamos, puesto caso que volvemos sobre nosotros mismos y sobre nuestros actos y afecciones internas; 3.º, que uno solo es el principio último en virtud del cual sentimos, entendemos, etc. (*hecho de unidad de conciencia*); así decimos: yo siento, entiendo, quiero, etc.; 4.º, que este principio es hoy el mismo que ayer, permanente, siempre el mismo (*identidad de conciencia*), luego en nosotros hay un principio activo, idéntico á sí mismo y último de todas las afecciones que en nosotros experimentamos; es así que á este principio le llamamos alma, la cual es realmente distinta del cuerpo; luego existe el alma humana realmente distinta del cuerpo.

La primera conclusión es evidente, pues no puede haber pensamiento, etc., sin que haya quien produzca todas estas acciones; probemos, pues, la menor subsumta.

1.º Porque, como se demostrará más adelante, la materia es incapaz de sentir y de pensar.

2.º Porque en virtud de la reflexión, el sujeto por su propia actividad vuelve todo sobre sí mismo y sobre sus propios actos; ahora bien, los únicos modos cómo el cuerpo puede volver sobre sí mismo, son la superposición, el girar sobre su eje y el fenómeno de los agentes físicos, llamado reflexión; es así que en la superposición no hay reflexión, porque el cuerpo no vuelve sobre sí mismo sino que una parte se superpone á la otra, mediante el contacto producido por una causa externa; tampoco lo es el girar un cuerpo sobre su eje, porque el cuerpo no vuelve en todo ni en parte sobre sí mismo sino que todo él se mueve sobre un punto por el impulso de otro ser; la reflexión del sonido, del calor y de la luz tampoco es la reflexión psicológica, porque esos agentes no vuelven ni se replegan sobre sí mismos sino que toman otras direcciones. Queda, pues, demostrado que el ser que reflexiona es realmente distinto del cuerpo.

3.º La misma verdad se demuestra por los hechos de unidad é identidad de conciencia; porque, ó cada parte de cuerpo produce todas y

cada una de las afecciones internas, ó cada parte produce su afección propia: en el primer caso, tenemos tantos principios cuantas son las partes, de consiguiente no hay un solo principio, según nos refiere la conciencia; en el segundo, ese principio ni es uno ni idéntico, sino múltiple y diverso, contra lo que nos dice el testimonio de la misma; luego es necesario admitir un principio distinto y diverso del cuerpo, al cual llamamos *alma*.

**12. Análisis del concepto de alma.**—De lo dicho en la tesis anterior se deduce lo que se entiende por alma; pero, como sea importante definir con precisión filosófica este concepto, 1.º, lo definiremos en general; 2.º, con relación al cuerpo al cual vivifica el alma; y 3.º, en cuanto es principio de las operaciones vitales.

I. Según el sentido común y el consentimiento universal, alma es el principio que comunica la vida al cuerpo; pero como el viviente en virtud de este principio ejerce sus funciones propias, también puede decirse que el alma es el principio primero en virtud del cual el ser animado ejerce las operaciones vitales. Declaremos estas definiciones.

II. Contemplando el alma en su relación con el cuerpo es altamente filosófica la definición dada por Aristóteles: *el acto primero del cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia*, ó bien, el elemento determinante del cuerpo natural orgánico, al cual comunica la vida y lo hace capaz de ejercer sus funciones. Dicese *acto primero*, pues siendo principio determinante ó forma sustancial, comunica á la materia el específico y sustancial de vivo y animado. *Del cuerpo natural*, porque el artificial, cual es una máquina, sólo es capaz de moverse en fuerza de un agente externo y no en virtud de un principio intrínseco, como sucede en los seres vivientes. *Orgánico*, porque siendo las funciones del viviente muchas y muy varias, necesita que las diversas partes del cuerpo sean orgánicas y heterogéneas y no homogéneas é inorgánicas como las del mineral. Por eso la planta tiene tallo, hojas, raíz, etc., y el animal, ojos, oído, corazón, cerebro, etc. *Que tiene la vida en potencia*, para indicar que el viviente animado por el alma está en estado de ejercer las operaciones vitales, siempre que esté en las condiciones debidas, aunque de hecho no siempre las ejerza, al menos todas. Así el animal puede moverse de un lugar á otro, aunque no siempre lo haga; puede ejercer las funciones digestivas, si bien no siempre las ejerza, y así de las demás. Dígase otro tanto de la planta y del hombre. Por eso dice Santo Tomás: «En dos maneras se dice que está un ser en potencia: primera, cuando aun no tiene el principio de operaciones; segunda, cuando lo tiene, pero aun no obra con él; ahora bien, el cuerpo cuyo acto es el alma, no tiene la vida en potencia en el primer modo, sino en el segundo.»

III. Considerando el alma con relación á las operaciones vitales, podemos definirla con Aristóteles y Santo Tomás: *el principio primero por el cual vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos*. Dicese *principio primero*, porque las facultades son los principios próximos é inmediatos de las operaciones vitales, subordinados al alma, que es el principio primero. Por el cual *vivimos*, lo cual nos es común con las plantas. *Sentimos* y *nos movemos*, operaciones que nos son comunes con el bruto. *Entendemos*, porque por la inteligencia nos diferenciamos de los demás vivientes de la creación visible. (Véanse estas definiciones en SANTO TOMÁS, *De anima*, lib. I, lec. 2; 1 p., q. 75, a. 1, y en CORNOLDI, *Filosofía escolástica*, lec. 48).

## ARTÍCULO V

### De las facultades del alma en general y de sus divisiones

**12. Análisis del concepto de facultad del alma.**—Para declarar este concepto, tres cosas hay que hacer: 1.º, definir lo que se entiende por facultad; 2.º, lo que se entiende por conato; 3.º, fijar las leyes á que éste obedece.

I. Según dijimos (O., 38, I), potencia activa es el principio próximo é inmediato de la acción; de consiguiente, facultad del alma es el principio del cual procede próxima é inmediatamente la acción vital. Decimos *próxima é inmediatamente*, porque el alma, de quien emanan las facultades y en quien están radicadas, es el principio remoto y último de las acciones vitales. Así la vista, el entendimiento, etc., son los principios inmediatos de la visión é intelección, y el principio último es el alma.

II. En toda facultad hay que considerar el conato, que es la *natural propensión ó tendencia de la facultad á producir los actos que le son propios*: así es indudable que la imaginación tiende á reproducirse los objetos sensibles percibidos y la memoria á recordar los hechos pasados; y lo que decimos de estas facultades debe decirse de las demás, porque el acto es perfección de la potencia, y como todo ser tiende á su perfección, síguese que toda facultad tiene natural inclinación á ejercer los actos que le son propios.

III. Dos son las leyes del conato: 1.ª, *la perfección de los actos de una facultad es proporcional al conato con que es aplicada*. Esta ley es evidente, pues la experiencia nos enseña que tanto mejor entendemos un

cada una de las afecciones internas, ó cada parte produce su afección propia: en el primer caso, tenemos tantos principios cuantas son las partes, de consiguiente no hay un solo principio, según nos refiere la conciencia; en el segundo, ese principio ni es uno ni idéntico, sino múltiple y diverso, contra lo que nos dice el testimonio de la misma; luego es necesario admitir un principio distinto y diverso del cuerpo, al cual llamamos *alma*.

**12. Análisis del concepto de alma.**—De lo dicho en la tesis anterior se deduce lo que se entiende por alma; pero, como sea importante definir con precisión filosófica este concepto, 1.º, lo definiremos en general; 2.º, con relación al cuerpo al cual vivifica el alma; y 3.º, en cuanto es principio de las operaciones vitales.

I. Según el sentido común y el consentimiento universal, alma es el principio que comunica la vida al cuerpo; pero como el viviente en virtud de este principio ejerce sus funciones propias, también puede decirse que el alma es el principio primero en virtud del cual el ser animado ejerce las operaciones vitales. Declaremos estas definiciones.

II. Contemplando el alma en su relación con el cuerpo es altamente filosófica la definición dada por Aristóteles: *el acto primero del cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia*, ó bien, el elemento determinante del cuerpo natural orgánico, al cual comunica la vida y lo hace capaz de ejercer sus funciones. Dicese *acto primero*, pues siendo principio determinante ó forma sustancial, comunica á la materia el específico y sustancial de vivo y animado. *Del cuerpo natural*, porque el artificial, cual es una máquina, sólo es capaz de moverse en fuerza de un agente externo y no en virtud de un principio intrínseco, como sucede en los seres vivientes. *Orgánico*, porque siendo las funciones del viviente muchas y muy varias, necesita que las diversas partes del cuerpo sean orgánicas y heterogéneas y no homogéneas é inorgánicas como las del mineral. Por eso la planta tiene tallo, hojas, raíz, etc., y el animal, ojos, oído, corazón, cerebro, etc. *Que tiene la vida en potencia*, para indicar que el viviente animado por el alma está en estado de ejercer las operaciones vitales, siempre que esté en las condiciones debidas, aunque de hecho no siempre las ejerza, al menos todas. Así el animal puede moverse de un lugar á otro, aunque no siempre lo haga; puede ejercer las funciones digestivas, si bien no siempre las ejerza, y así de las demás. Dígase otro tanto de la planta y del hombre. Por eso dice Santo Tomás: «En dos maneras se dice que está un ser en potencia: primera, cuando aun no tiene el principio de operaciones; segunda, cuando lo tiene, pero aun no obra con él; ahora bien, el cuerpo cuyo acto es el alma, no tiene la vida en potencia en el primer modo, sino en el segundo.»

III. Considerando el alma con relación á las operaciones vitales, podemos definirla con Aristóteles y Santo Tomás: *el principio primero por el cual vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos*. Dicese *principio primero*, porque las facultades son los principios próximos é inmediatos de las operaciones vitales, subordinados al alma, que es el principio primero. Por el cual *vivimos*, lo cual nos es común con las plantas. *Sentimos* y *nos movemos*, operaciones que nos son comunes con el bruto. *Entendemos*, porque por la inteligencia nos diferenciamos de los demás vivientes de la creación visible. (Véanse estas definiciones en SANTO TOMÁS, *De anima*, lib. I, lec. 2; 1 p., q. 75, a. 1, y en CORNOLDI, *Filosofía escolástica*, lec. 48).

## ARTÍCULO V

### De las facultades del alma en general y de sus divisiones

**12. Análisis del concepto de facultad del alma.**—Para declarar este concepto, tres cosas hay que hacer: 1.º, definir lo que se entiende por facultad; 2.º, lo que se entiende por conato; 3.º, fijar las leyes á que éste obedece.

I. Según dijimos (O., 38, I), potencia activa es el principio próximo é inmediato de la acción; de consiguiente, facultad del alma es el principio del cual procede próxima é inmediatamente la acción vital. Decimos *próxima é inmediatamente*, porque el alma, de quien emanan las facultades y en quien están radicadas, es el principio remoto y último de las acciones vitales. Así la vista, el entendimiento, etc., son los principios inmediatos de la visión é intelección, y el principio último es el alma.

II. En toda facultad hay que considerar el conato, que es la *natural propensión ó tendencia de la facultad á producir los actos que le son propios*: así es indudable que la imaginación tiende á reproducirse los objetos sensibles percibidos y la memoria á recordar los hechos pasados; y lo que decimos de estas facultades debe decirse de las demás, porque el acto es perfección de la potencia, y como todo ser tiende á su perfección, síguese que toda facultad tiene natural inclinación á ejercer los actos que le son propios.

III. Dos son las leyes del conato: 1.ª, *la perfección de los actos de una facultad es proporcional al conato con que es aplicada*. Esta ley es evidente, pues la experiencia nos enseña que tanto mejor entendemos un

objeto, cuanto mayor fué la intensidad con que nos aplicamos á estudiarlo, y un recuerdo es fácil y fiel en proporción al trabajo que empleamos en aprender la cosa recordada; otro tanto debemos decir de las demás facultades; 2.<sup>a</sup>, *en las diversas facultades la intensidad del conato está en razón inversa, de modo que aumentando en una decrece en las demás*. Esta ley la confirman innumerables hechos: así experimentamos que cuando aplicamos la mente con mucha intensidad á un objeto, la aplicación de los sentidos á los objetos externos es muy floja; los que se dedican á estudios en que predomina la imaginación, generalmente son poco aptos para los estudios abstractos; el individuo dedicado á objetos materiales, con dificultad percibe lo espiritual; y entre otras razones, sin duda por ésta, los talentos universales son tan contados.

**14. Del objeto de las facultades.**—Es evidente que nuestras facultades tienen su objeto propio y determinado. Éste se divide en material y formal: aquél es el *objeto considerado en sí mismo*, y éste es el *objeto considerado bajo aquel aspecto ó razón especial según el cual se refiere á la facultad*. Así el papel en que escribo es objeto material de la vista y del tacto, porque por ambos sentidos puede ser percibido; pero este mismo papel en cuanto *colorado* es objeto formal de la vista, y en cuanto *resistente* lo es del tacto.

Por ahí se verá que un mismo objeto material puede ser objeto formal de varias potencias, como sucede con el ejemplo anterior, y objetos realmente distintos pueden ser objeto formal de una sola potencia, v. gr., los *diversos colores*, porque si bien es verdad que cada uno de ellos es distinto de los demás, con todo convienen en la razón formal de color.

**15. Criterio para distinguir las facultades.**—Cualquiera que sea la opinión que se adopte sobre la naturaleza de la distinción de las facultades del alma, es indudable que en ésta hay facultades diversas, porque es evidente que la vista no es el gusto, y así de las demás.

Es, pues, necesario señalar un criterio fijo é invariable para distinguir unas facultades de otras, así para que la clasificación de las facultades no sea arbitraria, como sucede en muchos autores modernos, como para que se comprenda la refutación del materialismo y otros errores. Y como la facultad dice relación al acto y éste al objeto, de estos dos elementos debe deducirse el criterio que buscamos.

I. *Las potencias ó facultades del alma se distinguen por sus actos*. Porque las facultades, según se dijo (O., 38-40), dicen relación esencial al acto, y sólo por sus actos pueden ser conocidas; luego á actos esencial-

mente diversos deben corresponder facultades esencialmente distintas. Así, si el acto de ver no es el acto de oír, la vista es distinta del oído, y si el sentir no es entender, es imposible que el entendimiento y la sensibilidad sean una misma facultad.

II. *Las facultades se especifican ó se distinguen esencialmente por sus objetos formales*. Porque las facultades, según acabamos de ver, se distinguen por los actos, y éstos tienden á sus respectivos objetos; es así que la potencia y el acto tienden al objeto formalmente considerado, pues, como se ha dicho, la vista tiende al objeto en cuanto colorado, el entendimiento en cuanto verdadero, la voluntad como bueno, y así de las demás; luego las facultades se especifican por sus objetos formales.

III. Luego el criterio para distinguir unas facultades de otras consiste en la evidencia de la diversidad esencial de sus respectivos actos y objetos (SANTO TOMÁS, 1 p., q. 77, a. 3).

**16. División de las facultades.**—Las facultades se dividen:

I. En *orgánicas é inorgánicas ó espirituales*. Las primeras son las que están localizadas en un órgano del cuerpo; las segundas las que ejercen sus actos con independencia intrínseca de los órganos corpóreos. Dije independencia intrínseca, pues la dependencia extrínseca no repugna á la espiritualidad de la facultad, como que no le afecta ni en su ser ni en su obrar.

Las facultades así orgánicas como inorgánicas convienen en que unas y otras tienen por raíz y principio el alma, de quien proceden; pero difieren: 1.<sup>o</sup>, en que las inorgánicas pertenecen al alma sola, tales son el entendimiento y la voluntad, al paso que las orgánicas pertenecen al compuesto, tales son las vegetativas y sensitivas; 2.<sup>o</sup>, de aquéllas el alma es principio y sujeto, como quiera que son espirituales, pero de éstas el alma es el principio, pero el sujeto es el órgano animado por el alma; 3.<sup>o</sup>, también difieren en que las espirituales son reflexivas y las inorgánicas no.

II. Unas y otras se subdividen en *aprehensivas y apetitivas ó expansivas*. Por las primeras *percibimos los objetos*, y por las segundas *tendemos á apropiarnos los objetos percibidos*. Son ejemplo de las primeras los sentidos externos y el entendimiento, y de las segundas el apetito sensitivo y la voluntad.

Sobre la división dada hay que observar que á cada orden de facultades *aprehensivas debe corresponder su respectiva facultad expansiva*, porque todo ser tiende á su bien propio, y si tiene conocimiento tiende al bien percibido; es así que el ser no puede tender sino mediante las facultades expansivas; luego si á las facultades aprehensivas no correspondiesen las expansivas, el ser quedaría imposibilitado de conseguir su bien.

Por eso al conocimiento sensible corresponde *el apetito sensitivo* y al conocimiento intelectual *la voluntad* (1 p., q. 80, a. 1).

III. Se dividen en *activas* y *pasivas*: potencia pasiva es *la que es movida á obrar por su objeto propio*, tales son las facultades aprehensivas; y activa es *la que ejerce su actividad sobre el objeto*, tales son: *la voluntad, la facultad locomotriz y las vegetativas*; todas las demás son pasivas.

Pero hay que observar que toda potencia en cuanto tal es activa, porque produce los actos que le son propios. Por tanto las potencias pasivas se distinguen de las activas, según observa Santo Tomás, por la diversa relación que guardan con su propio objeto. Porque el objeto se compara al acto de la potencia pasiva, como principio y causa determinante: así el color, en cuanto determina la vista, es principio y causa determinante de la visión; pero al acto de la potencia activa se compara el objeto como término y fin (*QQ. Disp. de verit.*, q. 16, a. 1, ad 12; 1 p., q. 77, a. 3).

IV. De lo dicho se deduce que con razón divide Santo Tomás las facultades del alma en cinco clases: *vegetativas, sensitivas, intelectivas, apetitivas y locomotivas*.



## PARTE PRIMERA

### DE LAS FACULTADES DEL ALMA

17. **División de esta parte.**— Después de haber asentado en el capítulo preliminar las nociones y verdades necesarias para poder penetrar en el estudio del alma humana, cumple á nuestro propósito emprender el estudio de la naturaleza de sus facultades, que es el asunto de la primera parte de la Psicología. Y puesto caso que no debemos hablar de las facultades vegetativas, ya que de ellas se trató en la Cosmología, siguiendo la división de las facultades en aprehensivas y apetitivas ó expansivas, y dividiéndose las primeras en sensitivas é intelectivas, tres son los puntos que comprende esta primera parte: 1.º, de la sensibilidad; 2.º, del entendimiento, y 3.º, de las facultades apetitivas.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

### CAPÍTULO I

#### DE LAS FACULTADES SENSITIVAS

18. **División del capítulo.**— El estudio de las facultades aprehensivas debe comenzar por el de las sensitivas, como quiera que son las primeras que en el hombre se desarrollan. Y para proceder con orden dividiremos el capítulo en cinco artículos: en el 1.º, daremos la definición de conocimiento y sensibilidad; en el 2.º, se tratará de

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Por eso al conocimiento sensible corresponde *el apetito sensitivo* y al conocimiento intelectual *la voluntad* (1 p., q. 80, a. 1).

III. Se dividen en *activas* y *pasivas*: potencia pasiva es *la que es movida à obrar por su objeto propio*, tales son las facultades aprehensivas; y activa es *la que ejerce su actividad sobre el objeto*, tales son: *la voluntad, la facultad locomotriz y las vegetativas*; todas las demás son pasivas.

Pero hay que observar que toda potencia en cuanto tal es activa, porque produce los actos que le son propios. Por tanto las potencias pasivas se distinguen de las activas, según observa Santo Tomás, por la diversa relación que guardan con su propio objeto. Porque el objeto se compara al acto de la potencia pasiva, como principio y causa determinante: así el color, en cuanto determina la vista, es principio y causa determinante de la visión; pero al acto de la potencia activa se compara el objeto como término y fin (*QQ. Disp. de verit.*, q. 16, a. 1, ad 12; 1 p., q. 77, a. 3).

IV. De lo dicho se deduce que con razón divide Santo Tomás las facultades del alma en cinco clases: *vegetativas, sensitivas, intelectivas, apetitivas y locomotivas*.



## PARTE PRIMERA

### DE LAS FACULTADES DEL ALMA

17. *División de esta parte.*— Después de haber asentado en el capítulo preliminar las nociones y verdades necesarias para poder penetrar en el estudio del alma humana, cumple à nuestro propósito emprender el estudio de la naturaleza de sus facultades, que es el asunto de la primera parte de la Psicología. Y puesto caso que no debemos hablar de las facultades vegetativas, ya que de ellas se trató en la Cosmología, siguiendo la división de las facultades en aprehensivas y apetitivas ó expansivas, y dividiéndose las primeras en sensitivas é intelectivas, tres son los puntos que comprende esta primera parte: 1.º, de la sensibilidad; 2.º, del entendimiento, y 3.º, de las facultades apetitivas.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

### CAPÍTULO I

#### DE LAS FACULTADES SENSITIVAS

18. *División del capítulo.*— El estudio de las facultades aprehensivas debe comenzar por el de las sensitivas, como quiera que son las primeras que en el hombre se desarrollan. Y para proceder con orden dividiremos el capítulo en cinco artículos: en el 1.º, daremos la definición de conocimiento y sensibilidad; en el 2.º, se tratará de

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



Por eso al conocimiento sensible corresponde *el apetito sensitivo* y al conocimiento intelectual *la voluntad* (1 p., q. 80, a. 1).

III. Se dividen en *activas* y *pasivas*: potencia pasiva es *la que es movida à obrar por su objeto propio*, tales son las facultades aprehensivas; y activa es *la que ejerce su actividad sobre el objeto*, tales son: *la voluntad, la facultad locomotriz y las vegetativas*; todas las demás son pasivas.

Pero hay que observar que toda potencia en cuanto tal es activa, porque produce los actos que le son propios. Por tanto las potencias pasivas se distinguen de las activas, según observa Santo Tomás, por la diversa relación que guardan con su propio objeto. Porque el objeto se compara al acto de la potencia pasiva, como principio y causa determinante: así el color, en cuanto determina la vista, es principio y causa determinante de la visión; pero al acto de la potencia activa se compara el objeto como término y fin (*QQ. Disp. de verit.*, q. 16, a. 1, ad 12; 1 p., q. 77, a. 3).

IV. De lo dicho se deduce que con razón divide Santo Tomás las facultades del alma en cinco clases: *vegetativas, sensitivas, intelectivas, apetitivas y locomotivas*.



## PARTE PRIMERA

### DE LAS FACULTADES DEL ALMA

17. *División de esta parte.*— Después de haber asentado en el capítulo preliminar las nociones y verdades necesarias para poder penetrar en el estudio del alma humana, cumple à nuestro propósito emprender el estudio de la naturaleza de sus facultades, que es el asunto de la primera parte de la Psicología. Y puesto caso que no debemos hablar de las facultades vegetativas, ya que de ellas se trató en la Cosmología, siguiendo la división de las facultades en aprehensivas y apetitivas ó expansivas, y dividiéndose las primeras en sensitivas é intelectivas, tres son los puntos que comprende esta primera parte: 1.º, de la sensibilidad; 2.º, del entendimiento, y 3.º, de las facultades apetitivas.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

### CAPÍTULO I

#### DE LAS FACULTADES SENSITIVAS

18. *División del capítulo.*— El estudio de las facultades aprehensivas debe comenzar por el de las sensitivas, como quiera que son las primeras que en el hombre se desarrollan. Y para proceder con orden dividiremos el capítulo en cinco artículos: en el 1.º, daremos la definición de conocimiento y sensibilidad; en el 2.º, se tratará de

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

la naturaleza de la sensibilidad en general; en el 3.º, de la sensibilidad externa; en el 4.º, del sentido interno; y en el 5.º, de la imaginación y de la memoria sensitiva.

## ARTÍCULO I

### Definición y división de la sensibilidad

**19. Análisis del concepto de conocimiento.**—El estudio de las facultades cognoscitivas debe principiar por definir con precisión y claridad el concepto de conocimiento. Esto supuesto:

Conocimiento es *el acto de la facultad que aprehende el objeto por la determinación de este sobre aquélla*. La verdad de esta definición resultará del siguiente análisis.

I. *El conocimiento es acto vital é inmanente*. Lo primero, porque procede del alma y de la facultad, que son principios intrínsecos; y lo segundo, porque el alma para conocer no sale de sí misma, conoce por sí misma y para sí misma, y por medio del conocimiento adquiere la perfección que le es propia (O., 189. IV).

II. *Para que haya conocimiento, la facultad debe ser determinada por su objeto propio*. Porque, por una parte, la facultad es indiferente para conocer tal ó cual objeto, y por otra, siempre que conoce, percibe objetos determinados: así la vista al ver percibe este objeto y no otro y el entendimiento al entender conoce una verdad determinada; síguese, pues, que la facultad para salir de su estado de indiferencia debe ser determinada por un objeto propio suyo.

III. *Esta determinación se verifica mediante la unión ideal del objeto con la facultad*. Porque se ha dicho que el objeto determina la facultad y que ésta no sale de sí misma; de consiguiente, la determinación ha de ser interna, y como el objeto no puede unirse realmente con la facultad, esa unión debe ser *ideal ó intencional*, como decían los escolásticos. En otros términos: esta unión se hace mediante la representación ideal del objeto en la facultad, llamada por los escolásticos *especie ó imagen del objeto*. La teoría de las especies es conforme al testimonio de la conciencia, que nos refiere que al conocer, en algún modo nos representamos el objeto. La facultad determinada del modo dicho conoce el objeto.

IV. Declaremos lo dicho con la doctrina de Santo Tomás: «los seres que conocen difieren de los que no conocen en que éstos sólo tienen su propia forma, al paso que aquéllos son aptos para tener también la

forma de otros seres, por cuanto la especie del ser conocido está en el que lo conoce» (1 p., q. 14, a. 1). Pero, como quiera que la representación del objeto es ideal, dedúcese que cuando los escolásticos afirman la identidad entre el objeto que conoce y el objeto conocido, con las fórmulas «el entendimiento en acto es una cosa con el objeto entendido» y «el sentido en acto es el objeto sentido», no hablan de identidad real y física, como los panteístas antiguos y modernos, sino de identidad lógica é ideal. Muchos son los lugares en que Santo Tomás expone esta doctrina, entre los cuales nos contentamos con transcribir el siguiente: «El objeto entendido está en el inteligente por una semejanza suya. Y en este sentido se dice que el objeto actualmente entendido es el entendimiento en acto, en cuanto que la semejanza de la cosa entendida es la forma del entendimiento, así como la semejanza de la cosa sensible es la forma del sentido en acto. De lo cual no se sigue que la especie inteligible abstracta sea el objeto entendido sino simplemente una semejanza de él» (1 p., q. 85, a. 2, ad 1).

**20. Definición de la sensibilidad.**—Según testimonio de la conciencia y del sentido común, la sensibilidad es facultad cognoscitiva: así la vista me da á conocer el papel en que escribo, etc., y en el lenguaje común solemos decir: el ave conoce su nido, el perro á su amo, y así de las demás. Pero si esto es así, también lo es que por las facultades sensitivas no conocemos objetos espirituales sino materiales, pues es cierto que el oído sólo nos refiere sonidos, el tacto sólo nos pone en relación con objetos corpóreos, y la imaginación sólo nos representa objetos percibidos antes por los sentidos externos. Además, las facultades sensitivas, así externas como internas, no nos dan á conocer los objetos materiales en general ó en abstracto, sino en concreto y en su propia individualidad; así la vista no percibe el color en general sino este color, el paladar no percibe los sabores en abstracto sino este sabor, la mano no percibe el cuerpo en general sino este cuerpo, y así de los demás sentidos. Finalmente, para que la facultad sensitiva salga de la potencia al acto ó ejerza los actos que le son propios, es necesario que sea determinada por los objetos corpóreos, y para eso es preciso que mediate ó inmediatamente impresionen los órganos, causando en ellos una inmutación ó conmoción orgánica, como se ve evidentemente en el tacto, sabor, etc., y demuestran la Física y la Fisiología. Luego sensibilidad es *la facultad que percibe los objetos materiales en concreto mediante una inmutación orgánica producida por el objeto y el órgano*.

**21. División de la sensibilidad.**—Se divide en *externa é interna*: aquélla es *la que reside en los órganos esparcidos en la superficie del cuerpo*, tales son los sentidos externos; ésta es *la que reside en órganos*

que están en el interior del cuerpo; las facultades de la sensibilidad interna son el sentido interno, la imaginación y la memoria sensitiva, cuyo órgano es el cerebro, según adelante se dirá.

## ARTÍCULO II

### Naturaleza de la sensibilidad en general

22. Estado de la cuestión.—I. En el explicar la naturaleza de la sensibilidad hay dos opiniones extremas. Es la primera la de los materialistas, para quienes el sujeto de la sensibilidad es el cerebro, y la sensación consiste en el movimiento producido en los órganos y en especial en el cerebro por la electricidad, afinidad química, atracción, repulsión, etc., ó por el conjunto de estas fuerzas materiales. La segunda opinión es la de la escuela cartesiana, la cual enseña que la sensibilidad es facultad espiritual ó del alma sola, la cual produce las sensaciones, mediante la impresión causada en los órganos por los objetos. Ambos errores refutaremos en las siguientes tesis; pero antes es necesario hacer algunas observaciones.

II. Sensación es el acto vital mediante el cual conocemos los objetos materiales. De esta definición se sigue: 1.º, que la sensación procede de un principio intrínseco y es immanente, porque la conciencia á cada uno le refiere que es él quien siente y que siente en sí mismo y sin salir de sí, lo cual expresamos con las fórmulas: «yo siento, veo, imagino, etc.»; 2.º, la sensación es una é indivisible, porque según el testimonio de la conciencia, uno es el acto de ver, de oír, etc., y no se concibe lo que sería una sensación dividida; 3.º, la sensación no es una pura modificación subjetiva sino que además es objetiva, porque siendo conocimiento, necesariamente debe representar y dar á conocer el objeto.

III. Uno é idéntico es el principio último de todas nuestras sensaciones. Esta verdad nos la refiere la conciencia, que nos dice que yo que siento, soy el mismo que veo, oigo, etc.; y la confirma el sentido común, que expresa el hecho de unidad de conciencia con las frases: «yo veo, oigo, recuerdo, imagino, etc.»; la demuestra la razón, pues siendo como son distintos y diversos los órganos sensorios, si no hubiera un principio único y último de todas estas afecciones internas, no podría explicarse debidamente el hecho de unidad é identidad de conciencia. Por eso dice Santo Tomás: «Todas las potencias se dicen ser del alma no como sujeto sino como principio; porque al compuesto humano le viene del alma el que pueda ejercer tales operaciones» (1 p., q. 75, a. 5).

IV. Estos son los caracteres de la sensación, considerada psicológicamente; pasemos ahora á considerar el elemento fisiológico. Este consiste en la impresión orgánica, su transmisión por las fibras y nervios al cerebro, los movimientos de éste y la reacción que ejerce sobre los órganos sensorios. Estas impresiones, acciones y reacciones son condiciones indispensables de la sensación; pero como son puramente materiales, no son ni pueden ser la sensación misma: unas preceden y otras acompañan el acto de la sensación; pero se distinguen esencialmente de ésta, que es acto cognoscitivo é inmaterial. De consiguiente, ni las fuerzas materiales que producen las impresiones dichas, ni el cerebro, al cual van á parar, son el principio ni el sujeto de la sensación. En dos palabras: el error de los materialistas consiste en juzgar de la naturaleza del alma por la observación fisiológica, dejando la psicología.

23. TESIS 1.ª—La facultad de sentir no es el cerebro ni una fuerza material cualquiera, ó sea, la materia es incapaz de sentir.

Prueba 1.ª—El cerebro es materia, la cual es extensa, esto es, consta de partes distintas, de las cuales las unas existen fuera de las otras.

Esto supuesto, argumentamos así: ó la sensación se verifica totalmente en cada una de estas partes, ó cada parte tiene una parte de sensación: en el primer caso, tenemos tantas sensaciones y tantos principios últimos de ella cuantas son las partes, lo cual se opone á la unidad de la sensación y del principio último de ella (22, II, III); en el segundo, tenemos la sensación dividida, lo cual contradice á su indivisibilidad (22, II).

Ni vale decir para explicar la indivisibilidad y totalidad de la sensación que las partes de la materia se comunican la parte de sensación. Porque si se la comunican recíprocamente, resultan tantas sensaciones y tantos principios últimos de la misma cuantas son las partes de la materia afectada, lo cual equivale á renovar la primera hipótesis, que contradice al hecho de conciencia. Si dichas partes comunican á otro ser la parte de sensación, de este otro ser preguntáramos si es materia ó no: en el primer caso, repetiríamos el argumento anterior hasta lo infinito, lo cual equivale á dejar sin explicar el fenómeno de la sensación; luego hay que admitir lo segundo, esto es, un principio simple, superior á la materia, del cual procede el acto vital y cognoscitivo de la sensación.

Si todavía replicasen los materialistas que la facultad de sentir consiste en las fuerzas materiales solas ó combinadas, cuales son la electricidad, atracción, repulsión, etc., nada se adelanta. Porque, ó cada una

de dichas fuerzas es una sustancia puramente material, ó es una fuerza de una sustancia puramente material: la primera hipótesis es inadmisibile, pues queda demostrado que la sustancia puramente material es incapaz de sentir; también lo es la segunda, porque las fuerzas ó facultades no pueden ser superiores á la sustancia de quien proceden; luego si la sustancia es incapaz de sentir, también lo son sus fuerzas, solas ó combinadas.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Según los materialistas y positivistas, las fuerzas ó facultades no pueden conocerse sino por sus manifestaciones; por eso dijimos que las facultades se conocen por sus actos (14, 1); es así que los fenómenos de la vida sensitiva no se manifiestan como resultado de las fuerzas físicas y químicas de la materia; luego hay que admitir un principio inmaterial para explicar la naturaleza de la insensibilidad, y de consiguiente la materia es incapaz de sentir.

Menor 1.<sup>o</sup>—Para materialistas y sensualistas las sensaciones son movimientos moleculares del cerebro; es así que las sensaciones no se manifiestan como fenómenos de este género: 1.<sup>o</sup>, porque los movimientos producidos en el cerebro por corrientes eléctricas, etc., son movimientos moleculares, pero no aprehensión de un objeto material, que es en lo que consiste la sensación; 2.<sup>o</sup>, porque en el cuerpo muerto el cerebro puede recibir y de hecho recibe estas impresiones y movimientos, y con todo no hay sensación ni manifestación de la misma; 3.<sup>o</sup>, porque hay enfermedades en las cuales hay movimiento del cerebro y hay paralización de la sensibilidad; luego para explicar la sensibilidad hay necesidad de admitir fuerzas superiores á las de la materia.

Menor 2.<sup>o</sup>—Las propiedades del movimiento material son dirección, velocidad que aumenta ó disminuye, transmisión del movimiento de un cuerpo á otro é imposibilidad de que un mismo móvil se mueva en direcciones opuestas. Todo lo contrario pasa en la sensación; pues siendo como es acción inmanente, debe permanecer en el mismo sujeto, y de consiguiente, carece de dirección y transmisión; la sensación es más ó menos intensa, pero carece de velocidad; en efecto, jamás llamamos veloz á una sensación; finalmente, al mismo tiempo percibimos sensaciones opuestas, como calor y frío, vemos colores blancos y negros, percibimos objetos presentes y ausentes, como los que nos representa la imaginación, etc.; luego si las propiedades son opuestas, los principios de quien proceden no pueden ser de la misma naturaleza; luego si el movimiento material está sujeto á la condición de la cantidad ó materia, la sensación debe proceder de un principio inmaterial.

Menor 3.<sup>o</sup>—La sensación es una acción vital, la cual, 1.<sup>o</sup>, procede de un principio intrínseco y es inmanente (22, II); 2.<sup>o</sup>, es objetiva, pues por

ella me represento los objetos que percibo, me pongo en relación con el mundo externo, me represento objetos ausentes y aun objetos que ya han dejado de existir; tal es la imaginación que tengo de un amigo que ya no existe. Es así que tales fenómenos no pueden proceder del movimiento mecánico del cerebro, porque el movimiento mecánico no es inmanente sino transeunte, como que no se termina en el cuerpo del cual procede sino en otro. Además, en todo movimiento mecánico el cuerpo pierde tanto cuanto es lo que comunica á otro, como es fácil de ver en el calor, electricidad, etc. Finalmente, un cuerpo sólo puede obrar sobre otro cuerpo real y mediante el contacto; luego es imposible explicar el fenómeno de la objetividad de la sensación, mediante el cual nos ponemos en relación con objetos lejanos, ausentes y no existentes y sin género alguno de contacto.

#### 24. TESIS 2.<sup>a</sup>—La facultad de sentir es orgánica.

Prueba 1.<sup>a</sup>—Las facultades sensitivas no son propias del cuerpo solo ni del alma sola; luego son propias del compuesto de entrambos, esto es, son orgánicas.

Antecedente.—La primera parte del antecedente es evidente por lo demostrado en la tesis anterior; pasemos, pues, á probar la segunda.

1.<sup>o</sup> Si la sensibilidad sólo fuese facultad del alma, siendo ésta espiritual, también lo sería aquélla; á facultades espirituales les corresponden objetos espirituales, pues debe haber proporción entre la facultad y el objeto; es así que las facultades sensitivas jamás perciben objetos espirituales, tales como el orden, la verdad, la belleza, la virtud, Dios, etc., y si sólo objetos materiales y concretos, v. gr., este cuerpo, aquel color, etc.; luego la sensibilidad no es facultad inorgánica ó del alma sola.

2.<sup>o</sup> Las facultades sensitivas son irrellexivas: así el ojo ve pero no sabe que vea, etc., y el bruto tampoco reflexiona, por eso es incapaz de progreso; es así que si fueran espirituales serían reflexivas, pues no estarían sujetas á condiciones materiales, única cosa que les impide ser reflexivas (10); luego las facultades sensitivas no son propias del alma sola.

Ni vale decir que la sensibilidad, aunque sea facultad espiritual, debe servirse de los órganos del cuerpo y que por eso es irrellexiva. Porque si la facultad de sentir no es el órgano animado por el alma, las condiciones orgánicas ó materiales no son intrínsecas sino extrínsecas al acto de sentir; si esto es así, el acto de sentir en sí mismo es espiritual; luego al modo que el entendimiento, no obstante las condiciones materiales á que está sujeto por su unión con el cuerpo, según adelante se dirá, no sólo conoce sino que sabe que conoce y vuelve sobre sus actos, también

la sensibilidad debiera volver sobre sí misma y sobre sus propios actos, porque la sensibilidad y la inteligencia, en la hipótesis que combatimos, serían facultades de un mismo orden.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Es principio incontrovertible que debe haber la debida proporción entre los actos y la facultad de la cual proceden; es así que el acto sensitivo, según lo dicho (22, II), es uno é indivisible; luego una debe ser también la facultad que lo produce. Ahora bien, por una parte el acto sensitivo, siendo como es cognoscitivo, es inmaterial; por otra parte está sujeto á condiciones materiales de objeto, impresión, etc.; luego las facultades sensitivas deben ser un principio inmaterial intrínsecamente sujeto á condiciones materiales, esto es, debe ser el órgano animado por el alma, que es en lo que consiste la facultad orgánica (Véase á SALES SEWIS, *Della Conoscenza sensitiva*, c. IX, a. 13).

#### OBJECIONES

25. **Contra la tesis 1.<sup>a</sup>**—Objeción 1.<sup>a</sup>—Hay paralelismo perfecto entre la sensación y las condiciones orgánicas: porque toda sensación va acompañada de la respectiva conmoción orgánica, aquélla es tanto más perfecta cuanto más perfecta es la disposición de los órganos, se altera cuando éstos se alteran, y cesa cuando el órgano se corrompe; luego la facultad de sentir es puramente material.

**Respuesta.**—Concedo el antecedente y niego el consiguiente y la consecuencia; porque por más que los materialistas se esfuerzen en amontonar datos para demostrar el paralelismo entre la sensación y determinadas condiciones materiales y orgánicas, sólo lograrán convencer más y más de que la sensibilidad es facultad orgánica, que no puede obrar sino en determinadas condiciones materiales; pero de ahí nunca demostrarán que la sensación sea una mera función de la materia, como quiera que de que una cosa proceda ó acompañe á otra no es lógico deducir que ambas son una misma cosa. Así, de que la sombra acompañe todos los movimientos del cuerpo, ningún materialista osaría inferir la identidad de las dos.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—El principio y sujeto de la sensación es el cerebro, porque interrumpe la comunicación del órgano con el cerebro, no hay sensación.

**Respuesta.**—Esta objeción flaquea por la misma base que la anterior, pues sólo convence que dicha comunicación es condición indispensable de la sensación y nada más. Varias explicaciones se han dado de este fenómeno, pero la que hoy parece más probable es la que afirma

que el cerebro comunica á los órganos sensorios el fluido biótico sin el cual carecería de una de las condiciones indispensables para ejercer sus funciones.

**Contra la tesis 2.<sup>a</sup>**—Objeción 1.<sup>a</sup>—La sensación es simple é inmanente; es así que este acto no puede proceder de una facultad orgánica que es compuesta; luego la sensibilidad no es facultad orgánica.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: la sensación es *de suyo* simple, C.; la sensación es *accidentalmente* simple, esto es, inextensa, N.; niego la menor y la conclusión. Niégase la menor porque todo acto, cualquiera que sea la fuerza que lo produce, es simple é indivisible: así simple é indivisible es un acto de atracción y repulsión y así de las demás fuerzas materiales. Pero á pesar de lo dicho hemos distinguido la mayor, porque si es cierto que la sensación es por su naturaleza simple, eso no quita que *accidentalmente* sea extensa; por razón de ser producida por una potencia orgánica, la cual es afectada toda ella en el acto de sentir.

**Instancia.**—Pero la facultad de sentir es simple; es así que si fuera orgánica sería compuesta; luego la sensibilidad es facultad inorgánica.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: la facultad de sentir es simple por razón *del alma* que es su último principio, C.; es *absolutamente* simple, N. Concedo la menor y niego el consiguiente. Según los argumentos aducidos en la primera tesis, es indudable que para que haya sensación se requiere que haya un principio simple é inmaterial en el ser que la produce, como quiera que el conocimiento sensitivo es inmaterial y superior á las condiciones de la materia; pero de esto no se infiere que la facultad de sentir pertenezca al alma sola, porque, como se ha demostrado en la tesis segunda, el acto de sentir no es absolutamente inmaterial, como el de entender, puesto caso que está sujeto á condiciones orgánicas.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Según el testimonio de la conciencia, uno es el sujeto que percibe las diversas sensaciones; es así que si la facultad de sentir fuese orgánica, no sería uno sino múltiple el sujeto de las diversas sensaciones, pues los sentidos son varios y diversos entre sí; luego la facultad de sentir es inorgánica.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: uno es el principio y sujeto *último* de las diversas sensaciones, C.; el *inmediato y próximo*, N. Contradistingo la menor: si la facultad de sentir fuese orgánica, el sujeto y principio *inmediato y próximo* sería múltiple, C.; el *último*, N. La razón de las distinciones que acabamos de dar se deduce de las pruebas dadas en las tesis anteriores y de lo dicho en el número 22, III. Además, esta objeción se retuerce de un modo incontestable contra las escuelas materialistas, porque si el cerebro es el que siente, siendo éste com-

puesto de muchos órganos, jamás podrán explicar la unidad é identidad del sujeto que percibe las diversas sensaciones, según se dijo en la tesis primera.

### ARTÍCULO III

#### De la sensibilidad externa

**26. Definición y fin de la sensibilidad externa.**—I. Sensibilidad externa es la que reside en los órganos esparcidos en la superficie del cuerpo. Cinco son las facultades de la sensibilidad externa: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. En la Crítica (43-45) determinamos el objeto y las condiciones requeridas para que los sentidos externos sean criterio de verdad. Debiendo ahora hablar de su naturaleza, ante todo hay que fijar su fin.

II. Doble es el fin señalado por la naturaleza, ó mejor dicho, por Dios á los sentidos externos. El primero es la *conservación del individuo*, porque ni el hombre ni el animal pueden atender á su conservación sin ponerse en comunicación con el mundo externo, la cual se hace por medio de los sentidos. El segundo es el *desarrollo de la inteligencia*, pues aparte de que es evidente el influjo que el desarrollo de los sentidos ejerce en el de la inteligencia, en la Ideología se demostrará que nuestros conocimientos empiezan por los sentidos.

**27. De la perfección relativa de los sentidos.**—¿Cuál de los sentidos externos es el más perfecto? Esta es la cuestión. Condillac afirmó que el sentido del tacto era más perfecto que el de la vista; esta opinión siguieron algunos naturalistas modernos; pero según nuestro modo de ver, en esta como en otras muchas cuestiones hay que distinguir para no errar.

I. *En el referir la existencia de los cuerpos el tacto aventaja á la vista, y ésta á los demás sentidos.* Lo primero, porque entre el tacto y el objeto no hay intermedio alguno; de consiguiente, no es posible ilusión ni error en esta parte. Lo segundo, porque la vista se pone en comunicación directa con los objetos externos y sus cualidades, lo cual no pasa en los demás sentidos. Este es juicio confirmado por el sentido común, pues para aseverar una cosa solemos decir «lo he tocado con mis manos, lo vi con mis propios ojos».

II. *La vista es el sentido más perfecto de todos, cuanto á la amplitud de su objeto y á su fuerza representativa.* Porque su fuerza se extiende á largas distancias, se pone en comunicación con los objetos existentes en el

espacio; percibe su forma, color, proporciones y muchas de sus mudanzas, etc. Por eso la vista es el sentido que mejor nos representa los objetos cuales son, y en esa virtud es el sentido que en el percibir los objetos participa menos de las condiciones materiales. Razón por la cual la palabra visión también ha sido tomada para expresar la visión intelectual, y la vista ha sido llamada el sentido más espiritual, como observa Santo Tomás.

III. *El oído es el sentido que más favorece el desarrollo de la inteligencia.* Porque nos pone en comunicación social con nuestros semejantes, por este medio aprendemos el lenguaje, percibimos las ideas de los demás y les comunicamos las nuestras, oímos sus discursos y nos los apropiamos, etc. Por eso se observa que al paso que el sordo-mudo tiene conocimientos muy escasos, el ciego de nacimiento suele tener bastante desarrollo intelectual.

**28. TESIS 1.<sup>a</sup>—La sensación externa no se verifica en el cerebro, sino en los órganos sensorios de cada sentido.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—La conciencia nos refiere que vemos en el ojo y por el ojo, oímos en el oído y por el oído; las sensaciones de calor, frío y demás, propias del tacto las experimentamos en las partes del cuerpo afectadas, y lo mismo diríamos de los sentidos del gusto y del olfato; luego hay que admitir que las sensaciones externas son producidas por los sentidos externos y no por el cerebro.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Los órganos de los sentidos externos por una parte tienen una estructura admirable, por otra su conformación es completamente diversa en cada uno de los sentidos; luego en ambas cosas la naturaleza, que nada hace en vano, debe haber tenido sus fines; es así que uno de ellos es que en cada órgano se verifique la sensación, puesto caso que si el sujeto de ésta fuese el cerebro, y los órganos sólo sirvieran para transmitir á aquélla la impresión, ni sería necesaria tanta diversidad ni tanta complicación en la formación de los órganos; luego la sensación se verifica en cada uno de los órganos sensorios.

Ni vale decir que interrumpida la comunicación entre el órgano y el cerebro, cesa el ejercicio de toda facultad sensitiva. Porque este hecho sólo prueba dos cosas: 1.<sup>a</sup>, que la comunicación entre el órgano y el cerebro es condición indispensable para que el sentido pueda funcionar, según se dijo en el artículo anterior (22-25); 2.<sup>a</sup>, que no basta que sintamos sino que es necesario advertir la sensación; esto lo hace el sentido interno, cuyo órgano es el cerebro, como se dirá en el artículo siguiente. Por eso si los antiguos no tenían el cerebro como único órgano de las

puesto de muchos órganos, jamás podrán explicar la unidad é identidad del sujeto que percibe las diversas sensaciones, según se dijo en la tesis primera.

### ARTÍCULO III

#### De la sensibilidad externa

**26. Definición y fin de la sensibilidad externa.**—I. Sensibilidad externa es la que reside en los órganos esparcidos en la superficie del cuerpo. Cinco son las facultades de la sensibilidad externa: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. En la Crítica (43-45) determinamos el objeto y las condiciones requeridas para que los sentidos externos sean criterio de verdad. Debiendo ahora hablar de su naturaleza, ante todo hay que fijar su fin.

II. Doble es el fin señalado por la naturaleza, ó mejor dicho, por Dios á los sentidos externos. El primero es la *conservación del individuo*, porque ni el hombre ni el animal pueden atender á su conservación sin ponerse en comunicación con el mundo externo, la cual se hace por medio de los sentidos. El segundo es el *desarrollo de la inteligencia*, pues aparte de que es evidente el influjo que el desarrollo de los sentidos ejerce en el de la inteligencia, en la Ideología se demostrará que nuestros conocimientos empiezan por los sentidos.

**27. De la perfección relativa de los sentidos.**—¿Cuál de los sentidos externos es el más perfecto? Esta es la cuestión. Condillac afirmó que el sentido del tacto era más perfecto que el de la vista; esta opinión siguieron algunos naturalistas modernos; pero según nuestro modo de ver, en esta como en otras muchas cuestiones hay que distinguir para no errar.

I. *En el referir la existencia de los cuerpos el tacto aventaja á la vista, y ésta á los demás sentidos.* Lo primero, porque entre el tacto y el objeto no hay intermedio alguno; de consiguiente, no es posible ilusión ni error en esta parte. Lo segundo, porque la vista se pone en comunicación directa con los objetos externos y sus cualidades, lo cual no pasa en los demás sentidos. Este es juicio confirmado por el sentido común, pues para aseverar una cosa solemos decir «lo he tocado con mis manos, lo vi con mis propios ojos».

II. *La vista es el sentido más perfecto de todos, cuanto á la amplitud de su objeto y á su fuerza representativa.* Porque su fuerza se extiende á largas distancias, se pone en comunicación con los objetos existentes en el

espacio; percibe su forma, color, proporciones y muchas de sus mudanzas, etc. Por eso la vista es el sentido que mejor nos representa los objetos cuales son, y en esa virtud es el sentido que en el percibir los objetos participa menos de las condiciones materiales. Razón por la cual la palabra visión también ha sido tomada para expresar la visión intelectual, y la vista ha sido llamada el sentido más espiritual, como observa Santo Tomás.

III. *El oído es el sentido que más favorece el desarrollo de la inteligencia.* Porque nos pone en comunicación social con nuestros semejantes, por este medio aprendemos el lenguaje, percibimos las ideas de los demás y les comunicamos las nuestras, oímos sus discursos y nos los apropiamos, etc. Por eso se observa que al paso que el sordo-mudo tiene conocimientos muy escasos, el ciego de nacimiento suele tener bastante desarrollo intelectual.

**28. TESIS 1.<sup>a</sup>—La sensación externa no se verifica en el cerebro, sino en los órganos sensorios de cada sentido.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—La conciencia nos refiere que vemos en el ojo y por el ojo, oímos en el oído y por el oído; las sensaciones de calor, frío y demás, propias del tacto las experimentamos en las partes del cuerpo afectadas, y lo mismo diríamos de los sentidos del gusto y del olfato; luego hay que admitir que las sensaciones externas son producidas por los sentidos externos y no por el cerebro.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Los órganos de los sentidos externos por una parte tienen una estructura admirable, por otra su conformación es completamente diversa en cada uno de los sentidos; luego en ambas cosas la naturaleza, que nada hace en vano, debe haber tenido sus fines; es así que uno de ellos es que en cada órgano se verifique la sensación, puesto caso que si el sujeto de ésta fuese el cerebro, y los órganos sólo sirvieran para transmitir á aquélla la impresión, ni sería necesaria tanta diversidad ni tanta complicación en la formación de los órganos; luego la sensación se verifica en cada uno de los órganos sensorios.

Ni vale decir que interrumpida la comunicación entre el órgano y el cerebro, cesa el ejercicio de toda facultad sensitiva. Porque este hecho sólo prueba dos cosas: 1.<sup>a</sup>, que la comunicación entre el órgano y el cerebro es condición indispensable para que el sentido pueda funcionar, según se dijo en el artículo anterior (22-25); 2.<sup>a</sup>, que no basta que sintamos sino que es necesario advertir la sensación; esto lo hace el sentido interno, cuyo órgano es el cerebro, como se dirá en el artículo siguiente. Por eso si los antiguos no tenían el cerebro como único órgano de las

funciones sensitivas, lo tenían por el principal y centro de toda la vida sensitiva, cosa hoy día confirmada por la Fisiología.

**29. De la causa determinante de las sensaciones.**—I. Al presente se trata de explicar cómo se producen en nosotros las sensaciones externas, de modo que sean reales y objetivas y no puramente subjetivas. Para proceder con orden, ante todo hay que demostrar que la causa determinante de las sensaciones externas son los cuerpos que se nos manifiestan por sus cualidades sensibles.

II. Antes de demostrar esta verdad hay que dejar establecidos los tres datos siguientes, que son el punto de partida de la demostración. 1.º La conciencia nos atestigua que por la sensación externa, á diferencia de la interna, nos representamos los objetos sensibles como existentes fuera de nosotros, y esto no lo niegan los idealistas. 2.º La razón enseña que los sentidos, como otra facultad cualquiera, de suyo son indiferentes para percibir un objeto cualquiera de los innumerables que pueden percibir, y por lo mismo deben ser determinados por una causa proporcionada. 3.º La conciencia nos refiere que siempre y cuando sentimos, conocemos un objeto determinado y concreto.

**30. TESIS 2.ª—La causa determinante de las sensaciones externas son los cuerpos presentes á la facultad.**

Prueba.—Según el sentido común y el consentimiento universal, somos inducidos constante é invenciblemente á creer que la presencia de los cuerpos es la causa de las representaciones externas. Porque esta y no otra es la causa que alegamos, cuando se nos pregunta el por qué estamos ciertos de las representaciones corpóreas; es así que lo constante y universal es ley de naturaleza; luego es verdad la tesis.

La razón demuestra esto mismo. Porque la percepción de los objetos sensibles como distintos de nosotros mismos (hecho 1.º) debe reconocer una causa; ahora bien, la causa que determina en nosotros la representación externa no puede ser otra que la facultad ó los objetos externos. No hay medio, puesto caso que en el conocimiento no puede haber sino dos elementos: facultad que conoce y objeto conocido; es así que la representación de objetos externos distintos de nosotros no puede provenir de la facultad; luego debe provenir del objeto.

Menor.—Según el hecho segundo, la facultad es de suyo indiferente á percibir tal ó cual objeto; es así que de una facultad indeterminada no puede proceder el hecho determinado, que consiste en tener esta representación y no otra; luego debe proceder de otra causa, y como no cabe concebir otra que el objeto; luego ó hay que negar el hecho de la sensación externa, ó hay que decir que la causa que la determina son los cuerpos.

Confirmemos lo dicho con el siguiente argumento de exclusión. La causa determinante de las sensaciones externas no puede ser: a) *Dios*, porque no puede inducirnos á error; b), tampoco puede ser *nuestra libertad*, pues sabemos que no percibimos lo que queremos, como queremos y cuando queremos; c), tampoco pueden ser *nuestras facultades*, entre otras razones, porque no podría explicarse cómo y por qué nos representan los objetos como realmente distintos de nosotros, extensos y dotados de cualidades sensibles. Luego es necesario admitir que la causa determinante son seres distintos de nosotros, extensos y dotados de cualidades sensibles; en una palabra, los cuerpos.

**31. Del modo cómo se verifica la sensación.**—I. Demostrado que los cuerpos son la causa determinante de las sensaciones externas, hay que demostrar el modo cómo se verifica esta determinación. Hay dos opiniones: la de los escolásticos, que explican la sensación por medio de las especies sensibles, las cuales determinan el alma á sentir y á representarse tal ó cual objeto material, y la de los que no las admiten, sino que sostienen que para que haya sensación basta que el objeto se haga presente á la facultad. Entre los antiguos niegan las especies sensibles el nominalista Ockam, y entre los modernos Descartes, Reid con la escuela escocesa, Hamilton y otros.

II. Nos adherimos á la opinión de los escolásticos, pero para su debida inteligencia hay que observar: 1.º, que especie sensible es *la semejanza del objeto conocido en el sujeto que conoce*. Esta representación es distinta de la impresión orgánica, como quiera que ésta es algo puramente material, lo cual no basta para explicar el acto de la sensación, según se demostró en el artículo anterior; 2.º, de consiguiente, la especie sensible es representación ideal del objeto, la cual determina la potencia sensitiva, y mediante esta determinación se conoce el objeto.

III. De lo dicho se sigue que Reid y demás partidarios del conocimiento directo, acusan sin razón á los escolásticos de renovar la teoría de las *especies-imágenes* de Locke. Porque según este autor, los sentidos sólo perciben las *imágenes* de los objetos, al paso que según los escolásticos los sentidos no perciben las especies sino los objetos representados por ellas, porque la percepción de las especies importaría una vuelta ó reflexión de la facultad sobre sí misma, lo cual no es posible á una facultad orgánica. Y tan lejos están los escolásticos de caer en el escepticismo é idealismo, por admitir las especies sensibles, que de lo que diremos en esta materia se deduce que sólo admitiéndolas pueden eludirse aquellos dos errores.



**32. TESIS 3.<sup>a</sup>—Para explicar la sensación es necesario admitir la especie sensible, al menos en los sentidos que no están en contacto con el objeto.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—Para que haya sensación es menester que el objeto determine intrínsecamente la facultad, porque por una parte ésta es intrínsecamente indiferente á conocer este ó aquel objeto, y por otra sólo puede ser determinada por su objeto propio. Éste no puede determinar debidamente á la facultad sin obrar sobre ella; luego la presencia del objeto no basta á determinar la facultad.

Tampoco basta la simple impresión orgánica, porque la determinación debe ser proporcional al acto que debe producir; es así que la impresión orgánica es puramente material y la sensación es acto inmaterial; luego para que haya sensación, además de la presencia del objeto y de la impresión orgánica, debe haber algo que sea capaz de actuar la facultad, de modo que conozca el objeto; es así que este algo no puede ser sino la representación ideal del objeto, que es en lo que consiste la especie sensible; luego para explicar la sensación es menester admitir la especie sensible.

La menor subsumta es evidente, porque el objeto no puede determinar á la facultad sino ó por la simple presencia, ó mediante la impresión orgánica, ó mediante algo que haga las veces del objeto y afecte internamente la facultad. Las dos primeras hipótesis quedan refutadas; luego hay que admitir la tercera.

Prueba 2.<sup>a</sup>—La facultad de sentir de suyo es indiferente para conocer el objeto *a* ó *b*, etc., y con todo, sólo puede conocer objetos determinados; luego para conocer debe salir de esta indiferencia y ser debidamente determinada, porque de otra suerte jamás conocería nada. Esta determinación debe ser: 1.<sup>o</sup>, *intrínseca* á la facultad, porque intrínseca es la indiferencia de la misma; 2.<sup>o</sup>, debe provenir *de los objetos externos*, según se demostró en la tesis anterior, y lo confirma la experiencia, que enseña que mientras el objeto no se hace presente á la facultad, de modo que pueda obrar sobre ella, no hay sensación. Es así que dicha determinación no puede hacerse sino mediante la especie sensible. Porque esta determinación debe ser tal que produzca la unión del objeto con la facultad, cosa indispensable para que haya conocimiento; ahora bien, es evidente que dicha unión no puede ser material, luego debe ser ideal, ó sea, mediante algo que represente el objeto á la facultad, que es en lo que consiste la especie sensible; luego para explicar la sensación es necesario admitir la especie sensible.

**33. Cuestión del puente y objetividad de la sensación.**  
—Llámase cuestión del puente la inventada por algunos filósofos mo-

ernos para resolver el cómo es que el alma, que al conocer no sale de sí misma, conozca los objetos que existen fuera de ella. Diósele el nombre de cuestión del puente, porque los filósofos la propusieron en la siguiente forma: ¿Cuál es el puente que une el sujeto que conoce con el objeto conocido, ó cómo se hace el tránsito del sujeto al objeto? Para resolverla debidamente, tres cosas importa hacer: exponer el origen de la cuestión, resolverla según la doctrina escolástica del conocimiento, y demostrar que las escuelas modernas necesariamente deben caer en el escepticismo ó en el idealismo.

I. Esta cuestión trae su origen de los escépticos griegos, que profesaban el escepticismo precisamente porque no podían explicar el tránsito del sujeto al objeto. Modernamente la renovó Descartes, quien al negar la unión sustancial del alma con el cuerpo, concibió el alma como encerrada en éste, al modo de un maquinista destinado á mover una máquina, y el conocimiento como modificación puramente subjetiva.

II. Antes de demostrar la objetividad de la sensación hay que observar que la cuestión fué mal planteada, porque desde que la facultad sólo puede ser determinada por su objeto propio, no hay que preguntar cómo se hace el tránsito del sujeto al objeto sino cómo se efectúa el de éste á aquél.

Esto supuesto, para demostrar la objetividad de la sensación externa, basta resumir lo dicho hasta aquí: 1.<sup>o</sup>, los cuerpos son la causa determinante de nuestras sensaciones, porque como se ha dicho tantas veces, no es el sujeto quien determina al objeto sino éste á aquél; 2.<sup>o</sup>, esta determinación se hace mediante la especie sensible, como quiera que no pudiendo el objeto penetrar en la facultad, debe determinarla por algo que haga sus veces, y éste es la especie sensible; 3.<sup>o</sup>, la facultad informada por la especie produce el acto vital de la sensación, pues una facultad debidamente determinada no puede menos de producir el acto propio; 4.<sup>o</sup>, la facultad mediante este acto conoce directamente los objetos, porque el sentido es facultad cognoscitiva, luego por medio de su acto debe conocer; es así que sólo puede conocer el objeto por el cual fué determinada mediante la especie sensible; luego necesariamente debe conocer este objeto y no otro. En dos palabras: en todo conocimiento hay un doble movimiento: 1.<sup>o</sup>, el del objeto que va á parar á la facultad hasta determinarla, y 2.<sup>o</sup>, el de ésta que se termina en el objeto y lo conoce tal cual es.

III. Las escuelas subjetivistas ni partiendo del objeto ni del sujeto pueden demostrar la objetividad de nuestras sensaciones; luego necesariamente deben parar en el idealismo ó en el escepticismo. En efecto, destruída la unión sustancial del alma con el cuerpo y encerrada ésta en

el cerebro como en una cámara oscura, según la expresión de Locke, el movimiento del objeto sobre el órgano es meramente mecánico; éste se transmite á los nervios y de éstos al cerebro; es así que el movimiento mecánico sólo puede afectar á los cuerpos; luego no puede obrar sobre el alma, y de consiguiente, no puede haber conocimiento.

Pero supuesto que en el alma haya representación sensible, ésta no puede ser objetiva. Porque como esta representación, según lo que acabamos de decir, no parte de los objetos al alma, es modificación meramente subjetiva; ésta no puede dar á conocer la existencia de los cuerpos sino á lo más su imagen; luego el alma queda reducida al escepticismo idealista.

OBJECIONES

**34. Objeción 1.<sup>a</sup>**—No hay que admitir las especies sensibles: porque para que los sentidos sean determinados basta la presencia del objeto con las condiciones debidas.

**Respuesta.**—Niego el aserto y la prueba, porque, como queda demostrado, para que haya determinación de la facultad se requiere que los objetos influyan intrinsecamente en ella, lo cual no puede hacerse sino mediante la especie.

**Instancia.**—Según esto, la especie es necesaria para que el alma se represente los objetos; es así que por sí sola puede representárselos, pues los sentidos tienen virtud para ello; luego no hay que admitir las especies.

**Respuesta.**—Concedo la mayor, niego la menor y distingo la prueba: los sentidos *por sí solos* tienen eficacia para representarse los cuerpos, N.; los sentidos determinados *por la especie sensible* tienen esta eficacia, C. La solución es evidente, pues ninguna facultad cognoscitiva se determina á sí misma. Y entre muchos inconvenientes de esta hipótesis no es el menor el de explicar por qué conocemos tal objeto y no tal otro, pues la facultad de suyo tan determinada está á conocer éste como aquél.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—La teoría de las especies sensibles es inadmisibler: 1.<sup>o</sup>, porque siendo inmateriales, no guardan proporción con los objetos materiales; 2.<sup>o</sup>, porque renueva la teoría de las imágenes de Locke, que lleva al idealismo.

**Respuesta.**—Niego el aserto y distingo la primera prueba: las especies no guardan proporción *de naturaleza* con los objetos materiales, C.; no la guardan *de representación*, N. Porque, como discurre Santo

Tomás, la perfección del conocimiento consiste en que el objeto sea conocido tal cual es, y para esto no es necesario que entre el sujeto que conoce y el objeto conocido haya semejanza de naturaleza sino de representación, como que ésta basta para que entre los dos haya la unión requerida en todo conocimiento (Véase á SANTO TOMÁS, *De verit.*, q. 2, a. 3, ad 3 y siguientes).

Niego la segunda prueba, porque la especie sensible no es ni puede ser el objeto conocido sino medio de conocerlo, así porque es el medio por el cual el objeto determina la facultad, como porque siendo los sentidos facultades orgánicas, son irreflexivas. Al contrario, las imágenes de Locke, de Hume y demás partidarios de la escuela subjetivista, son objeto y término del conocimiento, como que no hay puente que pueda poner en comunicación la facultad con el objeto.

ARTÍCULO IV

Del sentido interno ó sensorio común

**35. Análisis del sentido interno.**—En la Lógica (parte II, 37) dijimos que sentido interno ó sensorio común es la facultad de la sensibilidad que percibe el sentimiento ó modificación subjetiva de la sensación. También fijamos el objeto de esta facultad; pero, como ahora debemos determinar su naturaleza, es preciso entrar en algunas explicaciones más detalladas.

I. *La sensibilidad interna es necesaria al hombre.* Porque doble es el fin de la sensibilidad: la conservación del individuo y el desarrollo de la inteligencia; la sensibilidad interna es necesaria para lo primero, porque el individuo no puede subsistir sin percibir lo ausente, discernir lo conveniente de lo perjudicial, recordar lo antes percibido y advertir que siente, y todas estas son percepciones propias de la sensibilidad interna. También es necesaria para el desarrollo de la inteligencia, pues aparte de otras razones, la sensibilidad no podría servir al entendimiento, si no hubiese una facultad á la cual fuesen á parar las representaciones de los cinco sentidos externos, y no fuese capaz de conservarlas.

II. De lo dicho se sigue que *la sensibilidad interna es superior á la externa*: 1.<sup>o</sup>, porque ésta sólo percibe los objetos externos, y aquélla advierte que siente, ó sea, siente el acto de la sensación; 2.<sup>o</sup>, porque los sentidos externos sólo perciben su objeto propio y el interno percibe

los actos y objetos de todos los sentidos externos; 3.º, porque el sentido externo sólo percibe lo presente, el sentido interno percibe lo presente y lo pasado, lo presente y lo ausente, y combina de varios modos lo antes percibido.

III. De lo dicho se deduce que las facultades de la sensibilidad interna en el hombre son tres: *el sentido interno, la imaginación y la memoria sensitiva*, bien sean distintas entre sí, como opinan algunos con Santo Tomás, bien sean funciones varias de una sola facultad, como afirman otros con Suárez.

IV. *El órgano de la sensibilidad interna es el cerebro*: 1.º, porque siendo el sentido interno la facultad á donde van á parar las sensaciones de los cinco sentidos externos, su órgano debe estar en comunicación con todos éstos; es así que el único que tiene tal propiedad es el cerebro, pues de él como de centro común parten los nervios que van á parar á los órganos de los sentidos externos; luego el órgano del sentido interno es el cerebro; 2.º, porque, puesta la comunicación de los sentidos externos con el cerebro, hay sensación, y cortada é interrumpida aquélla, desaparece ésta, lo cual es indicio de que la facultad á la cual van á parar todas las sensaciones, tiene su asiento en el cerebro (*Recue des questions scientifiques*, abril de 1880, en donde se hallan datos abundantes y curiosos sobre esta materia).

**36. Del sentido fundamental.** — Se pregunta si el sentido interno es el sentido fundamental: algunos filósofos contestan afirmativamente; pero, como sus respuestas no son satisfactorias, según luego se dirá, resolveremos la cuestión distinguiendo y resumiendo la doctrina de Santo Tomás, la cual además da á conocer las relaciones del sentido interno con las demás facultades sensitivas.

I. *El sentido interno no es el sentido fundamental en el sentido de Condillac, Rosmini y otros.* Porque según éstos, el sentido fundamental es la facultad que siente su propio cuerpo, antes de ponerse en actividad los sentidos externos; es así que esto es imposible, porque el objeto del sentido interno es percibir el sentimiento de la sensibilidad externa; luego el ejercicio de su actividad es posterior al de ésta.

II. *El sentido del tacto puede llamarse fundamental respecto de los sentidos externos.* Pues, como discurre Santo Tomás, en éstos no sólo se halla la propiedad característica de cada sentido sino también la del tacto. Observación basada en la experiencia, que nos dice que el tacto se extiende por todo el cuerpo; por eso es una especie de sentido universal y el primero que se desarrolla en nosotros.

III. *El sentido interno puede llamarse fundamental en el sentido en que dice Santo Tomás que es raíz y principio de los sentidos externos.* Porque,

según Santo Tomás, el sentido interno es respecto de los externos lo que el centro á la circunferencia, pues así como del centro parten los radios que terminan en la circunferencia, así el cerebro comunica á los órganos de los sentidos externos la virtud de sentir; y así como los puntos de la circunferencia comunican con el centro mediante los radios, así las impresiones orgánicas van á parar al cerebro. «La fuerza de sentir, dice el Santo, se comunica á los órganos de los cinco sentidos mediante una raíz común, de la cual procede la fuerza de sentir á todos ellos, y á la cual van á parar las impresiones de todos los órganos (*De anima*, lib. III, lec. 3).» Esto que afirmaban los antiguos con la experiencia que entonces podían tener, hoy lo confirma la observación fisiológica, la cual enseña que el cerebro comunica á los órganos de los sentidos externos el fluido biótico que les da la disposición conveniente para sentir, y que las impresiones orgánicas se transmiten al cerebro por medio del sistema nervioso.

IV. *El sentido interno puede llamarse fundamental en cuanto es la raíz de las demás facultades de la sensibilidad interna.* Porque la imaginación y la memoria sensitiva presuponen la acción del sentido interno, como quiera que ni aquélla podría representarse ni ésta recordar las percepciones de los sentidos externos, si el sentido interno no las hubiese recibido en sí para suministrárselas. Además, así como por el sentido interno sentimos que vemos, que oímos, etc., así también sentimos que imaginamos, recordamos y distinguimos la imaginación y el recuerdo agradable del desagradable, y así de las demás afecciones internas.

En suma: el sentido interno ejerce su actividad después de los sentidos externos, pero es verdadero centro de toda la vida sensitiva externa é interna: de aquélla, porque comunica la virtud de sentir á los órganos y á él van á parar las sensaciones de los cinco sentidos externos; de ésta, porque de él parten las representaciones y se terminan en él, según acabamos de decir.

**37. TESIS 1.ª—Existe el sentido interno, el cual es facultad distinta de los cinco sentidos externos.**

Parte 1.ª—Prueba.—La experiencia interna nos refiere: 1.º, que en el instante mismo que vemos, oímos, etc., sentimos que vemos, oímos, y así de los demás sentidos; 2.º, que al mismo tiempo percibimos el sentimiento de las sensaciones de los cinco sentidos, pues sentimos el gusto de un manjar, el sonido de una música, la visión de un panorama, la sensación de frío que produce el aire, la de calor causada por el movimiento del cuerpo y la dureza del suelo, etc.; 3.º, y no sólo esto,

sino que al mismo tiempo discernimos una sensación de otra: así la de la vista la sentimos como diversa de las demás, y discernimos igualmente las agradables de las molestas; 4.º, no sólo imaginamos y recordamos una sensación pasada, sino que sentimos que lo hacemos, distinguimos el sentimiento de la imaginación de la del recuerdo, discernimos la imaginación agradable de la molesta, y aun de una misma sentimos que por un lado nos deleita, por otro nos desagrada, y otro tanto diríamos de las pasiones, etc.; luego debe haber una facultad que sea el centro al cual vaya á converger esa variedad poco menos que infinita de los actos de la vida sensitiva, como quiera que la conciencia también nos atestigua que uno sólo es el sujeto de todos ellos; es así que esta facultad es el sentido interno; luego es innegable que existe.

Parte 2.ª—Prueba 1.ª—Las facultades se distinguen por sus actos y objetos formales (14); es así que los objetos y actos del sentido interno y los de los sentidos externos son formalmente distintos; luego el sentido interno es distinto de éstos.

Menor.—El objeto de los sentidos externos son las cualidades sensibles, el del sentido interno es el sentimiento de la sensación; el sentido interno percibe el cuerpo vivo y animado, los sentidos externos sólo lo perciben como adornado de cualidades sensibles. El acto del sentido externo sólo se refiere al objeto externo, el del sentido interno se refiere directamente al sentimiento de las sensaciones internas y externas é indirectamente á los objetos externos; luego los actos y objetos de ambas facultades son diversos; y de consiguiente, son facultades distintas.

Prueba 2.ª—Según el testimonio de la conciencia y lo demostrado en la parte anterior, el sentido interno es un centro al cual van á parar las sensaciones externas; es así que ese centro es distinto de los sentidos externos; luego el sentido interno es distinto de los sentidos externos.

Menor.—Si el sentido interno no fuera facultad distinta de los sentidos externos, ó bien debiera decirse que cada uno de los cinco sentidos tiene su propia sensación, ó bien que cada uno de ellos siente la sensación propia y la de los demás. No es admisible la primera hipótesis: 1.º, porque en tal caso no habría ese centro común atestiguado por la conciencia, pues la vista vería y sentiría que ve, el oído oiría y sentiría que oye y así los demás; 2.º, porque para que los sentidos percibieran su propia sensación, deberían volver sobre sí mismos y sobre sus propios actos; es así que las facultades orgánicas son irreflexivas; luego es absurda la primera hipótesis. Tampoco es admisible la segunda: 1.º, porque no habría un centro común, cual nos lo refiere la con-

ciencia, sino cinco, como quiera que cada sentido sentiría su propia sensación y la de los demás; 2.º, porque repugna á la naturaleza de los sentidos, los cuales sólo pueden percibir su propio objeto; 3.º, repugna igualmente á la razón, la cual nos enseña que en la naturaleza nada hay superfluo, y desde que hubiese un centro sobrarían los demás.

### 38. TESIS 2.ª—El sentido interno es facultad orgánica.

Prueba.—Facultad que no se eleva sobre lo material y corpóreo no es espiritual sino orgánica; es así que el sentido interno no se eleva sobre lo material y corpóreo, porque no percibe la sensación en sí misma, sino el sentimiento de sensación; además, percibe todos estos sentimientos acompañados de la respectiva inmutación orgánica; finalmente, percibe el cuerpo propio vivo y animado; luego no es facultad espiritual, sino orgánica.

La fuerza de la prueba anterior puede declararse y confirmarse del modo siguiente. El sentido interno es facultad común al hombre y al bruto, como quiera que éste da señales manifiestas de experimentar y discernir el sentimiento de las sensaciones; es así que el bruto no tiene facultades espirituales; luego el sentido interno no es facultad espiritual, sino orgánica.

## ARTÍCULO V

### De la imaginación y de la memoria sensitiva

39. Existencia de la imaginación.—I. Es un hecho de conciencia que nos representamos los objetos percibidos por los sentidos externos: así mientras escribo me estoy representando los campos de mi patria; 2.º, también lo es que los objetos ausentes nos los imaginamos no sólo en la vigilia sino también en sueños; 3.º, también es innegable que los objetos percibidos por los sentidos unas veces nos los representamos cuales son en sí y otras los combinamos de diferentes modos. Ahora bien, para que la imaginación pueda reproducir esas imágenes, es preciso que en alguna manera las retenga; luego existe la imaginación, y se define: *la facultad de la sensibilidad interna que conserva y reproduce las imágenes de los objetos percibidos por los sentidos externos.*

II. De lo dicho se sigue que dos son las funciones de la imaginación: 1.ª, reproducir la imagen de los objetos: así la conciencia nos atestigua que frecuentemente reproducimos la representación de los

sino que al mismo tiempo discernimos una sensación de otra: así la de la vista la sentimos como diversa de las demás, y discernimos igualmente las agradables de las molestas; 4.º, no sólo imaginamos y recordamos una sensación pasada, sino que sentimos que lo hacemos, distinguimos el sentimiento de la imaginación de la del recuerdo, discernimos la imaginación agradable de la molesta, y aun de una misma sentimos que por un lado nos deleita, por otro nos desagrada, y otro tanto diríamos de las pasiones, etc.; luego debe haber una facultad que sea el centro al cual vaya á converger esa variedad poco menos que infinita de los actos de la vida sensitiva, como quiera que la conciencia también nos atestigua que uno sólo es el sujeto de todos ellos; es así que esta facultad es el sentido interno; luego es innegable que existe.

Parte 2.ª—Prueba 1.ª—Las facultades se distinguen por sus actos y objetos formales (14); es así que los objetos y actos del sentido interno y los de los sentidos externos son formalmente distintos; luego el sentido interno es distinto de éstos.

Menor.—El objeto de los sentidos externos son las cualidades sensibles, el del sentido interno es el sentimiento de la sensación; el sentido interno percibe el cuerpo vivo y animado, los sentidos externos sólo lo perciben como adornado de cualidades sensibles. El acto del sentido externo sólo se refiere al objeto externo, el del sentido interno se refiere directamente al sentimiento de las sensaciones internas y externas é indirectamente á los objetos externos; luego los actos y objetos de ambas facultades son diversos; y de consiguiente, son facultades distintas.

Prueba 2.ª—Según el testimonio de la conciencia y lo demostrado en la parte anterior, el sentido interno es un centro al cual van á parar las sensaciones externas; es así que ese centro es distinto de los sentidos externos; luego el sentido interno es distinto de los sentidos externos.

Menor.—Si el sentido interno no fuera facultad distinta de los sentidos externos, ó bien debiera decirse que cada uno de los cinco sentidos tiene su propia sensación, ó bien que cada uno de ellos siente la sensación propia y la de los demás. No es admisible la primera hipótesis: 1.º, porque en tal caso no habría ese centro común atestiguado por la conciencia, pues la vista vería y sentiría que ve, el oído oiría y sentiría que oye y así los demás; 2.º, porque para que los sentidos percibieran su propia sensación, deberían volver sobre sí mismos y sobre sus propios actos; es así que las facultades orgánicas son irreflexivas; luego es absurda la primera hipótesis. Tampoco es admisible la segunda: 1.º, porque no habría un centro común, cual nos lo refiere la con-

ciencia, sino cinco, como quiera que cada sentido sentiría su propia sensación y la de los demás; 2.º, porque repugna á la naturaleza de los sentidos, los cuales sólo pueden percibir su propio objeto; 3.º, repugna igualmente á la razón, la cual nos enseña que en la naturaleza nada hay superfluo, y desde que hubiese un centro sobrarían los demás.

### 38. TESIS 2.ª—El sentido interno es facultad orgánica.

Prueba.—Facultad que no se eleva sobre lo material y corpóreo no es espiritual sino orgánica; es así que el sentido interno no se eleva sobre lo material y corpóreo, porque no percibe la sensación en sí misma, sino el sentimiento de sensación; además, percibe todos estos sentimientos acompañados de la respectiva inmutación orgánica; finalmente, percibe el cuerpo propio vivo y animado; luego no es facultad espiritual, sino orgánica.

La fuerza de la prueba anterior puede declararse y confirmarse del modo siguiente. El sentido interno es facultad común al hombre y al bruto, como quiera que éste da señales manifiestas de experimentar y discernir el sentimiento de las sensaciones; es así que el bruto no tiene facultades espirituales; luego el sentido interno no es facultad espiritual, sino orgánica.

## ARTÍCULO V

### De la imaginación y de la memoria sensitiva

39. Existencia de la imaginación.—I. Es un hecho de conciencia que nos representamos los objetos percibidos por los sentidos externos: así mientras escribo me estoy representando los campos de mi patria; 2.º, también lo es que los objetos ausentes nos los imaginamos no sólo en la vigilia sino también en sueños; 3.º, también es innegable que los objetos percibidos por los sentidos unas veces nos los representamos cuales son en sí y otras los combinamos de diferentes modos. Ahora bien, para que la imaginación pueda reproducir esas imágenes, es preciso que en alguna manera las retenga; luego existe la imaginación, y se define: *la facultad de la sensibilidad interna que conserva y reproduce las imágenes de los objetos percibidos por los sentidos externos.*

II. De lo dicho se sigue que dos son las funciones de la imaginación: 1.ª, reproducir la imagen de los objetos: así la conciencia nos atestigua que frecuentemente reproducimos la representación de los

objetos naturales y artificiales sin añadirles ni quitarles nada; 2.<sup>a</sup>, combinar de diferentes modos esas imágenes y formar con ellas un todo que no tiene existencia real fuera de nuestra imaginación. Nada más cierto que el poder de la fantasía para formar esos productos, pues ahora imaginamos el monstruo de Horacio, ahora forjamos planes imaginarios, etc.

**40. Objeto de la imaginación.**— I. *La imaginación tiene por objeto reproducir las imágenes de los objetos percibidos por todos los sentidos externos.* Porque la conciencia nos atestigua que en sueños nos representamos a un amigo, que le oímos hablar y le contestamos, le estrechamos en nuestros brazos y que á esta imaginación se asocian otras muchas representaciones. Es también innegable que se reproduce en nosotros el olor de una flor, el gusto de un manjar y el sabor de una bebida. Este fenómeno que experimentamos en sueños se verifica innumerables veces en la vigilia; luego el objeto de la imaginación es la reproducción de los objetos percibidos por todos los sentidos externos.

II. Es, pues, absurda la opinión de los que dicen que la imaginación sólo se representa los objetos percibidos por la vista, porque contradice al testimonio de la conciencia, como acabamos de ver. La causa del error de estos autores consiste en que la imaginación reproduce los objetos percibidos por la vista con mayor facilidad que los de los demás sentidos, como quiera que la vista aventaja á éstos en su fuerza representativa.

**41. Naturaleza de la imaginación.**— I. *La imaginación es facultad orgánica.* Porque si fuere inorgánica ó espiritual, debiera elevarse hasta percibir objetos espirituales, tales como la belleza, el alma, los espíritus, etc.; es así que sólo se representa y combina objetos materiales; luego no puede ser facultad espiritual sino orgánica.

II. Yerra, pues, Reid al afirmar que la imaginación también reproduce los actos del entendimiento y de la voluntad, que son objetos espirituales, confundiendo lastimosamente el recuerdo intelectual con la reproducción fantástica.

**42. Leyes que regulan el ejercicio de la imaginación.**— A cuatro reduciremos las leyes reguladoras de la actividad de esta facultad, entre las cuales la primera y fundamento de las demás es la siguiente:

1. *La imaginación sólo puede representarse la imagen de objetos percibidos por los sentidos externos.* 1.<sup>o</sup> Porque, siendo una facultad esencialmente reproductora, sólo puede imaginar los objetos antes percibidos; confirma esta razón la ley psicológica de que quien carece de un sentido jamás imagina los objetos propios de él: así el ciego no imagina los

colores, el sordo-mudo los sonidos, y así de los demás; 2.<sup>o</sup>, porque la fantasía, en la infinita variedad de imágenes que forma, jamás combina una en que haya una sola parte que en algún modo los sentidos no hayan percibido antes.

II. *La segunda ley es la de la asociación de imágenes,* que consiste en el nexo ó relación existente entre una sensación presente y otra pasada, bien sea la sensación presente externa ó interna. Esta asociación suele hacerse de varios modos: 1.<sup>o</sup>, por semejanza, pues la experiencia nos atestigua que la vista de una persona despierta en la imaginación la representación de otra parecida á ella; 2.<sup>o</sup>, por oposición, pues la conciencia también nos dice que un sentimiento agradable excita en la fantasía la reproducción de objetos desagradables, y viceversa; 3.<sup>o</sup>, de lugar y tiempo; así al mismo tiempo que veo ó me imagino un lugar, voy reproduciéndome el fantasma de los lugares contiguos, de las personas con quienes estuve, conversaciones que con ellas tuve, etc. Lo propio sucede con el tiempo, pues el recuerdo de tal ó cual tiempo suele excitar las imágenes de los objetos percibidos entonces; 4.<sup>o</sup>, *la palabra es uno de los lazos más eficaces para la asociación de los fantasmas,* pues la conciencia nos advierte que tan pronto como oímos ó leemos una palabra, la imaginación ejerce su actividad sobre los objetos por ella representados, y á veces una palabra basta para despertar un mundo de imágenes.

III. *El ejercicio y el desarrollo de la fantasía es ordenado unas veces y otras desordenado.* Bien claramente nos muestra esta verdad la experiencia interna, la cual nos dice que unas veces la fantasía crea ideales bellos, otras, por el contrario, sus creaciones son, al decir de Horacio, sueños de un calenturiento.

IV. *La fuerza de la imaginación es indefinida y gran auxiliar de las bellas artes.* Lo primero, porque siendo tantos objetos percibidos por los sentidos externos, y tantos los modos en que pueden combinarse, no es posible fijar el límite de esta facultad. Lo segundo, porque, como observa Horacio, jamás adelantará en las bellas artes quien no tuviere rica fantasía. En suma, es indefinida en la extensión y finita en la comprensión ó intensidad.

**43. Causas del desarrollo de la imaginación.**— Las hay de dos clases: *naturales y voluntarias;* pues es hecho indudable que unas veces los objetos ausentes se reproducen espontáneamente y sin esfuerzo alguno de la voluntad y aun contra nuestro querer, y otras veces al imperio de la voluntad la imaginación ejerce y desarrolla su actividad.

1. *La reproducción voluntaria reconoce por causa el poder de la voluntad para mover todas las demás potencias á obrar.*

II. Las causas de la reproducción espontánea son varias: 1.<sup>a</sup>, la atención prestada al percibir el objeto, pues si ésta ha sido pasajera no hay fuerza capaz de hacer que nos lo imaginemos; pero si la atención hubiese sido firme, con facilidad nos lo representamos; de modo que puede establecerse la siguiente ley: *la facilidad é intensidad en la reproducción de los fantasmas es proporcional al grado de atención é impresión que el objeto causó en el alma*; 2.<sup>o</sup>, algún movimiento del cerebro, pues siendo éste el órgano de la imaginación, para que ésta sea excitada debe haber algún movimiento en aquél, al modo que para que haya sensación externa se requiere que haya impresión orgánica. Confirma esta verdad el cansancio que sentimos en el cerebro cuando hemos hecho trabajar mucho la imaginación y la diversidad de imágenes correspondientes al diverso estado del cuerpo; 3.<sup>a</sup>, la ley de asociación también es causa de la reproducción imaginaria, porque enlaza unos fantasmas con otros.

III. El orden en las representaciones de la imaginación reconoce como causas: 1.<sup>a</sup>, la ordenada disposición de los objetos externos, que mediante los sentidos excitan la imaginación; 2.<sup>a</sup>, la razón, que como facultad superior, regula y ordena el ejercicio de las demás; así como del desorden de la imaginación son causas más que suficientes el desorden con que se reciben las impresiones de los sentidos externos y el no tener las facultades inferiores sometidas al imperio de la razón (BALMES, *Estética*, caps. 15 y 16).

**44. De la memoria sensitiva.**—I. Memoria sensitiva es la facultad de la sensibilidad interna, que recuerda las sensaciones pasadas. Distinguese de la imaginación en que ésta reproduce ó combina de varios modos las imágenes de los objetos antes percibidos, al paso que la memoria reproduce las sensaciones y los objetos percibidos por ellas en un tiempo pasado, como cuando recuerdo que en tal tiempo pasé por tal lugar, etc.

II. *En el hombre existe la memoria sensitiva.* 1.<sup>o</sup> Porque el hombre necesita de esta facultad para conservar la vida, pues, según discurre Balmes, «sin ella no podríamos satisfacer las necesidades de la vida. No conoceríamos el alimento que otras veces hubiésemos tomado; no acertaríamos á volver á nuestra habitación ni la reconoceríamos aunque la encontrásemos por casualidad. No teniendo memoria de nada, no sabríamos lo que anteriormente nos ha sucedido, careceríamos de unidad de conciencia; y una sensación recibida pocos momentos antes, nos sería tan indiferente y desconocida, como si la hubiese recibido otro hombre en el país más remoto. Por donde se manifiesta que la facultad de reproducir en nuestro interior las sensaciones pasadas, nos

es absolutamente necesaria, y que el Criador nos ha dotado de ella para que los fenómenos sensibles no fuesen en nosotros una serie de hechos inconexos, que á nada pudieran conducir» (BALMES, *Estética*, cap. 15).

2.<sup>o</sup> Porque esta facultad nos es común con el bruto, en el cual no es posible dejar de admitirla, pues, como observa San Agustín, vemos que las reses vuelven á sus cabañas, las aves á sus nidos, el perro conoce á su amo, y otros muchos fenómenos que no podrían explicarse sin admitir en el bruto la memoria sensitiva.

III. *Esta facultad es más perfecta en el hombre que en el bruto.* Porque en éste sólo hay el recuerdo espontáneo de los hechos pasados, y en nosotros hay la *reminiscencia*, esto es, el recuerdo de las sensaciones pasadas, dirigido por la razón y excitado por la voluntad.

## CAPÍTULO II

### DE LAS FACULTADES INTELECTIVAS

**45. División del capítulo.**—Después de haber tratado en el capítulo anterior de los sentidos así externos como internos, en el presente cumple hablar del entendimiento, que es la facultad superior del hombre; y la materia que sobre él debe dilucidarse puede comprenderse en tres artículos: en el 1.<sup>o</sup> demostraremos la naturaleza del entendimiento, en el 2.<sup>o</sup> se determinará el objeto del mismo, y finalmente en el 3.<sup>o</sup> hablaremos de las varias funciones del entendimiento.

#### ARTÍCULO I

##### Naturaleza del entendimiento

**46. Sensualismo y estado de la cuestión sobre la naturaleza del entendimiento.**—I. Según dijimos en el capítulo preliminar, sensualismo es *el sistema que reduce todos nuestros conocimientos á sensaciones puras y transformadas*. Los sostenedores de este sistema no niegan la existencia de las ideas ó conceptos, del juicio, del raciocinio, etc., ni tampoco niegan que el orden intelectual sea superior al sensible, sino que afirman que esa superioridad no es de esencia sino de grado, de modo que las funciones del entendimiento son sensaciones más perfectas.

II. Las causas de la reproducción espontánea son varias: 1.<sup>a</sup>, la atención prestada al percibir el objeto, pues si ésta ha sido pasajera no hay fuerza capaz de hacer que nos lo imaginemos; pero si la atención hubiese sido firme, con facilidad nos lo representamos; de modo que puede establecerse la siguiente ley: *la facilidad é intensidad en la reproducción de los fantasmas es proporcional al grado de atención é impresión que el objeto causó en el alma*; 2.<sup>o</sup>, algún movimiento del cerebro, pues siendo éste el órgano de la imaginación, para que ésta sea excitada debe haber algún movimiento en aquél, al modo que para que haya sensación externa se requiere que haya impresión orgánica. Confirma esta verdad el cansancio que sentimos en el cerebro cuando hemos hecho trabajar mucho la imaginación y la diversidad de imágenes correspondientes al diverso estado del cuerpo; 3.<sup>a</sup>, la ley de asociación también es causa de la reproducción imaginaria, porque enlaza unos fantasmas con otros.

III. El orden en las representaciones de la imaginación reconoce como causas: 1.<sup>a</sup>, la ordenada disposición de los objetos externos, que mediante los sentidos excitan la imaginación; 2.<sup>a</sup>, la razón, que como facultad superior, regula y ordena el ejercicio de las demás; así como del desorden de la imaginación son causas más que suficientes el desorden con que se reciben las impresiones de los sentidos externos y el no tener las facultades inferiores sometidas al imperio de la razón (BALMES, *Estética*, caps. 15 y 16).

**44. De la memoria sensitiva.**—I. Memoria sensitiva es la facultad de la sensibilidad interna, que recuerda las sensaciones pasadas. Distinguese de la imaginación en que ésta reproduce ó combina de varios modos las imágenes de los objetos antes percibidos, al paso que la memoria reproduce las sensaciones y los objetos percibidos por ellas en un tiempo pasado, como cuando recuerdo que en tal tiempo pasé por tal lugar, etc.

II. *En el hombre existe la memoria sensitiva.* 1.<sup>o</sup> Porque el hombre necesita de esta facultad para conservar la vida, pues, según discurre Balmes, «sin ella no podríamos satisfacer las necesidades de la vida. No conoceríamos el alimento que otras veces hubiésemos tomado; no acertaríamos á volver á nuestra habitación ni la reconoceríamos aunque la encontrásemos por casualidad. No teniendo memoria de nada, no sabríamos lo que anteriormente nos ha sucedido, careceríamos de unidad de conciencia; y una sensación recibida pocos momentos antes, nos sería tan indiferente y desconocida, como si la hubiese recibido otro hombre en el país más remoto. Por donde se manifiesta que la facultad de reproducir en nuestro interior las sensaciones pasadas, nos

es absolutamente necesaria, y que el Criador nos ha dotado de ella para que los fenómenos sensibles no fuesen en nosotros una serie de hechos inconexos, que á nada pudieran conducir» (BALMES, *Estética*, cap. 15).

2.<sup>o</sup> Porque esta facultad nos es común con el bruto, en el cual no es posible dejar de admitirla, pues, como observa San Agustín, vemos que las reses vuelven á sus cabañas, las aves á sus nidos, el perro conoce á su amo, y otros muchos fenómenos que no podrían explicarse sin admitir en el bruto la memoria sensitiva.

III. *Esta facultad es más perfecta en el hombre que en el bruto.* Porque en éste sólo hay el recuerdo espontáneo de los hechos pasados, y en nosotros hay la *reminiscencia*, esto es, el recuerdo de las sensaciones pasadas, dirigido por la razón y excitado por la voluntad.

## CAPÍTULO II

### DE LAS FACULTADES INTELECTIVAS

**45. División del capítulo.**—Después de haber tratado en el capítulo anterior de los sentidos así externos como internos, en el presente cumple hablar del entendimiento, que es la facultad superior del hombre; y la materia que sobre él debe dilucidarse puede comprenderse en tres artículos: en el 1.<sup>o</sup> demostraremos la naturaleza del entendimiento, en el 2.<sup>o</sup> se determinará el objeto del mismo, y finalmente en el 3.<sup>o</sup> hablaremos de las varias funciones del entendimiento.

#### ARTÍCULO I

##### Naturaleza del entendimiento

**46. Sensualismo y estado de la cuestión sobre la naturaleza del entendimiento.**—I. Según dijimos en el capítulo preliminar, sensualismo es *el sistema que reduce todos nuestros conocimientos á sensaciones puras y transformadas*. Los sostenedores de este sistema no niegan la existencia de las ideas ó conceptos, del juicio, del raciocinio, etc., ni tampoco niegan que el orden intelectual sea superior al sensible, sino que afirman que esa superioridad no es de esencia sino de grado, de modo que las funciones del entendimiento son sensaciones más perfectas.



II. La diversidad de pareceres sobre la naturaleza del entendimiento consiste en que para los materialistas el entendimiento es el cerebro ó una función cerebral; según los sensualistas es una facultad algo superior á los demás sentidos; y para los espiritualistas es facultad inorgánica ó espiritual, que ejerce sus actos independientemente de los órganos corpóreos, ó como decían los escolásticos, que no está ligada á ningún órgano corpóreo. Sólo los espiritualistas están en la verdad, según demostraremos en las siguientes tesis.

**47. TESIS 1.ª—El orden intelectual es esencialmente superior al sensible; de consiguiente el sensualismo es absurdo.**

Prueba.—Órdenes que tienen caracteres contradictorios son esencialmente diversos; es así que los caracteres de la idea y de la sensación son contradictorios; luego el orden intelectual es esencialmente diverso del sensible.

Para demostrar evidentemente la menor del silogismo, siguiendo á Balmes tomaremos la idea y la representación sensible del triángulo: 1.º, porque es una de las figuras geométricas más sencillas, y lo que de él dijéremos quedará dicho de todas las demás; 2.º, porque las figuras geométricas más fácilmente que otros objetos pueden representarse en formas sensibles. Si, pues, sus ideas son esencialmente diversas de sus sensaciones, con mayor razón las ideas de los demás objetos lo serán de su respectiva representación sensible, por perfecta que sea. Esto supuesto,

Menor.—La idea del triángulo, 1.º, es *una*, así porque á todos los hombres nos representa un mismo objeto, como porque una é idéntica es la idea que aplicamos á todos los triángulos; 2.º, por lo mismo es *universal*, puesto que la aplicamos á todos los triángulos, cualquiera que sea su forma, materia, dimensiones, etc.; 3.º, es *necesaria é inmutable*, porque necesaria é inmutable es la relación existente entre los tres lados y tres ángulos, su valor en dos rectos y así de sus demás propiedades. Al contrario, la sensación de triángulo, 1.º, es *múltiple*, pues la sensación de un triángulo de oro no es la misma que la de uno trazado en un encerado, etc.; diversa sensación nos causa el triángulo cuyos lados son de un metro, que el que sólo los tiene de un decímetro, etc.; 2.º, es *singular y concreta*, pues la sensación de triángulo es la representación de este triángulo y no de otro alguno; 3.º, es *mudable y contingente*, pues cambia al tenor de los diversos triángulos que se ofrecen á nuestros sentidos. Es así que los caracteres de unidad, universalidad, inmutabilidad y necesidad son contradictorios con los

de multiplicidad, singularidad, mutabilidad y contingencia; luego el orden ideal que corresponde á las representaciones del entendimiento es esencialmente diverso del orden sensible que corresponde á las de los sentidos, y de consiguiente, el entendimiento es facultad esencialmente diversa de las facultades sensitivas, pues las facultades se distinguen por sus actos y por sus objetos formales (14).

Este argumento demuestra por sí solo lo absurdo del sensualismo, que identifica la sensación con la idea, el entendimiento con la sensibilidad; pero como esta materia es de tanta trascendencia, completaremos la demostración del modo siguiente.

I. Los caracteres de unidad y universalidad y los de inmutabilidad y necesidad son superiores á los de multiplicidad y singularidad y á los de mutabilidad y contingencia: lo 1.º, pues el entendimiento que en un solo principio divisa muchas consecuencias es más perfecto que el que debe conocerlas por discursos sucesivos, y la inteligencia que en una sola idea conociera todas las cosas, como sucede en Dios, sería más perfecta que el que necesita de muchas; luego tanto más perfecta es una inteligencia cuanto en su entender participa más de la unidad y universalidad. Lo 2.º no es menos evidente, pues nadie duda que el orden de las verdades necesarias é inmutables es superior al de las mudables y contingentes (SANTO TOMÁS en varias de sus obras, y BALMES, *Fundamental*, lib. I, cap. 4).

II. Si la superioridad del entendimiento sobre la sensibilidad queda demostrada con sólo la idea del triángulo, cuya figura es tan fácil de imaginar, *a fortiori* se evidenciaría con la idea de un polígono de un millón de lados que el entendimiento concibe y la imaginación más poderosa no puede en manera alguna representarse, y mucho más con las ideas del orden suprasensible, como veremos en la siguiente tesis (Véase á BALMES, *Fundamental*, lib. IV, caps. 1, 2 y 3).

**46. TESIS 2.ª—El entendimiento es facultad inorgánica ó espiritual.**

Prueba.—Repugna al sentido común, á la conciencia y á la razón que el entendimiento sea facultad orgánica; luego es espiritual.

Antecedente, parte 1.ª—Según el sentido común y el consentimiento de todos los pueblos, el hombre se distingue esencialmente del bruto y es superior á éste por la razón; es así que si ésta fuera facultad orgánica, el hombre sólo se distinguiría accidentalmente del bruto, pues entre facultades de un mismo orden sólo puede haber diferencia accidental; luego el entendimiento ó la razón del hombre es facultad espiritual.

Ni vale decir con los positivistas que el hombre es el animal más perfecto, así porque ello es evidentemente falso, como porque las razones siguientes demostrarán la espiritualidad del entendimiento.

Antecedente, parte 2.<sup>a</sup>—El entendimiento es facultad reflexiva: 1.<sup>o</sup>, porque no sólo conoce sino sabe que conoce y se conoce á sí mismo; 2.<sup>o</sup>, vuelve sobre sí mismo, y sobre sus propios actos, los reconoce como pasados y los analiza; 3.<sup>o</sup>, no sólo vuelve sobre sus propios actos sino sobre los objetos de los mismos, los analiza, compara, juzga sobre ellos, deduce una verdad de otra; es así que sólo una facultad reflexiva puede hacer todo esto; luego el entendimiento lo es. Ahora bien, por una parte es evidente que la vista no sabe que vea ni se ve á sí misma ni sus propios actos, ni vuelve sobre ellos, y lo mismo les pasa á los demás sentidos; y por otra parte queda demostrado que las facultades orgánicas son irreflexivas. Luego el entendimiento que produce actos diversos é irreducibles á los de las facultades orgánicas es esencialmente distinto de éstas, y por lo mismo es espiritual.

Antecedente, parte 3.<sup>a</sup>—Según se ha dicho otras veces, los sentidos sólo perciben: 1.<sup>o</sup>, objetos materiales y corpóreos; 2.<sup>o</sup>, los perciben con las condiciones materiales de lugar, tiempo, figura, color y demás cualidades sensibles; 3.<sup>o</sup>, todo esto lo perciben individualmente y en concreto, no en general y en abstracto (20).

Al contrario, el entendimiento percibe: 1.<sup>o</sup>, los objetos materiales de un modo inmaterial é independiente de las condiciones materiales de espacio, tiempo, figura, color, etc.; 2.<sup>o</sup>, todo esto lo percibe de un modo universal y abstracto, pues tiene las ideas generales de color, sonido, figura, espacio, tiempo, etc.; 3.<sup>o</sup>, corrige los errores provenientes de los sentidos, pues demuestra que la figura del sol no es plana sino esférica, mide su radio y determina su distancia de la tierra, etc.; 4.<sup>o</sup>, además, percibe objetos que los sentidos no pueden percibir, tales son los objetos espirituales de ciencia, verdad, bondad, y belleza, eternidad, justicia, etc.; 5.<sup>o</sup>, descubre las relaciones y el orden en los seres de la creación y las leyes que los rigen, y por fin se eleva al conocimiento de verdades necesarias, inmutables y eternas.

Supuestos estos datos, argumentamos así: la naturaleza de una facultad debe corresponder á la del objeto propio; es así que el entendimiento trasciende lo material y corpóreo y se eleva á lo inmaterial y espiritual; luego es facultad inmaterial y espiritual.

49. **Corolario.**—De lo dicho se deduce cuál sea la línea divisoria entre la sensibilidad y la inteligencia. Y como quiera que la dificultad de trazar esta línea impide á algunos admitir la espiritualidad del entendimiento y consiguientemente la del alma, lo haremos con

las propias palabras de Santo Tomás (*Contra Gentes*, lib. II, cap. 66).

I. «El sentido sólo conoce lo singular y concreto...; mas el entendimiento conoce lo universal, según consta por la experiencia interna.»

II. «El conocimiento de los sentidos sólo se extiende á lo corpóreo y material, pues su objeto son las cualidades sensibles que se hallan en los cuerpos; pero el entendimiento conoce lo incorpóreo y espiritual, como la sabiduría, la verdad y las relaciones entre los seres.»

III. «Ningún sentido se conoce á sí mismo ni sus propios actos, pues la vista ni se ve á sí misma ni sabe que vea; al contrario, el entendimiento se conoce á sí mismo y sabe que entiende», ó sea, es facultad reflexiva.

IV. «Los sentidos se alteran con la viveza del objeto sensible: así una luz excesiva perturba la visión y ruidos excesivos llegan á ensordecir, etc.; pero el entendimiento no sólo no es alterado por la excelencia del objeto inteligible, sino al contrario quien entiende objetos muy elevados puede después entender mejor objetos menos elevados.»

## ARTÍCULO II

### Del objeto del entendimiento

50. De lo dicho en el artículo anterior se deduce que hablando en general, el objeto del entendimiento es lo espiritual y lo universal, porque así lo demuestran la conciencia y la razón; pero como el objeto del entendimiento se divide en adecuado y proporcionado, para la debida inteligencia del asunto, hablaremos de cada uno separadamente.

51. **Del objeto adecuado del entendimiento.**—I. Objeto adecuado es aquel que comprende todo aquello á que puede extenderse la facultad de entender: este objeto es el ser ó la verdad, como demostraremos luego; y con ello pretendemos decir que el entendimiento de suyo se extiende á todo cuanto se extiende la noción trascendental de ser y que cuanto entiende lo entiende porque es ser y con relación al ser, como sucede con la negación.

II. Ni con esto se pretende decir que el entendimiento humano pueda entender todo ser, porque así como la vista en cuanto limitada no alcanza á percibir objetos muy lejanos, porque no guardan con ella la debida proporción, así el entendimiento no alcanza á penetrar objetos de suyo inteligibles, pero que no guardan proporción con las fuerzas limitadas de aquél, tales son las verdades sobrenaturales.

**52. TESIS 1.<sup>a</sup>—El objeto adecuado del entendimiento es el ser ó la verdad.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—El objeto del entendimiento es lo inteligible; es así que todo ser es de suyo inteligible; luego el objeto adecuado del entendimiento es el ser.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Entre los muchos seres que conocemos, la experiencia nos atestigua: 1.<sup>o</sup>, que conocemos seres no vivientes, cuales son los del reino mineral, y vivientes, como la planta y el bruto; 2.<sup>o</sup>, entre los vivientes los hay espirituales, cual es el alma humana, y no espirituales, v. gr., el alma del bruto; 3.<sup>o</sup>, conocemos seres finitos, como son todos los creados, y á Dios que es infinito; luego el entendimiento humano puede conocer todas las especies de seres, y de consiguiente su objeto adecuado es el ser en toda su extensión.

**53. Del objeto proporcionado del entendimiento.**—I. Objeto propio ó proporcionado de una facultad es *el que es conocido por ésta primariamente y por sí mismo*. Dicese *primariamente*, porque como toda facultad tiende á su objeto propio, éste y no otro es el que debe conocer primeramente. Añádese *por sí mismo*, pues si lo conociera por medio de otro, ya no sería primario sino secundario. De consiguiente, objeto propio del entendimiento es *el que es conocido por éste primariamente y por sí mismo*. Ahora bien, el entendimiento conoce su objeto propio *inmediata y directamente* y forma de él *el concepto propio*, en oposición á los objetos conocidos mediante el objeto primario, de los cuales sólo tiene conceptos analógicos, v. gr., de los puros espíritus y de Dios. Finalmente, el objeto propio del entendimiento debe conformarse al estado de unión del alma con el cuerpo, porque toda facultad debe obrar según el modo de ser que tiene.

II. Esto supuesto, pasemos á determinar el objeto propio del entendimiento. Hablando en general, el objeto propio ó formal del entendimiento es *la esencia de las cosas*, así como los accidentes y las cualidades sensibles de los cuerpos lo son de los sentidos. Pero el objeto propio del entendimiento en el actual estado es *la esencia de las cosas materiales*. Con lo cual pretendemos decir dos cosas: 1.<sup>a</sup>, que el entendimiento en el actual estado se eleva al conocimiento de las esencias de las cosas mediante la abstracción, y así forma las ideas de ser, esencia, acto, potencia, efecto, causa, etc.; 2.<sup>a</sup>, por medio de estos conceptos se eleva al de las esencias de las cosas espirituales.

**54. TESIS 2.<sup>a</sup>—El objeto formal del entendimiento es la esencia de las cosas; pero el del entendimiento humano en el actual estado es la esencia de las cosas materiales.**

Parte 1.<sup>a</sup>—Prueba.—El entendimiento, como otra facultad cualquiera, debe tener su objeto propio; éste no puede ser otro que la esencia de los seres, porque entender, según la etimología latina *intus legere*, es leer lo íntimo del ser, y según la de nuestra lengua, es penetrar lo íntimo de las cosas; es así que lo íntimo del ser es la esencia; luego el objeto propio del entendimiento es la esencia.

La razón confirma el discurso anterior, porque el entendimiento como facultad espiritual y esencialmente superior á los sentidos, debe tener un objeto esencialmente superior al de éstos; es así que los sentidos sólo conocen los accidentes y la existencia de los seres; luego al entendimiento le toca conocer la esencia. Este discurso lo comprueba la experiencia, puesto que de los fenómenos nos elevamos al conocimiento de la esencia, de los accidentes al de la sustancia, de los efectos al de las causas, etc. (O. 91, 153 y 154, 197 y sigs.); es así que aun de estos objetos no nos contentamos con un conocimiento cualquiera, sino tal que los distingamos unos de otros por sus notas características, que son las que constituyen la esencia de la cosa; luego el objeto formal del entendimiento es la esencia de la cosa.

Parte 2.<sup>a</sup>—Prueba.—Objeto proporcionado del entendimiento es el que se conforma á la naturaleza y modo de ser de éste; ahora bien, el hombre no es espíritu puro ni pura materia, sino espíritu que anima y comunica la sensibilidad al cuerpo; luego el modo de entender del entendimiento debe ser conforme y proporcionado á este modo de ser. Encerrado el entendimiento en el cuerpo, ó hay que decir que nada puede entender, lo cual es contra la experiencia, ó hay que decir que conoce directa é inmediatamente los seres espirituales, lo cual por una parte no es posible, pues informando el cuerpo no puede ponerse en comunicación directa con ellos, y por otra la experiencia interna nos atestigua lo contrario, ó finalmente hay que decir que conoce las esencias de las cosas, que son su objeto propio por el conocimiento que le viene de los sentidos. Pero los sentidos perciben lo material y corpóreo, de consiguiente, no pueden obrar directamente sobre el entendimiento, que tiene por objeto lo inmaterial ó espiritual; luego el entendimiento debe percibir las esencias de las cosas materiales por medio de la abstracción y de ahí proceder al conocimiento de las esencias de los demás seres.

El discurso anterior lo confirma la experiencia, porque nos atestigua que nuestro conocimiento empieza por los sentidos, y que no tenemos ideas de los objetos de cuyos sentidos estamos privados: así el ciego jamás forma idea del color y el sordo de los sonidos y de la palabra. Pero sobre este punto volveremos de propósito en el capítulo siguiente.

55. Entre los muchos pasajes en que Santo Tomás expone esta doctrina elegiremos el siguiente: «El objeto del conocimiento es proporcionado á la facultad cognoscitiva, la cual tiene tres grados: 1.º, cierta fuerza cognoscitiva es acto de órgano corporal, cual es el sentido, por lo cual el objeto de cada una de las potencias sensitivas es la forma, según que existe en la materia corporal...; 2.º, otra potencia cognoscitiva hay, que ni es acto de órgano corporal ni está unida de modo alguno á la materia corpórea, como el entendimiento angélico, y el objeto de esta virtud cognoscitiva es la forma pura subsistente sin la materia, porque aunque los ángeles conozcan las cosas materiales, no obstante no las ven sino en las cosas inmateriales ó en sí mismos ó en Dios; 3.º, el entendimiento humano ocupa un término medio, pues no es acto de algún órgano, pero sí cierta potencia del alma que es forma del cuerpo, según se ha dicho (q. 76, a. 1); por lo tanto su función propia es conocer la forma que existe individualmente en la materia, pero no tal como existe en esta materia. Conocer lo que existe en la materia individual, no tal como se halla en ella, es abstraer la forma de la materia individual, que representan las imágenes. Es, pues, necesario decir que nuestro entendimiento conoce las cosas materiales, abstrayendo de las imágenes, y por medio de las cosas materiales así consideradas alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, al contrario de los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales» (1 p. 85, a. 1).

### ARTÍCULO III

#### De las diversas funciones del entendimiento

56. **División del artículo.**—Habiendo hablado en los artículos anteriores de la naturaleza y objeto del entendimiento, en el presente trataremos de sus diversas funciones ó de los diversos modos cómo ejerce sus actos. Estos son inteligencia, razón, conciencia y memoria, de las cuales hablaremos brevemente.

57. **Del entendimiento y de la razón.**—I. Según resulta de lo dicho, entendimiento es la facultad espiritual que percibe la verdad de los seres. Se divide en especulativo y práctico: es el primero el que se reduce á la contemplación de la verdad y el segundo el que la contempla como norma de obrar. De lo cual se infiere que sólo difieren por razón del fin, pues el del primero se cifra en el conocimiento de la verdad, al paso que el del segundo va hasta tomarla como regla de obrar:

Dios es bueno es verdad especulativa, debe hacerse el bien es verdad práctica.

II. Pero el entendimiento conoce las verdades inmediatas por la simple inspección de los términos, y las mediatas por medio del discurso; en el primer caso se llama *inteligencia*, en el segundo *razón*.

III. *El entendimiento especulativo y el práctico, la inteligencia y la razón no son facultades distintas.* Porque son facultades distintas las que tienen objetos formalmente diversos; es así que los objetos de estas facultades no son formalmente diversos, pues todos tienen por objeto la verdad; luego el entendimiento es una sola facultad que aprehende la verdad en diversa manera.

58. **De la conciencia.**—I. *Conciencia es la facultad que conoce las afecciones internas sensibles é intelectuales.* En la Lógica (Parte II, 34 y 35) dimos su división en directa y refleja y determinamos su objeto; de consiguiente, si no hay que repetir lo dicho, conviene hablar más detenidamente de la reflexión.

II. Es un hecho de conciencia que el alma vuelve sobre sus propios actos y sobre los objetos pensados: así no sólo siento y sé que siento, entiendo y sé que entiendo, quiero y sé que quiero, sino que vuelvo sobre los actos de sentir, entender y querer, y además vuelvo sobre los objetos de estos actos, pues nada más evidente á nuestra conciencia que la frecuencia con que convertimos nuestra atención á los objetos que de algún modo han afectado nuestra alma. En esta doble vuelta consiste la reflexión, y se define: *la conversión ó vuelta del entendimiento sobre los actos internos y sus respectivos objetos.*

III. De lo dicho se deduce que la reflexión se divide en *psicológica y ontológica*, según que el alma vuelve sobre sus propios actos ó sobre el objeto de los mismos. Una y otra reflexión puede ser *espontánea y voluntaria*, según que procede del imperio de la voluntad ó es independiente de la acción de ésta; pues la conciencia nos advierte que esa reversión unas veces depende de nuestra libre voluntad y otras sucede porque el acto ó bien su objeto vuelven á ofrecerse espontáneamente al entendimiento, el cual los analiza, compara, etc.

IV. *La conciencia no es facultad distinta del entendimiento.* Porque el entendimiento entiende y sabe que entiende, y la facultad que ve sus propios actos con mayor razón puede ver los de las demás facultades, de lo que son actos presentes al alma. Además, el entendimiento vuelve sobre sí mismo y sobre sus propios actos; luego también puede volver sobre los de las demás facultades. La conciencia es la facultad que nos refiere los actos internos y vuelve sobre ellos, luego no es facultad distinta del entendimiento.

55. Entre los muchos pasajes en que Santo Tomás expone esta doctrina elegiremos el siguiente: «El objeto del conocimiento es proporcionado á la facultad cognoscitiva, la cual tiene tres grados: 1.º, cierta fuerza cognoscitiva es acto de órgano corporal, cual es el sentido, por lo cual el objeto de cada una de las potencias sensitivas es la forma, según que existe en la materia corporal...; 2.º, otra potencia cognoscitiva hay, que ni es acto de órgano corporal ni está unida de modo alguno á la materia corpórea, como el entendimiento angélico, y el objeto de esta virtud cognoscitiva es la forma pura subsistente sin la materia, porque aunque los ángeles conozcan las cosas materiales, no obstante no las ven sino en las cosas inmateriales ó en sí mismos ó en Dios; 3.º, el entendimiento humano ocupa un término medio, pues no es acto de algún órgano, pero sí cierta potencia del alma que es forma del cuerpo, según se ha dicho (q. 76, a. 1); por lo tanto su función propia es conocer la forma que existe individualmente en la materia, pero no tal como existe en esta materia. Conocer lo que existe en la materia individual, no tal como se halla en ella, es abstraer la forma de la materia individual, que representan las imágenes. Es, pues, necesario decir que nuestro entendimiento conoce las cosas materiales, abstrayendo de las imágenes, y por medio de las cosas materiales así consideradas alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, al contrario de los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales» (1 p. 85, a. 1).

### ARTÍCULO III

#### De las diversas funciones del entendimiento

56. **División del artículo.**—Habiendo hablado en los artículos anteriores de la naturaleza y objeto del entendimiento, en el presente trataremos de sus diversas funciones ó de los diversos modos cómo ejerce sus actos. Estos son inteligencia, razón, conciencia y memoria, de las cuales hablaremos brevemente.

57. **Del entendimiento y de la razón.**—I. Según resulta de lo dicho, entendimiento es la facultad espiritual que percibe la verdad de los seres. Se divide en especulativo y práctico: es el primero el que se reduce á la contemplación de la verdad y el segundo el que la contempla como norma de obrar. De lo cual se infiere que sólo difieren por razón del fin, pues el del primero se cifra en el conocimiento de la verdad, al paso que el del segundo va hasta tomarla como regla de obrar:

Dios es bueno es verdad especulativa, debe hacerse el bien es verdad práctica.

II. Pero el entendimiento conoce las verdades inmediatas por la simple inspección de los términos, y las mediatas por medio del discurso; en el primer caso se llama *inteligencia*, en el segundo *razón*.

III. *El entendimiento especulativo y el práctico, la inteligencia y la razón no son facultades distintas.* Porque son facultades distintas las que tienen objetos formalmente diversos; es así que los objetos de estas facultades no son formalmente diversos, pues todos tienen por objeto la verdad; luego el entendimiento es una sola facultad que aprehende la verdad en diversa manera.

58. **De la conciencia.**—I. *Conciencia es la facultad que conoce las afecciones internas sensibles é intelectuales.* En la Lógica (Parte II, 34 y 35) dimos su división en directa y refleja y determinamos su objeto; de consiguiente, si no hay que repetir lo dicho, conviene hablar más detenidamente de la reflexión.

II. Es un hecho de conciencia que el alma vuelve sobre sus propios actos y sobre los objetos pensados: así no sólo siento y sé que siento, entiendo y sé que entiendo, quiero y sé que quiero, sino que vuelvo sobre los actos de sentir, entender y querer, y además vuelvo sobre los objetos de estos actos, pues nada más evidente á nuestra conciencia que la frecuencia con que convertimos nuestra atención á los objetos que de algún modo han afectado nuestra alma. En esta doble vuelta consiste la reflexión, y se define: *la conversión ó vuelta del entendimiento sobre los actos internos y sus respectivos objetos.*

III. De lo dicho se deduce que la reflexión se divide en *psicológica y ontológica*, según que el alma vuelve sobre sus propios actos ó sobre el objeto de los mismos. Una y otra reflexión puede ser *espontánea y voluntaria*, según que procede del imperio de la voluntad ó es independiente de la acción de ésta; pues la conciencia nos advierte que esa reversion unas veces depende de nuestra libre voluntad y otras sucede porque el acto ó bien su objeto vuelven á ofrecerse espontáneamente al entendimiento, el cual los analiza, compara, etc.

IV. *La conciencia no es facultad distinta del entendimiento.* Porque el entendimiento entiende y sabe que entiende, y la facultad que ve sus propios actos con mayor razón puede ver los de las demás facultades, de lo que son actos presentes al alma. Además, el entendimiento vuelve sobre sí mismo y sobre sus propios actos; luego también puede volver sobre los de las demás facultades. La conciencia es la facultad que nos refiere los actos internos y vuelve sobre ellos, luego no es facultad distinta del entendimiento.

**59. De la memoria intelectual.**— *Es la fuerza del entendimiento para retener y reproducir las ideas ó especies anteriormente adquiridas: porque memoria en general es el recuerdo de lo pasado, y éste no puede suceder sin que en algún modo se conserve en el alma lo que es objeto del recuerdo. Ahora bien, la conciencia nos refiere que no sólo recordamos las sensaciones pasadas sino también los actos del entendimiento y de la voluntad, las ideas, juicios y discursos tenidos en otro tiempo, etc. De consiguiente, debe haber en nuestra alma una facultad de recuerdo superior á la memoria sensitiva, y ésta es la intelectual.*

**60. Divisiones de la memoria.**— I. Se divide en *espontánea y voluntaria*, según que el recuerdo viene naturalmente ó procede de un acto de voluntad. Y es cierto, pues la conciencia nos dice que unas veces recordamos sin esfuerzo alguno de nuestra parte conocimientos pasados, y otras por un acto de voluntad tratamos de recordar lo pasado, y no paramos hasta conseguirlo.

II. Llámase *pronta* la memoria que reproduce con facilidad los conocimientos adquiridos; *grande*, la que retiene muchas cosas; *firme ó tenaz*, la que las retiene por mucho tiempo, ó bien la que difícilmente olvida lo aprendido; *fiel*, la que no confunde ni altera lo aprendido; y suele llamarse *feliz*, la que tiene todos los caracteres anteriores.

**61. La memoria no es facultad distinta del entendimiento.** Porque el entendimiento, como facultad reflexiva, no sólo entiende y sabe que entiende sino que sabe que entiende en este instante de tiempo, desde que percibe la duración de los actos y la sucesión de los mismos, que es en lo que consiste el tiempo; luego el entendimiento puede volver sobre lo pasado, reconocerlo como pasado y como pasado en tal tiempo; es así que en esto consiste la memoria; luego ésta no es facultad distinta del entendimiento (SUÁREZ, *de Anima*, l. 4, c. 10).

**62. Causas del recuerdo.**— Es un hecho psicológico el recuerdo de lo pasado; también lo es que hay conocimientos que jamás se borran de nuestra mente y otros que los olvidamos por completo. ¿Cómo se explican estos fenómenos? Difícil es dar una respuesta adecuada; pero podemos señalar las causas que influyen en ellos, las cuales se reducen á tres: la atención, la meditación y la asociación de ideas y fantasmas.

I. *Atención es la aplicación de la mente á un objeto; se divide en espontánea y voluntaria*, según que dicha aplicación dependa ó no del imperio de la voluntad. Ambas tienen grados, pues nos dice la conciencia que unas veces fijamos la atención en los objetos que se nos ofrecen ó que queremos conocer, con mayor intensidad que otras.

Sobre la atención hay que observar: 1.º, que la espontánea, según testimonio de la conciencia, en un grado mayor ó menor acompaña todos nuestros actos, mas no así la voluntaria, como quiera que la voluntad es libre para fijar ó apartar la mente de la contemplación de un objeto; 2.º, la atención es de todo punto necesaria para formar conceptos claros y distintos, pues su falta sólo los produce vagos, confusos y pasajeros; 3.º, la atención no debe ser simultánea sino fija en un solo objeto, porque la atención desparramada en objetos diversos impide que los conozcamos debidamente, según la ley del conato.

*La atención es causa del recuerdo.* Pues la conciencia nos refiere que la facilidad y presteza del recuerdo guardan proporción con la atención que le prestamos al conocerlo por primera vez. Y debe ser así, pues las ideas deben imprimirse en la mente tanto más profundamente cuanto mayor fué la atención. De modo que, salvas causas accidentales, podemos establecer la siguiente ley: *el recuerdo es proporcional al grado de atención.*

II. *Meditación es la atención profunda y prolongada á un mismo objeto.* Todo lo dicho sobre la atención, *a fortiori* debe decirse de la meditación. Tres causas influyen en la atención y meditación: 1.ª, *el objeto*, porque es indudable que unos objetos nos hieren más vivamente que otros, y al paso que ciertos objetos arrastran poderosamente la atención de algunos individuos, ni siquiera llaman la de otros; 2.ª, *la disposición del ánimo*, que, según testimonio de la conciencia, unas veces nos permite y otras no nos deja fijar la atención; 3.ª, *la fuerza de la voluntad*, que tanto influye en todos nuestros actos.

*La meditación influye en la memoria.* Porque graba de un modo poco menos que indeleble las ideas en nuestra alma. Por eso observamos que los hombres dados á la meditación, por regla general son de memoria tenaz.

III. *Asociación de ideas es el lazo que une varias ideas entre sí, de modo que el recuerdo de la una trae el de la otra.* La asociación también es natural y arbitraria, según que el lazo provenga del que tienen unas ideas con otras, ó del arbitrio de la voluntad. La asociación natural es un hecho indudable, pues dependiendo el orden ideal del real, es natural que las ideas se enlacen de un modo semejante á aquel con que los objetos se relacionan en la naturaleza: así el efecto depende de la causa, el accidente de la sustancia, y lo mismo pasa con otros seres; es, pues, natural que sus respectivas ideas se hallen enlazadas en la mente. Tampoco puede negarse la asociación arbitraria, pues sabemos por experiencia que á veces enlazamos con signos arbitrarios ideas que nada tienen de común, de modo que la aparición de la una excita inmediatamente el recuerdo de la otra. Los principales lazos son los de *semejanza y oposición, relación de*

causa y efecto, lugar y tiempo, orden y coexistencia y la palabra (Véase lo dicho en el núm. 42, II).

*La asociación de ideas es causa de la memoria.* Esta proposición es evidente, pues una constante experiencia enseña que nada facilita tanto la memoria como el ordenar nuestras ideas y relacionarlas con determinados signos.

**63. Reglas para auxiliar la memoria.**—Es un hecho que el arte favorece á la memoria; por eso, como complemento y resumen de lo dicho, daremos las reglas siguientes:

1.<sup>a</sup> *Es útil ligar á signos sensibles las cosas que pretendemos recordar.* Porque, como diremos en el capítulo siguiente, en el actual estado el entendimiento depende de los sentidos é imaginación; de consiguiente, el ejercicio de éstos es natural despertador de las ideas.

2.<sup>a</sup> *La aprehensión de los objetos debe ir acompañada de atención diligente.* Porque sin ésta los objetos pasan como desapercibidos y no dejan huella alguna en el alma. Por eso con razón escribe Bacon de Verulam: «Si leyeres un escrito veinte veces no lo aprenderás tan fácilmente de memoria, como si sólo lo leyeras una vez, pero entretanto recitaras lo leído, releyendo el libro donde la memoria te faltare.»

3.<sup>a</sup> *Es utilísimo ordenar nuestras ideas.* Porque ese orden por una parte ayuda á grabarlas en la mente y por otra favorece el recuerdo por la ley de la asociación.

4.<sup>a</sup> *Hay que volver muchas veces sobre las ideas y conocimientos adquiridos.* Porque este trabajo va formando el hábito de la memoria, y como dice Cicerón: *memoria excolendo augetur.* (Sobre la materia del presente artículo, léase á Santo Tomás, l. p., q. 79, y sobre la memoria véase á Liberatore y á Balmes, que resumen y exponen la doctrina del Santo Doctor).

### CAPÍTULO III

#### IDEOLOGÍA

**64. División del tratado.**—Ideología es la parte de la Psicología que trata del origen, naturaleza y desarrollo de nuestros conocimientos. Basta esta definición para demostrar la importancia de este tratado; y es tanto más importante cuanto que de ella depende la última solución de la cuestión entre el Escepticismo y Fenomenismo y el Dogmatismo.

En tres partes dividiremos la materia: en la 1.<sup>a</sup> expondremos y demostraremos el sistema escolástico; en la 2.<sup>a</sup> refutaremos los sistemas absurdos; y en la 3.<sup>a</sup> demostraremos la naturaleza de los conceptos universales y resumiremos la cuestión ideológica. La materia de la primera parte la estudiaremos en el presente capítulo.

#### ARTÍCULO I

### Relaciones entre la sensibilidad y la inteligencia

#### 65. De la relación entre la sensibilidad y la inteligencia.

—Siendo cosa indudable, según el testimonio de la conciencia, que existen relaciones íntimas entre la sensibilidad y el entendimiento, entre los actos del uno y los de la otra, antes de resolver la cuestión sobre la naturaleza del acto de entender, fijaremos las relaciones entre la sensibilidad y el entendimiento en las siguientes leyes.

**66. I. El entendimiento en el entender depende de los sentidos é imaginación.**

Prueba.—1.<sup>o</sup> *Porque el ejercicio de la sensibilidad precede al del entendimiento,* pues vemos que el niño en quien el desarrollo de la sensibilidad es casi nulo, carece de toda idea, tiene pocas, imperfectas y muy confusas en los primeros años, en que el desarrollo de los sentidos es imperfecto; 2.<sup>o</sup> *el desarrollo ordenado de la inteligencia es proporcional al de los sentidos,* pues observamos que la reflexión aumenta con los años; pero en la mocedad el ejercicio de la inteligencia participa de la movilidad de los sentidos y fantasía, en la juventud es ardiente, pero poco fijo, como lo es el de la fantasía del joven, y sólo en la edad viril es maduro y reposado; 3.<sup>o</sup> *el conocimiento intelectual, por más espiritual que sea su objeto, anda siempre acompañado de la correspondiente representación imaginaria:* así imaginamos nuestra alma como algo aéreo y sutil que penetra por todo nuestro cuerpo, los espíritus puros como envueltos en algo sutil, á Dios misericordioso con rostro benigno, y así de los demás; 4.<sup>o</sup> *el desorden de los sentidos é imaginación perturba el ejercicio de la razón;* por eso se observa que quien da un desarrollo excesivo y desordenado á la sensibilidad, no ejerce debidamente los actos de la razón; esto mismo pasa en los maniáticos y sobre todo en los locos; 5.<sup>o</sup> *finalmente, el ejercicio de la inteligencia cesa en la misma proporción en que cesa el de las facultades sensitivas,* pues en sueños el ejercicio de la imaginación suele ir acompañado de algún ejercicio de la razón; pero en el sueño profundo, en que la sensibilidad se paraliza del todo, tam-

causa y efecto, lugar y tiempo, orden y coexistencia y la palabra (Véase lo dicho en el núm. 42, II).

*La asociación de ideas es causa de la memoria.* Esta proposición es evidente, pues una constante experiencia enseña que nada facilita tanto la memoria como el ordenar nuestras ideas y relacionarlas con determinados signos.

**63. Reglas para auxiliar la memoria.**—Es un hecho que el arte favorece á la memoria; por eso, como complemento y resumen de lo dicho, daremos las reglas siguientes:

1.<sup>a</sup> *Es útil ligar á signos sensibles las cosas que pretendemos recordar.* Porque, como diremos en el capítulo siguiente, en el actual estado el entendimiento depende de los sentidos é imaginación; de consiguiente, el ejercicio de éstos es natural despertador de las ideas.

2.<sup>a</sup> *La aprehensión de los objetos debe ir acompañada de atención diligente.* Porque sin ésta los objetos pasan como desapercibidos y no dejan huella alguna en el alma. Por eso con razón escribe Bacon de Verulam: «Si leyeres un escrito veinte veces no lo aprenderás tan fácilmente de memoria, como si sólo lo leyeras una vez, pero entretanto recitaras lo leído, releyendo el libro donde la memoria te faltare.»

3.<sup>a</sup> *Es utilísimo ordenar nuestras ideas.* Porque ese orden por una parte ayuda á grabarlas en la mente y por otra favorece el recuerdo por la ley de la asociación.

4.<sup>a</sup> *Hay que volver muchas veces sobre las ideas y conocimientos adquiridos.* Porque este trabajo va formando el hábito de la memoria, y como dice Cicerón: *memoria excolendo augetur.* (Sobre la materia del presente artículo, léase á Santo Tomás, l. p., q. 79, y sobre la memoria véase á Liberatore y á Balmes, que resumen y exponen la doctrina del Santo Doctor).

### CAPÍTULO III

#### IDEOLOGÍA

**64. División del tratado.**—Ideología es la parte de la Psicología que trata del origen, naturaleza y desarrollo de nuestros conocimientos. Basta esta definición para demostrar la importancia de este tratado; y es tanto más importante cuanto que de ella depende la última solución de la cuestión entre el Escepticismo y Fenomenismo y el Dogmatismo.

En tres partes dividiremos la materia: en la 1.<sup>a</sup> expondremos y demostraremos el sistema escolástico; en la 2.<sup>a</sup> refutaremos los sistemas absurdos; y en la 3.<sup>a</sup> demostraremos la naturaleza de los conceptos universales y resumiremos la cuestión ideológica. La materia de la primera parte la estudiaremos en el presente capítulo.

#### ARTÍCULO I

### Relaciones entre la sensibilidad y la inteligencia

#### 65. De la relación entre la sensibilidad y la inteligencia.

—Siendo cosa indudable, según el testimonio de la conciencia, que existen relaciones íntimas entre la sensibilidad y el entendimiento, entre los actos del uno y los de la otra, antes de resolver la cuestión sobre la naturaleza del acto de entender, fijaremos las relaciones entre la sensibilidad y el entendimiento en las siguientes leyes.

**66. I. El entendimiento en el entender depende de los sentidos é imaginación.**

Prueba.—1.<sup>o</sup> *Porque el ejercicio de la sensibilidad precede al del entendimiento,* pues vemos que el niño en quien el desarrollo de la sensibilidad es casi nulo, carece de toda idea, tiene pocas, imperfectas y muy confusas en los primeros años, en que el desarrollo de los sentidos es imperfecto; 2.<sup>o</sup> *el desarrollo ordenado de la inteligencia es proporcional al de los sentidos,* pues observamos que la reflexión aumenta con los años; pero en la mocedad el ejercicio de la inteligencia participa de la movilidad de los sentidos y fantasía, en la juventud es ardiente, pero poco fijo, como lo es el de la fantasía del joven, y sólo en la edad viril es maduro y reposado; 3.<sup>o</sup> *el conocimiento intelectual,* por más espiritual que sea su objeto, *anda siempre acompañado de la correspondiente representación imaginaria:* así imaginamos nuestra alma como algo aéreo y sutil que penetra por todo nuestro cuerpo, los espíritus puros como envueltos en algo sutil, á Dios misericordioso con rostro benigno, y así de los demás; 4.<sup>o</sup> *el desorden de los sentidos é imaginación perturba el ejercicio de la razón;* por eso se observa que quien da un desarrollo excesivo y desordenado á la sensibilidad, no ejerce debidamente los actos de la razón; esto mismo pasa en los maniáticos y sobre todo en los locos; 5.<sup>o</sup> *finalmente, el ejercicio de la inteligencia cesa en la misma proporción en que cesa el de las facultades sensitivas,* pues en sueños el ejercicio de la imaginación suele ir acompañado de algún ejercicio de la razón; pero en el sueño profundo, en que la sensibilidad se paraliza del todo, tam-



poco funciona la inteligencia; en la vejez, con la debilidad del cuerpo, se debilitan las funciones de la razón. Por fin, es hecho constante y universal que quien carece de un sentido carece de las ideas correspondientes á los objetos de aquel sentido: así al ciego no es posible hacerle formar las ideas de luz y color, al sordo-mudo las de sonido, y así de los demás sentidos. En vista de estas observaciones universales y constantes, es lógico concluir que en el actual estado, el entendimiento en el entender depende de los sentidos, de modo que quien careciere de todo sentido carecería de toda idea.

II. *Pero esta dependencia no es intrínseca ni absoluta sino extrínseca y relativa.*

Prueba.—El entendimiento, como es facultad espiritual, es independiente de los órganos corpóreos; es así que el ejercicio de una facultad es conforme á su naturaleza; luego el acto de entender debe ser intrínsecamente independiente de toda condición material y orgánica.

La dependencia que el entendimiento tiene de los sentidos tampoco es absoluta. Porque siendo facultad espiritual, no repugna en absoluto que se ponga en comunicación directa é inmediata con los seres espirituales y que los conozca con concepto propio; luego, separada el alma del cuerpo, podrá conocerlos del modo dicho. De consiguiente, la dependencia que el entendimiento tiene de los sentidos es relativa al estado de unión del alma con el cuerpo, en que aquél no puede elevarse al conocimiento de lo inmaterial y espiritual sino por medio del conocimiento sensitivo.

También es extrínseca, lo cual consiste en dos cosas: 1.ª, en que al conocimiento intelectual precede el sensitivo que le da la materia; y 2.ª, en que el conocimiento intelectual va acompañado de la respectiva representación fantástica, ó como dice Santo Tomás: el entendimiento al entender se convierte á los fantasmas.

III. *Lo dicho basta para resolver las dificultades de los materialistas y sensualistas.*

Porque las objeciones que suelen hacer pueden reducirse á las siguientes: 1.ª El entendimiento es facultad material, por cuanto una meditación larga y profunda cansa el cerebro. Pero es evidente que debe suceder así, pues debiendo el ejercicio de la imaginación preceder y acompañar al del entendimiento, y siendo el órgano de aquélla el cerebro, éste debe fatigarse con la meditación intensa y prolongada. 2.ª Nada hay en el entendimiento que primero no haya estado en los sentidos; de consiguiente, las ideas no son sino sensaciones más perfectas. Pero demostrado que el orden intelectual es esencialmente distinto del sensible (47), lo dicho sólo convence que el entendimiento en

el entender depende extrínsecamente de la sensibilidad, y en manera alguna que las ideas sean un modo de ser de la sensación ó una sensación transformada. Lo dicho basta para contestar á todas las objeciones que pueden presentarse contra la espiritualidad del entendimiento, pues se fundan en las anteriores y son un desarrollo de ellas, como quiera que todos los datos que pueden amontonar materialistas, sensualistas y positivistas, sacados de la observación fisiológica, sólo confirmarán la ley de que el entendimiento en el actual estado depende relativa y extrínsecamente de condiciones orgánicas.

## ARTICULO II

### De la naturaleza del acto de entender

67. **Idea del acto de entender.**—Antes de demostrar la naturaleza de la intelección, es menester dar una idea de los cuatro elementos que entran en el acto de entender.

I. *El entendimiento*, pues no hay acto sin facultad de quien proceda.

II. *La especie inteligible*, porque para que el entendimiento pase de la potencia al acto debe ser determinado, y esa determinación se hace mediante la especie inteligible.

III. *El acto de entender*, pues el entendimiento determinado por la especie necesariamente debe emitir su acto, el cual es *inmanente*, porque el entendimiento al entender no sale de sí mismo.

IV. *El concepto ó verbo mental*, porque el entendimiento al entender hace algo, y ese algo es el concepto ó verbo mental, que es el término del acto de entender.

68. **De la especie inteligible y del verbo mental.**—Como quiera que estos dos elementos tienen gran importancia en la cuestión presente y en la de origen de las ideas, es conveniente decir algo más sobre el uno y el otro.

1. *Especie inteligible es la representación ideal que hace las veces del objeto y determina la facultad á conocer*, y concepto ó verbo mental es la *expresión ideal del objeto conocido en la mente del que conoce*. La especie y el verbo mental convienen en que ambas son representación del objeto, y en que ni la una ni el otro son el objeto conocido sino medios de conocerlo; pero difieren en que la especie inteligible es el medio que determina el entendimiento á entender (*principium quo*), y el verbo mental es el término del acto de entender ó la palabra interna con que el entendimiento se habla y expresa á sí mismo el objeto, y el medio en el cual lo conoce (*medium in quo*).

II. Negaron la necesidad de las especies inteligibles para entender: 1.º, los panteístas que identifican el sujeto que conoce con el objeto conocido; 2.º, Durando y Ockan con los nominalistas; 3.º, entre los modernos, Descartes, Reid y todos sus discípulos de la escuela escocesa; 4.º, Balmes en su filosofía fundamental y elemental.

Esto supuesto, sean las siguientes tesis.

**69. TESIS 1.ª—El entendimiento es facultad pasiva.**

Prueba.—Es hecho de conciencia que de niños nada conocíamos y que ahora conocemos; también lo es que de un conocimiento pasamos á otro, como quiera que comparemos, juzgamos y discurremos; luego el entendimiento es facultad capaz de conocer, pero que no siempre conoce, y de suyo es indiferente para conocer tal ó cual objeto; una facultad de tal naturaleza para salir de esta indiferencia necesita ser determinada por su objeto respectivo; facultad que para producir su acto es determinada por su objeto es facultad pasiva; luego el entendimiento es facultad pasiva.

**70. TESIS 2.ª—Para explicar la intelección es necesario admitir la especie inteligible.**

Prueba.—La demostración que vamos á formular se funda en los datos siguientes: 1.º, el entendimiento de suyo es indiferente para entender esto ó aquello; 2.º, pero al entender siempre conoce un objeto determinado; y 3.º, debe ser determinado por su objeto propio. Esto supuesto, discurremos del modo siguiente.

El entendimiento no puede entender sin salir de la indiferencia en que está; de ésta no puede sacarle la representación sensible ó imaginaria, porque siendo material no puede determinar el entendimiento, que es espiritual; tampoco puede determinarlo el objeto por sí mismo, porque en el estado de unión del alma con el cuerpo el objeto no puede presentarse inmediatamente al entendimiento, y éste al entender no sale de sí mismo; luego la determinación y la unión consiguiente con el objeto debe hacerse por algo que haga las veces del objeto y que sea proporcionado á la naturaleza del entendimiento; este algo es la especie inteligible, distinta de la sensible en que es representación espiritual del objeto. Luego el entendimiento para entender necesita de la especie inteligible.

**71. TESIS 3.ª—El entendimiento al entender produce el concepto ó verbo mental.**

Prueba 1.ª—Según el testimonio de la conciencia, es indudable que

al pensar nos hablamos á nosotros mismos; por eso solemos decir: estaba pensando tal cosa, me decía á mí mismo que tal cosa es así y no de otro modo, y otras expresiones parecidas. Esta locución es interna y mental, luego el entender consiste en esta locución interna, ó como dice Santo Tomás, «el entender es una especie de locución»; es así que no hay locución sin palabra; luego el entendimiento al entender produce el verbo mental.

Además, la palabra es expresión del pensamiento ó idea, y también lo es de la cosa conocida; luego el pensamiento ó la idea es la expresión mental de la cosa conocida; es así que ese pensamiento ó verbo mental es producido por el acto de entender, pues antes de la intelección carecíamos de él; luego el entendimiento al entender produce el verbo mental.

Prueba 2.ª—El acto de entender es inmanente, y el término de una acción inmanente debe ser intrínseco al ser que lo produce; luego el entendimiento al entender debe producir un término intrínseco é inmanente á sí mismo; es así que este término es el concepto ó verbo mental; luego el entendimiento al entender produce el concepto ó verbo mental.

Menor subsumta.—Toda causa obra según el modo como es actuada; es así que el entendimiento es actuado por la especie inteligible ó representación del objeto; luego al entender debe producir una representación ideal del objeto; esta representación se llama *concepto*, porque reproduce idealmente el objeto conocido; también se llama *verbo mental*, porque es la palabra interna con que el entendimiento se expresa á sí mismo el objeto y mediante esta expresión lo conoce.

Hagamos sentir la fuerza del discurso anterior con un ejemplo: así como la plancha fotográfica no puede reproducir sino el retrato del objeto impreso en ella, y mediante el retrato conocemos el objeto retratado, de un modo análogo el entendimiento informado por la especie inteligible de tal ó cual objeto, debe producir la imagen ó expresión ideal del mismo, y mediante ella conocerlo.

ARTÍCULO III

**Sistema escolástico para explicar el origen de las ideas**

**72. Estado de la cuestión.**—I. La presente cuestión consiste en averiguar cuál es el origen de nuestros primeros conocimientos ó

II. Negaron la necesidad de las especies inteligibles para entender: 1.º, los panteístas que identifican el sujeto que conoce con el objeto conocido; 2.º, Durando y Ockan con los nominalistas; 3.º, entre los modernos, Descartes, Reid y todos sus discípulos de la escuela escocesa; 4.º, Balmes en su filosofía fundamental y elemental.

Esto supuesto, sean las siguientes tesis.

**69. TESIS 1.ª—El entendimiento es facultad pasiva.**

Prueba.—Es hecho de conciencia que de niños nada conocíamos y que ahora conocemos; también lo es que de un conocimiento pasamos á otro, como quiera que comparemos, juzgamos y discurremos; luego el entendimiento es facultad capaz de conocer, pero que no siempre conoce, y de suyo es indiferente para conocer tal ó cual objeto; una facultad de tal naturaleza para salir de esta indiferencia necesita ser determinada por su objeto respectivo; facultad que para producir su acto es determinada por su objeto es facultad pasiva; luego el entendimiento es facultad pasiva.

**70. TESIS 2.ª—Para explicar la intelección es necesario admitir la especie inteligible.**

Prueba.—La demostración que vamos á formular se funda en los datos siguientes: 1.º, el entendimiento de suyo es indiferente para entender esto ó aquello; 2.º, pero al entender siempre conoce un objeto determinado; y 3.º, debe ser determinado por su objeto propio. Esto supuesto, discurremos del modo siguiente.

El entendimiento no puede entender sin salir de la indiferencia en que está; de ésta no puede sacarle la representación sensible ó imaginaria, porque siendo material no puede determinar el entendimiento, que es espiritual; tampoco puede determinarlo el objeto por sí mismo, porque en el estado de unión del alma con el cuerpo el objeto no puede presentarse inmediatamente al entendimiento, y éste al entender no sale de sí mismo; luego la determinación y la unión consiguiente con el objeto debe hacerse por algo que haga las veces del objeto y que sea proporcionado á la naturaleza del entendimiento; este algo es la especie inteligible, distinta de la sensible en que es representación espiritual del objeto. Luego el entendimiento para entender necesita de la especie inteligible.

**71. TESIS 3.ª—El entendimiento al entender produce el concepto ó verbo mental.**

Prueba 1.ª—Según el testimonio de la conciencia, es indudable que

al pensar nos hablamos á nosotros mismos; por eso solemos decir: estaba pensando tal cosa, me decía á mí mismo que tal cosa es así y no de otro modo, y otras expresiones parecidas. Esta locución es interna y mental, luego el entender consiste en esta locución interna, ó como dice Santo Tomás, «el entender es una especie de locución»; es así que no hay locución sin palabra; luego el entendimiento al entender produce el verbo mental.

Además, la palabra es expresión del pensamiento ó idea, y también lo es de la cosa conocida; luego el pensamiento ó la idea es la expresión mental de la cosa conocida; es así que ese pensamiento ó verbo mental es producido por el acto de entender, pues antes de la intelección carecíamos de él; luego el entendimiento al entender produce el verbo mental.

Prueba 2.ª—El acto de entender es inmanente, y el término de una acción inmanente debe ser intrínseco al ser que lo produce; luego el entendimiento al entender debe producir un término intrínseco é inmanente á sí mismo; es así que este término es el concepto ó verbo mental; luego el entendimiento al entender produce el concepto ó verbo mental.

Menor subsumta.—Toda causa obra según el modo como es actuada; es así que el entendimiento es actuado por la especie inteligible ó representación del objeto; luego al entender debe producir una representación ideal del objeto; esta representación se llama *concepto*, porque reproduce idealmente el objeto conocido; también se llama *verbo mental*, porque es la palabra interna con que el entendimiento se expresa á sí mismo el objeto y mediante esta expresión lo conoce.

Hagamos sentir la fuerza del discurso anterior con un ejemplo: así como la plancha fotográfica no puede reproducir sino el retrato del objeto impreso en ella, y mediante el retrato conocemos el objeto retratado, de un modo análogo el entendimiento informado por la especie inteligible de tal ó cual objeto, debe producir la imagen ó expresión ideal del mismo, y mediante ella conocerlo.

ARTÍCULO III

**Sistema escolástico para explicar el origen de las ideas**

**72. Estado de la cuestión.**—I. La presente cuestión consiste en averiguar cuál es el origen de nuestros primeros conocimientos ó

ideas. La idea puede tomarse en sentido lato y estricto: en este sentido es la causa ejemplar ó la forma intelectual á cuya imitación se hace algo, y en aquél idea es sinónimo de especie inteligible, y de concepto ó verbo mental. Al presente la idea se toma en este sentido, porque, como discurre Santo Tomás, la causa ejemplar se refiere al entendimiento práctico, y el concepto al especulativo, y éste se desarrolla primero que aquél. Pero como las primeras ideas que formamos son las abstractas y universales, tratase de averiguar cómo se engendran en el alma estas ideas. Nótese, empero, para evitar confusión que en todo el tratado usaremos indiferentemente los nombres de idea, especie inteligible, concepto y verbo mental.

II. Hemos demostrado que nuestros conocimientos empiezan por los sentidos é imaginación, y que las ideas no son sensaciones transformadas (66 y 47); de consiguiente, también hay que averiguar cómo se hace el tránsito de lo sensible y material á lo inteligible y espiritual, y cuál es la fuerza ó facultad que lo produce. También se demostró que el entendimiento debe ser determinado á entender por la especie inteligible; en consecuencia, la cuestión anterior se convierte en esta otra: ¿cuál es la fuerza que produce la especie inteligible y la presenta al entendimiento, y cómo la ilumina con luz intelectual, de modo que el entendimiento conozca?

73. **Importancia de la cuestión.**—El problema sobre el origen de nuestros conocimientos ha preocupado á los filósofos más eminentes desde los tiempos más remotos hasta nuestros días; es, pues, necesario convenir en que debe entrañar gran trascendencia científica. Y en efecto la tiene; porque es indudable que, según fuere el valor de los conceptos universales, será el de los principios y verdades universales de ellos deducidos, que son el contenido de las ciencias. Así, si nuestros conceptos fueran sensaciones puras ó transformadas, nuestra ciencia no podría elevarse sobre el orden material; si fuesen meros fenómenos de nuestra alma, engendrarían en nosotros una ciencia puramente ideal y escéptica, que carecería de todo valor real. Por eso con sobrada razón se afirma que la solución dada al problema sobre el origen de las ideas encierra un sistema completo de filosofía.

74. **Exposición del sistema escolástico.**—Antes de demostrar el sistema de Santo Tomás sobre el origen de nuestros conocimientos, lo expondremos fielmente, para que el alumno, penetrado de la teoría, pueda sentir toda la fuerza de su demostración.

I. Según el testimonio de la conciencia, al principio de nuestra existencia nada conocemos, y en el entender procedemos de la potencia al acto y de un conocimiento á otro; de consiguiente, *nuestros conceptos*

*no son innatos sino adquiridos*, y con razón comparaba Aristóteles el entendimiento humano á una tabla rasa en la cual nada hay escrito.

II. Pero por una parte el entendimiento al entender depende de los sentidos é imaginación (66), y por otra la representación sensible por ser tal no puede determinar el entendimiento, como queda dicho; luego la sensación no puede ser causa total y completa de las ideas, como pretenden materialistas y sensualistas, sino sólo *causa material*, porque presta la materia de la cual deben abstraerse las especies inteligibles.

III. Según lo demostrado, la representación sensible ó imaginaria no puede transformarse en inteligible y espiritual; luego debe haber en el alma una fuerza ó facultad que obrando sobre el fantasma, produzca la especie inteligible: esta facultad es la de abstraer, llamada por los escolásticos *entendimiento agente ó luz intelectual*, el cual ilumina el fantasma, abstrae de él las condiciones sensibles é individuales, y mediante esta abstracción produce la especie inteligible, que determina el entendimiento á entender (70).

IV. El entendimiento así determinado produce el concepto ó verbo mental, y de un conocimiento pasa á otro.

V. En resumen: 1.º, los conocimientos no son innatos sino adquiridos; 2.º, la sensación y la representación imaginaria son la causa material é instrumental y secundaria de las ideas, porque dan la materia y sirven al entendimiento agente para la abstracción; 3.º, el entendimiento agente es la causa eficiente principal, porque produce la especie inteligible; 4.º, ésta es la causa formal, porque determina el entendimiento á entender; 5.º, éste informado de la especie entiende; y 6.º, el verbo mental y el conocimiento del objeto son la causa final, pues son el término al cual se dirige toda nuestra actividad intelectual.

75. **Del entendimiento agente.**—Como el entendimiento agente ó facultad de abstraer tiene parte tan principal en el origen de nuestros conocimientos, conviene declarar algo más su naturaleza.

I. El entendimiento agente es la *virtud intelectual que produce las especies inteligibles mediante la abstracción de las cosas materiales*. Llámase *virtud intelectual*, porque debiendo producir las especies inteligibles, si no fuera virtud ó facultad espiritual, no podría producir las, como quiera que es imposible que una fuerza de orden inferior produzca efectos de orden superior. Es facultad *activa*, porque su esfera de acción no consiste en conocer, sino en obrar sobre la representación imaginaria y producir de este modo la especie inteligible.

II. Sus efectos son: *iluminar el fantasma y producir la especie inteligible mediante la abstracción*. Expondremos esta materia con las propias palabras de Santo Tomás: «las imágenes ó fantasmas son ilumina-

dos por el entendimiento agente, y además por virtud de éste se abstraen las especies inteligibles. Son iluminados, porque así como la parte sensitiva se hace más potente por su unión con el entendimiento, así los fantasmas por virtud del entendimiento agente se hacen aptos para que de ellos se abstraigan las especies inteligibles. El entendimiento agente abstrae las especies inteligibles de los fantasmas, en cuanto por virtud suya podemos considerar las naturalezas de las cosas sin sus condiciones individuales, de cuyas semejanzas es informado el entendimiento posible (1 p., q. 83, a. 1, ad 4; léase todo el artículo).

III. Abstraer es separar; esta separación se verifica en los actos del entendimiento, cuando éste fija su atención en un objeto, prescindiendo de los demás; de consiguiente, abstracción es *el acto del entendimiento que fija su atención en una propiedad de un objeto y prescinde de las demás*: si pienso en la gravedad de los cuerpos sin fijarme en su porosidad, he operado una abstracción. Pero la de que al presente se habla es doble: la de la facultad de abstraer y la del entendimiento: la primera es *la fuerza del alma que despoja el fantasma de las condiciones sensibles e individuales y produce la especie inteligible destituida de ellas*; la segunda es *el entendimiento que contempla el objeto en absoluto*, en general ó en abstracto, prescindiendo de las condiciones individuales. Ahora bien, la conciencia nos refiere que abstraemos y que conocemos las cosas con dicha abstracción. En lo cual no hay error alguno, porque el entendimiento no hace más que considerar una cosa del objeto sin considerar la otra (1 p., q. 85, a. 1, ad 1).

Expuesto el sistema, pasemos á demostrarlo en las siguientes tesis.

**76. TESIS 1.<sup>a</sup>—Para explicar el origen de las ideas basta admitir la facultad de abstraer.**

Prueba.—Puesto que los conocimientos empiezan por los sentidos y que no son innatos sino adquiridos (74, 1), para explicar su origen basta lo que basta para que el entendimiento forme los primeros conceptos, abstractos y universales; es así que para esto basta admitir la facultad de abstraer; luego para explicar el origen de las ideas, basta admitir la facultad de abstraer.

Menor.—Para explicar el origen de los conceptos abstractos y universales, basta saber cómo la esencia de las cosas, objeto del entendimiento, se hace presente á éste, destituida de las condiciones sensibles e individuales; es así que esto lo explica suficientemente la facultad de abstraer; porque ésta obrando sobre el fantasma produce la especie inteligible, la cual representa la cosa con prescindencia de las condiciones individuales y sensibles; representación en que se prescinde de lo

mudable y accidental es representación de la esencia de la cosa; ésta basta para determinar el entendimiento á conocer y á producir el verbo mental (70 y 71). Ahora bien, este verbo es abstracto, porque representa la esencia de la cosa, y universal, porque la esencia considerada en sí misma es aplicable á todos los individuos; luego para explicar la formación de los conceptos primeros basta admitir la facultad de abstraer.

**77. TESIS 2.<sup>a</sup>—El sistema expuesto es el único capaz de explicar el origen de las ideas.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—Para explicar el origen de nuestros conocimientos, ó hay que admitir que el entendimiento es determinado á conocer en virtud de su propia esencia, ó que es determinado por un agente externo que le infunde las ideas, ó que la representación imaginaria basta por sí misma á determinar el entendimiento á que forme sus conceptos; es así que ninguna de estas hipótesis es bastante á explicar el origen de las ideas; luego hay que admitir otra; y es así que ésta consiste en admitir la facultad de abstraer en el modo expuesto; luego es necesario admitir el sistema escolástico para explicar el origen de las ideas.

La mayor es evidente, porque siendo como es el entendimiento facultad pasiva, debe ser determinado á conocer ó por sí mismo ó por otro: en el segundo caso, ó la determinación proviene de una causa externa, que le comunica las ideas, ó bien, puesto que no tiene comunicación inmediata con los objetos espirituales e inteligibles, debe ser la representación imaginaria, ó bien hay que admitir en el alma una facultad capaz de producir las ideas, valiéndose del fantasma como de instrumento. Pasemos, pues, á demostrar la menor por partes.

Menor, parte 1.<sup>a</sup>—*El entendimiento no es determinado á conocer en virtud de su propia esencia*: 1.<sup>o</sup>, porque si lo fuera, siendo como es facultad espiritual, ni dependería ni podría depender de los sentidos; es así que depende de ellos, según queda demostrado; luego no conoce sólo en virtud de su esencia.

2.<sup>o</sup> Si el entendimiento por su propia esencia estuviera suficientemente determinado á conocer, debiera conocer siempre cuanto cae bajo su objeto adecuado, que es *el ser*; es así que esto por una parte contradice á la experiencia, que nos dice que no conocemos cuanto podemos sino que somos indiferentes á conocer esto ó aquello, y por otra nos lleva al racionalismo puro, como demostraremos en el capítulo siguiente; luego el entendimiento no conoce sólo en virtud de su propia esencia.

Menor, parte 2.<sup>a</sup>—*Ni Dios ni otro ser infunde las ideas al alma*: 1.<sup>o</sup>, porque ó nos infundiría todas las ideas desde el instante de la creación, y en tal caso siempre debiéramos haber entendido, lo cual contra-

dice al testimonio de la conciencia; ó bien sólo nos hubiera comunicado algunas ideas, y en este caso debiéramos haber conocido éstas, lo cual también es falso; ó bien nos infundiría determinadas ideas en determinadas circunstancias, y esta hipótesis es gratuita y destituida de fundamento; luego las ideas no son innatas ni infundidas por otro ser.

2.º En esta hipótesis el entendimiento tampoco dependería de los sentidos en el entender, porque la facultad de entender es espiritual, y puesta en presencia de su objeto, representado por la idea, necesariamente debería conocer.

Menor, parte 3.ª.—*La representación imaginaria tampoco puede determinar al entendimiento*: porque éste debe ser determinado por su objeto propio, que es lo inteligible é inmaterial; es así que el fantasma es representación sensible y material; luego no basta á determinar el entendimiento á conocer.

Menor subsumta.—De lo que acabamos de demostrar se desprende que las ideas no proceden del fondo del alma ni tampoco son innatas; luego deben ser adquiridas mediante una fuerza innata en el alma, capaz de producirlas; es así que esta fuerza no es otra que la facultad de abstraer, porque esta fuerza no puede ser creadora de las ideas, pues esto sería reproducir la primera hipótesis; luego debe ser una fuerza que produzca las ideas mediante el concurso de otra causa; es así que en el alma antes de las ideas no hay sino los fantasmas, de los cuales no puede resultar la idea sino mediante la abstracción, pues lo sensible por sí mismo no puede transformarse en inteligible; luego para explicar el origen de las ideas es indispensable admitir la facultad de abstraer.

Prueba 2.ª.—El sistema escolástico cumple con las condiciones exigidas para que una hipótesis pase á tesis; luego, puesto que las demás son inadmisibles, es necesario admitirlo como tesis.

Menor.—1.º *Es hipótesis posible*. Para que sea posible la abstracción se requiere elemento del cual pueda abstraerse y facultad que abstraiga; el fantasma es el elemento de abstracción, porque representa la cosa con las cualidades individuales y sensibles; luego puede contemplarse aquella sin éstas. Hay facultad abstractiva, así porque la conciencia nos da testimonio de que percibimos abstrayendo, como porque no repugna que esta facultad del orden intelectual obre sobre el fantasma, que es de un orden inferior.

2.º *El sistema escolástico no repugna á ningún hecho de conciencia ni á ninguna verdad demostrada*. Porque los hechos de conciencia son: que en el conocer dependemos de los sentidos, que no entendemos sin el ejercicio de la imaginación, y que conocemos abstrayendo; el sistema escolástico no se opone á estos hechos, pues precisamente ellos son el

fundamento inmediato para admitir la facultad de abstraer, según lo demostrado en la prueba anterior. Las verdades demostradas sobre esta materia son: que el entendimiento es facultad pasiva, que para conocer necesita de la especie inteligible, y que mediante ésta produce el verbo mental; es así que el sistema escolástico no sólo no se opone sino que explica el modo cómo procede la mente en la adquisición de los conocimientos; luego cumple con la segunda condición.

3.º *Explica los hechos que debe explicar*. Porque el hecho que debe explicarse es la formación de los primeros conceptos en conformidad con los datos suministrados por la conciencia, cuales son la natural dependencia de los sentidos é imaginación, y que conocemos abstrayendo; es así que no cabe explicarlos sino admitiendo la facultad de abstraer, según lo dicho en la prueba anterior. También explica el sucesivo desarrollo de la mente, porque, formados los primeros conceptos, mediante el análisis, la síntesis y el discurso, el entendimiento forma los primeros principios, y de éstos procede al conocimiento de las demás verdades; luego el sistema escolástico también cumple con la tercera condición.

4.º Finalmente, *es la hipótesis más simple*. Porque, puestos los datos de la conciencia tantas veces mencionados, no cabe admitir menos que una facultad innata en el alma que produzca las ideas ó especies inteligibles. Además, aun en absoluto, más simple y racional es admitir la formación de las ideas por las propias fuerzas del alma, que introducir un elemento extraño, cual es Dios ú otro agente dependiente de Dios que infunda las ideas en el alma. Queda, pues, demostrado que el sistema escolástico debe admitirse como tesis.

#### OBJECIONES

78. **Objeción 1.ª**—No debe admitirse la facultad de abstraer: porque el entendimiento para abstraer debe tener el objeto presente; es así que no puede tenerlo presente sin conocerlo; luego el conocimiento es anterior á la abstracción.

**Respuesta.**—Niego el aserto, y de la prueba concedo la mayor y distingo la menor: el entendimiento *agente* no puede tener el objeto presente sin conocerlo, N.; el entendimiento *posible* no puede tener presente el objeto sin conocerlo, C; y según la distinción dada debe negarse la conclusión y la consecuencia. Porque toda la objeción descansa en el falso supuesto de que la facultad de abstraer es facultad cognoscitiva, siendo así que, según se ha demostrado, es facultad ac-

tiva que obra en el fantasma y abstrae de él las condiciones individuales. De consiguiente, anterior á la abstracción no hay otro conocimiento que el sensible.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—No hay necesidad de admitir la especie inteligible ni el entendimiento agente: porque una misma es el alma en quien está radicada la sensibilidad y el entendimiento; luego el objeto externo obrando sobre los sentidos é imaginación puede transmitirse al entendimiento y determinarlo á conocer.

**Respuesta.**—Concedo el antecedente y distingo el consiguiente: el objeto externo *directamente y por sí mismo* puede determinar el entendimiento, N.; puede *mediante la abstracción*, operada por el entendimiento agente, C. El objeto externo aun representado en la imaginación es material y sensible, y como tal incapaz de determinar por sí mismo el entendimiento. El que las potencias sensitivas é intelectivas sean potencias del alma, demuestra que no hay entre ellas la separación que concibieron las escuelas cartesianas, y que no hay necesidad de buscar el puente que imaginaron para explicar el tránsito y la relación entre el orden sensible y el intelectual; pero de ningún modo que la acción de los sentidos é imaginación baste por sí sola para determinar el entendimiento.

**Instancia.**—La imaginación puede influir en los actos de la inteligencia: porque así como los objetos externos aunque *muertos* influyen en el acto vital de la sensación sin un sentido agente, así los fantasmas de la imaginación pueden influir en los actos de la inteligencia; luego no debe admitirse el entendimiento agente ni la especie inteligible.

**Respuesta.**—Distingo el aserto: la imaginación puede influir en los actos de la inteligencia como causa *material é instrumental*, C.; como causa *determinante*, N. Niego la paridad, porque, como observa Santo Tomás (1 p., q. 79., a. 3, ad 1), «los objetos externos aunque muertos son sensibles en acto y por tanto capaces de determinar la sensibilidad externa; pero el fantasma no es inteligible en acto, y por eso, si bien es capaz de influir en la intelección como causa material é instrumental, no lo es en manera alguna para determinar el entendimiento á entender.»

**Instancia.**—Pero el fantasma de la imaginación, según el sistema escolástico, es capaz de determinar el entendimiento agente, que es facultad espiritual; luego también lo es para determinar el entendimiento posible á conocer y producir el concepto ó verbo mental.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: el fantasma determina al entendimiento agente en calidad de causa *material é instrumental*, C.; en calidad de causa *eficiente y formal*, N. Distingo el consiguiente: el

fantasma tiene virtud para determinar el entendimiento como causa *material é instrumental*, C.; como objeto ó causa *formal y eficiente*, N. Para la inteligencia de la solución que acabamos de dar, recuérdese que el entendimiento agente no es facultad cognoscitiva sino activa; de consiguiente, el fantasma no puede determinarle como objeto ó causa formal; pero puede servirle de materia é instrumento, al modo que los colores y pinceles son la materia é instrumentos de que se vale el pintor para pintar un cuadro. Y al modo que los colores y demás instrumentos deben estar en determinadas condiciones, así la imaginación debe estar en actividad para que el entendimiento agente obre en el fantasma y produzca la especie inteligible.

Estas son las objeciones que movieron á algunos autores modernos á abandonar el sistema escolástico. Análogas á éstas son las que propone Balmes en su *Filosofía fundamental* (Lib. IV) y en la *Elemental* (Ideología) contra las especies inteligibles y la existencia del entendimiento agente; pero todas habían sido previstas y resueltas por Santo Tomás.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—Los primeros conceptos no pueden darnos á conocer las esencias de las cosas: porque este conocimiento es obra del discurso, según se ha demostrado en la Ontología.

**Respuesta.**—Distingo el aserto: los primeros conceptos no pueden darnos á conocer las esencias de las cosas con conocimiento *científico y perfecto*, C.; con conocimiento *imperfecto y común*, N. Contradistingase la prueba del mismo modo y queda resuelta la dificultad. La mente mediante la abstracción forma los conceptos de *ser, uno, acto, potencia*, etc.; y discurrendo sobre ellos por medio del análisis y la síntesis, llega á conocer la esencia de los seres de un modo científico, según se ha demostrado en la Ontología.

#### ARTÍCULO IV

### Del conocimiento de los cuerpos y del alma humana

**79. Del conocimiento de los cuerpos en concreto.**—Sobre el modo cómo conoce el entendimiento los cuerpos en concreto, expon-dremos brevemente la doctrina de Santo Tomás, porque nos parece un corolario de la doctrina expuesta en los artículos anteriores.

I. *El entendimiento no sólo conoce los seres materiales y corpóreos en abstracto, sino en concreto.* Porque no hay juicio sin que de antemano conozca el entendimiento el sujeto y el predicado; es así que no sólo formamos juicios sobre los seres materiales en abstracto, sino también

en concreto; así decimos: *este cuerpo tiene un metro cúbico, este color es verde, este sonido es agradable, este metal es plata, etc.*; luego el entendimiento conoce los cuerpos en concreto.

II. *El entendimiento no conoce directamente los cuerpos en concreto.* Porque el entendimiento no puede ser determinado directamente sino por su objeto propio; es así que los cuerpos considerados en concreto son materiales y sensibles, y el objeto del entendimiento es lo inmaterial é inteligible; luego el entendimiento no puede conocerlos directamente.

III. *El entendimiento conoce los cuerpos en concreto indirectamente.* Porque el entendimiento conoce los cuerpos en concreto; no los conoce directamente; luego debe conocerlos indirectamente.

IV. El modo indirecto de conocer los cuerpos en concreto lo explica Santo Tomás con la siguiente fórmula: *El entendimiento conoce los seres materiales en concreto mediante una cierta reflexión ó reversion hacia los fantasmas de la imaginación.* Porque es un hecho de conciencia que el entendimiento al entender vuelve sobre los fantasmas de la cosa conocida; también es indudable que la conciencia no sólo nos refiere los actos intelectuales, sino también los sensibles; de consiguiente, la conciencia sabe que entiende, y que tiene el acto de la imaginación, en el cual se representa el fantasma de la cosa conocida; y como éste representa á los seres corpóreos con las condiciones individuales, el entendimiento que es la misma conciencia, volviendo sobre el acto de la imaginación en el modo dicho, conoce los objetos materiales y concretos. Y este modo de conocer no es directo, porque el entendimiento no conoce los cuerpos en concreto mediante especie propia, sino por esa reversion sobre el fantasma (Véase á SANTO TOMÁS, 1 p., q 86, a. 1. *De verit.*, q. 2, a. 6, etc.; CORNOLDI, lec. 70; SALIS SEEWIS, *Conoscenza sensitiva*, p. 1, c. 3, a. 6 y sigs.).

80. **Del conocimiento del alma humana.**—Después de lo que dijimos en el capítulo preliminar, poco queda que decir sobre el conocimiento del alma humana; por tanto no haremos sino resumir la doctrina expuesta en las siguientes proposiciones.

I. *El entendimiento conoce la existencia del alma por la conciencia que tiene de sus actos.* Porque, como dice Santo Tomás, el individuo conoce que tiene alma, que vive y que existe, en cuanto conoce que siente, que entiende y que ejerce otras operaciones análogas; es así que la conciencia sólo nos refiere la existencia de nuestros actos y no su esencia; luego por su medio sólo podemos conocer la existencia del alma.

II. *La esencia del alma no la conocemos por la intuición inmediata de sí misma.* Porque si conociésemos la esencia del alma del modo dicho, ten-

driamos de ella un conocimiento perfecto que no está sujeto á error; es así que, según nos enseña la experiencia, conforme en esto con la *Historia de la Filosofía*, no todos conocen la esencia del alma, sino que sobre ella se han emitido y se emiten errores los más groseros, y que el conocimiento que tenemos del alma en manera alguna es perfecto; luego no conocemos la esencia del alma en la intuición de sí misma.

III. *El entendimiento conoce la esencia del alma mediante el discurso, basado en la conciencia de sus actos.* Porque, según lo demostrado, la esencia del alma no la conocemos ni por la conciencia inmediata de sus actos ni en la intuición de sí misma; luego el conocimiento que de ella tenemos debe ser mediato y discursivo; es así que este discurso debe basarse en la conciencia de nuestros propios actos, porque es el único medio con que se nos manifiesta; luego conocemos la esencia del alma por medio del discurso, fundado en la conciencia de nuestros propios actos (Véase á SANTO TOMÁS, *De mente*, aa. 8 y 9).

## CAPÍTULO IV

### SISTEMAS FALSOS SOBRE EL ORIGEN DE LAS IDEAS

81. **División del capítulo.**—Expuesto y demostrado en el capítulo anterior el sistema escolástico sobre el origen de las ideas, cumple en el presente refutar los sistemas absurdos. Pero como el sensualismo y materialismo fueron refutados antes de ahora, en el artículo 1.º trataremos del idealismo trascendental, en el 2.º de las ideas innatas, en el 3.º del ontologismo, en el 4.º del tradicionalismo, en el 5.º hablaremos de las relaciones entre el pensamiento y la palabra, en el 6.º del origen del lenguaje, y en el 7.º resumiremos brevemente la cuestión y la relacionaremos con la del criterio supremo de verdad, según prometimos en la Lógica.

#### ARTÍCULO I

##### Del idealismo trascendental

82. **Idea general del sistema.**—Idealismo ó racionalismo trascendental es el sistema según el cual todos nuestros conocimientos proceden de la esencia del alma ó del yo pensante. Si bien este sistema en nuestros



en concreto; así decimos: *este cuerpo tiene un metro cúbico, este color es verde, este sonido es agradable, este metal es plata, etc.*; luego el entendimiento conoce los cuerpos en concreto.

II. *El entendimiento no conoce directamente los cuerpos en concreto.* Porque el entendimiento no puede ser determinado directamente sino por su objeto propio; es así que los cuerpos considerados en concreto son materiales y sensibles, y el objeto del entendimiento es lo inmaterial é inteligible; luego el entendimiento no puede conocerlos directamente.

III. *El entendimiento conoce los cuerpos en concreto indirectamente.* Porque el entendimiento conoce los cuerpos en concreto; no los conoce directamente; luego debe conocerlos indirectamente.

IV. El modo indirecto de conocer los cuerpos en concreto lo explica Santo Tomás con la siguiente fórmula: *El entendimiento conoce los seres materiales en concreto mediante una cierta reflexión ó reversion hacia los fantasmas de la imaginación.* Porque es un hecho de conciencia que el entendimiento al entender vuelve sobre los fantasmas de la cosa conocida; también es indudable que la conciencia no sólo nos refiere los actos intelectuales, sino también los sensibles; de consiguiente, la conciencia sabe que entiende, y que tiene el acto de la imaginación, en el cual se representa el fantasma de la cosa conocida; y como éste representa á los seres corpóreos con las condiciones individuales, el entendimiento que es la misma conciencia, volviendo sobre el acto de la imaginación en el modo dicho, conoce los objetos materiales y concretos. Y este modo de conocer no es directo, porque el entendimiento no conoce los cuerpos en concreto mediante especie propia, sino por esa reversion sobre el fantasma (Véase á SANTO TOMÁS, 1 p., q 86, a. 1. *De verit.*, q. 2, a. 6, etc.; CORNOLDI, lec. 70; SALIS SEEWIS, *Conoscenza sensitiva*, p. 1, c. 3, a. 6 y sigs.).

80. **Del conocimiento del alma humana.** — Después de lo que dijimos en el capítulo preliminar, poco queda que decir sobre el conocimiento del alma humana; por tanto no haremos sino resumir la doctrina expuesta en las siguientes proposiciones.

I. *El entendimiento conoce la existencia del alma por la conciencia que tiene de sus actos.* Porque, como dice Santo Tomás, el individuo conoce que tiene alma, que vive y que existe, en cuanto conoce que siente, que entiende y que ejerce otras operaciones análogas; es así que la conciencia sólo nos refiere la existencia de nuestros actos y no su esencia; luego por su medio sólo podemos conocer la existencia del alma.

II. *La esencia del alma no la conocemos por la intuición inmediata de sí misma.* Porque si conociésemos la esencia del alma del modo dicho, ten-

driamos de ella un conocimiento perfecto que no está sujeto á error; es así que, según nos enseña la experiencia, conforme en esto con la *Historia de la Filosofía*, no todos conocen la esencia del alma, sino que sobre ella se han emitido y se emiten errores los más groseros, y que el conocimiento que tenemos del alma en manera alguna es perfecto; luego no conocemos la esencia del alma en la intuición de sí misma.

III. *El entendimiento conoce la esencia del alma mediante el discurso, basado en la conciencia de sus actos.* Porque, según lo demostrado, la esencia del alma no la conocemos ni por la conciencia inmediata de sus actos ni en la intuición de sí misma; luego el conocimiento que de ella tenemos debe ser mediato y discursivo; es así que este discurso debe basarse en la conciencia de nuestros propios actos, porque es el único medio con que se nos manifiesta; luego conocemos la esencia del alma por medio del discurso, fundado en la conciencia de nuestros propios actos (Véase á SANTO TOMÁS, *De mente*, aa. 8 y 9).

## CAPÍTULO IV

### SISTEMAS FALSOS SOBRE EL ORIGEN DE LAS IDEAS

81. **División del capítulo.** — Expuesto y demostrado en el capítulo anterior el sistema escolástico sobre el origen de las ideas, cumple en el presente refutar los sistemas absurdos. Pero como el sensualismo y materialismo fueron refutados antes de ahora, en el artículo 1.º trataremos del idealismo trascendental, en el 2.º de las ideas innatas, en el 3.º del ontologismo, en el 4.º del tradicionalismo, en el 5.º hablaremos de las relaciones entre el pensamiento y la palabra, en el 6.º del origen del lenguaje, y en el 7.º resumiremos brevemente la cuestión y la relacionaremos con la del criterio supremo de verdad, según prometimos en la Lógica.

#### ARTÍCULO I

##### Del idealismo trascendental

82. **Idea general del sistema.** — Idealismo ó racionalismo trascendental es el sistema según el cual todos nuestros conocimientos proceden de la esencia del alma ó del yo pensante. Si bien este sistema en nuestros

días ha sido renovado por Kant, Fichte, Schelling y Hegel, los cuales lo han presentado bajo formas diversas; con todo es muy antiguo, y lo llamamos refutado en Santo Tomás, cuando pregunta si el alma conoce las cosas sólo en virtud de su propia esencia. Antes de refutarlo, exponeremos sumariamente el sistema de Kant, dejando el de los demás para la Teodicea, al refutar el Panteísmo.

**83. Sistema de Kant.**—Según este filósofo tres son las facultades cognoscitivas de nuestro espíritu: *la sensibilidad, el entendimiento y la razón*, á las cuales corresponden respectivamente *las formas de la sensibilidad, las categorías del entendimiento y las ideas de la razón*. En consecuencia, para determinar el valor de las facultades y el de los conocimientos, parte del análisis de la sensibilidad al del entendimiento, y de éste al de la razón.

I. *Sensibilidad es la facultad de percibir las representaciones sensibles*. El alma las recibe en cuanto es afectada por los cuerpos, y las afecciones é impresiones de éstos, que son contingentes y mudables, son la materia del conocimiento. Pero como no puede haber conocimiento sin elemento universal é inmutable, la forma de las intuiciones sensibles son *el espacio y el tiempo*: aquél es la forma de la sensibilidad externa y éste lo es de la interna, á las cuales se aplican las impresiones, como la cera ú otra materia cualquiera á un molde, para que de la unión de las dos resulte el conocimiento. Pero como la materia y la forma del conocimiento son puramente subjetivas, la sensibilidad sólo puede darnos á conocer los fenómenos de los cuerpos.

II. *Entendimiento es la facultad de pensar*, y como pensar es juzgar, resulta que todos los actos del entendimiento se reducen á juicios y puede definirse: *la facultad de juzgar*. Pero así como la sensibilidad no puede conocer sin las formas *a priori* del espacio y del tiempo, así el entendimiento no puede pensar sin conceptos, que son formas *a priori*, emanadas de la actividad necesaria del pensamiento. Y así como no hay intuición empírica sin la unión de las impresiones sensibles con las formas del espacio y del tiempo, así no hay pensamiento sin la unión de la intuición empírica con los conceptos. Y como por una parte los conceptos puros son formas puramente subjetivas y por otra la sensibilidad, según se ha dicho, sólo nos da á conocer los fenómenos de los cuerpos, resulta que el entendimiento tampoco puede darnos á conocer los objetos.

De los conceptos puros del entendimiento hay cuatro fundamentales: *cantidad, cualidad, relación y modalidad*; porque en el juicio el sujeto es singular, particular ó universal, y el predicado ó expresa una cualidad del sujeto ó la relación y el modo con que el predicado se refiere al sujeto.

Cada uno de estos conceptos se resuelve en otros tres: de los cuales el primero es la tesis, el segundo la antítesis, y el tercero es la síntesis de los otros dos, y todos juntos forman las doce categorías, de las cuales daremos inmediatamente un cuadro.

III. La razón es la facultad suprema entre todas, tiene por objeto *lo incondicional, absoluto é infinito*, y da unidad á todos los demás conocimientos. Así como de la esencia de la sensibilidad emanan las formas del espacio y del tiempo, y del entendimiento los conceptos *a priori*, así de la razón proceden las *ideas*, que son los conceptos necesarios de la razón, á los cuales no puede corresponder ninguna representación sensible y por esto son *ideas trascendentales*. Estas se reducen á tres: *la del alma*, unidad absoluta del sujeto pensante y objeto de la Psicología; *la del universo*, unidad absoluta de todas las series de fenómenos, objeto de la Cosmología; y *la de Dios*, ser de los seres, unidad absoluta de todo lo que puede ser pensado, objeto de la Teología. Estas ideas dicen relación necesaria al entendimiento y regulan su ejercicio en calidad de condiciones *a priori*; pero como por un lado están depuradas de toda representación sensible y por otro emanan del fondo de la razón, no nos dan á conocer la realidad del alma, del mundo y de Dios, sino sus fenómenos.

Finalmente, en el fondo de toda esta síntesis, está el *yo*, de quien emanan las ideas, las categorías y las formas de la sensibilidad.

Formas de la sensibilidad		
ESPACIO	CATEGORÍAS	TIEMPO
	Conceptos puros	Juicios
Cantidad . . . . .	Unidad Pluralidad Totalidad	Singulares Particulares Universales
Cualidad . . . . .	Afirmación Negación Limitación	Afirmativos Negativos Limitativos
Relación . . . . .	Sustancia é inherencia Causalidad y dependencia Reciprocidad	Categoricos Hipotéticos Disyuntivos
Modalidad . . . . .	Posibilidad é imposibilidad Existencia y no existencia Necesidad y contingencia	Problemáticos Asertorios Apodicticos
	IDEAS DE LA RAZÓN	
Lo incondicional . . . . .	El alma El mundo Dios	El yo

**84. Refutación del idealismo trascendental.**—Al refutar este sistema, 1.º, no combatiremos todos sus errores, como quiera que son innumerables; 2.º, tampoco impugnaremos su método, porque lo hicimos en la Crítica (21) al tratar del escepticismo; 3.º, tampoco haremos ver que estos sistemas son el idealismo y el escepticismo más absolutos, así porque es evidente, como porque esto también queda demostrado en la Crítica (22); de consiguiente, nos concretaremos á refutar el sistema en sí mismo.

**85. TESIS.**—El idealismo trascendental es absurdo, y por tanto incapaz de explicar el origen de nuestros conocimientos.

Prueba 1.ª—Este sistema consiste en afirmar que las ideas emanan del fondo del alma ó del yo; es así que este principio es absurdo; luego absurdo es todo este sistema.

Menor.—Afirmar que todas las ideas emanan del fondo del alma, equivale á decir que ésta en virtud de su esencia es determinada á conocer cuanto entiende ó puede entender, puesto caso que no hay otro elemento capaz de hacerlo; es así que el objeto del entendimiento es el ser y la verdad sin límite alguno; luego, según este sistema, el alma en virtud de su esencia debe estar determinada á conocer todo ser y toda verdad. No puede estarlo si el alma no contiene en sí misma de algún modo todo ser y toda verdad, ni puede contenerlos sin ser esencia infinita, lo cual sólo es propio de Dios; luego el alma en virtud de su esencia ó de su yo, como dicen los filósofos trascendentales, no puede conocer los demás seres, pues no es el ser infinito, sino esencia finita y determinada (1 p., q. 85, a. 2 y C. G. 1. 2, c. 98).

Prueba 2.ª—Según lo demostrado y según el testimonio de la conciencia, 1.º, en el entender dependemos de los sentidos; 2.º, adquirimos nuestras ideas poco á poco y por actos sucesivos; 3.º, lo mismo que sabemos no siempre lo conocemos actualmente, y aun lo olvidamos por completo; es así que si nuestras ideas emanaran del fondo del alma, estos hechos no tienen explicación posible. No la tiene el 1.º, porque si el alma sola es la causa suficiente de todas las ideas, para nada tiene el entendimiento necesidad de los sentidos para conocerlas. Tampoco tienen explicación el 2.º y 3.º, porque el alma es inseparable del entendimiento y éste de aquélla; luego si del alma, como de causa única, emanasen todos nuestros conocimientos, según leyes *a priori*, necesarias é invariables, el entendimiento necesariamente debiera conocerlo todo desde el principio de su existencia, sin que fuera posible que lo olvidara, puesto caso que es imposible que el entendimiento no conozca

lo que tiene actualmente presente (SUÁREZ, *de Anima*, l. 3; KLEUTGEN, tratado 1.º, c. 3, I).

Ni vale decir que las sensaciones son mudables y contingentes y que los conceptos son universales y necesarios, luego éstos no pueden proceder de aquéllas, sino que deben proceder *a priori* de la actividad del alma. Porque esta objeción sólo demuestra que las sensaciones no son ni pueden ser la única causa de nuestros conceptos, lo cual hemos demostrado de sobra en los capítulos anteriores; pero de esto no se deduce que los conceptos deban emanar únicamente de la actividad del alma, pues hay medio, cual es que procedan de los sentidos como causa material y de la actividad del alma mediante la facultad de abstraer (76 y 77). Además, si las ideas no pueden proceder de las sensaciones por ser éstas singulares, contingentes y mudables, es evidente que el alma de quien emanan, debe ser una sustancia universal, necesaria é inmutable, es decir, que este sistema es el Panteísmo y el Racionalismo absolutos.

## ARTÍCULO II

### De las ideas innatas

**86. Sistema de las ideas innatas.**—Este sistema es el que explica el origen de nuestros conocimientos por ideas infundidas por Dios en el alma en el instante de la creación. Unos autores afirman que todas nuestras ideas son innatas, otros sólo las más universales y las demás adquiridas. Expuesto el sistema en general, daremos una idea sobre el modo cómo lo exponen sus principales sostenedores.

**87. Opinión de Platón.**—A dos puntos puede reducirse el sistema de este autor, según Santo Tomás: 1.º, existen de toda la eternidad las ideas necesarias, inmutables y universales de todas las cosas, las cuales son forma de los seres y del entendimiento; de modo que así como el oro es oro porque participa la idea de oro, así el entendimiento lo entiende, porque tiene en sí la misma idea; 2.º, el entendimiento está informado de las ideas de todas las cosas, pero á causa de la unión del alma con el cuerpo no puede conocerlas sin que aquél sea excitado por los sentidos (1 p., q. 84, aa. 3 y 4).

**88. Opinión de Leibnitz.**—Según este autor, el universo está sometido á la ley de la armonía, en conformidad á la cual «Dios infundió en el alma las ideas de todos los seres del universo, pero confusas y como en estado latente, las cuales se desenvuelven y hacen distintas

á medida que los objetos externos ejercen su acción sobre el cuerpo, al cual el alma está unida» (*De fidei consensu*).

**89. Opinión de Descartes.**—Este autor admite tres clases de ideas: *adventicias, facticias é innatas*; las primeras son formadas en el alma por la acción de los sentidos externos, y las segundas son producto de la imaginación, de la voluntad ó del discurso; pero no se atreve á resolver la cuestión sobre la naturaleza de las últimas. Con todo, lo más probable es que las que él llama ideas innatas son producidas por la sola actividad del sujeto pensante, pues en una de sus cartas afirma que la idea de Dios y demás ideas innatas no son distintas de la facultad de pensar, y en la meditación tercera dice que proceden de su propia naturaleza. Sus discípulos generalmente profesaron las ideas innatas (Véase la meditación 3.<sup>a</sup> y la carta 99).

**90. Estado de la cuestión.**—Al examinar los sistemas expuestos, no refutaremos á cada autor en particular, sino los principios comunes á todos ellos. Estos son: 1.<sup>o</sup>, pensar es recordar, porque la esencia del alma es el pensamiento y no puede pensar sin ideas; 2.<sup>o</sup>, los sentidos no prestan la materia al entendimiento para que forme sus ideas, sino que lo excitan para que fije su atención en una con preferencia de otra; 3.<sup>o</sup>, no sostenemos que Dios no pueda infundir ideas en el alma, sino que éste no es el modo natural de formarlas, porque está en oposición con los hechos de conciencia, según veremos en la siguiente tesis.

**91. TESIS.**—El sistema de las ideas innatas es inadmisibile para explicar el origen de nuestros conocimientos.

Prueba 1.<sup>a</sup>—La conciencia nos refiere entre otros los hechos siguientes: 1.<sup>o</sup>, que el entendimiento en el entender depende de los sentidos; 2.<sup>o</sup>, que adquirimos aptitud para pensar en objetos determinados: así vemos que hay quienes al emprender el estudio de alguna ciencia, no muestran ningún talento y después llegan á ser eximios en ella, y que nuestros conocimientos los adquirimos por actos sucesivos; 3.<sup>o</sup>, que esta aptitud á veces la perdemos, lo propio que los conocimientos adquiridos; 4.<sup>o</sup>, que los seres espirituales no los conocemos sino por la analogía ú oposición con los seres materiales: así, al ser simple lo definimos por la negación de partes, y al espíritu, por la independencia intrínseca de la materia; es así que estos hechos no tienen explicación en el sistema de las ideas innatas; luego es inadmisibile.

Menor.—Es inexplicable el 1.<sup>o</sup>, porque el entendimiento necesita de las ideas para entender, luego en teniéndolas sería suficientemente

determinado; de consiguiente, para nada necesitaría de los sentidos, siendo como es facultad espiritual.

Ni se diga que el entendimiento en virtud de la unión del alma con el cuerpo debe ser excitado por los sentidos: 1.<sup>o</sup>, porque la actividad de la inteligencia, como que es espiritual, no puede ser entorpecida como la de los sentidos; de consiguiente, la presencia del objeto basta á determinarla; 2.<sup>o</sup>, porque, supuesta la necesidad de esta excitación, para despertar la idea de color bastaría oír hablar de colores, y así de los demás sentidos, y la experiencia enseña que el ciego jamás tiene la idea de color, el sordo, la de sonido, etc.; 3.<sup>o</sup>, porque, según se demostrará, la unión del alma con el cuerpo es natural; es así que es imposible que un estado natural pueda impedir constantemente la tendencia del entendimiento á entender; luego nada se adelanta en favor de las ideas innatas diciendo que los sentidos deben excitar la actividad intelectual.

Tampoco puede explicarse el 2.<sup>o</sup> hecho, porque el objeto del entendimiento es lo inteligible representado por las ideas; luego si éstas fueran innatas, la misma aptitud debiéramos tener para conocer un orden de objetos que otro. Tampoco se explica el conocimiento por actos sucesivos, puesto caso que teniendo la idea de una cosa, desde el primer instante debiéramos conocerla perfectamente.

Es inexplicable el 3.<sup>o</sup>, porque el entendimiento es facultad espiritual y como tal incorruptible; luego si las ideas fueran innatas, debiera conocerlas siempre del mismo modo, porque siempre las tendría presentes.

Lo es finalmente el 4.<sup>o</sup>, porque el objeto del entendimiento es lo espiritual; luego si tuviera las ideas de los seres espirituales, de éstos debiera formar conceptos propios y no analógicos, tanto más cuanto que el ser espiritual de suyo es más proporcionado á la naturaleza del entendimiento que lo inteligible por abstracción.

Prueba 2.<sup>a</sup>—La teoría de las ideas innatas descansa en el principio de que la esencia del alma consiste en el pensamiento. Ahora bien, este principio, ó bien significa que el alma piensa siempre, ó bien que el pensamiento es la esencia del alma; es así que en ambos sentidos es absurdo el principio; luego absurda es la teoría de las ideas innatas.

Menor, parte 1.<sup>a</sup>—El hecho de que el alma piense siempre, contradice á la experiencia y á la razón: lo 1.<sup>o</sup>, porque la conciencia no nos atestigua, como debiera hacerlo, que en los primeros años hayamos pensado; nos refiere que durante el sueño profundo no tenemos conocimiento alguno; y aun durante la vigilia, si no nos atestigua positivamente que no pensemos, al menos muchas veces dudamos si estamos

pensando ó no, lo cual no podría suceder, pues de todos nuestros actos internos tenemos conciencia directa. Lo 2.º, porque el pensamiento es acto de la facultad de pensar, la cual es poder para pensar; es así que á este poder no le es esencial el pensar siempre, porque de otra suerte en el entendimiento se confundiría el acto con la potencia; luego el hecho de que el alma debe pensar siempre, contradice á la razón, y además supone lo que está en cuestión.

Menor, parte 2.ª — El pensamiento es un acto, y todo acto es contingente y mudable, como quiera que empieza y acaba, ahora tenemos uno, ahora otro; luego la esencia del alma de cada individuo cambiará al tenor que vayan variando sus pensamientos; y como en los diversos individuos, y aun en un mismo individuo los pensamientos son diversos, opuestos y aun contradictorios, síguese que la esencia del alma será algo diverso, opuesto y contradictorio; es así que la conciencia nos advierte que en nosotros hay un sujeto que permanece idéntico á sí mismo, en medio de la variedad de actos; luego la esencia del alma no es el pensamiento.

Pero si para eludir la demostración anterior se replicase que el alma es una sustancia cuya esencia es el pensamiento, se cae en el panteísmo racionalista refutado en el artículo anterior. Porque dígase lo que se quiera, el pensamiento es un acto del alma, luego el acto del alma es idéntico á su esencia y ésta á aquél, es decir, en el alma el obrar se identifica con el ser y éste con el obrar; es así que la identidad del ser con el obrar sólo es propia del acto puro, en quien no cabe composición de potencia y acto; luego, según el principio de la escuela cartesiana, el pensamiento es la manifestación natural de la esencia del alma humana, que es el error de la escuela alemana.

Véase, pues, cómo el principio de que la esencia del alma es el pensamiento, por cualquier lado que se le considere, trae gravísimos errores, previstos y refutados por Santo Tomás, cuando investiga si la esencia del alma es su potencia (1 p., q. 77, a. 1). Porque como se ha visto, es la raíz del panteísmo racionalista, que empieza en Descartes, se desenvuelve en Kant y Fichte é informa la Filosofía moderna. Dije que empieza en Descartes, porque explicando lo que entiende por ideas innatas, se expresa así: «Nunca escribí ni creí que el entendimiento necesitase de ideas innatas, que sean algo distinto de la facultad de pensar; pero, como notase que había en mí pensamientos que no procedían ni de los objetos externos ni de la determinación de mi voluntad, sino de la sola facultad de pensar, para distinguir esas ideas ó nociones de las otras adventicias ó facticias las llamé innatas» (*Cartas*). Y si se observa que ya en su meditación tercera había afirmado que

las ideas deben existir en nosotros antes que sean formadas con ocasión de los sentidos, preciso es convenir en que Kant no hubiese hablado de otro modo. (Véase sobre las ideas innatas á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 84, aa. 3 y 4, y á BALMES, *Fundamental*, lib. IV, c. 30).

## OBJECIONES

**92. Objeción 1.ª**— Un hombre rudo, preguntado convenientemente, da respuestas acertadas sobre materias que nunca ha estudiado; luego debía tener las ideas de lo que contesta, pues nadie puede decir lo que no sabe (Platón).

**Respuesta.**— No siempre sucede que un hombre rudo dé esas contestaciones de que se habla en la objeción; de consiguiente, el hecho no puede explicarse por ideas innatas, sino de otro modo. Una serie ordenada de preguntas entraña la conexión lógica entre varias afirmaciones, como sucede en un discurso; por tanto, lo acertado de las respuestas no procede de ideas innatas, sino de las ideas generales que el individuo preguntado tiene sobre el asunto, y de la razón que las va combinando, auxiliada por el orden lógico de las preguntas. En efecto, pregúntese á un ciego sobre colores y á un sordo sobre sonidos y se verá que no contestan ni poco ni mucho, á pesar de que, según los sostenedores de las ideas innatas, deben poseer las de color y de sonido.

**Objeción 2.ª**— El alma es imagen de Dios; es así que ésta debe pensar siempre y no puede hacerlo sin ideas; luego el alma tiene ideas innatas.

**Respuesta.**— Distingo la mayor: el alma es imagen *perfecta* de Dios, N.; *imperfecta*, C. Aplíquese la misma distinción á la menor, y niéguese el consiguiente y la consecuencia. El alma es imagen de Dios, porque la luz intelectual de la razón es participación de la luz divina, y mediante ella forma, en el modo expuesto en el capítulo anterior, los primeros conceptos, conoce los primeros principios, y de éstos procede á los demás conocimientos. El argumento de los cartesianos prueba demasiado y por lo mismo nada prueba, porque si por ser el alma imagen de Dios debiese pensar siempre, también debiera conocer por intuición y no por discurso, cosa que ellos mismos no admiten.

**Objeción 3.ª**— Al hombre le es natural el deseo de la felicidad perfecta; es así que no puede haber deseo sin conocimiento previo del objeto conocido; luego la idea de la felicidad es innata en el hombre. El mismo discurso hacen para probar que las ideas de Dios, de bien y mal, etc., son innatas.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: el deseo *habitual* de felicidad es innato en el hombre, C.; el deseo *actual*, N.; concedo la menor y niego la conclusión. Así como en el hombre es innata la facultad de conocer, así lo es la voluntad para tender al bien; y como en toda facultad hay el conato que le corresponde, así la voluntad lo tiene para tender á la felicidad, tan pronto como el entendimiento se la presente, y á ese conato se le puede llamar deseo innato de felicidad.

ARTÍCULO III

Del ontologismo

**93. Idea del ontologismo.**—I. Ontologismo es el sistema que profesa que todas las cosas las conocemos en la intuición inmediata y directa de Dios ó de las ideas divinas. Dije de las ideas divinas, porque algunos convienen en que no vemos la esencia de Dios en sí misma, sino las ideas de Dios ó á Dios como idea de todos los seres. Pero unos y otros están contestes en afirmar que la luz intelectual con que conocemos es la misma luz divina.

II. Profesó esta doctrina: 1.º, Malebranche, fundado en que á Dios no podemos conocerlo por una idea distinta de sí mismo; 2.º, en el segundo tercio del presente siglo Gioberti renovó este sistema en Italia; y 3.º, Rosmini en su *Teosofía*, publicada no ha mucho, profesa el mismo error.

III. Algunos ontólogos, fundados en que San Agustín y Santo Tomás dicen alguna vez que juzgamos de la verdad de las cosas según las ideas divinas, pretenden defender su sistema con la autoridad de estos santos. Expongamos, pues, la doctrina de Santo Tomás, que es la misma de San Agustín: 1.º, ni vemos la esencia de Dios ni las ideas divinas, ó sea, ni aquella ni éstas son objeto inmediato y directo del entendimiento; 2.º, pero como por una parte en nosotros la luz de la razón es participación de la luz divina, y por otra las cosas que determinan el conocimiento son imitación de las ideas divinas, de ahí que las ideas universales, necesarias y eternas y los juicios formados con ellas son semejantes á las ideas divinas. En dos palabras: Dios no es objeto de nuestra intuición, pero es el principio de quien procede la luz de la razón, al modo que vemos los objetos por la luz que emana del sol, pero no los vemos en el mismo sol (1 p., q. 84, a. 5; C. G., l. III, c. 47, *De Spirit. creat.* a. 10).

**94. TESIS.**—El ontologismo contradice á la experiencia interna y á la razón; de consiguiente, no puede explicar el origen de nuestros conocimientos.

Parte 1.ª—Prueba.—Según los ontólogos, la visión de Dios empieza con la creación del alma, sigue durante la vida, y mediante ella adquirimos todas las ideas; luego de esa visión debiéramos tener conciencia, pues no cabe concebir un acto de tal naturaleza sin que tengamos de él conciencia clara y distinta; es así que la conciencia: 1.º, no nos refiere que tengamos esa visión; 2.º, nos refiere que no la tenemos, entre otras razones, porque sabemos que á Dios sólo lo conocemos por vía del discurso; luego el ontologismo contradice á la experiencia interna.

Además, la visión de Dios inmediata y directa nos pondría en posesión de la Verdad y Bien absoluto, objeto de nuestra felicidad; luego seríamos plenamente felices; es así que la conciencia nos dice que no conocemos á Dios de modo que seamos plenamente felices; luego no vemos á Dios.

Ni vale decir que esa conciencia se hace refleja mediante la palabra ó la sensación: 1.º, porque la conciencia refleja supone la directa; luego si no tenemos ésta, menos podemos tener aquélla; 2.º, porque al decir de los ontólogos, vemos á Dios ó las ideas divinas, objetos eminentemente inteligibles; luego para su conocimiento no necesitaríamos de la sensación ni de la palabra.

Parte 2.ª—Prueba.—Para que haya conocimiento debe haber proporción entre el sujeto que conoce y el objeto conocido; es así que no puede haber proporción entre el entendimiento creado, esencialmente limitado, y la esencia divina, absolutamente infinita; luego ningún entendimiento creado puede por sus fuerzas naturales ver á Dios.

Para eludir la fuerza de esta demostración suele decirse que vemos las ideas divinas, pero no la esencia de Dios; mas esto no es posible; porque, como discurre Santo Tomás, y como dijimos al tratar de la posibilidad, las ideas divinas son la esencia divina considerada como imitable; es así que no puede verse la esencia como imitable sin ver la esencia divina en sí misma; luego no pueden verse las ideas divinas sin ver á Dios.

Prueba 2.ª—Según los ontólogos, la luz inteligible mediante la cual el entendimiento humano conoce, es la misma luz divina; es así que este principio es absurdo: 1.º, porque se ha demostrado que en el alma existe la facultad de abstraer, que es la luz de la razón, por medio de la cual conocemos; 2.º, porque el principio de los ontólogos lleva al panteísmo, puesto caso que la intelección es acto natural, es así que los seres naturales tienen como propiedad suya las fuerzas para producir los efectos

**Respuesta.**—Distingo la mayor: el deseo *habitual* de felicidad es innato en el hombre, C.; el deseo *actual*, N.; concedo la menor y niego la conclusión. Así como en el hombre es innata la facultad de conocer, así lo es la voluntad para tender al bien; y como en toda facultad hay el conato que le corresponde, así la voluntad lo tiene para tender á la felicidad, tan pronto como el entendimiento se la presente, y á ese conato se le puede llamar deseo innato de felicidad.

### ARTÍCULO III

#### Del ontologismo

**93. Idea del ontologismo.**—I. Ontologismo es el sistema que profesa que todas las cosas las conocemos en la intuición inmediata y directa de Dios ó de las ideas divinas. Dije de las ideas divinas, porque algunos convienen en que no vemos la esencia de Dios en sí misma, sino las ideas de Dios ó á Dios como idea de todos los seres. Pero unos y otros están contestes en afirmar que la luz intelectual con que conocemos es la misma luz divina.

II. Profesó esta doctrina: 1.º, Malebranche, fundado en que á Dios no podemos conocerlo por una idea distinta de sí mismo; 2.º, en el segundo tercio del presente siglo Gioberti renovó este sistema en Italia; y 3.º, Rosmini en su *Teosofía*, publicada no ha mucho, profesa el mismo error.

III. Algunos ontólogos, fundados en que San Agustín y Santo Tomás dicen alguna vez que juzgamos de la verdad de las cosas según las ideas divinas, pretenden defender su sistema con la autoridad de estos santos. Expongamos, pues, la doctrina de Santo Tomás, que es la misma de San Agustín: 1.º, ni vemos la esencia de Dios ni las ideas divinas, ó sea, ni aquella ni éstas son objeto inmediato y directo del entendimiento; 2.º, pero como por una parte en nosotros la luz de la razón es participación de la luz divina, y por otra las cosas que determinan el conocimiento son imitación de las ideas divinas, de ahí que las ideas universales, necesarias y eternas y los juicios formados con ellas son semejantes á las ideas divinas. En dos palabras: Dios no es objeto de nuestra intuición, pero es el principio de quien procede la luz de la razón, al modo que vemos los objetos por la luz que emana del sol, pero no los vemos en el mismo sol (1 p., q. 84, a. 5; C. G., l. III, c. 47, *De Spirit. creat.* a. 10).

**94. TESIS.**—El ontologismo contradice á la experiencia interna y á la razón; de consiguiente, no puede explicar el origen de nuestros conocimientos.

Parte 1.ª—Prueba.—Según los ontólogos, la visión de Dios empieza con la creación del alma, sigue durante la vida, y mediante ella adquirimos todas las ideas; luego de esa visión debiéramos tener conciencia, pues no cabe concebir un acto de tal naturaleza sin que tengamos de él conciencia clara y distinta; es así que la conciencia: 1.º, no nos refiere que tengamos esa visión; 2.º, nos refiere que no la tenemos, entre otras razones, porque sabemos que á Dios sólo lo conocemos por vía del discurso; luego el ontologismo contradice á la experiencia interna.

Además, la visión de Dios inmediata y directa nos pondría en posesión de la Verdad y Bien absoluto, objeto de nuestra felicidad; luego seríamos plenamente felices; es así que la conciencia nos dice que no conocemos á Dios de modo que seamos plenamente felices; luego no vemos á Dios.

Ni vale decir que esa conciencia se hace refleja mediante la palabra ó la sensación: 1.º, porque la conciencia refleja supone la directa; luego si no tenemos ésta, menos podemos tener aquélla; 2.º, porque al decir de los ontólogos, vemos á Dios ó las ideas divinas, objetos eminentemente inteligibles; luego para su conocimiento no necesitaríamos de la sensación ni de la palabra.

Parte 2.ª—Prueba.—Para que haya conocimiento debe haber proporción entre el sujeto que conoce y el objeto conocido; es así que no puede haber proporción entre el entendimiento creado, esencialmente limitado, y la esencia divina, absolutamente infinita; luego ningún entendimiento creado puede por sus fuerzas naturales ver á Dios.

Para eludir la fuerza de esta demostración suele decirse que vemos las ideas divinas, pero no la esencia de Dios; mas esto no es posible; porque, como discurre Santo Tomás, y como dijimos al tratar de la posibilidad, las ideas divinas son la esencia divina considerada como imitable; es así que no puede verse la esencia como imitable sin ver la esencia divina en sí misma; luego no pueden verse las ideas divinas sin ver á Dios.

Prueba 2.ª—Según los ontólogos, la luz inteligible mediante la cual el entendimiento humano conoce, es la misma luz divina; es así que este principio es absurdo: 1.º, porque se ha demostrado que en el alma existe la facultad de abstraer, que es la luz de la razón, por medio de la cual conocemos; 2.º, porque el principio de los ontólogos lleva al panteísmo, puesto caso que la intelección es acto natural, es así que los seres naturales tienen como propiedad suya las fuerzas para producir los efectos

respectivos, luego en la hipótesis de los ontólogos la luz divina sería propiedad del alma; es así que la luz divina es la misma esencia de Dios; luego ésta sería propiedad de la mente humana, lo cual es afirmar el panteísmo racionalista (Sobre esta materia véase á Santo Tomás en los lugares citados, y 1 p., q. 12, a. 4; 2. 2. q. 173, a. 1; C. G., l. II, c. 76).

**95. Corolario.**—Dedúcese de lo dicho que la Sagrada Congregación de la Inquisición obró justamente al condenar en 18 de septiembre de 1861 las siete proposiciones que resumen la doctrina del ontologismo, y las cuarenta proposiciones entresacadas de las obras de Rosmini, por decreto de 14 de diciembre de 1887, decreto confirmado y ratificado por León XIII. Léase á Kleutgen en un opúsculo sobre esta materia, y la *Civiltá Cattolica* que en muchas partes refuta el ontologismo.

### OBJECIONES

**96. Objeción 1.<sup>a</sup>**—Dios no puede ser conocido por una idea distinta de sí mismo, porque esta idea sería finita; es así que una idea finita no puede representar al ser infinito; luego Dios debe ser conocido en la intuición de sí mismo.

**Respuesta.**—Niego el aserto, y de la prueba distingo la mayor: la idea de Dios, considerada *sujétivamente*, es finita, C.; considerada *objetivamente*, subdistingo: es finita por parte del elemento *positivo*, C.; del *negativo*, N. Distingo la menor: una idea *finita* en todos sus aspectos no puede representar al ser infinito, C.; la idea *finita* bajo un aspecto é infinita por otro, N. Según dijimos en la Ontología, al concepto de infinito nos elevamos por la remoción absoluta y positiva de todo límite; de consiguiente, aunque en el fondo es positivo, en el modo de formarlo tiene un elemento negativo. Los ontólogos en la idea de lo infinito confunden el aspecto objetivo con el subjetivo: considerada del primer modo es infinita, porque nos representa al ser que carece de todo límite; pero no lo es en el segundo, como quiera que la modificación del sujeto es finita como éste, y sólo en Dios, cuyas ideas son su misma esencia, la idea subjetiva es infinita.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Las ideas universales no nos representan objetos creados; luego deben representar á Dios.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: las ideas universales *vistas en Dios* no nos representan objetos creados, C.; formadas por abstracción, N.; niego el consiguiente y la consecuencia. La distinción es evidente, porque las ideas divinas representan la esencia de los seres posibles, que puede ser participada por muchos individuos; pero las ideas formadas

por abstracción representan la esencia de los seres existentes, aunque en éstos no exista con la universalidad, que es obra del entendimiento.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—Todos los hombres conocemos las mismas verdades universales, necesarias y eternas; luego una misma debe ser la luz intelectual con que las conocemos; es así que la luz que ilumina todas las inteligencias es Dios; luego conocemos aquellas verdades en la luz de Dios.

**Respuesta.**—Concedo el antecedente y distingo el consiguiente: la luz con que conocemos las verdades, *específicamente* considerada es la misma en todos, C.; *individualmente* considerada es la misma en todos, N. Distingo la menor subsumta: Dios es la luz de todas las inteligencias como *causa y principio* de quien procede en nosotros la luz de la razón, C.; lo es como *objeto* de nuestra intuición, N. Estas distinciones son claras, por todo lo expuesto hasta aquí; pero para su inteligencia haremos dos observaciones: 1.<sup>a</sup>, que para explicar el por qué todos conocemos las mismas verdades, basta admitir que unos mismos son los objetos y específicamente idéntica la luz de la razón; 2.<sup>a</sup>, pero demuestra que no las vemos en Dios el hecho de que la uniformidad existe en las verdades inmediatas, mas no en las mediatas, lo cual no sucedería si unas y otras las viésemos en Dios, pues en tal caso todas serían inmediatas.

### ARTÍCULO IV

#### El tradicionalismo

**97. Idea del tradicionalismo.**—I. Tradicionalismo es el sistema que profesa que el hombre no puede pensar sin el ministerio de la palabra. Dedúcese de la anterior definición que el tradicionalismo es *absoluto ó moderado*, según que se afirme que la palabra es necesaria para la formación de todas las ideas ó sólo para un orden de ellas.

II. Pertenece á los primeros el vizconde de Bonald, quien fundado en que el hombre no puede pensar sin el lenguaje, y que éste no puede ser invención humana, dice que el hombre, sin el magisterio de la palabra y de la tradición, no podría formar idea alguna, y que sus conocimientos sólo serían percepciones sensibles (*Investigaciones filosóficas sobre el origen de los conocimientos morales*). Bonetty y el Padre Ventura, tradicionalistas moderados, reducen su doctrina á los puntos siguientes: 1.<sup>o</sup>, el hombre por su propia actividad puede formar las ideas del orden sensible; 2.<sup>o</sup>, pero sin el auxilio de la tradición y de la palabra es inca-



paz de elevarse á las ideas de los órdenes metafísico, moral y religioso v. gr., las del alma humana, del origen y fin del hombre, de Dios, del bien y del mal, etc.; 3.º, pero conocidas estas verdades por medio del lenguaje y la tradición, la razón puede depurarlas, desenvolverlas y demostrarlas filosóficamente (Véase á BONETTY, *Anales de la Filosofía Cristiana*, y al P. VENTURA en varias de sus obras).

**98. Estado de la cuestión.**—La que hay que resolver en el artículo presente consiste en averiguar si el hombre necesita de la palabra para formar las ideas, pues en el siguiente trataremos de la influencia de la palabra en el desarrollo de la inteligencia, y del origen del lenguaje (SANTO TOMÁS, *de Magistro*, a. 1).

**99. TESIS.**—El tradicionalismo así absoluto como moderado es insuficiente para explicar el origen de nuestros conocimientos.

Prueba 1.ª—La palabra es la expresión del pensamiento; luego justamente observa Santo Tomás que la palabra supone en el que habla la idea; es así que la palabra del que habla no puede engendrar idea alguna en el entendimiento del que oye; luego el tradicionalismo es insuficiente para explicar el origen de nuestros conocimientos.

Menor.—En la palabra hay que distinguir el sonido material, de la expresión de la cosa por ella representada; ahora bien, como discurre San Agustín, es innegable que el sonido sólo es palabra para el que oye cuando conoce lo que aquélla significa; no puede conocer la significación de la palabra sin tener la idea correspondiente; luego mientras el que oye carece de la idea, la palabra no es ni puede ser sino un signo material; es así que éste es incapaz de producir ideas, pues debe haber proporción entre el efecto y la causa; luego la palabra no engendra ideas en el que oye.

Prueba 2.ª—1.º Es un hecho que en una misma lengua una sola palabra sirve para expresar objetos diversos; 2.º, también lo es que en los diversos idiomas un solo objeto es representado por palabras diferentes; 3.º, finalmente, es innegable que las diversas lenguas significan objetos diversos por medio de la misma palabra; luego es innegable que la palabra es signo arbitrario del pensamiento; es así que un signo arbitrario no puede engendrar las ideas: 1.º, por la razón alegada en la prueba anterior; 2.º, porque el conocimiento intelectual es un fenómeno natural, el cual no puede depender de una causa arbitraria; 3.º, porque si la palabra fuese suficiente motivo para producir las ideas en el alma, *a fortiori* debieran serlo los objetos reales, que son la verdad real; 4.º, es un hecho innegable que cuando oímos hablar en una lengua

desconocida, ninguna idea se despierta en nuestra alma; luego la palabra no contiene en sí elemento alguno espiritual capaz de infundir ideas en el espíritu de los demás; de consiguiente, la palabra no puede ser causa productora de las ideas.

Prueba 3.ª—Aunque los argumentos anteriores refutan así el tradicionalismo absoluto como el moderado, con todo, vamos á demostrar lo absurdo de este último.

1.º Según los tradicionalistas moderados, el hombre puede formar sin la palabra las ideas del orden sensible; en éstas entran las de ser, acto, potencia, de unidad, identidad y distinción, las de sustancia y accidente, efecto y causa; etc., es así que estas ideas son absolutas y comunes al ser material é inmaterial; luego el hombre sin el auxilio de la palabra puede formar las ideas del orden metafísico. Además, el hombre no puede formar estas ideas sin que al mismo tiempo forme los principios inmediatos que de ellas se derivan; luego el hombre sin el auxilio de la palabra también conoce los primeros principios metafísicos.

2.º Conocidas las ideas y principios dichos, el hombre puede discurrir y aplicarlos á los datos de la experiencia interna y externa; luego conocerá que su alma es libre, que él es superior á todos los seres de la creación; y conocido el orden del mundo, mediante el principio de causalidad se elevará al conocimiento de Dios, como causa ordenadora del universo.

3.º Llegado á este punto, el hombre, examinando su propia conciencia, conocerá las primeras verdades del orden moral y religioso; luego sin la palabra al menos puede elevarse á las primeras verdades del orden moral y religioso (Véase sobre el tradicionalismo á BALMES, *Fundam.*, l. IV, c. 29 y l. X, c. 11; KLEUTGEN, *Filosofía antigua*, tratado 1.º, c. III, § III, y á otros).

#### OBJECIONES

**100. Objeción 1.ª**—El entendimiento humano no puede crear las verdades del orden metafísico moral y religioso; luego no puede conocerlas sin el ministerio de la palabra.

**Respuesta.**—Concedo el antecedente y niego el consiguiente y la consecuencia, porque si el entendimiento al conocer las verdades del orden sensible, las descubre y no las crea, no hay razón para decir que sería creador de las de los demás órdenes, al percibir las por los mismos medios con que conoce aquéllas.

**Objeción 2.ª**—Los sordo-mudos, antes de recibir la instrucción por

medio del magisterio externo, carecen de las ideas de Dios, de bien y mal moral, etc.; luego al menos para formar las ideas del orden moral y religioso tenemos necesidad del magisterio externo.

**Respuesta.**— Niego el antecedente, porque Veisse, Bebian, De-Gerando, Siccard y otros dedicados á la enseñanza de los sordo-mudos, niegan el hecho. Y nótese que en esta materia es de mucho peso la autoridad de Siccard, como quiera que primero opinó como los tradicionalistas; pero más tarde, con más estudio de los hechos, se retractó. Pero, aun admitido el hecho, el argumento no concluye: 1.º, porque los hechos observados no bastan para formular una ley; 2.º, porque el sordo-mudo carece del hábito de la reflexión y de signos para expresar sus ideas; de consiguiente, no puede conocerse á punto fijo el número y grado de sus conocimientos; 3.º, pero aun admitido que se hallen sordo-mudos sin ideas morales y religiosas, el hecho sólo probaría que en ellos el desarrollo de la inteligencia es más lento é imperfecto; pero no que sin el magisterio de otros no puedan formar ningún concepto en materias morales y religiosas.

**Objeción 3.ª**— El hombre es social por naturaleza, luego sólo por el magisterio social puede desarrollar la inteligencia. Confirma la verdad de la conclusión el hecho de haberse hallado salvajes separados del trato social sin idea alguna.

**Respuesta.**— Esta objeción sólo prueba la utilidad y necesidad de la palabra para el desarrollo fácil y perfecto de la inteligencia, cosa que nadie ha negado; pero no es lógico deducir de este hecho la necesidad absoluta de la palabra para el pensamiento. El hecho de unos cuantos salvajes crecidos en el aislamiento queda contestado con las observaciones hechas sobre los sordo-mudos.

#### ARTÍCULO V

### De las relaciones entre el pensamiento y la palabra

**101. Estado de la cuestión.**—I. Palabra es la expresión del pensamiento; y si bien es cierto que aquélla, además de las ideas, expresa los sentimientos del alma, las creaciones de la imaginación y los afectos internos, como esos fenómenos jamás van separados de algún pensamiento ó idea, de ahí que la definición dada es exacta. Pero como la esencia de la palabra consiste en la relación entre el signo y la cosa significada, ó entre la expresión oral y el pensamiento, síguese que en la palabra entran tres elementos: 1.º, el pensamiento que se quiere expresar;

2.º, la imaginación del signo con que se quiere expresar; y 3.º, la palabra oral ó escrita, que por decirlo así da cuerpo á la idea.

II. Las relaciones entre el pensamiento y la palabra descansan en el teorema fundamental de la unión sustancial entre el cuerpo y el alma, pues en virtud de esa unión el alma influye en el cuerpo y éste en el alma, como se dirá en su lugar. Por eso formulamos la ley general: *el alma influye en la palabra y ésta en aquélla*: lo primero, porque el alma imprime la idea en la palabra, le da forma y colorido por medio de la imaginación, y los sentimientos y pasiones le dan calor y movimiento; lo segundo, porque la palabra viva y animada ejerce gran influjo así en el que habla como en los que oyen, y no hay que perder tiempo en demostrarlo cuando la experiencia y la historia enseñan el imperio que en el mundo ha ejercido y ejerce la palabra.

III. De lo dicho surge otra relación, cual es que si la palabra no es necesaria ni capaz de infundir ideas, lo es para el desarrollo fácil y perfecto de la inteligencia en todos los órdenes y sentidos. Este desarrollo está sujeto á tres leyes: *de unidad y armonía, de confusión y de lucha.*

*Ley de unidad.* Cuando en el hombre reina la paz y armonía entre la parte inferior y la superior, entre la imaginación y la inteligencia, entre las pasiones y la razón, ese estado no puede menos de reflejarse en la palabra, y ésta, por una especie de reflexión y reversión sobre el propio espíritu y el influjo que ejerce en el de los otros, produce naturalmente un estado de unidad y armonía de ideas, tendencias y aspiraciones entre los hombres.

*Ley de confusión.* Pero cuando en el alma hay confusión de ideas, cuando se confunden los juicios de la razón con los partos de la imaginación y las resoluciones de la voluntad con los caprichos de la pasión, este estado se alirma por el influjo de la palabra en el individuo, y por su magisterio se crea en los demás.

*Ley de lucha.* Por fin, cuando en el espíritu domina la lucha, ésta no puede menos de reflejarse en la palabra, la cual la aviva en el espíritu propio, y la enciende en los demás.

Por eso, como la comunicación social se hace mediante la palabra, en las sociedades hay épocas de unidad y armonía de ideas, sentimientos y afectos; también las hay de confusión y perturbación que, en una ú otra forma se traducen en un estado de lucha, por lo mismo que el espíritu tiende á la unidad.

**102. TESIS.**—La palabra es necesaria para el desarrollo de la inteligencia.

Prueba 1.ª—1.º Es un hecho averiguado que el hombre solitario no

habla y que se halla en estado de estupidez; 2.º, también lo es que el sordo-mudo tiene pocas ideas y que desarrolla su inteligencia con gran trabajo, mucho tiempo y de un modo muy imperfecto, mientras no se le ha enseñado el lenguaje de signos; de consiguiente, queda demostrado que la palabra, si no es creadora de las ideas, es un auxiliar tan poderoso como necesario para desarrollar con facilidad y perfección las facultades intelectuales y morales del hombre.

Prueba 2.ª—El desarrollo de la inteligencia puede considerarse en el individuo considerado en sí mismo y en sus relaciones con los demás; es así que la palabra es medio necesario bajo ambos conceptos; luego la palabra es necesaria para el desarrollo intelectual.

Menor, parte 1.ª—Los actos del entendimiento son tres: simple aprehensión, juicio y raciocinio; la palabra es utilísima para la *simple aprehensión*, porque le sirve para formar ideas claras, distintas y completas, así porque la palabra no puede confundirse con la idea, como sucede frecuentemente con la representación imaginaria, como porque la palabra es un signo fijo y determinado del concepto, y en él contempla los elementos de éste, para analizarlos como mejor le conviene; también es útil para *el juicio*, pues para juzgar es necesario comparar los conceptos del sujeto y del predicado, y para esto es utilísima la palabra, porque fija de un modo indeleble las ideas y la atención del sujeto que las compara; la palabra es útil para *el raciocinio*, porque en el discurso, sobre todo si es prolongado, es necesario conservar el hilo de las ideas sin desviarse un punto; es así que para esto no sólo es útil sino necesaria la palabra hablada ó escrita: así el matemático sin los signos no podría desarrollar demostraciones largas, y otro tanto debe decirse de las demás ciencias.

Además, no es posible el desarrollo de la inteligencia sin el recuerdo, y la palabra es poderoso auxiliar de la memoria: 1.º, porque la palabra, por su simplicidad y variedad, en pocos signos contiene muchas ideas; 2.º, porque, según se dijo (42 y 62), tiene gran poder de asociación; de consiguiente pocas palabras, unas cuantas fórmulas, etc., bastan para abarcar el contenido de un tratado y aun de una ciencia.

Menor, parte 2.ª—Es un hecho que el individuo no desarrolla su inteligencia sino en comunicación con los demás hombres; es así que esa comunicación debe hacerse mediante el lenguaje: 1.º, porque el individuo, según lo dicho en la prueba anterior, no desarrolla la inteligencia sin el lenguaje, y éste lo aprende en la sociedad; 2.º, porque es el medio más universal, más claro y flexible entre todos los que tiene para comunicarse con los demás; 3.º, porque el que oye ó lee los discursos de otros, se apodera con facilidad de las ideas de los demás y se las

asimila y apropia sin gran trabajo. Si á esto se añade lo dicho en la Lógica sobre la autoridad humana en las ciencias (Parte 2.ª, 73), queda demostrado que sin la enseñanza por medio de la palabra, las ciencias aun estarían por descubrirse, y con esto queda evidenciado el fin altísimo de la palabra, que es á la vez intelectual, moral y social.

## ARTÍCULO VI

### Del origen del lenguaje

103. Opiniones diversas.—I. En esta cuestión las escuelas racionalistas y evolucionistas sostienen que el origen del lenguaje es y no ha podido ser sino humano, y cada autor teje á su modo la historia del origen y progresos del lenguaje, cual si hubiera asistido al suceso. En general discurren en esta forma: el lenguaje formóse así, porque así pudo formarse.

II. Los tradicionalistas sostienen que Dios infundió el lenguaje al primer hombre y de él lo aprendieron sus descendientes, porque era imposible que el hombre lo inventara, desde que hubiese sido una creación. En este punto sienten con los tradicionalistas Balmes y Donoso Cortés. Hay una tercera opinión que, sin negar en absoluto la posibilidad de que el hombre inventara el lenguaje, en cuanto al hecho afirma que en su primera formación intervinieron dos causas: una providencia y concurso especiales de Dios y la actuación de la facultad de hablar de parte del hombre.

104. TESIS.—En absoluto no repugna que el hombre inventara el lenguaje, pero en el hecho hay que admitir su origen divino.

Parte 1.ª—Prueba.—Lenguaje es un conjunto de sonidos articulados informados de las ideas, sentimientos y afectos que se desean expresar; es así que no repugna que el hombre inventase esos sonidos, porque tiene las ideas, imágenes y sentimientos que desea expresar; tiene la tendencia y necesidad de comunicarlos á sus semejantes, y la facultad de articular sonidos; es así que no repugna que el hombre actúe sus facultades naturales; luego en absoluto no repugna que el hombre inventase el lenguaje. Eso hablando de la posibilidad abstracta é ideal, porque si se habla de posibilidad física, la cuestión no tiene solución por falta de datos, por lo poco que conocemos de la historia del lenguaje.

Parte 2.ª—Prueba.—Por una parte, es ley universal y constante que

habla y que se halla en estado de estupidez; 2.º, también lo es que el sordo-mudo tiene pocas ideas y que desarrolla su inteligencia con gran trabajo, mucho tiempo y de un modo muy imperfecto, mientras no se le ha enseñado el lenguaje de signos; de consiguiente, queda demostrado que la palabra, si no es creadora de las ideas, es un auxiliar tan poderoso como necesario para desarrollar con facilidad y perfección las facultades intelectuales y morales del hombre.

Prueba 2.ª—El desarrollo de la inteligencia puede considerarse en el individuo considerado en sí mismo y en sus relaciones con los demás; es así que la palabra es medio necesario bajo ambos conceptos; luego la palabra es necesaria para el desarrollo intelectual.

Menor, parte 1.ª—Los actos del entendimiento son tres: simple aprehensión, juicio y raciocinio; la palabra es utilísima para la *simple aprehensión*, porque le sirve para formar ideas claras, distintas y completas, así porque la palabra no puede confundirse con la idea, como sucede frecuentemente con la representación imaginaria, como porque la palabra es un signo fijo y determinado del concepto, y en él contempla los elementos de éste, para analizarlos como mejor le conviene; también es útil para *el juicio*, pues para juzgar es necesario comparar los conceptos del sujeto y del predicado, y para esto es utilísima la palabra, porque fija de un modo indeleble las ideas y la atención del sujeto que las compara; la palabra es útil para *el raciocinio*, porque en el discurso, sobre todo si es prolongado, es necesario conservar el hilo de las ideas sin desviarse un punto; es así que para esto no sólo es útil sino necesaria la palabra hablada ó escrita: así el matemático sin los signos no podría desarrollar demostraciones largas, y otro tanto debe decirse de las demás ciencias.

Además, no es posible el desarrollo de la inteligencia sin el recuerdo, y la palabra es poderoso auxiliar de la memoria: 1.º, porque la palabra, por su simplicidad y variedad, en pocos signos contiene muchas ideas; 2.º, porque, según se dijo (42 y 62), tiene gran poder de asociación; de consiguiente pocas palabras, unas cuantas fórmulas, etc., bastan para abarcar el contenido de un tratado y aun de una ciencia.

Menor, parte 2.ª—Es un hecho que el individuo no desarrolla su inteligencia sino en comunicación con los demás hombres; es así que esa comunicación debe hacerse mediante el lenguaje: 1.º, porque el individuo, según lo dicho en la prueba anterior, no desarrolla la inteligencia sin el lenguaje, y éste lo aprende en la sociedad; 2.º, porque es el medio más universal, más claro y flexible entre todos los que tiene para comunicarse con los demás; 3.º, porque el que oye ó lee los discursos de otros, se apodera con facilidad de las ideas de los demás y se las

asimila y apropia sin gran trabajo. Si á esto se añade lo dicho en la Lógica sobre la autoridad humana en las ciencias (Parte 2.ª, 73), queda demostrado que sin la enseñanza por medio de la palabra, las ciencias aun estarían por descubrirse, y con esto queda evidenciado el fin altísimo de la palabra, que es á la vez intelectual, moral y social.

## ARTÍCULO VI

### Del origen del lenguaje

103. Opiniones diversas.—I. En esta cuestión las escuelas racionalistas y evolucionistas sostienen que el origen del lenguaje es y no ha podido ser sino humano, y cada autor teje á su modo la historia del origen y progresos del lenguaje, cual si hubiera asistido al suceso. En general discurren en esta forma: el lenguaje formóse así, porque así pudo formarse.

II. Los tradicionalistas sostienen que Dios infundió el lenguaje al primer hombre y de él lo aprendieron sus descendientes, porque era imposible que el hombre lo inventara, desde que hubiese sido una creación. En este punto sienten con los tradicionalistas Balmes y Donoso Cortés. Hay una tercera opinión que, sin negar en absoluto la posibilidad de que el hombre inventara el lenguaje, en cuanto al hecho afirma que en su primera formación intervinieron dos causas: una providencia y concurso especiales de Dios y la actuación de la facultad de hablar de parte del hombre.

104. TESIS.—En absoluto no repugna que el hombre inventara el lenguaje, pero en el hecho hay que admitir su origen divino.

Parte 1.ª—Prueba.—Lenguaje es un conjunto de sonidos articulados informados de las ideas, sentimientos y afectos que se desean expresar; es así que no repugna que el hombre inventase esos sonidos, porque tiene las ideas, imágenes y sentimientos que desea expresar; tiene la tendencia y necesidad de comunicarlos á sus semejantes, y la facultad de articular sonidos; es así que no repugna que el hombre actúe sus facultades naturales; luego en absoluto no repugna que el hombre inventase el lenguaje. Eso hablando de la posibilidad abstracta é ideal, porque si se habla de posibilidad física, la cuestión no tiene solución por falta de datos, por lo poco que conocemos de la historia del lenguaje.

Parte 2.ª—Prueba.—Por una parte, es ley universal y constante que

el individuo no inventa el lenguaje, sino que lo aprende en sociedad; por otra, es hecho histórico que á los primeros padres se les encuentra hablando desde su creación; también es hecho histórico que el hombre modifica, perfecciona y transforma las lenguas, y que esas transformaciones no llegan á su perfección sino después de mucho tiempo y aun de siglos. Luego el origen del lenguaje no puede ser puramente humano, porque de haberlo sido, hubiese sido lento, dificultoso, imperfecto y con mucho tiempo, pues sin duda hubiese sido invención superior á cuantas ha realizado el hombre; luego hay que decir que así como Dios formó al hombre perfecto en su ser físico, así no pudo negarle la palabra como medio necesario para cumplir con los fines á que lo había destinado.

Pero Dios pudo dar el lenguaje al hombre en dos modos: ó bien infundiéndole el lenguaje perfecto, como piensan los tradicionalistas, ó bien ayudando al hombre con un concurso especial á actuar la facultad de hablar, como dicen otros. De estas dos opiniones elija cada cual la que le pareciere más probable.

Con lo dicho en estos artículos y en la Crítica (páginas 141 y 148), creemos haber fijado las ideas sobre lo que hay de error y verdad en el tradicionalismo.

Sobre estas materias puede leerse á BALMES, *Element. Ideología*, cap. 16 y 17, *Gram. General*, cap. 18; *Fundamental*, lib. 1, cap. 26-28, lib. IV, cap. 27 y 28, lib. VI, cap. 6 y 7, lib. X, cap. 17; al P. DE CARA, *Del presente estado de los estudios lingüísticos*, y á otros.

## ARTÍCULO VII

### De la naturaleza de los conceptos universales, y resumen de la cuestión sobre el origen de las ideas

**105. Estado de la cuestión.**—Es indudable que existen conceptos universales, v. gr., los de *hombre*, *planta*, etc., y que constantemente los aplicamos á muchos individuos, como cuando decimos: *Pedro es hombre*, *Juan es hombre*, etc. Esto supuesto, se pregunta: ¿cuál es la naturaleza de estos conceptos? Esta cuestión fué muy agitada en la Edad Media y su solución depende de la que se dé á la cuestión del origen de las ideas. Cuatro son las escuelas sobre el punto en cuestión: *Nominalismo*, *Conceptualismo*, *Realismo absoluto* ó exagerado y *Realismo relativo* ó moderado.

**106. Definición y división del universal.**—I. Universal, se-

gún la etimología de la palabra, es *unum versus alia*, y se define: *el concepto que se aplica á los individuos en el contenidos, en sentido idéntico*, como cuando decimos: *el oro es mineral*, *la plata es mineral*, etc.

II. Se divide en *directo* y *reflejo*: el primero es *el que representa la esencia de la cosa destituida de sus condiciones individuales*, v. gr., la de hombre, bruto, etc.; el segundo es *el que representa la esencia de la cosa aplicable á sus individuos*. Se llama reflejo porque por un acto de reflexión concebimos la esencia como existente ó capaz de existir en muchos individuos. Es el universal propiamente dicho, como que sólo en él se concibe lo uno existente en muchos.

**107. Nominalismo** es *el sistema que dice que los conceptos universales son voces ó palabras vacías de sentido*: este error fué profesado en el siglo XI por Roscelin, renovado en el XIV por Ockam, y entre los modernos seguido por los sensualistas y positivistas, pues según ellos no percibimos las cosas sino sus fenómenos.

I. *El nominalismo es absurdo*. Porque si los conceptos universales fueran voces vacías de sentido, ni éstas ni aquéllos significarían nada; luego la ciencia no sería el conocimiento de la verdad de las cosas, sino de sus fenómenos, expresados ó á lo más clasificados por la palabra; de consiguiente, caeríamos en el escepticismo.

**108. Conceptualismo** es *el sistema que reduce los conceptos universales á meras formas del entendimiento, destituidas de valor real y objetivo*. En la Edad Media fué profesado por Abelardo, y en nuestros días por Kant y demás idealistas.

II. *El conceptualismo es inadmisibile*. Porque niega la realidad de las ciencias, lleva al escepticismo idealista y demás errores refutados en el artículo primero del presente capítulo.

**109. Realismo absoluto** ó exagerado es *el sistema que afirma que las ideas universales tienen existencia real fuera del entendimiento humano*. Su fundador es Platón (87); en la Edad Media fué renovado por Guillermo de Champeaux, seguido por Erigena, David de Dinand y por panteístas y ontólogos.

III. *El realismo absoluto es absurdo*. 1.º Porque el ser que tiene existencia real es ser singular, no universal; por eso en el lenguaje común no decimos: *Pedro es la humanidad*, sino *Pedro es hombre*; 2.º, porque lleva al panteísmo, puesto caso que si los universales son seres existentes, debe haber un ser que sea la esencia universal de todos los seres.

**110. Realismo relativo** ó moderado es *el que explica el valor de los conceptos universales, parte por la realidad de los objetos, parte por la actividad del entendimiento*, según veremos en las siguientes proposiciones.

I. *El objeto representado por el universal directo tiene existencia real fuera del entendimiento.* Porque el universal directo representa la esencia de los seres; es así que éstos independientemente del entendimiento tienen su esencia propia; luego el objeto representado por el universal directo tiene existencia real fuera del entendimiento.

II. *El modo cómo el entendimiento concibe el universal directo existe en aquél, mas no en los objetos.* Porque el universal directo representa la esencia destituida de las condiciones individuales; es así que la abstracción, según se demostró (75 y 76), es obra de la facultad de abstraer; luego ese modo de ser de la esencia se halla en el entendimiento, mas no en los seres.

III. *El universal reflejo existe actual ó formalmente en el entendimiento.* Porque el universal reflejo representa la esencia de una cosa como existente en los individuos de la especie; es así que ese modo de concebir la esencia es propio del entendimiento en cuanto vuelve sobre el universal directo (106); luego el universal reflejo *formalmente* se halla en el entendimiento.

IV. *El universal reflejo potencial ó fundamentalmente se halla en los seres.* Porque los individuos de una especie tienen esencia específicamente idéntica y numéricamente distinta; es así que la esencia existente de este modo da fundamento para que el entendimiento la conciba con los caracteres de abstracción y universalidad; luego el universal reflejo se halla *fundamentalmente* en los seres.

**III. Resumen de la cuestión ideológica y su relación con el criterio de verdad.**—I. La cuestión del origen de las ideas se reduce á saber el modo cómo formamos los conceptos abstractos y universales, los cuales ni proceden de la fuerza nativa de nuestra alma, ni de ideas innatas, ni los vemos en la intuición de Dios ó de las ideas divinas, ni son producidos por la palabra.

II. Luego la causa de nuestros conocimientos son los objetos que nos presentan los sentidos, la fuerza abstractiva del alma, que produce las especies inteligibles, y el entendimiento, que informado por éstas, engendra el verbo mental, en el cual conoce los objetos representados por él.

III. De consiguiente, estos conceptos, ni son meros fenómenos del alma, como piensan los idealistas, ni meros fenómenos de las cosas, como quieren los sensualistas, sino que son reales y objetivos; porque el punto de partida está en los objetos, y en consecuencia, objetivo es el desenvolvimiento intelectual, que por la fuerza del análisis de los primeros conceptos forma los primeros principios, y objetivas son las conclusiones deducidas de aquéllos.

IV. De lo dicho se deduce el por qué la evidencia objetiva es criterio supremo de verdad, puesto caso que los primeros conceptos formados á la luz de la razón ó del entendimiento agente, son representación evidente de la verdad del objeto; verdades evidentes son los principios inmediatos conocidos y formados mediante la luz de la razón, y también son evidentes las verdades mediatas deducidas de las primeras verdades. Y como la verdad evidente es el objeto del entendimiento, éste no necesita de otro motivo ni de otra norma para juzgar (Lógica, Parte II, Escolio 84).

V. Esos conceptos y verdades son conformes con las ideas divinas, sin que haya necesidad de admitir ideas infundidas por Dios en el alma ni visión de las ideas divinas, porque por una parte el entendimiento agente ó luz de la razón es participación de la luz divina, y por otra los objetos, que determinan el entendimiento á conocer, son conformes con las ideas divinas.

VI. Dedúcese de lo dicho que Dios, no sólo en el orden sobrenatural sino también en el natural, es luz de las inteligencias y maestro que enseña la ciencia al hombre, porque la luz de la razón fué comunicada al hombre por Dios, y mediante ella conoce los primeros principios que, según la expresión de Santo Tomás, son el germen de las ciencias. Por tanto, Dios es razón suprema y causa última de nuestros conocimientos, no porque intervenga en su formación, en el modo que pretenden los sostenedores de las ideas innatas, ontólogos, sobrenaturalistas y tradicionalistas, sino porque el entendimiento y la luz de la razón son elemento divino, por cuanto son imagen y participación del entendimiento y luz de Dios; y es evidente que no es lo mismo Dios que algo divino ó que es participación de Dios. (Véase á SANTO TOMÁS, *de Magistro*, a. 1; KLEUTGEN, *Filosofía antigua*, t. 1; CORNOLDI, en varias de sus obras; y LIBERATORE, *Del conocimiento intelectual*, t. II, sobre todo el apéndice, y otros).

Esta nos parece la teoría ideológica de Santo Tomás, única que salva todos los escollos en que, según hemos visto, incurren todos los otros sistemas.

## CAPITULO V

### DE LAS FACULTADES APETITIVAS Ó EXPANSIVAS

**112. Definición y división del apetito.**—Según se dijo en la Ontología, todo ser tiende al bien propio de su naturaleza y esta tendencia debe realizarla por medio de una facultad que se llama apetito y se define: *la facultad que inclina al ser á procurarse su propio bien*. Pero entre los seres hay unos que carecen de todo conocimiento, como los minerales y las plantas; otros sólo tienen conocimiento sensitivo, como los animales, y otros están dotados de razón, como el hombre.

De consiguiente, triple es el apetito: *el natural*, que corresponde á los primeros; *el sensitivo*, á los segundos, y *el racional ó voluntad*, propio de los terceros.

**113. División del capítulo.**—En el presente capítulo sólo nos toca hablar de la voluntad y del apetito sensitivo, pues uno y otro se hallan en el hombre; y empezando por la primera dividiremos el capítulo en tres artículos. En el 1.º trataremos del objeto y naturaleza de la voluntad, en el 2.º de las propiedades de ésta, y en el 3.º del apetito sensitivo y de la facultad motriz, complemento de aquél y de la voluntad.

#### ARTÍCULO I

##### Del objeto y naturaleza de la voluntad

**114. Existencia de la voluntad.**—La existencia de esta facultad en el hombre es indudable ante el sentido común que la afirma, y el testimonio de la conciencia que nos refiere sus actos. También la demuestra la razón, porque si, según dijimos (13, II), á cada orden de facultades aprehensivas debe corresponder una facultad expansiva, á la aprehensión del entendimiento debe corresponder la voluntad, que es *la facultad que tiende al bien conocido por el entendimiento*.

**115. Del objeto de la voluntad.**—I. *El objeto adecuado de la voluntad es el bien en general*. 1.º Porque el objeto de la voluntad debe corresponder al del entendimiento; es así que el objeto adecuado de éste es el ser en general, y el ser considerado como objeto de una tendencia es el bien (O., 120, III); luego el objeto adecuado de la voluntad es el bien en general. 2.º Según el testimonio de la conciencia, tende-

mos á la felicidad sin límite ninguno, y como ésta consiste en la posesión del bien, síguese que el objeto de la voluntad es el bien en general ó en toda su amplitud.

II. *La voluntad puede querer los bienes particulares*. Porque así como el entendimiento, porque su objeto adecuado es el ser en general, puede conocer y de hecho conoce los seres particulares, así la voluntad puede querer los bienes particulares, como que en ellos halla concretada la razón de bien.

III. *La voluntad no puede tender al mal como mal, pero sí al mal presentado con apariencia de bien*. Lo primero, porque una facultad sólo puede tender á su objeto propio; es así que el de la voluntad es el bien; luego no puede tender al mal, que es su opuesto. Lo segundo, porque la voluntad puede tender al bien que se le presenta como tal; es así que el mal puede presentarse como bien, así como el entendimiento puede tomar el error como verdad; luego la voluntad puede querer el mal que se le ofrece bajo las apariencias de bien.

**116. Naturaleza de la voluntad.**—*La voluntad es facultad espiritual*. 1.º Porque la voluntad es la facultad expansiva que sigue á la aprehensión del entendimiento; es así que éste es espiritual; luego aquélla también lo es.

2.º Según lo demostrado, las facultades reflexivas son espirituales; es así que la voluntad es reflexiva; luego es espiritual. La menor es evidente, porque la voluntad vuelve sobre sus propios actos y sobre los objetos de éstos, y unas veces confirma sus resoluciones, otras las suspende y otras las rechaza; además, quiere su propio acto ó su querer, y se quiere á sí misma.

3.º La naturaleza de las facultades se deduce de sus objetos formales; es así que la voluntad tiende al bien, á la verdad, belleza, justicia, virtud, Dios, etc., que son bienes espirituales; luego la voluntad es facultad espiritual.

También puede demostrarse la espiritualidad de la voluntad por su libertad; pero como aun no hemos tratado de ella, desarrollaremos este argumento más adelante.

#### ARTÍCULO II

##### De las propiedades de la voluntad

**117. A dos pueden reducirse las propiedades de la voluntad: á la libertad y al imperio que ejerce sobre las demás potencias**. Empecemos por la primera.

**118. De los actos de la voluntad.**—I. El acto de la voluntad se divide en *voluntario y libre*: el primero es el que procede de la determinación de la voluntad, previo conocimiento del fin; el segundo es aquel sobre el cual la voluntad tiene dominio, de modo que puede hacerlo ó no hacerlo. Todo acto libre es voluntario, pero no todo acto voluntario es libre: así el acto con que queremos el bien en general no es libre, pero sí voluntario.

II. Los actos de la voluntad son *inmediatos ó elicitos y mediatos ó imperados*. Aquéllos son los que proceden de la sola determinación de la voluntad; su fórmula es: *quiero ó no quiero, quiero esto ó aquello*. Éstos son los ejercidos por otra potencia movida por la voluntad, v. gr., los actos de leer, andar, etc.

III. Al acto libre se oponen *el necesario y el violento*. Acto necesario es aquel á que está determinado un ser en virtud de su misma naturaleza, v. gr., el movimiento con que un cuerpo tiende á su centro, la adhesión del entendimiento á la verdad evidente y el amor de la voluntad al bien en general. Violento es el acto ejecutado por la coacción de una causa externa; tal sería si yo escribiera moviendo alguien mi mano.

**119. Análisis del concepto de libertad.**—I. Hablando en general, libertad es *la exención de necesidad*, porque como necesario es lo que no puede dejar de ser, es evidente que donde hay necesidad no hay libertad, y donde hay libertad no hay necesidad. Pero la exención de necesidad puede ser de dos maneras: exención de necesidad proveniente ó de una causa externa, ó de la misma naturaleza del ser; por eso la libertad puede ser *de coacción y de albedrío* ó de intrínseca necesidad de naturaleza: es la primera *aquella en que el agente al obrar no sufre violencia externa*, tal es el vuelo del ave, etc.; la segunda es *aquella en que el agente en virtud de su naturaleza no está necesitado á hacer esto ó aquello*.

II. Es evidente que para que la libertad sea perfecta no basta la de coacción; así el bruto en muchos de sus actos obra con espontaneidad y sin violencia, y con todo nadie lo llama libre, y el entendimiento no sufre coacción y no es libre para no abrazar la verdad evidente. Conviene tener presente esta observación para no errar en las cuestiones de la libertad de pensar y otras análogas. De consiguiente, para que la voluntad sea libre se requiere que no esté determinada á querer esto ó aquello, ó que en la voluntad haya indiferencia. Esta indiferencia no debe ser pasiva sino activa, porque aquélla es propia de las potencias que son determinadas por su objeto propio, y ésta consiste en la facultad de determinarse á sí misma á obrar, ó como decían los antiguos, en tener dominio sobre sus propios actos.

De consiguiente, libertad es *la propiedad de la voluntad, que, puestas las*

*debidamente condiciones, puede obrar ó dejar de obrar, hacer esto ó aquello*. Y puesto que al determinarse á una cosa con preferencia de otra, la voluntad elige el bien que le conviene, la libertad también puede definirse: *la facultad de elegir*. De lo cual se infiere que el concepto de libertad encierra el de cierta independencia relativa, no absoluta.

III. La libertad de albedrío se subdivide en *libertad de contradicción ó ejercicio, de especificación y de contrariedad*. La primera es la que tiene la voluntad para elegir entre términos contradictorios, v. gr., *obrar ó no obrar*; la segunda es la que tiene para elegir entre términos específicamente diversos, como leer ó escribir, tomar este ú otro estado, etc.; y la última es la libertad de la voluntad para elegir entre términos contrarios, como *amar ó aborrecer, querer el bien ó el mal*.

**120. De la indiferencia necesaria á la libertad.**—Se ha dicho que la esencia de la libertad consiste en la indiferencia; es, pues, necesario establecer qué indiferencia basta y es necesaria para que haya libertad. La indiferencia puede ser *sujetiva, objetiva y moral*. Esto supuesto:

I. *La indiferencia subjetiva y objetiva son necesarias para que haya libertad*. Porque es evidente que si el sujeto estuviese necesariamente determinado á querer algo, ó bien que el objeto determinase necesariamente al sujeto, la voluntad carecería de libertad.

II. *Para que haya libertad no se necesita que haya indiferencia moral*. Porque la indiferencia moral consiste en la facultad de elegir entre el bien y el mal moral; es así que para que haya libertad no se necesita dicha facultad: 1.º, porque á Dios, en quien la libertad es perfectísima, le repugna absolutamente el poder elegir el mal; 2.º, porque la voluntad es tendencia al bien, luego la esencia y perfección de la libertad debe consistir en la facultad de elegir entre bienes diversos; es así que el mal moral jamás puede ser bien; luego la voluntad no debe poder elegirlo; 3.º, porque destruye el orden moral, puesto caso que si fuese perfección de la voluntad el poder elegir el mal moral, al hacerlo sería irresponsable.

**121. Errores sobre la libertad.**—Algunos confunden la libertad de coacción con la de albedrío. Ésta la negaron: 1.º, los fatalistas, los cuales afirman que el hombre es movido por Dios á obrar; 2.º, los materialistas y sensualistas (5 y 6); 3.º, los panteístas, porque, según ellos, los fenómenos internos y externos son evolución necesaria de la sustancia única; 4.º, las escuelas deterministas de nuestros días, bien materialistas ó positivistas, las cuales sostienen que la serie de actos de la voluntad están absolutamente determinados por actos anteriores, como los fenómenos naturales.



**122. TESIS 1.<sup>a</sup>—La voluntad es libre con libertad de coacción en los actos internos, pero no siempre en los externos.**

Prueba.—Es evidente la segunda parte, porque es claro que una fuerza superior á la mía puede forzar mi mano y mover los demás miembros de mi cuerpo. Probemos, pues, la primera parte. La conciencia nos atestigua que no hay fuerza que pueda obligarnos á querer cuando no queremos, y viceversa; la razón nos dice que para que haya acto de voluntad es necesario que ésta diga: *quiero ó no quiero, quiero esto ó aquello*; es así que si el acto fuese efecto de la coacción ó violencia, la voluntad no diría: *quiero ó no quiero*; luego no habría acto de voluntad; de consiguiente, ésta no puede sufrir coacción ó violencia.

**123. TESIS 2.<sup>a</sup>—La voluntad no es libre en elegir el bien en general.**

Prueba.—Ninguna facultad es libre respecto á su objeto adecuado; es así que el bien en general es el objeto adecuado de la voluntad; luego no es libre de quererlo ó no quererlo. En efecto, el bien en general es la razón por la cual la voluntad quiere los bienes particulares; luego si fuese libre respecto de aquél, carecería de razón suficiente para querer los demás bienes.

**124. TESIS 3.<sup>a</sup>—La voluntad es libre con libertad de elección respecto de los bienes particulares y finitos.**

Esta tesis tan importante y tan combatida en nuestros días por las escuelas deterministas, la demostraremos empezando por el argumento de consentimiento universal, seguiremos con el de conciencia y terminaremos con el de razón.

Prueba 1.<sup>a</sup> *de consentimiento universal*.—La virtud y el vicio, el mérito y el demérito, la alabanza y el vituperio, el premio y el castigo, las leyes, la persuasión y el consejo son ideas y prácticas comunes á todos los hombres, á todos los pueblos y en todos los tiempos; es así que esas ideas y prácticas carecerían de sentido si la voluntad humana no fuese libre, porque quitada la libertad, el hombre sería determinado á obrar por intrínseca necesidad de naturaleza; luego no habría diferencia esencial entre el bien y el mal, entre las acciones del hombre virtuoso y las del criminal, ni podría exigírsele responsabilidad por lo que hace ó deja de hacer; luego, ó hay que decir que el género humano se engaña, ó que la voluntad es libre.

Prueba 2.<sup>a</sup> *de conciencia*.—La conciencia nos refiere: 1.<sup>o</sup>, que tenemos pleno dominio sobre nuestros actos de voluntad: así nos determinamos á obrar porque queremos, y si no queremos no nos determinamos; empe-

zamos una acción, y según nuestro querer la continuamos ó suspendemos; 2.<sup>o</sup>, distinguimos los actos necesarios de los libres: así, sentimos que no podemos querer el mal y aborrecer el bien, al paso que otros objetos ahora los queremos y un momento después los deseamos, ó bien elegimos uno con preferencia de otro; 3.<sup>o</sup>, deliberamos sobre lo que tenemos que hacer, lo cual sería inútil é imposible si la voluntad no fuera libre; 4.<sup>o</sup>, nos alabamos y nos reprendemos por nuestras acciones, lo cual tampoco sería posible si no hubiésemos sido libres de hacerlas ó dejarlas de hacer; luego la conciencia nos da testimonio de nuestra libertad interna.

Prueba 3.<sup>a</sup> *de razón*.—La voluntad, como otra facultad cualquiera, sólo puede ser determinada necesariamente por su objeto propio y adecuado; es así que la voluntad por una parte puede querer los bienes particulares, porque son bienes, y por otra no debe quererlos necesariamente, porque no tienen en sí toda la razón de bien; luego es libre de quererlos ó no quererlos. Además, los bienes particulares y concretos que el entendimiento presenta á la voluntad, ésta ó los quiere como fin ó como medios: en el primer caso los quiere libremente, porque no son su fin completo; en el segundo también, porque un mismo fin puede conseguirse por diferentes medios; y si para alcanzar aquél no hubiera más que un medio, como es libre la elección del fin, la del medio sería absolutamente libre y sólo hipotéticamente necesaria; luego la voluntad es libre en la elección de los bienes finitos.

**125. Del imperio de la voluntad sobre las demás potencias.**—El dominio que ejerce una facultad sobre otra puede ser de dos maneras: ó respecto del *acto*, ó del *objeto*: al primero se le llama *de ejercicio*, porque mediante él la potencia es determinada á obrar, y al segundo de *especificación*, porque presenta el objeto á la potencia.

I. *La voluntad no ejerce sobre las demás potencias dominio de especificación*. Porque cada facultad tiene el objeto determinado por la naturaleza: así el objeto de la vista es lo visible, la verdad lo es del entendimiento, y así de las demás.

II. *La voluntad ejerce dominio de ejercicio en las demás potencias*. Porque á todas ellas las mueve á obrar, como nos atestigua la conciencia: así el entendimiento es movido por la voluntad á pensar en esto ó aquello, á que vea si tal objeto le conviene ó no, á que investigue los medios adecuados para alcanzarlo, etc. Cosa análoga podríamos decir de las demás potencias.

III. *El entendimiento mueve á la voluntad con dominio de especificación*. Porque le presenta el objeto como bien propio suyo; de ahí el principio: *nihil volitum quin præcognitum*. Pero nótese que su dominio respecto á

los bienes particulares es simple condición de obrar, porque siendo libre la voluntad, presentado el objeto por el entendimiento, aquélla por su propio querer lo abraza ó rechaza.

### OBJECIONES

**126. Objeción 1.<sup>a</sup>**—El argumento de conciencia nada prueba: porque ésta nos refiere que somos causa de nuestros actos, más no causa libre; al modo que si una piedra al dirigirse al centro y la aguja magnética al polo tuvieran conciencia de sus actos, no por eso se creerían libres.

**Respuesta.**—Niego el aserto y la prueba: porque la conciencia nos refiere que somos causa libre de nuestros actos, como que nos dice que los hacemos, porque queremos. También distinguimos en nosotros los actos deliberados de los indeliberados, los necesarios de los libres; es, pues, indudable el sentimiento de nuestra libertad.

Los ejemplos de la piedra y de la aguja magnética nada prueban, porque, si tuvieran conciencia, la primera conocería que no es libre de no tender á su centro y la segunda para no dirigirse al norte, al modo que cuando un individuo cae de una altura siente que no es libre de suspender su caída.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—La voluntad no puede obrar sin ser determinada por el entendimiento; luego no es libre en sus determinaciones.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: la voluntad necesita ser determinada por el entendimiento, como *condición indispensable, C.*; como *causa, N.* El entendimiento debe presentar á la voluntad el objeto; esta presentación es condición indispensable, porque sin ella la voluntad no tendría objeto que elegir; pero siendo como es potencia activa y la más activa entre todas, se prefija el fin por su propia elección, según nos refiere claramente la conciencia.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—Las acciones del individuo, ó son actos del entendimiento, ó de la voluntad, ó actos externos: los primeros no son libres, porque el entendimiento es determinado por su objeto propio; los segundos tampoco lo son, porque la voluntad necesariamente ha de hacer una de tres cosas: ó deliberar sobre lo que ha de hacer con el objeto propuesto, ó abrazarlo, ó rechazarlo; los actos externos tampoco son libres, porque son imperados por la voluntad.

**Respuesta.**—Concedo la mayor y distingo la 1.<sup>a</sup> parte de la menor: los actos del entendimiento no son libres con libertad de *especificación, C.*; con libertad de *ejercicio, N.* Porque, si bien el entendimiento

no puede menos de asentir á la verdad evidente, con todo, es movido por la voluntad á pensar en tal ó cual verdad. Distingo la 2.<sup>a</sup> parte: debe hacer *necesariamente* una de las tres cosas, *C.*; la que hace debe hacerla *necesariamente, N.*; porque la que hace, la hace por su libre determinación, puesto caso que podría hacer otra ó no hacer ninguna. Niego la 3.<sup>a</sup> parte, porque el acto imperado es libre, como lo es la determinación de la voluntad, que como impuso aquel acto, pudo haber impuesto otro, ó ninguno.

**Objeción 4.<sup>a</sup>**—La voluntad jamás es libre en sus determinaciones: 1.<sup>o</sup>, porque de dos bienes necesariamente debe elegir el mayor, pues de otra suerte sería una elección sin razón suficiente; 2.<sup>o</sup>, y si los bienes son iguales, no hay razón para que elija uno con preferencia del otro; luego necesariamente se resolverá á no elegir ninguno (Leibnitz).

**Respuesta.**—Niego el aserto y la 1.<sup>a</sup> prueba: 1.<sup>o</sup>, porque desde que ambos bienes son finitos, la voluntad puede no elegir ninguno; 2.<sup>o</sup>, porque aun concediendo que elija el mejor, la elección será libre con libertad de ejercicio, que es la verdadera libertad, puesto que pudiera no elegirlo; y la razón suficiente de esta elección de la voluntad es el ejercicio de su libre actividad. Niego la 2.<sup>a</sup> prueba: porque desde que ambos son bienes, puede elegir cualquiera, y si bien es verdad que no hay razón *objetiva* para preferir el uno al otro, la hay *subjetiva*, cual es la de determinarse libremente por sí misma. (Estas y otras objeciones pueden verse en TAPARELLI, *Curso elemental de Derecho Natural*, núm. 37, y en otros autores).

**Objeción 5.<sup>a</sup>**—Existe la ley de la conservación de la energía en el universo; es así que la libertad no puede armonizarse con esta ley; luego debe negarse. En efecto, si la voluntad es libre, puede obrar sobre el organismo propio y los cuerpos extraños; es así que esas operaciones producirían un aumento de energía en el universo, contra lo que afirma la ley.

**Respuesta.**—Este es el argumento fundamental de las escuelas deterministas modernas, al cual sus adversarios, según nuestro parecer, han dado más importancia de la que tiene. Pasemos á resolverlo, prescindiendo de teorías. 1.<sup>o</sup> Este argumento supone que en el mundo no hay más que materia y movimiento; es así que esta suposición queda refutada por cuanto llevamos dicho hasta aquí, y por cuanto dijimos en la Ontología y en la Cosmología; luego, destruido el fundamento, también queda destruída la consecuencia. 2.<sup>o</sup> La ley de la libertad se demuestra por la observación directa de los hechos de conciencia y del modo de obrar de los demás hombres, incluso los deterministas; y la ley de la conservación de la energía, por la observación y experien-

cia externas; es así que el testimonio de la conciencia es más firme y seguro que el de los sentidos; luego si hay oposición entre la libertad y la conservación de la energía, hay que decir que ésta es falsa, desde que aquélla es innegable. 3.º Suponiendo que la ley de la conservación de la energía fuera plenamente demostrada, que no lo es, lo sería para las sustancias inorgánicas, pero no para las vivientes, porque éstas se mueven á sí mismas con operación inmanente, lo cual difícilmente puede combinarse con la conservación de la misma cantidad de energía. Pero si esto es así en los fenómenos de la vida vegetativa y sensitiva, lo es mucho más en los de la vida espiritual del entendimiento y voluntad. Con lo dicho queda resuelta la dificultad (Véase al P. URRABURU, PSICOLOGÍA, t. 3.º, pág. 248 y sigs.).

### ARTÍCULO III

#### Del apetito sensitivo y de la facultad motriz

**127. Definición del apetito sensitivo.**—I. *Apetito sensitivo es la facultad que tiende al bien percibido por los sentidos.* Esta facultad se distingue de la voluntad: 1.º, por razón de su objeto, pues el de ésta es el bien aprehendido por el entendimiento, el de aquélla es el bien percibido por los sentidos así externos como internos; 2.º, por razón de su naturaleza, porque la voluntad es facultad espiritual (116) y el apetito sensitivo es orgánica, según se demostrará; 3.º, por el modo de obrar, como quiera que los actos de la voluntad son libres, y necesarios los del apetito sensitivo, los cuales sólo son libres cuando son ejecutados bajo el imperio de la voluntad.

II. El apetito sensitivo se llama *instinto* en cuanto dirige al animal á buscar su bien conveniente y á huir del mal, y se define: *el apetito que inclina al animal á buscar el bien conveniente á su naturaleza y á huir del mal contrario.* Que en el animal exista esta facultad es evidente, pues vemos que se procura los alimentos convenientes, tiende á la reproducción de su especie, huye de otros animales que pudieran perjudicarle, etc. En el hombre dura el instinto mientras no hay desarrollo de la inteligencia, y en los actos que previenen el juicio de la razón; por eso instintivamente huimos de los peligros, etc. En una palabra: el instinto y el apetito sensitivo en el hombre están subordinados á la razón y al imperio de la voluntad.

**128. División del apetito sensitivo.**—I. El apetito sensitivo se divide en *concupiscible* é *irascible*: El primero tiende al bien pre-

sentado por los sentidos; el segundo es el que trata de vencer las dificultades que se oponen á la consecución del bien sensible. De consiguiente, el objeto del primero es el bien sensible al cual tiende y el mal del cual huye; el del segundo es lo arduo ó dificultoso que debe superar para evitar el mal y conseguir el bien.

II. Los actos del apetito sensitivo suelen llamarse *pasiones*, porque, siendo el apetito sensitivo facultad pasiva y no activa como la voluntad, sus actos son determinados por el objeto. Con todo, las pasiones en algo se distinguen de los actos del apetito sensitivo, porque para éstos basta que haya movimiento con que se apetezca el bien ó se huya del mal; pero en la pasión se requiere que haya vehemente excitación del ánimo y conmoción del organismo, pues la conciencia nos refiere que cuando nos hallamos apasionados por un objeto cualquiera, sentimos en nosotros esa excitación y conmoción, que son tanto más vivas cuanto más vehemente es la pasión, lo cual no sucede en los actos del apetito sensitivo. Las pasiones se dividen en *directas* ó *concupiscibles* y *reactivas* ó *irascibles*, según que sus actos se dirigen á la consecución del bien sensible ó á vencer los obstáculos que á su consecución se oponen. No estudiaremos las pasiones en particular, porque su estudio más bien corresponde á la Ética.

**129. Naturaleza del apetito sensitivo.**—I. *El apetito sensitivo es facultad orgánica.* 1.º Porque es la facultad expansiva que corresponde á la percepción sensible; es así que las facultades sensitivas así externas como internas son orgánicas; luego las apetitivas también lo son. 2.º Porque, el apetito sensitivo es facultad común al hombre y al bruto, el cual no tiene facultades espirituales.

II. *En el hombre el apetito sensitivo está subordinado á la razón y á la voluntad.* 1.º Porque, según se demostró en la Ontología (125), la unidad de tendencia de un ser que tiene varias facultades consiste en la subordinación de las inferiores á las superiores; es así que la razón y la voluntad son las facultades superiores del hombre; luego á ellas deben subordinarse las demás, y en consecuencia, el apetito sensitivo. 2.º Porque, según el testimonio de la conciencia, la razón ordena los movimientos del apetito sensitivo y de las pasiones; en la lucha de la sensibilidad contra la razón sujetamos aquélla á los dictámenes de ésta y reprimimos sus ímpetus con el imperio de la voluntad; luego el apetito sensitivo está subordinado á la razón y á la voluntad.

**130. De la facultad motriz.**—I. *Facultad motriz, llamada así porque por su medio movemos nuestros miembros y nos trasladamos de un lugar á otro, es la que ejecuta y consume los actos externos.* Disputan los autores cuál sea el órgano de la locomoción, y si bien

esta cuestión no es psicológica sino fisiológica, con todo diremos que lo más probable es que tiene su raíz en el cerebro, pero que reside en los diversos músculos del cuerpo, que son instrumentos del movimiento.

II. *La facultad motriz es facultad vital.* Porque los movimientos que son actos de esta facultad proceden de un principio intrínseco, como se ve en el hombre y en el bruto, y no son producidos por un agente extrínseco, como sucede con los movimientos de los seres del reino mineral.

III. *Es complemento del apetito sensitivo y de la voluntad.* Porque sin ella ni el hombre ni el bruto podrían apropiarse los objetos apetecidos: así de nada serviría al hombre y al bruto el deseo que en ellos produce la percepción de determinados objetos, si no tuvieran la fuerza necesaria para mover sus miembros y hacerse de los objetos apetecidos.

IV. *Es facultad orgánica.* Porque orgánica debe llamarse la facultad que no puede ejercer ninguno de sus actos sino mediante el ejercicio de los miembros del cuerpo; es así que tal es la facultad locomotriz; luego es orgánica, y no puede menos de serlo desde que nos es común con el bruto.

#### ARTÍCULO IV

#### De los hábitos

131. *Noción del hábito.*—I. Analizando la idea de hábito, hallamos que es una disposición del sujeto que lo tiene: así quien tiene el hábito de escribir, pintar, etc., tiene en sí una disposición para ejercer la escritura, etc. De consiguiente, el hábito no es disposición del sujeto considerado en sí mismo, sino en orden á la consecución de un fin; y como para esto es necesario ejercitar la propia actividad, síguese que el hábito es una *disposición estable del sujeto en orden al ejercicio de la propia actividad.*

II. *El hábito se distingue de la naturaleza, de las facultades y de sus actos:* por eso dice el adagio común que *el hábito es una segunda naturaleza*, pero jamás decimos que el hábito sea la inteligencia, la voluntad, y con todo de una y otra afirmamos que tienen hábitos y que son capaces de tenerlos. Pero para que la naturaleza de un ser y las facultades que de ella dependen sean capaces de hábitos, se requiere que sean indeterminadas; por eso los agentes físicos, tales como la electricidad, gravedad, etc., etc., que son por naturaleza determinadas á producir

sus efectos, son de todo punto incapaces de adquirir hábito alguno. El hábito inclina constantemente á producir actos de una especie determinada, como consta por la experiencia. También se distingue de los actos, porque éstos son pasajeros, empiezan y acaban, al paso que los hábitos son estables. De consiguiente, hábito es *la disposición estable de las facultades indeterminadas para producir actos de una especie determinada*, y no una operación continuada, como dicen los cartesianos.

132. *Del sujeto de los hábitos.*—De lo dicho se deduce que sólo las facultades de suyo indeterminadas son capaces de habituarse, y lo son tanto más cuanto más indeterminadas fueren por naturaleza. De lo dicho se sigue: 1.º que el sujeto propio de los hábitos es el ser racional en sus dos facultades, razón y voluntad, y sobre todo en esta última, que por ser libre es más indeterminada que aquélla. 2.º Las facultades sensitivas del hombre también son capaces de hábitos, porque están sujetas á la dirección de la razón y al imperio de la voluntad. 3.º El bruto, que obra sometido al influjo de la percepción sensible y del instinto, de suyo es incapaz de hábitos; pero como las facultades sensitivas del bruto tienen alguna indeterminación, hay en él un principio de hábito, que, desarrollado por la inteligencia del hombre, se convierte en cierto modo constante y uniforme de obrar y de hacer ciertas habilidades. 4.º La planta también es incapaz de hábitos; pero como en ella hay un principio remoto de indeterminación, también lo hay de hábito, el cual explotado por el arte y la industria, dispone la planta á vivir en tal ó cual clima y terreno y á producir determinados frutos, aunque propiamente hablando sea incapaz de adquirir hábitos.

133. *Causas y efectos de los hábitos.*—I. Causa última de los hábitos es *la naturaleza racional del hombre*, porque es evidente que las facultades serían incapaces de adquirir hábitos, si éstos repugnaran á nuestra naturaleza. Las causas inmediatas son: 1.ª, *la razón y voluntad*, que regulan y dirigen la actividad propia y ajena para la adquisición de los hábitos, 2.ª, *los actos repetidos*, según enseña la experiencia, aunque á veces la intensidad de uno ó pocos actos basta para formar un hábito; 3.ª, también *una causa externa* puede producir hábitos, tales son los que Dios infunde en el alma.

II. Los efectos del hábito son *prontitud, facilidad y deleite* para producir los actos correspondientes; porque siendo el hábito la disposición que inclina á la potencia á ejecutar actos de una especie determinada, es evidente que esa fuerza sobreañadida aumenta el conato de la facultad, que hace pronta y fácil la reproducción de los actos á que está habituada; también produce deleite, porque mediante estos actos el ser tiende á procurarse el bien de la facultad.

**134. De la pérdida de los hábitos.**—Es cosa evidente que los hábitos así como se adquieren y ganan en intensidad, así la pierden gradualmente hasta desaparecer por completo. Las causas de la pérdida de los hábitos son varias: 1.<sup>a</sup> *la corrupción del sujeto* ó la pérdida de la facultad en quien reside el hábito, porque es claro que, desapareciendo el sujeto, debe desaparecer lo que hay en él; por eso perdemos los hábitos de las facultades sensitivas, porque á fuer de orgánicas, son corruptibles. 2.<sup>a</sup> Los hábitos del entendimiento y de la voluntad no pueden perderse por razón del sujeto, porque son facultades espirituales é incorruptibles; pero pueden perder de su intensidad y aun desaparecer por completo por razón de la influencia que en ellas ejerce el organismo: así se observa que los ancianos van perdiendo los hábitos de ciencia, prudencia, firmeza de carácter, etc. 3.<sup>a</sup> La causa principal de la pérdida de los hábitos adquiridos es *la repetición de actos contrarios*, según acredita la experiencia que desaparecen en nosotros los hábitos más arraigados y se forman los contrarios á ellos. Pero la simple cesación de ejercitar un hábito no es propiamente causa sino ocasión de que vaya perdiendo en intensidad hasta desaparecer por completo.

**135. Divisiones del hábito.**—I. Por razón del sujeto, se divide en *cognoscitivo y apetitivo*, según que el sujeto en quien se halla sea el entendimiento ó la voluntad: el hábito de una ciencia pertenece al primero y el de una virtud al segundo.

II. Por razón del fin, se divide en *especulativo y práctico*: aquél es el que tiene por objeto la contemplación de la verdad, tal es el hábito de una ciencia; éste es el que tiene por fin el obrar, tales son los hábitos de las artes. El práctico se subdivide en *físico y moral*, según que se refiera al orden de las costumbres ó á otro objeto: así el hábito de pintar es físico, y moral el de la justicia.

III. Por razón de la naturaleza, divídese el hábito en *bueno y malo*: el primero es el que es conforme á la naturaleza racional, y el segundo, el que le es disconforme; la virtud es ejemplo del primero y el vicio del segundo.

IV. Por razón de la causa, se divide en *innato, adquirido é infuso*, según que procede de la misma naturaleza, de la repetición de actos, ó es infundido por Dios. El hábito de los primeros principios es de la primera clase, el de un arte cualquiera de la segunda y la sabiduría de Salomón de la tercera.



## PARTE SEGUNDA

### DEL ALMA HUMANA CONSIDERADA EN SÍ MISMA

#### CAPÍTULO ÚNICO

##### DE LA NATURALEZA DEL ALMA HUMANA

**136. División del capítulo.**—La demostración de la esencia y propiedades del alma humana puede encerrarse en los cinco artículos siguientes: en el 1.<sup>o</sup> demostraremos la sustancialidad y simplicidad del alma; en el 2.<sup>o</sup> la espiritualidad de la misma; en el 3.<sup>o</sup> el origen del alma; en el 4.<sup>o</sup> su inmortalidad; y en el 5.<sup>o</sup> refutaremos algunos errores sobre la naturaleza del alma.

#### ARTÍCULO I

##### De la sustancialidad y simplicidad del alma

**137. De la sustancialidad del alma.**—En el capítulo preliminar (10 y 11) demostramos la existencia del alma realmente distinta del cuerpo; tocanos ahora manifestar que es sustancia y no un conjunto de fenómenos, como pretenden los idealistas, sensualistas y positivistas. No repetimos lo que dijimos en la Ontología (151, pág. 271 y sigs.), al tratar de la realidad objetiva de la sustancia, porque puede verse allí;

**134. De la pérdida de los hábitos.**—Es cosa evidente que los hábitos así como se adquieren y ganan en intensidad, así la pierden gradualmente hasta desaparecer por completo. Las causas de la pérdida de los hábitos son varias: 1.<sup>a</sup> *la corrupción del sujeto* ó la pérdida de la facultad en quien reside el hábito, porque es claro que, desapareciendo el sujeto, debe desaparecer lo que hay en él; por eso perdemos los hábitos de las facultades sensitivas, porque á fuer de orgánicas, son corruptibles. 2.<sup>a</sup> Los hábitos del entendimiento y de la voluntad no pueden perderse por razón del sujeto, porque son facultades espirituales é incorruptibles; pero pueden perder de su intensidad y aun desaparecer por completo por razón de la influencia que en ellas ejerce el organismo: así se observa que los ancianos van perdiendo los hábitos de ciencia, prudencia, firmeza de carácter, etc. 3.<sup>a</sup> La causa principal de la pérdida de los hábitos adquiridos es *la repetición de actos contrarios*, según acredita la experiencia que desaparecen en nosotros los hábitos más arraigados y se forman los contrarios á ellos. Pero la simple cesación de ejercitar un hábito no es propiamente causa sino ocasión de que vaya perdiendo en intensidad hasta desaparecer por completo.

**135. Divisiones del hábito.**—I. Por razón del sujeto, se divide en *cognoscitivo y apetitivo*, según que el sujeto en quien se halla sea el entendimiento ó la voluntad: el hábito de una ciencia pertenece al primero y el de una virtud al segundo.

II. Por razón del fin, se divide en *especulativo y práctico*: aquél es el que tiene por objeto la contemplación de la verdad, tal es el hábito de una ciencia; éste es el que tiene por fin el obrar, tales son los hábitos de las artes. El práctico se subdivide en *físico y moral*, según que se refiera al orden de las costumbres ó á otro objeto: así el hábito de pintar es físico, y moral el de la justicia.

III. Por razón de la naturaleza, divídese el hábito en *bueno y malo*: el primero es el que es conforme á la naturaleza racional, y el segundo, el que le es disconforme; la virtud es ejemplo del primero y el vicio del segundo.

IV. Por razón de la causa, se divide en *innato, adquirido é infuso*, según que procede de la misma naturaleza, de la repetición de actos, ó es infundido por Dios. El hábito de los primeros principios es de la primera clase, el de un arte cualquiera de la segunda y la sabiduría de Salomón de la tercera.



## PARTE SEGUNDA

### DEL ALMA HUMANA CONSIDERADA EN SÍ MISMA

#### CAPÍTULO ÚNICO

##### DE LA NATURALEZA DEL ALMA HUMANA

**136. División del capítulo.**—La demostración de la esencia y propiedades del alma humana puede encerrarse en los cinco artículos siguientes: en el 1.<sup>o</sup> demostraremos la sustancialidad y simplicidad del alma; en el 2.<sup>o</sup> la espiritualidad de la misma; en el 3.<sup>o</sup> el origen del alma; en el 4.<sup>o</sup> su inmortalidad; y en el 5.<sup>o</sup> refutaremos algunos errores sobre la naturaleza del alma.

#### ARTÍCULO I

##### De la sustancialidad y simplicidad del alma

**137. De la sustancialidad del alma.**—En el capítulo preliminar (10 y 11) demostramos la existencia del alma realmente distinta del cuerpo; tócanos ahora manifestar que es sustancia y no un conjunto de fenómenos, como pretenden los idealistas, sensualistas y positivistas. No repetimos lo que dijimos en la Ontología (151, pág. 271 y sigs.), al tratar de la realidad objetiva de la sustancia, porque puede verse allí;

**134. De la pérdida de los hábitos.**—Es cosa evidente que los hábitos así como se adquieren y ganan en intensidad, así la pierden gradualmente hasta desaparecer por completo. Las causas de la pérdida de los hábitos son varias: 1.<sup>a</sup> *la corrupción del sujeto* ó la pérdida de la facultad en quien reside el hábito, porque es claro que, desapareciendo el sujeto, debe desaparecer lo que hay en él; por eso perdemos los hábitos de las facultades sensitivas, porque á fuer de orgánicas, son corruptibles. 2.<sup>a</sup> Los hábitos del entendimiento y de la voluntad no pueden perderse por razón del sujeto, porque son facultades espirituales é incorruptibles; pero pueden perder de su intensidad y aun desaparecer por completo por razón de la influencia que en ellas ejerce el organismo: así se observa que los ancianos van perdiendo los hábitos de ciencia, prudencia, firmeza de carácter, etc. 3.<sup>a</sup> La causa principal de la pérdida de los hábitos adquiridos es *la repetición de actos contrarios*, según acredita la experiencia que desaparecen en nosotros los hábitos más arraigados y se forman los contrarios á ellos. Pero la simple cesación de ejercitar un hábito no es propiamente causa sino ocasión de que vaya perdiendo en intensidad hasta desaparecer por completo.

**135. Divisiones del hábito.**—I. Por razón del sujeto, se divide en *cognoscitivo y apetitivo*, según que el sujeto en quien se halla sea el entendimiento ó la voluntad: el hábito de una ciencia pertenece al primero y el de una virtud al segundo.

II. Por razón del fin, se divide en *especulativo y práctico*: aquél es el que tiene por objeto la contemplación de la verdad, tal es el hábito de una ciencia; éste es el que tiene por fin el obrar, tales son los hábitos de las artes. El práctico se subdivide en *físico y moral*, según que se refiera al orden de las costumbres ó á otro objeto: así el hábito de pintar es físico, y moral el de la justicia.

III. Por razón de la naturaleza, divídese el hábito en *bueno y malo*: el primero es el que es conforme á la naturaleza racional, y el segundo, el que le es disconforme; la virtud es ejemplo del primero y el vicio del segundo.

IV. Por razón de la causa, se divide en *innato, adquirido é infuso*, según que procede de la misma naturaleza, de la repetición de actos, ó es infundido por Dios. El hábito de los primeros principios es de la primera clase, el de un arte cualquiera de la segunda y la sabiduría de Salomón de la tercera.



## PARTE SEGUNDA

### DEL ALMA HUMANA CONSIDERADA EN SÍ MISMA

#### CAPÍTULO ÚNICO

##### DE LA NATURALEZA DEL ALMA HUMANA

**136. División del capítulo.**—La demostración de la esencia y propiedades del alma humana puede encerrarse en los cinco artículos siguientes: en el 1.<sup>o</sup> demostraremos la sustancialidad y simplicidad del alma; en el 2.<sup>o</sup> la espiritualidad de la misma; en el 3.<sup>o</sup> el origen del alma; en el 4.<sup>o</sup> su inmortalidad; y en el 5.<sup>o</sup> refutaremos algunos errores sobre la naturaleza del alma.

#### ARTÍCULO I

##### De la sustancialidad y simplicidad del alma

**137. De la sustancialidad del alma.**—En el capítulo preliminar (10 y 11) demostramos la existencia del alma realmente distinta del cuerpo; tocanos ahora manifestar que es sustancia y no un conjunto de fenómenos, como pretenden los idealistas, sensualistas y positivistas. No repetimos lo que dijimos en la Ontología (151, pág. 271 y sigs.), al tratar de la realidad objetiva de la sustancia, porque puede verse allí;

pero es evidente que, demostrada la sustancialidad del alma humana, aquellas escuelas quedan nuevamente refutadas.

**138. TESIS 1.<sup>a</sup>—El alma humana es sustancia.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—La conciencia me refiere: 1.<sup>o</sup>, que hay en mí los actos de sentir, pensar, discurrir, querer, etc.; 2.<sup>o</sup>, también me atestigua que mediante la reflexión vuelvo sobre estos actos, que tengo memoria de ellos, los analizo, combino, etc.; 3.<sup>o</sup>, finalmente, según el testimonio de la misma conciencia, yo que pensaba ayer, soy el mismo que pienso hoy, y el mismo que he ejecutado estos actos durante toda la vida; luego estos actos no son una serie inconexa de fenómenos, sino que hay un ser permanente, idéntico á sí mismo, que es causa de todos ellos y sujeto en quien residen; es así que el ser permanente, sujeto de modificaciones, es sustancia finita; luego el alma es sustancia finita.

Esta demostración es tan contundente que es imposible eludir su valor, mientras los positivistas no destruyan los hechos *de unidad é identidad* de conciencia, hechos indestructibles, porque la conciencia los revela con evidencia ineludible. Con todo, confirmaremos la demostración con la siguiente, que es *ad hominem* (Véase á BALMES, *Fundamental*, lib. 9, capítulos 6-9).

Prueba 2.<sup>a</sup>—El alma humana existe en sí sin estar inherente á otro; luego es sustancia.

Antecedente.—La experiencia interna nos refiere que el alma ejerce los actos de sentir, pensar, querer, etc.; esto supuesto, argumentamos así: estos actos, ó existen en sí y por sí, ó existen en un vínculo común, ó en otro sujeto; no hay medio. La primera hipótesis es inadmisibles, porque habría en nosotros tantas sustancias cuantos son los actos, lo cual no es posible, así porque el acto es cosa pasajera y la sustancia es permanente, como porque la conciencia nos da testimonio de que no hay en nosotros sino un sujeto último de todos nuestros actos y modificaciones internas. Sobre la segunda hipótesis preguntamos: ¿ese vínculo común existe en sí ó en otro? En el primer caso ese vínculo es el alma, la cual es sustancia, por lo mismo que es sujeto de modificaciones; en el segundo, volveremos á preguntar: ¿ese vínculo existe en sí ó en otro? y como no es posible proceder hasta lo infinito, es necesario admitir un ser que existe en sí sin inherencia á otro, el cual es sujeto último de todos nuestros actos y modificaciones, que es lo que dice la última hipótesis; y es así que el ser que existe sin estar inherente á otro es sustancia luego el alma humana es sustancia.

**139. Simplicidad del alma humana.**—I. Sustancia simple es la que no consta de partes. Pero el carácter de partes puede en-

tenderse en dos maneras: ó en cuanto la sustancia carece de partes esenciales, ó en cuanto no es extensa ó no las tiene cuantitativas. Al hablar de la simplicidad del alma humana la entendemos en ambos sentidos.

II. En el demostrar la simplicidad del alma discurrirémos sobre los hechos siguientes: 1.<sup>o</sup>, que el alma es principio de vida, uno é idéntico á sí mismo; 2.<sup>o</sup>, que percibe las ideas de verdad, belleza, virtud, etc., las cuales son simples é indivisibles; 3.<sup>o</sup>, que el alma mediante la reflexión vuelve sobre sí misma y sobre sus propios actos.

**140. TESIS 2.<sup>a</sup>—El alma humana es simple.**

I. *El alma humana es inextensa.*

Prueba.—Según testimonio de la conciencia, el alma humana vuelve toda sobre sí misma y sobre sus propios actos; es así que la sustancia extensa no puede volver toda sobre sí misma y sobre sus propios actos; luego el alma humana es inextensa.

Menor.—El ser extenso consta de partes cada una de las cuales existe fuera de las otras, y cada una de estas partes sólo puede superponerse sobre otra parte: si tenemos un triángulo equilátero y lo dividimos en dos partes iguales, sobreponiendo la una sobre la otra, tendremos que el vértice del ángulo de la base caerá sobre el del otro ángulo, y lo propio sucederá con los demás puntos de las dos líneas. Y si á esto se añade que la superposición de las partes de un ser extenso debe verificarse mediante la fuerza de una causa externa, es evidente que el alma, que por su actividad propia es reflexiva, no puede ser extensa.

II. *El alma humana es esencialmente simple.*

Prueba 1.<sup>a</sup>—El alma humana percibe las ideas de verdad, bondad, belleza, etc.; éstas son simples é indivisibles, de modo que, ó se perciben en su totalidad, ó no se conoce nada del objeto por ellas representado; luego el alma que las conoce debe corresponder á la naturaleza del objeto conocido; luego debe ser simple é indivisible.

En efecto, supongamos que el alma conste de varias partes: ó cada parte percibe toda la idea ó no: en el primer caso hay tantos seres que tienen la idea cuantas son las partes, lo cual repugna al hecho de unidad de conciencia, que nos dice que uno solo es el ser que conoce; en el segundo, si no percibe la idea entera, percibirá una parte; es así que la idea es indivisible, porque si la suponemos dividida, ya no es la representación de aquel objeto sino de otro; luego el alma humana carece de partes.

Pero supongamos que esas ideas sean divisibles y que cada una de las partes que hemos supuesto en el alma, perciban una parte de idea. En



esta hipótesis, ó las partes se comunican recíprocamente la parte de idea, ó no se la comunican, ó la comunican á un ser distinto de ellas: en el primer caso, tenemos tantas ideas de una cosa y tantos sujetos que la conocen cuantas son las partes, contra el testimonio de la conciencia; en el segundo, no hay idea total de los objetos, cosa desmentida por la experiencia interna; en el tercero, ese ser es el alma, y de ella preguntamos: ¿es simple ó compuesta? en el primer caso, tenemos lo que queremos; en el segundo, repetiríamos el argumento anterior hasta lo infinito, es así que este proceso es inadmisibile, porque deja sin explicar el hecho de conciencia sentado arriba; luego el alma humana es esencialmente simple.

**Prueba 2.<sup>a</sup>**—El argumento anterior puede proponerse en la forma siguiente. El ser que percibe, compara, juzga, discute y quiere, es esencialmente simple; es así que el alma humana ejerce todos estos actos; luego es simple.

**Mayor.**—Si el ser que hace todos estos actos constara de partes, ó cada una produciría algunos de esos actos, ó los ejercería todos. Es inadmisibile la primera hipótesis, porque destruye el hecho de unidad de conciencia, que nos dice que es uno é idéntico á sí mismo el ser que piensa, quiere, etc. También lo es la segunda, porque en este caso habría en nosotros tantos sujetos que piensan, quieren, etc., cuantas son las partes, siendo así que la conciencia nos refiere que es uno solo. Luego uno é idéntico á sí mismo es en nosotros el sujeto de quien proceden los actos de entender y querer en sus múltiples y variadas manifestaciones; es así que es esencialmente simple, porque si no lo fuera repetiríamos el argumento hasta lo infinito; luego el alma es esencialmente simple é indivisible.

#### OBJECIONES

**141. Objeción 1.<sup>a</sup>**—No tenemos idea de la simplicidad del alma, luego no debemos admitirla.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: no tenemos idea *intuitiva* de la simplicidad del alma, C.; no la tenemos *discursiva*, N.; y niéguese el consiguiente y la consecuencia. Porque, en primer lugar, tenemos el concepto de ser simple, puesto que lo aplicamos constantemente; y en segundo lugar, mediante el discurso basado en la experiencia interna hemos demostrado la simplicidad del alma. Los materialistas confunden el concepto de la simplicidad del alma con su representación imaginaria, la cual no puede ser adecuada, desde que la imaginación sólo se representa seres materiales.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Al menos los últimos elementos de la materia son simples; luego nada se adelanta contra el materialismo, demostrando la simplicidad del alma humana.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: los últimos elementos de la materia son *químicamente* simples, C.; *físicamente* simples, N.; y niéguese el consiguiente y la consecuencia. Porque si bien es verdad que los últimos elementos de la materia no son una sustancia química compuesta, con todo son extensos y privados de vida, y por lo mismo incapaces de sentir y mucho más de pensar.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—La sustancia simple no puede ocupar un espacio extenso; es así que el alma humana se difunde por todo el cuerpo; luego es extensa.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: la sustancia simple no puede ocupar *circunscriptivamente* un espacio extenso, C.; no puede ocuparlo *definitivamente*, N. Contradistingo la menor: el alma humana se difunde en el cuerpo *circunscriptivamente*, N.; *definitivamente*, C. Llámase ocupar un espacio circunscriptivamente, ocuparlo de modo que cada parte del ser ocupe una parte de espacio, como sucede en los cuerpos; el alma no está en el cuerpo de este modo, sino como principio de vida que lo anima todo y cada una de sus partes sin estar fuera de él, en lo cual consiste el estar en un lugar definitivamente (C. G., l. II, c. 56).

**Objeción 4.<sup>a</sup>**—El alma toca el cuerpo, puesto que lo mueve; es así que sólo un ser extenso puede mover á otro ser extenso; luego el alma es extensa.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: el alma toca el cuerpo con contacto de *mole* ó *cantidad*, N.; con contacto de *virtud*, C. Contradistingo la menor y niego el consiguiente y la consecuencia. Es evidente que el alma, que es sustancia simple, no puede tocar al cuerpo como un cuerpo toca á otro, afectando cada parte del cuerpo una parte del otro; pero puede hacerlo como principio de vida, que la comunica á todas las partes del cuerpo (C. G., l. II, c. 56).

**Instancia.**—Los mueve con contacto de mole, porque la acción del alma sobre el cuerpo es superada por la resistencia que oponen los cuerpos, como cuando se carga sobre un brazo un peso desmedido.

**Respuesta.**—Niego la instancia y distingo la prueba: la acción del alma es superada *inmediatamente* por la materia, N.; lo es *mediatamente*, C. Es clara la distinción, porque como la facultad motriz es orgánica, debe ejercerse por medio de los órganos corpóreos, los cuales están sujetos á la ley física de la potencia y de la resistencia.

ARTÍCULO II

De la espiritualidad del alma humana

**142. Definición del ser espiritual.**—Según el sentido común, entendemos por ser espiritual el que es superior á todo lo que es material; pero esta superioridad no es como quiera, sino tal que debe elevarse y trascender sobre todo lo que es materia ó depende de ella. De consiguiente, sustancia espiritual es la que en su ser y obrar es intrínsecamente independiente de la materia. Pero como la sustancia que es independiente de la materia en el modo dicho, debe tener subsistencia propia, síguese que la sustancia espiritual también se define: *el ser que subsiste en sí y por sí independientemente de la materia.*

**143. Falsa definición de Descartes.**—Este autor y con él las escuelas modernas confundieron la verdadera noción de espíritu, no sin incurrir en graves errores, como vamos á ver. Según aquel autor, espíritu es la sustancia simple realmente distinta del cuerpo. Esta definición es inadmisibile: 1.º, porque no conviene á sólo el definido, puesto caso que el alma del bruto es simple y realmente distinta del cuerpo, pero no es espiritual, según se dirá en su lugar; 2.º, porque, según de lo dicho se desprende, en la definición dicha se confunde la simplicidad con la espiritualidad, lo cual es grave error, porque si es verdad que la sustancia espiritual es simple, no lo es que toda sustancia simple sea espiritual.

De la confusión de la simplicidad con la espiritualidad se siguen tres errores gravísimos: 1.º *El espiritualismo animal*, porque, según Descartes, espíritu es la sustancia simple distinta del cuerpo; es así que el alma del bruto es simple y distinta del cuerpo; luego es espiritual. 2.º *El automatismo animal*, porque no cabe admitir que el alma del bruto sea espiritual; luego Descartes debió deducir, como lo hizo, que el bruto no tiene alma sino que es una máquina organizada. 3.º *El sensualismo y el materialismo*; el primero, porque, si la simplicidad se confunde con la espiritualidad, sentir es pensar y pensar es sentir; luego Locke y Condillac fueron lógicos en decir que las ideas son sensaciones transformadas. El segundo, porque, según Descartes, el bruto es una materia organizada; y como es evidente que siente, lógicamente dedujeron los materialistas que la sensación y el pensamiento son mera evolución de la materia.

**144. Esencia del alma humana.**—Por lo dicho en el número

anterior se comprende la dificultad, por no decir imposibilidad, de los filósofos más ó menos adictos á Descartes, para demostrar la espiritualidad del alma y distinguir la esencia de ésta de la del bruto. La esencia del alma humana es la espiritualidad, ó la inmaterialidad absoluta, que consiste en la intrínseca independencia de la materia, y se distingue de la del bruto en que ésta es simple, pero intrínsecamente depende de la materia en su ser y obrar. Para elevarnos al conocimiento de la espiritualidad, debemos hacerlo por medio de los actos espirituales de entender y querer, fundados en los principios de causalidad y naturaleza (O. 15, 182 y sigs. Véase á LIBERATORE, *Del alma humana*, cap. III, y á KLEUTGEN, *Filosofía antigua*, tratado 8, c. I, II).

**145. TESIS.**—El alma humana es sustancia espiritual.

Prueba 1.ª—El entendimiento y la voluntad son facultades que emanan del alma como de su principio; luego deben ser proporcionadas á la naturaleza del alma de quien proceden; es así que según se ha demostrado (48 y 118) son facultades espirituales, que obran con independencia intrínseca de los órganos corpóreos; luego el alma humana existe independientemente de la materia; es así que la sustancia que existe y obra independientemente de la materia es espiritual; luego el alma humana es sustancia espiritual.

En la prueba anterior todo es evidente; pero para mayor claridad la confirmaremos con el discurso de Suárez: «Porque aquella potencia (el entendimiento, dígase lo mismo de la voluntad) ó es el alma misma, como quieren algunos, ó si es distinta de la sustancia del alma, emana de ella como una propiedad suya; ahora bien, una propiedad inmaterial ó espiritual no puede naturalmente proceder sino de un principio inmaterial; además, aquella facultad existe en el alma como en su propio sujeto; luego si la facultad es espiritual, requiere un sujeto espiritual, porque una cualidad espiritual é indivisible no puede existir, al menos naturalmente, en un sujeto divisible y corpóreo» (*De Anima*).

Prueba 2.ª (*Por la reflexión y libertad*.)—Empezando por la reflexión, se ha demostrado que el alma humana vuelve sobre sí misma y sobre sus propios actos, que la reflexión no sólo es subjetiva, sino también objetiva, y que en esa virtud se conoce á sí misma; también se ha demostrado que el ser que reflexiona es realmente distinto del cuerpo, porque éste, como extenso, no puede volver sobre sí mismo, y, como inerte, no puede hacerlo en virtud de su propia actividad; finalmente, por inducción completa se sabe que las facultades orgánicas son irreflexivas, porque el ojo ve, pero no sabe que vea, ni vuelve sobre su visión, ni se ve á sí mismo, y así de las demás; luego el acto de la reflexión es intrínsecamente independiente

de la materia y de las condiciones materiales; acto de esta naturaleza es espiritual; luego el ser que reflexiona es espiritual.

Sigamos el mismo procedimiento con la libertad. Sábese por inducción completa que todos los seres de la naturaleza están sometidos á la ley del determinismo: en esto convienen nuestros adversarios, y precisamente por eso las escuelas materialistas y positivistas niegan la libertad. Es indiscutible que la voluntad, en fuerza de su libertad, tiene dominio sobre los seres de la naturaleza, á cuyo influjo, por poderoso que sea, puede resistir; también tiene dominio sobre todas las demás facultades, de modo que á todas las pone en movimiento, y sobre todo lo tiene sobre las pasiones, cuyos impulsos dirige, rechaza, etc., y lo que es más, tiene dominio sobre sus propios actos y resoluciones. La facultad que tiene esas propiedades es superior á la materia y á las condiciones materiales; luego es espiritual.

Sintetizaremos lo dicho en el siguiente silogismo. La sustancia que tiene como propiedades suyas la reflexión y la libertad, es espiritual; es así que el alma humana las tiene; luego es espiritual.

Prueba 3.<sup>a</sup> (Por los objetos.)—La sustancia que tiende á lo absoluto é infinito es espiritual; es así que el alma humana, por el entendimiento, tiende á la verdad infinita y absoluta, y por la voluntad, al bien absoluto é infinito; luego el alma humana es espiritual.

La mayor es evidente, porque debe haber proporción entre el ser que tiende y el objeto al cual tiende; de consiguiente, la sustancia que en sus tendencias sobrepasa lo material y corpóreo, y se eleva á lo inmaterial y absoluto, debe ser espiritual. La proposición menor se ha demostrado al tratar de la naturaleza y del objeto del entendimiento y de la voluntad (48-52 y 115, 116), y por eso al presente no la desarrollamos. Queda, pues, demostrada la espiritualidad del alma humana.

No vale decir que, tendiendo el alma humana á lo infinito y absoluto, debe ser el ser absoluto é infinito, y que como esto no puede admitirse, tampoco se infiere que sea espiritual. Porque el ser absolutamente infinito no puede estar en estado de tendencia, desde que es acto puro; pero se deduce que el alma es sustancia espiritual, porque ésta subsiste en sí y por sí independientemente de la materia; como tal es ser absoluto, aunque no en sentido estricto (O. 64 y 151-154), y por lo mismo puede tender á lo absoluto.

(Véase á SUÁREZ, *De Anima*, l. I, c. 9, donde expone admirablemente los argumentos de Santo Tomás; á LIBERATORE, *Del alma humana*, c. III; y á KLEUTGEN, tratado 8.<sup>o</sup>, c. I, §§ III y IV).

## OBJECIONES

**146. Objeción 1.<sup>a</sup>**—Las fuerzas de la materia, tales como la gravedad, atracción, etc., son fuerzas simples; luego no repugna que puedan pensar; luego de que el alma piense no puede deducirse que sea espiritual.

**Respuesta 1.<sup>a</sup>**—Niego el antecedente: porque las fuerzas de la materia deben ser proporcionadas á la sustancia de la cual proceden; de consiguiente, no pueden ser simples, sino compuestas; y es esto tan cierto, que están sujetas á cálculo.

**Respuesta 2.<sup>a</sup>**—Pero, aun admitido el antecedente, nada se adelanta con la dificultad propuesta, porque en ella se confunde la simplicidad con la espiritualidad, y de consiguiente, concedido el antecedente, debe negarse la consecuencia; porque de que el ser pensante deba ser simple, no puede inferirse, en buena lógica, que todo ser simple sea capaz de pensar. Además, se ha demostrado que las fuerzas de la materia son incapaces de sentir, luego *a fortiori* son impotentes para pensar. Finalmente, si alguien insistiera, distinguiríamos el antecedente: las fuerzas de la materia son *simples, pero dependientes* de la materia, C.; son *simples é independientes* de la materia, como debe serlo el ser espiritual, N. Y con lo dicho queda plenamente resuelta la dificultad.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—El alma humana consiste en el orden de las funciones del sistema nervioso y en especial del cerebro: porque una constante experiencia demuestra que, variadas aquéllas, cambia la virtud del alma, y apagadas aquéllas, desaparece ésta; es así que el sistema nervioso y el cerebro son materiales; luego el alma humana no es inmaterial.

**Respuesta.**—Niego el antecedente: porque el alma humana, según lo demostrado, es sustancia, y ni las funciones del sistema nervioso ni de sistema alguno son sustancias. Niego la prueba: porque la experiencia demuestra que hay dependencia extrínseca y relativa entre las funciones del cerebro y las de la vida intelectual; pero no que sean una misma cosa, así como para respirar tenemos necesidad del aire, y con todo á ningún materialista se le ha ocurrido decir que la respiración y el aire sean cosas idénticas (C. G., l. II, c. 63).

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—Pero el alma al entender depende de los sentidos, de la imaginación y del cerebro: luego no es espiritual.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: el alma en el entender depende *absoluta é intrínsecamente* de los sentidos, etc., N.; *relativa y extrínsecamente*, C.; y niego el consiguiente y la consecuencia. El alma en el entender depende de los sentidos é imaginación, no como de órganos

mediante los cuales ejerce los actos de entender, sino como facultades que le proporcionan la materia de conocimiento, según se dijo al exponer el sistema del origen de las ideas (Véase á SANTO TOMÁS, 1 q. 76, a. 2, ad. 3). Del cerebro depende no con dependencia intrínseca, sino como condición extrínseca, puesto caso que es el órgano del sentido interno y de la imaginación.

**Objeción 4.<sup>a</sup>**— Pero el alma humana es forma del cuerpo; es así que una sustancia espiritual no puede ser forma del cuerpo, porque no hay proporción entre el espíritu y la materia; luego el alma humana no es sustancial espiritual.

**Respuesta.**— Distingo la mayor: el alma humana es forma *subsistente por sí misma*, C.; es forma *simplemente informante*, N. Distingo la menor: la sustancia espiritual *completa* no puede ser forma del cuerpo, C.; la *incompleta*, N. Distingo la prueba: no hay proporción de *naturaleza* entre el espíritu y la materia, C.; no la hay *de orden* entre la sustancia espiritual incompleta y la materia, N. Porque para que un ser pueda ser forma, basta que pueda comunicar á la materia un ser determinado, y como el alma es principio de vida, puede comunicársela al cuerpo. Pero de esto se hablará en la tercera parte.

### ARTÍCULO III

#### Del origen del alma humana

147. Demostrada la naturaleza del alma humana en el artículo anterior, incumbe en el presente investigar su origen, esto es, el modo como viene á la existencia. El orden que en esta cuestión seguiremos consistirá en exponer y refutar las doctrinas erróneas, y en seguida demostrar la verdadera.

148. **Del generacionismo.**— Consiste este error en afirmar que *el alma humana es producida por generación*; se divide en dos ramas, de las cuales la primera dice que el alma es engendrada del cuerpo de los padres, y la segunda que lo es del alma de los mismos, al modo, dicen, que una luz, sin perder nada, basta para producir otras luces. El error de generacionismo fué defendido por Tertuliano y renovado en nuestros días por Frohschammer.

149. **TESIS 1.<sup>a</sup>**— El alma humana no es producida por generación.

158. **TESIS 2.<sup>a</sup>**— El alma humana es extrínsecamente inmortal.

**Argumentos metafísicos.**— Prueba 1.<sup>a</sup>— El alma humana, como espiritual que es, sólo puede ser destruída por aniquilación; es así que el aniquilar á un ser es propio y exclusivo de Dios, porque para ello es necesario contrarrestar la acción conservadora de Dios, cosa imposible á todo agente creado; luego sólo Dios puede aniquilar el alma humana; es así que repugna que quiera aniquilarla; luego el alma humana es extrínsecamente inmortal.

**Menor subsumta.**— Dios, en el gobierno de los seres, debe conformarse á los dictámenes de la sabiduría; ésta exige que gobierne á los seres conforme á la naturaleza que él mismo les dió, de otra suerte habría contradicción en Dios, pues por una parte querría que fueran lo que deben ser, y por otra no lo querría, puesto que los gobernaría con leyes contrarias á su naturaleza; es así que en la tesis anterior se demostró que el alma es por naturaleza inmortal; luego Dios debe querer que sea inmortal, y como si la aniquilase la querría mortal, síguese que no puede aniquilarla.

En otra forma: La voluntad de Dios sobre los seres debemos conocerla por la esencia que les dió, pues es propio de una voluntad que obra conforme á razón querer que las cosas sean lo que deben ser; es así que el alma es inmortal; luego Dios debe quererla inmortal. Si así no fuese, habría contradicción en Dios, pues por una parte la querría inmortal, porque la idea que de ella tiene es la idea de un ser inmortal; por otra no la querría inmortal, puesto que la anonadaría; y es así que el poder ordenado de Dios no puede contradecir á su sabiduría; luego Dios no puede aniquilar el alma humana.

Prueba 2.<sup>a</sup>— Que en el alma existe el deseo de existir y vivir perpetuamente, nos lo demuestra: 1.<sup>o</sup>, la conciencia que nos refiere ese deseo de perpetuidad; 2.<sup>o</sup>, la experiencia que nos lo manifiesta en los demás hombres. Que ese deseo de perpetuidad es natural, lo demuestra la razón, porque los deseos ó tendencias son proporcionados al conocimiento; es así que el alma humana conoce naturalmente el ser sin límite, y tiene idea de la perpetuidad en la existencia y la vida; luego naturalmente desea existir y vivir perpetuamente.

Esto supuesto, argumentamos así: Los deseos y tendencias naturales suponen en el ser que los tiene una propiedad mediante la cual pueda realizarlos, porque el deseo natural no puede ser frustrado, ni por parte de la naturaleza, ni de su autor, quien al darle el ser, le comunicó aquellos deseos, pues le habría dado deseos que no podían tener cumplimiento; luego en el alma debe haber una propiedad que realice el deseo natural

mediante los cuales ejerce los actos de entender, sino como facultades que le proporcionan la materia de conocimiento, según se dijo al exponer el sistema del origen de las ideas (Véase á SANTO TOMÁS, 1 q. 76, a. 2, ad. 3). Del cerebro depende no con dependencia intrínseca, sino como condición extrínseca, puesto caso que es el órgano del sentido interno y de la imaginación.

**Objeción 4.<sup>a</sup>**— Pero el alma humana es forma del cuerpo; es así que una sustancia espiritual no puede ser forma del cuerpo, porque no hay proporción entre el espíritu y la materia; luego el alma humana no es sustancial espiritual.

**Respuesta.**— Distingo la mayor: el alma humana es forma *subsistente por sí misma*, C.; es forma *simplemente informante*, N. Distingo la menor: la sustancia espiritual *completa* no puede ser forma del cuerpo, C.; la *incompleta*, N. Distingo la prueba: no hay proporción de *naturaleza* entre el espíritu y la materia, C.; no la hay *de orden* entre la sustancia espiritual incompleta y la materia, N. Porque para que un ser pueda ser forma, basta que pueda comunicar á la materia un ser determinado, y como el alma es principio de vida, puede comunicársela al cuerpo. Pero de esto se hablará en la tercera parte.

### ARTÍCULO III

#### Del origen del alma humana

147. Demostrada la naturaleza del alma humana en el artículo anterior, incumbe en el presente investigar su origen, esto es, el modo como viene á la existencia. El orden que en esta cuestión seguiremos consistirá en exponer y refutar las doctrinas erróneas, y en seguida demostrar la verdadera.

148. **Del generacionismo.**— Consiste este error en afirmar que *el alma humana es producida por generación*; se divide en dos ramas, de las cuales la primera dice que el alma es engendrada del cuerpo de los padres, y la segunda que lo es del alma de los mismos, al modo, dicen, que una luz, sin perder nada, basta para producir otras luces. El error de generacionismo fué defendido por Tertuliano y renovado en nuestros días por Frohschammer.

149. **TESIS 1.<sup>a</sup>**— El alma humana no es producida por generación.

158. **TESIS 2.<sup>a</sup>**— El alma humana es extrínsecamente inmortal.

**Argumentos metafísicos.**— Prueba 1.<sup>a</sup>— El alma humana, como espiritual que es, sólo puede ser destruída por aniquilación; es así que el aniquilar á un ser es propio y exclusivo de Dios, porque para ello es necesario contrarrestar la acción conservadora de Dios, cosa imposible á todo agente creado; luego sólo Dios puede aniquilar el alma humana; es así que repugna que quiera aniquilarla; luego el alma humana es extrínsecamente inmortal.

**Menor subsumta.**— Dios, en el gobierno de los seres, debe conformarse á los dictámenes de la sabiduría; ésta exige que gobierne á los seres conforme á la naturaleza que él mismo les dió, de otra suerte habría contradicción en Dios, pues por una parte querría que fueran lo que deben ser, y por otra no lo querría, puesto que los gobernaría con leyes contrarias á su naturaleza; es así que en la tesis anterior se demostró que el alma es por naturaleza inmortal; luego Dios debe querer que sea inmortal, y como si la aniquilase la querría mortal, síguese que no puede aniquilarla.

En otra forma: La voluntad de Dios sobre los seres debemos conocerla por la esencia que les dió, pues es propio de una voluntad que obra conforme á razón querer que las cosas sean lo que deben ser; es así que el alma es inmortal; luego Dios debe quererla inmortal. Si así no fuese, habría contradicción en Dios, pues por una parte la querría inmortal, porque la idea que de ella tiene es la idea de un ser inmortal; por otra no la querría inmortal, puesto que la anonadaría; y es así que el poder ordenado de Dios no puede contradecir á su sabiduría; luego Dios no puede aniquilar el alma humana.

Prueba 2.<sup>a</sup>— Que en el alma existe el deseo de existir y vivir perpetuamente, nos lo demuestra: 1.<sup>o</sup>, la conciencia que nos refiere ese deseo de perpetuidad; 2.<sup>o</sup>, la experiencia que nos lo manifiesta en los demás hombres. Que ese deseo de perpetuidad es natural, lo demuestra la razón, porque los deseos ó tendencias son proporcionados al conocimiento; es así que el alma humana conoce naturalmente el ser sin límite, y tiene idea de la perpetuidad en la existencia y la vida; luego naturalmente desea existir y vivir perpetuamente.

Esto supuesto, argumentamos así: Los deseos y tendencias naturales suponen en el ser que los tiene una propiedad mediante la cual pueda realizarlos, porque el deseo natural no puede ser frustrado, ni por parte de la naturaleza, ni de su autor, quien al darle el ser, le comunicó aquellos deseos, pues le habría dado deseos que no podían tener cumplimiento; luego en el alma debe haber una propiedad que realice el deseo natural

de perpetuidad; esa propiedad, según lo demostrado en la tesis anterior, es la inmortalidad; luego el alma humana es inmortal.

Porque, como discurre Santo Tomás, Dios, autor de la naturaleza, no puede quitar á las cosas las propiedades que emanan de su naturaleza; luego Dios no puede quitar al alma la inmortalidad.

**Argumento metafísico-moral.**— El argumento que vamos á proponer es el deducido de la tendencia á la felicidad sin límite, que demuestra juntamente la inmortalidad intrínseca y la extrínseca, y según algunos es la más eficaz.

Existe en el alma un deseo innato é invencible á la felicidad sin límite; así nos lo atestigua la conciencia y lo demuestra la razón, porque conociendo el alma la verdad y el bien absoluto é infinito, necesariamente debe tender á poseerlos. Esto supuesto, el fin último y supremo del alma humana es la felicidad absoluta y sin límite, luego el alma debe ser de tal naturaleza, que pueda llegar á conseguirla; es así que esto sería imposible, si no fuera intrínsecamente inmortal; luego Dios, que crió el alma humana para la felicidad absoluta, debió hacerla de naturaleza espiritual é inmortal. También debió quererla extrínsecamente inmortal, porque Dios debe querer que el alma humana llegue á la posesión de la felicidad absoluta, si tiende rectamente á ella mediante el uso ordenado de su razón y libertad; ahora bien, la felicidad consiste en la posesión del bien, luego para que sea perfecta debe contener la posesión de todo bien, ausencia de todo mal y perpetuidad en la posesión del bien; es así que si Dios no la quisiese extrínsecamente inmortal no podría ser perfectamente feliz, porque el solo peligro de perder la felicidad sería un mal; luego Dios debe querer el alma extrínsecamente inmortal.

**Confirmación.**— Confirmaremos la demostración anterior con el siguiente argumento moral.

Para que el hombre lleve á la felicidad perfecta, debe observar el orden moral, que Dios no puede menos de imponerle y querer eficazmente que se cumpla y que nadie lo traspase, como demuestra la Ética; para que la ley moral sea observada, Dios debe darle sanción correspondiente; es así que esta sanción sería insuficiente, si el alma no fuere perpetuamente inmortal; luego Dios no puede aniquilar el alma humana.

**Antecedente.**— Frecuentemente observamos: 1.º, que en esta vida la virtud es perseguida y el vicio exaltado; 2.º, aun suponiendo que el vicio fuera siempre castigado y la virtud premiada, el premio y el castigo no son proporcionados, porque la virtud exige la lucha constante contra las pasiones, sacrificios internos, constantes, heroicos, sin excluir el de la vida; 3.º, hay crímenes que no pueden ser penados, ó

porque son internos, ó porque no pueden ser descubiertos. Además, los bienes y males de orden moral son de orden espiritual, luego debe haber una vida ulterior en la que la virtud y el vicio encuentren su premio y castigo condignos.

**Menor.**— *Esta vida ulterior debe ser eterna para el bueno.* Porque la perfección á que el hombre tiende mediante la observancia del orden moral, no la alcanza perfectamente en esta vida, luego debe conseguirla en la vida ultraterrena; esta perfección consiste en la posesión de la verdad y del bien supremos; esta posesión es connatural al alma humana, luego Dios no puede quitársela sin contradecir á su sabiduría, bondad y justicia, tanto más cuanto que el alma conoce ahora, y separada del cuerpo conocerá mejor, que puede poseer perpetuamente esta perfección, que constituye su felicidad absoluta.

*También debe ser eterna para el malo.* Porque, si no lo fuera, el alma del malo, cumplida la pena temporal, ó pasaría á la felicidad, ó sería aniquilada: en el primer caso, recibiría un premio que no ha merecido, y en esta vida se entregaría á los bienes de los sentidos, seguro de que á pesar de todo ha de llegar á la felicidad perfecta; en el segundo, tampoco estaría garantida la eficacia del orden moral, porque el hombre es más estimulado del bien presente que del mal futuro, y así vemos que á no pocos el temor de las penas eternas no basta á contenerlos; luego mucho menos les movería el saber que no lo son.

**159. Argumento de consentimiento universal.**— Es un hecho inconcuso que todos los pueblos han estado contestes en admitir la inmortalidad del alma. Demuestran esta verdad: 1.º, la sepultura dada á los muertos como medio de encontrar la paz en la otra vida, el rito sagrado de los funerales celebrados, ora á la muerte de los individuos, ora en períodos determinados; 2.º, la veneración tributada á las almas de los muertos, el culto de los antepasados y la invocación de los espíritus; 3.º, la metempsicosis, el juicio sufrido por las almas de los muertos y los premios y penas de la otra vida; 4.º, la costumbre de algunos pueblos de poner monedas y comestibles en los sepulcros como medio de hacer el viaje á la otra vida, y otras parecidas; 5.º, la fe de algunos pueblos en la resurrección de los cuerpos.

Estas y otras tradiciones las encontramos en todos los pueblos y en todas las razas, y son atestiguadas por las costumbres religiosas, consignadas en los libros sagrados de los pueblos. Así, los poetas dan testimonio de la fe en la inmortalidad en sus cantos, y los historiadores en las historias: los filósofos confirman la inmortalidad del alma como tradición universal de los pueblos; esto hacen entre otros Laotseu en la China, Sócrates y Platón en Grecia, Cicerón en Roma, quien escribe: «del

mismo modo que admitimos la existencia de los Dioses, defendemos, apoyados en la tradición, la subsistencia de las almas después de la muerte.»

Esto supuesto, argumentamos así. El consentimiento de los pueblos en admitir la inmortalidad del alma, es universal; es así que el consentimiento universal es criterio de verdad, porque es voz de la naturaleza; luego la inmortalidad del alma es verdad. Porque, así como de la universalidad de los fenómenos físicos se deducen las leyes de la naturaleza, así de la universalidad de este fenómeno moral debe deducirse que la inmortalidad del alma es ley que procede de la naturaleza del alma (Léase este argumento desarrollado en Nicolás, *Estudios filosóficos*, tomo 1.º, y en la *Ciencia Cristiana*, tomo 13, año 1880).

### OBJECIONES

**160. Contra la tesis 1.ª**—Objeción 1.ª—El alma humana tiene principio; el ser que tiene principio puede perecer, porque como contingente tiende á la nada; luego el alma humana puede perecer.

**Respuesta.**—Concedo la mayor y distingo la menor: el ser que tiene principio *por composición de partes*, puede perecer, C.; el ser *espiritual* puede perecer, N. Distingo la prueba: el ser contingente *de suyo* tiende á la nada, N.; el ser contingente *sin la conservación de Dios* tendería á la nada, C. La razón de la primera distinción es evidente, pues vemos que mueren el hombre, el animal y la planta, pero no el alma humana que, como queda probado, tiene subsistencia propia. La segunda distinción también es evidente, pues, como discurre Santo Tomás, los seres creados tienden á la nada en el modo como proceden de la nada; proceden de la nada por el poder de Dios; de consiguiente, no hay en ellos un principio físico por el cual tiendan al no-ser, sino que en el Creador hay poder para darles el ser y para dejar de comunicárselo (C. G., I, II, c. 30).

**Objeción 2.ª**—El alma nace con el cuerpo, con él se vigoriza, enferma y envejece; luego con él debe morir.

**Respuesta.**—Distingo la 1.ª parte del antecedente: el alma nace con el cuerpo *y como el cuerpo*, N.; *de diverso modo*, C. Porque el cuerpo nace por generación y el alma por creación, según se probó (153). El paralelismo que los materialistas quieren establecer entre el desarrollo del cuerpo y del alma, para demostrar la materialidad de ésta, ni es exacto, ni dado que lo fuera probaría nada. Lo primero, porque á veces vemos que el desarrollo intelectual está en razón inversa

del vigor del cuerpo; otras observamos que con las enfermedades, lejos de perder, ganan las facultades mentales, y no pocas vemos que la inteligencia y la prudencia nunca están en mejor estado que en la senectud. Lo segundo, porque el que á determinadas mudanzas del cuerpo sucedan otras correspondientes en el alma, demuestra la íntima unión que media entre los dos, y que el alma se vale de los órganos del cuerpo como de instrumentos; pero de ningún modo que ambos sean de una misma naturaleza.

**Instancia.**—Pero el alma llega á perder sus facultades, luego puede llegar á perecer.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: llega á perder las facultades *espirituales*, N.; las *orgánicas*, subdistingo: en su parte *orgánica*, C.; en su *razón*, N. El alma, ni unida al cuerpo, ni separada de él, puede perder el entendimiento y la voluntad, siendo como son facultades espirituales, aunque en el estado de unión puede, por causas accidentales, suspenderse el ejercicio de aquéllas. Las facultades orgánicas tienen doble elemento, el orgánico y el vital, y si bien éste permanece siempre en el alma, con todo es evidente que, separada del cuerpo, no subsisten; y unida á él pueden perderse ó debilitarse, perdido ó debilitado el organismo.

**Instancia.**—Pero, sea lo que fuere de lo dicho, al alma le es natural entender por el ministerio de los sentidos é imaginación; es así que separada del cuerpo carecerá de entrambos; luego no podrá entender, y de consiguiente, tampoco podrá vivir.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: al alma *unida al cuerpo* le es natural el entender por el ministerio de los sentidos, C.; *separada de él*, N.; concedo la menor y niego el consiguiente y la consecuencia (Véase lo dicho, 66, II; á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 1. 79 a. 1; C. G. II, 56).

**Objeción 3.ª**—El alma es forma del cuerpo; es así que la forma no puede existir separada de la materia; luego no es inmortal.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: el alma es forma *subsistente por sí misma*, C.; es forma *subsistente en el compuesto*, N.; contradistingo la menor y niego el consiguiente. Según se dirá en el capítulo siguiente, el alma es forma natural del cuerpo, por eso le es natural informarlo; pero, como es espiritual, también le es natural vivir separada del cuerpo, tanto más cuanto que el informar el cuerpo es su fin próximo, y el último no puede conseguirlo en esta vida.

**161. Contra la tesis 2.ª**—Objeción 1.ª—La razón natural no puede conocer lo que depende de la libre voluntad de Dios; es así que Dios puede aniquilar el alma humana; luego la razón no puede demostrar la inmortalidad extrínseca del alma.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: la razón no puede conocer lo que pende *exclusivamente* de la libre voluntad de Dios, C.; lo que pende de su voluntad *conforme con el orden de los seres*, N. Distingo la menor: Dios *de poder absoluto* puede aniquilar el alma, C.; *de poder ordenado*, N. Esta distinción es clara, presupuesto lo que se dijo en la exposición y demostración de la tesis.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Dios no debe premiar la virtud: 1.<sup>o</sup>, porque Dios nada puede deber al hombre; 2.<sup>o</sup>, porque la virtud y el vicio son premio y castigo de sí mismos.

**Respuesta.**—Distingo el aserto: Dios no debe premiar la virtud sólo por el *mérito del hombre*, C.; no debe premiarla por razón *de sus atributos y del orden por Él establecido*, N. Concedo la primera prueba, y niego la consecuencia, porque Dios se debe a sí mismo y a sus atributos el premiar la virtud, pues de otra suerte no proveería con eficacia al orden moral.

Distingo la 2.<sup>a</sup> prueba: la virtud y el vicio son premio y castigo *suficientes* de sí mismos, N.; *insuficientes*, C. Estas contestaciones son evidentes por las razones alegadas y otras que podrían alegarse.

**Instancia.**—Pero no hay proporción entre las virtudes y vicios de esta vida y los premios y castigos eternos de la otra.

**Respuesta.**—Distingo el aserto: no hay proporción de *tiempo* entre las virtudes y vicios de esta vida y los premios y castigos de la otra, C.; no la hay *de orden*, N. Es evidente que Dios debe otorgar á las almas de los justos la felicidad perfecta, la cual dejaría de serlo, si ésta no fuese eterna y aquellas inmortales. Tampoco puede ponerse en duda la inmortalidad de las almas de los malos, así por las razones aducidas, como porque no debe olvidarse que Dios debe gobernar á los seres conforme á la naturaleza que les dió, y se ha demostrado superabundantemente que el alma humana es esencialmente inmortal.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—El argumento deducido del deseo de felicidad no demuestra la inmortalidad del alma: porque admitido este argumento, hay que admitir una de dos, ó que las almas de los malos han de ser eternamente felices, ó que no deben ser inmortales, porque un deseo natural no puede ser ilusorio; es así que las almas de los malos tienen el deseo de la felicidad; luego deben conseguirla.

**Respuesta.**—Niego el aserto y la primera prueba, distingo la segunda: un deseo natural no puede ser ilusorio *de parte de la naturaleza y de su autor*, C.; *de parte de los individuos* que deben conseguirlo, subdistingo: el deseo *absoluto* no puede ser ilusorio en su consecución, C.; el deseo *condicionado*, N. El deseo de felicidad sería ilusorio de parte de la naturaleza, si ésta no le hubiese impreso en el alma de todos

los hombres, y de parte de Dios, si les hubiese negado los medios de conseguirlo; pero ambas cosas son absurdas, porque Dios á todos destinó á la felicidad y les dió los medios de alcanzarla. Pero si la tendencia á la felicidad es *absoluta*, su consecución es *condicional*, porque pende de la observancia del orden moral; de consiguiente, puede el hombre hacerla ilusoria por el abuso de su libertad.

**Instancia.**—El destino del alma á ser inmortal es posterior á la tendencia á la felicidad; es así que los malos no están destinados á la felicidad; luego tampoco lo están á la inmortalidad.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: el destino á la inmortalidad es posterior á la *tendencia* á la felicidad, C.; es posterior á la *consecución de la felicidad*, N. Distingo la menor: los malos no tienen *la tendencia á la felicidad y la posibilidad de conseguirla*, N.; no están destinados á *conseguir la felicidad*, subdistingo: de un modo *absoluto*, C.; *hipotético*, N. Dios quiso que el alma fuera inmortal, porque quiso crear un ser cuyo fin fuera la felicidad perfecta; y como ese fin es absoluto para todos los hombres, así quiso también de un modo absoluto que el alma fuese inmortal, á pesar de que algunos por la transgresión del orden moral no debían alcanzar la felicidad. En toda esta objeción se confunde el orden de intención con el de ejecución en los fines: en el orden de intención la felicidad es anterior á la inmortalidad, en el de ejecución es posterior (Véase O. 190, III; á TONGIORGI, *Psicología*, número 550 y siguientes).

## ARTÍCULO V

### De algunos errores sobre la naturaleza del alma

162. Aunque todos los errores sobre la naturaleza del alma se reducen al materialismo y sensualismo, refutados más que suficientemente en todo lo que hasta ahora llevamos dicho; con todo, para mayor claridad expondremos y refutaremos brevemente las tres formas con que se presenta el materialismo: *La duda de Locke sobre si la materia puede pensar, la Frenología y el Transformismo*.

163. **Duda de Locke.**—Consiste ésta en no negar la espiritualidad del alma, sino en afirmar que no puede demostrarse que la materia sea incapaz de pensar. Las razones en que se funda son las siguientes.

I. No tenemos concepto adecuado de la esencia del pensamiento y de la materia; de consiguiente, sin revelación no podemos afirmar que



Dios no pueda comunicar á la materia debidamente organizada el pensamiento, ó al menos que no pueda infundir en aquélla una sustancia pensante.

II. Tanto más cuanto que Dios añade á la materia propiedades no contenidas en el concepto de la misma, v. gr., la luz, la electricidad, el movimiento, etc., y aun la vegetación y la sensibilidad; luego también puede infundirle el pensamiento.

III. Negar á Dios el poder de comunicar á la materia el pensamiento es limitarlo.

IV. Ni vale decir que materia y pensamiento son cosas contradictorias; pues no se trata de que el pensamiento emane de la materia, sino de que Dios se lo añada por un acto de su omnipotencia, como sucede con la fuerza de vegetar en las plantas y la de sentir en los animales.

V. El movimiento sólo produce movimiento; es así que del movimiento producido por los cuerpos en los órganos sensorios resultan las ideas de color, sonido, etc.; luego también pueden resultar las demás ideas, juicios y discursos.

VI. Por fin, si no se admite que Dios pueda infundir á la materia la facultad de pensar, hay que admitir que el alma del bruto es inmaterial ó espiritual.

**164. Refutación.**—Demostrada la espiritualidad del alma, queda demostrado que el pensamiento y la materia se excluyen recíprocamente; pero no por eso dejaremos de contestar á los argumentos de Locke en el orden en que fueron propuestos.

I. Es verdad que no tenemos concepto adecuado de la materia y del pensamiento; pero sabemos que la materia es incapaz de sentir y mucho más de pensar. Distingo el consiguiente: sin revelación no podemos saber que Dios no infundirá á la materia debidamente organizada un alma espiritual, *producida por creación*, TRANS. ó C.; no podemos saber si le infundirá un principio intrínsecamente dependiente de la materia y capaz de pensar, N. Esto segundo debiera probar Locke para adelantar algo con su argumentación.

II. Dios añade á la materia propiedades no contenidas en su esencia, pero no superiores á la misma, C.; añade á la materia propiedades esencialmente superiores, cuales son las espirituales, N. La electricidad, el magnetismo, el movimiento, etc., son propiedades que no exceden la capacidad de la materia; pero aun respecto de éstas nótese que no le convienen en cuanto es pura materia extensa, sino en cuanto en el cuerpo hay un principio de actividad, en el cual están radicadas aquellas fuerzas. Cuanto á la vegetación, téngase presente que ella no pro-

cede de la materia sino de un principio vital, superior á la materia, pero dependiente de ella en su ser y obrar, como se demostró en la Cosmología (77). Respecto á la sensibilidad, ya demostramos que la materia es incapaz de sentir; de consiguiente, *a fortiori* debe decirse que es incapaz de pensar.

III y IV. Las razones propuestas en estos números quedan contestadas con lo dicho en los dos anteriores.

V. Lo que se dice en quinto lugar envuelve una confusión de ideas, que es necesario aclarar: 1.º, el movimiento sólo produce movimiento; es así que los fenómenos del pensamiento son independientes de todo movimiento, como que nos representan ideas, juicios y relaciones absolutas; luego el movimiento jamás producirá un pensamiento; 2.º, el movimiento de los cuerpos en los órganos produce la impresión orgánica y no las sensaciones de color, sonido, etc., como que, según se demostró, para que haya sensación además de la impresión orgánica se requieren la especie sensible y la actividad del alma; 3.º, las sensaciones de color, sonido, etc., ni son ni pueden producir las ideas de color, sonido, etc., porque las ideas no son sensaciones puras ni transformadas (47 y siguientes); de consiguiente, aun cuando el movimiento de los cuerpos fuese causa de las sensaciones, no podría serlo de las ideas.

VI. Distingo la última prueba: si no se admite que Dios pueda comunicar á la materia la facultad de pensar, hay que admitir que el alma del bruto es inmaterial, esto es, *simple y realmente distinta de la materia*, C.; hay que admitir que es *espiritual*, N., puesto caso que el bruto siente, pero no piensa.

**165. De la Frenología.**—I. Frenología es el sistema que localiza las facultades intelectuales y morales en las diversas partes del cerebro. Según este sistema: 1.º, todas las facultades perceptivas y afectivas residen en el cerebro; 2.º, su mayor ó menor intensidad y desarrollo está en proporción con el que tienen las diversas partes del cerebro; 3.º, esas facultades se manifiestan por las respectivas protuberancias ó depresiones del cráneo; 4.º, los frenólogos no convienen en fijar el número de las facultades, pues Gall, fundador del sistema, admite 27, Spurzheim, 35, y otros admiten mayor número.

II. *La Frenología repugna á la razón y á la experiencia.* Lo primero, porque 1.º niega la espiritualidad é inmortalidad del alma, pues según este sistema, las funciones de la inteligencia no son inorgánicas sino orgánicas; 2.º, niega la libertad, porque dependiendo la voluntad de las condiciones orgánicas, debe ser necesariamente arrastrada por ellas. Lo segundo, porque 1.º está demostrado que las protuberancias del

cráneo no siempre corresponden á las circunvoluciones del cerebro; 2.º, porque en el cerebro de un carnero se encontró el órgano religioso, Champolión carecía del órgano de la Filosofía, Rafael del órgano del colorido, y así de otros muchos.

III. Si la Frenología admitiera la simplicidad y espiritualidad del alma, y se redujese á estudiar la influencia del organismo en las inclinaciones, afecciones y pasiones del alma dentro de los límites de las observaciones fisiológicas, podría prestar señalados servicios á la Psicología y Antropología, según se deducirá de lo que discurremos en la tercera parte (Véase esta materia en DEBREYNE, *Pensamientos de un creyente*; BALMES, en varias obras; GONZÁLEZ, *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás, Filosofía elemental*, y en otros autores).

**166. Del transformismo.**—I. Transformismo en general, según dijimos en la Ontología, es el sistema que afirma que los seres mediante evoluciones sucesivas pasan de una especie á otra superior; aplicado al hombre, dice que éste procede del mono, ó que el hombre y el mono proceden de un principio común, al decir de Darwin. No nos detendremos en refutar el transformismo en todos sus aspectos, porque es asunto que más bien pertenece á las ciencias naturales. Pero basados en los principios expuestos hasta aquí, demostraremos que, aun dado caso que pudiese admitirse en las especies inferiores, es absurdo en lo que se refiere al hombre.

II. *El hombre no procede de la transformación de especies inferiores.*  
1.º Porque el transformismo para explicar la diversidad de los seres no admite más que la materia; es así que el materialismo es absurdo; luego también lo es el transformismo; 2.º, no hay efecto sin causa proporcionada; es así que el alma humana es espiritual; luego no puede proceder de las evoluciones de la materia, cualesquiera que ellas sean; 3.º, el alma humana, como espiritual que es, es creada inmediatamente por Dios; luego no puede proceder de la transformación de especies inferiores (Esta materia, entre otros, puede estudiarse en LIBERATORE, *Del alma humana*, cap. VIII; *Civiltà cattolica*, serie XI, tomo III y siguientes).



## PARTE TERCERA

### DEL ALMA CONSIDERADA CON RELACIÓN AL CUERPO

**167. Idea y división del tratado.**—I. Al tratar del alma en sus relaciones con el cuerpo se pretende establecer los principios fundamentales de la Antropología, que, según la etimología de la palabra, es la ciencia del hombre, y se define: *la ciencia que estudia el hombre como ser inteligible y moral*. Estudio por demás importante, pues es evidente que los errores en que se incurra al estudiar la naturaleza física del hombre, deberán influir necesariamente en todo sistema moral.

II. El hombre se define *animal racional*, ó bien, *la sustancia compuesta de cuerpo orgánico y alma racional*, pues el hombre conviene con el bruto en que es animal, esto es, tiene la vida sensitiva y se distingue de él por la vida racional de que aquél carece. Por eso con razón se dice del hombre que es el anillo que une el mundo visible con el de los espíritus; pues por el cuerpo vivo, animado y sensible comunica con los demás seres de la creación visible, por la razón es superior á todos ellos y participa de la vida de los espíritus puros.

III. Siendo el hombre lo que es por la unión del alma con el cuerpo, la materia de este tratado puede resumirse en dos capítulos, de los cuales el 1.º tratará de la naturaleza de la unión entre el alma y el cuerpo, y el 2.º del lugar que el alma ocupa en el cuerpo y del tiempo en que se une con él.

cráneo no siempre corresponden á las circunvoluciones del cerebro; 2.º, porque en el cerebro de un carnero se encontró el órgano religioso, Champolión carecía del órgano de la Filosofía, Rafael del órgano del colorido, y así de otros muchos.

III. Si la Frenología admitiera la simplicidad y espiritualidad del alma, y se redujese á estudiar la influencia del organismo en las inclinaciones, afecciones y pasiones del alma dentro de los límites de las observaciones fisiológicas, podría prestar señalados servicios á la Psicología y Antropología, según se deducirá de lo que discurremos en la tercera parte (Véase esta materia en DEBREYNE, *Pensamientos de un creyente*; BALMES, en varias obras; GONZÁLEZ, *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás, Filosofía elemental*, y en otros autores).

166. **Del transformismo.**—I. Transformismo en general, según dijimos en la Ontología, es el sistema que afirma que los seres mediante evoluciones sucesivas pasan de una especie á otra superior; aplicado al hombre, dice que éste procede del mono, ó que el hombre y el mono proceden de un principio común, al decir de Darwin. No nos detendremos en refutar el transformismo en todos sus aspectos, porque es asunto que más bien pertenece á las ciencias naturales. Pero basados en los principios expuestos hasta aquí, demostraremos que, aun dado caso que pudiese admitirse en las especies inferiores, es absurdo en lo que se refiere al hombre.

II. *El hombre no procede de la transformación de especies inferiores.*  
1.º Porque el transformismo para explicar la diversidad de los seres no admite más que la materia; es así que el materialismo es absurdo; luego también lo es el transformismo; 2.º, no hay efecto sin causa proporcionada; es así que el alma humana es espiritual; luego no puede proceder de las evoluciones de la materia, cualesquiera que ellas sean; 3.º, el alma humana, como espiritual que es, es creada inmediatamente por Dios; luego no puede proceder de la transformación de especies inferiores (Esta materia, entre otros, puede estudiarse en LIBERATORE, *Del alma humana*, cap. VIII; *Civiltà cattolica*, serie XI, tomo III y siguientes).



## PARTE TERCERA

### DEL ALMA CONSIDERADA CON RELACIÓN AL CUERPO

167. **Idea y división del tratado.**—I. Al tratar del alma en sus relaciones con el cuerpo se pretende establecer los principios fundamentales de la Antropología, que, según la etimología de la palabra, es la ciencia del hombre, y se define: *la ciencia que estudia el hombre como ser inteligible y moral*. Estudio por demás importante, pues es evidente que los errores en que se incurra al estudiar la naturaleza física del hombre, deberán influir necesariamente en todo sistema moral.

II. El hombre se define *animal racional*, ó bien, *la sustancia compuesta de cuerpo orgánico y alma racional*, pues el hombre conviene con el bruto en que es animal, esto es, tiene la vida sensitiva y se distingue de él por la vida racional de que aquél carece. Por eso con razón se dice del hombre que es el anillo que une el mundo visible con el de los espíritus; pues por el cuerpo vivo, animado y sensible comunica con los demás seres de la creación visible, por la razón es superior á todos ellos y participa de la vida de los espíritus puros.

III. Siendo el hombre lo que es por la unión del alma con el cuerpo, la materia de este tratado puede resumirse en dos capítulos, de los cuales el 1.º tratará de la naturaleza de la unión entre el alma y el cuerpo, y el 2.º del lugar que el alma ocupa en el cuerpo y del tiempo en que se une con él.

## CAPÍTULO I

### DE LA NATURALEZA DE LA UNIÓN DEL ALMA CON EL CUERPO

**168. División del capítulo.**—La materia de este capítulo la expondremos en cinco artículos. Como, según lo demostrado en el capítulo preliminar, el alma es realmente distinta del cuerpo, y es innegable que entre los dos hay unión íntima, en el artículo 1.º expondremos los diversos sistemas inventados para explicarla, en el 2.º demostraremos que una sola es el alma que vivifica el cuerpo, en el 3.º estableceremos la naturaleza de la unión del alma con el cuerpo, en el 4.º y como corolario del anterior, probaremos que el alma se une al cuerpo como forma sustancial, y en el 5.º refutaremos los sistemas falsos.

#### ARTÍCULO I

#### Sistemas inventados para explicar la unión del alma con el cuerpo

**169.** A dos pueden reducirse los sistemas inventados para explicar la unidad del compuesto humano: el primero considera al hombre como un compuesto sustancial y natural, resultado de la unión íntima del alma con el cuerpo; el segundo sólo admite unión accidental entre las dos sustancias, cada una de las cuales es sustancia completa, que subsiste y obra independientemente de la otra. El representante del primer sistema es Aristóteles entre los antiguos, y en la Edad Media Santo Tomás, á quien siguen todos los escolásticos. El segundo fué profesado por Platón en la antigüedad, renovado por Descartes y modificado por otros. Empezaremos exponiendo el sistema de Santo Tomás.

**170. Sistema escolástico.**—I. En el hombre hay un solo principio de vida que es el alma racional, la cual comunica al cuerpo la vida, la sensibilidad y el movimiento.

II. La unión del alma con el cuerpo es sustancial y personal: lo 1.º, porque el hombre que de ella resulta es una sustancia, esencia y naturaleza completa, distinta de todas las demás; lo 2.º, porque la persona humana no es el alma sola sino el compuesto.

III. De consiguiente, el alma racional es forma sustancial del cuerpo humano: es forma *verdadera*, porque por la actuación que de ella recibe

el cuerpo, resulta el hombre; es forma *per se y esencialmente*, pues el alma por su naturaleza está destinada á informar el cuerpo; es forma *inmediato*, porque no se une al cuerpo en virtud de otra forma; es forma *única*, como que no hay otra.

**171. Sistema de Platón.**—I. Según Platón, en el hombre no hay una sola alma sino tres: la vegetativa, la sensitiva y la racional; porque no podía entender cómo el alma racional podía ser principio de las tres vidas, ni explicarse la lucha entre la sensualidad y la razón.

II. De consiguiente, para este filósofo el hombre no es el compuesto de cuerpo y alma, sino *el alma dotada de entendimiento y que se sirve del cuerpo*.

III. De lo dicho se infiere que entre el alma y el cuerpo no hay unión natural, sino que aquélla está en éste como el jinete en el caballo y el capitán en la nave, y se sirve de los órganos del cuerpo como un artista de sus instrumentos.

**172. Sistema de Descartes.**—I. El sistema de este filósofo tiene puntos de contacto con el de Platón: afirma que el alma es un *ser pensante*, y entiende por pensamiento todos los fenómenos de que tenemos conciencia, así sensitivos como intelectivos.

II. El cuerpo es una sustancia organizada y en continuo movimiento, pero muerta y sin vida. El alma reside en el cerebro, es afectada por las impresiones internas y externas del cuerpo, y lo mueve á su arbitrio.

III. Por tanto, entre las dos sustancias no hay unión propiamente dicha, sino contacto y cierto comercio de la una con la otra. De aquí procedió la cuestión *del comercio* entre el cuerpo y el alma, sobre el cual se han inventado sistemas opuestos, que vamos á exponer.

**173. Sistema de las causas ocasionales.**—I. Aplicando Malebranche su sistema á la unión del alma con el cuerpo, dice: ni el alma obra sobre el cuerpo ni éste sobre aquélla, puesto caso que ambos son inactivos. Pero con ocasión de ciertas impresiones del cuerpo, Dios produce ciertas percepciones en el alma, y con ocasión de determinados actos del alma, Dios produce ciertas impresiones en el cuerpo.

II. En esta reciprocidad consiste el comercio y la unión del alma con el cuerpo.

**174. Sistema de la armonía preestablecida.**—I. Según Leibnitz, existe la ley de la armonía conforme á la cual Dios gobierna todos los seres. Aplicando esta teoría al caso presente, dice:

II. El alma y el cuerpo son dos sustancias activas, obran independientemente la una de la otra, ni el cuerpo obra en el alma ni ésta en aquél, pues no hay otra actividad que la inmanente.

III. Pero en virtud de la ley de la armonía, el alma y el cuerpo están

conformados de manera que á tal acción del alma debe corresponder necesariamente tal otra en el cuerpo, y viceversa, al modo de dos relojes que marcaran paralelamente la misma hora. En esta armonía consiste la unión del alma con el cuerpo. Con todo, hay que advertir que más tarde admitió el sistema escolástico.

**175. Sistema del influjo físico.**—El autor de este sistema es Locke, quien se redujo á decir que el alma obra físicamente sobre el cuerpo y éste sobre el alma, y mediante esta acción recíproca se unen y mantienen en continuo comercio.

**176. Doctrina de Günter y de Baltzer.**—El primero afirma que el hombre es un compuesto de espíritu y naturaleza: el espíritu es el principio de la vida racional, y la naturaleza es un desenvolvimiento de la materia, que en su grado supremo es principio de la sensibilidad.

El segundo dice: 1.º, el alma racional es principio de la vida intelectual y sensitiva; 2.º, el principio de la vida vegetativa es distinto del otro, y afirmar lo contrario es error en la fe.

El sistema de Baltzer es parecido al de la escuela vitalista, la cual admite la fuerza vital ó espíritu vital, del cual proceden las funciones de la vida vegetativa y es distinto del alma racional.

**177. Doctrina católica.**—La doctrina sobre la naturaleza del alma y del hombre está íntimamente enlazada con el dogma católico; es, pues, necesario exponer la doctrina católica sobre este punto, sacada de los concilios y enseñanzas pontificias, para que el alumno sepa lo que en esta materia puede profesar libremente y lo que no. Los documentos principales que encierran la doctrina de la Iglesia sobre la naturaleza del alma y del compuesto humano, son: la definición del Concilio ecuménico de Viena, en 1311; la del Concilio de Letrán, bajo León X, en 1513; la carta de Pío IX de 13 de junio de 1857 al Arzobispo de Colonia, la cual condena los errores de Günter y otra carta del mismo Papa al Obispo de Breslau, que reprueba las doctrinas de Baltzer. Estas dos cartas, según consta de otro documento, van enderezadas á enseñar «la unidad natural del compuesto humano».

I. El alma humana es espiritual é inmortal, no procede por generación ni por emanación de la sustancia divina, sino que es creada por Dios.

II. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma espiritual, ó, como dice el Concilio Vaticano, «formado de cuerpo y espíritu». Según define el Concilio cuarto de Constantinopla, en el hombre no hay dos almas sino una sola, de la cual, como dice Pío IX contra Baltzer, «el cuerpo recibe el movimiento, toda la vida y el sentido.»

III. El alma racional es forma del cuerpo: así lo definen los concilios

de Viena y Letrán, y Pío IX dice: «sabemos que en estos libros (los de Günter) se atenta contra la doctrina católica sobre el hombre, el cual es compuesto de cuerpo y alma, de modo que el alma racional es forma verdadera *per se* é inmediata del cuerpo.»

IV. La unidad del alma en todos los hombres, la preexistencia de las almas y la metempsicosis son errores condenados por la Iglesia; entre otros documentos, basta citar el Concilio de Letrán: «Condenamos á los que afirman que el alma racional es la misma en todos los hombres»; y más abajo: «el alma humana es individualmente multiplicable y se ha multiplicado y ha de multiplicarse, según la multitud de los cuerpos en los cuales es infundida.»

## ARTÍCULO II

### De la unidad del principio vital en el hombre

**178. Estado de la cuestión.**—I. Es indudable que en el hombre hay la vida vegetativa, la sensitiva y la intelectual; de consiguiente, al hablar de la unidad del principio vital en el hombre, pretendemos demostrar que en él hay una sola alma, la cual es principio único de las operaciones de la vida intelectual, sensitiva y vegetativa, aunque no de la misma manera, porque las de la vida intelectual son inorgánicas ó espirituales, al paso que las de la sensitiva y vegetativa son orgánicas.

II. Ni en lo dicho hay dificultad, porque el alma racional es principio de vida, y como es superior al alma del bruto y al principio vital de la planta, contiene en sí virtualmente lo que estos principios, y comunica al cuerpo la vida sensitiva y vegetativa; y como también es racional, forma con el cuerpo humano un ser racional, aunque la vida intelectual por ser espiritual no la comunique al cuerpo.

III. Para proceder con orden, demostraremos: 1.º, que en el hombre uno mismo es el principio que entiende y que siente, y 2.º, que uno mismo es el principio de la vida vegetativa, sensitiva é intelectual.

**179. TESIS 1.ª**—En el hombre uno mismo es el principio que piensa y siente.

Prueba.—La conciencia me atestigua que yo que entiendo, soy el mismo que siento; este hecho de identidad de conciencia es tan claro y evidente que el sentido común del género humano lo expresa de este

modo: «yo entiendo, yo siento»; es así que este hecho demuestra la unidad del alma sensitiva é intelectual: 1.º, porque si en el hombre no hubiera una sola alma sino dos, éstas ó se comunicarían recíprocamente las afecciones propias ó no: en el segundo caso, el alma racional entendería y la sensitiva sentiría, luego no habría unidad de conciencia; en el primero, no habría unidad sino dualidad de conciencia, porque cada una de las dos almas sentiría y pensaría; 2.º, además, en el hombre, según el testimonio de la conciencia, existe la lucha entre la sensualidad y la razón; es así que esta lucha no podría existir si el alma sensitiva fuera distinta de la intelectual, porque ésta tendería al bien de la razón y aquélla al bien sensible; luego no habría lucha, pues cada una tendería á su bien propio.

**180. TESIS 2.ª**—En el hombre, uno é idéntico es el principio primero de la vida intelectual, sensitiva y vegetativa, ó sea, en el hombre hay una sola alma.

Prueba 1.ª—En la tesis anterior se ha demostrado que uno mismo es el principio que piensa y siente; es así que el principio de la vida sensitiva es el mismo de la vegetativa; luego en el hombre hay una sola alma, porque dos cosas iguales á una tercera son iguales entre sí.

Menor.—La nutrición y generación son funciones de la vida vegetativa; es así que en el hombre y en el animal el principio de esas operaciones es el alma sensitiva; porque el principio de quien procede un ser no puede ser más imperfecto que el ser producido; ahora bien, el término de la nutrición es la formación y renovación del organismo, capaz de sentir al menos con el sentido del tacto, que se extiende por todo el cuerpo, y el término de la generación es la producción de un cuerpo dotado de sensibilidad interna y externa; luego en el hombre y en el animal una misma es el alma sensitiva y vegetativa (Véase á URRÁBURU, *Psicología*, t. 3.º, pág. 555).

Prueba 2.ª—Si las funciones de la vida intelectual, sensitiva y vegetativa procediesen de distintas almas, no se impedirían recíprocamente; porque dos fuerzas que no proceden de un mismo sujeto, sólo se impiden cuando son contrarias; así sucede con las fuerzas de atracción y repulsión, con dos cuerpos que se chocan, etc., y las funciones de las tres vidas son diversas mas no opuestas. Es así que las funciones de la vida intelectual, sensitiva y vegetativa, sobre todo en siendo intensas, se impiden las unas á las otras; luego en el hombre no hay más que un alma.

Menor, parte 1.ª—*Las funciones intelectivas impiden las sensitivas y vegetativas.*

Prueba.—1.º Sabemos por experiencia que la meditación profunda absorbe la atención de tal modo, que apenas vemos ni oímos objetos que por otra parte hieren vivamente los sentidos; 2.º, la meditación profunda y constante debilita las funciones nutritivas y digestivas, y perjudica notablemente á la salud; 3.º, en el niño el desarrollo precoz de la inteligencia suele impedir el del cuerpo, y no pocas veces causa la muerte; 4.º, el solo anuncio de desgracias y sucesos, que envuelven consecuencias graves, las cuales sólo pueden ser percibidas por la razón, perturba las funciones sensitivas y vegetativas, causa temores, tristezas, enfermedades y aun á veces la muerte. Ahora bien, si en el hombre no hubiera una sola alma, las funciones de la vida intelectual, siendo como son espirituales, no podrían impedir las de la vida sensitiva y vegetativa, que son orgánicas, porque el alma racional para nada se serviría del cuerpo.

Menor, parte 2.ª—*Las funciones de la vida sensitiva también estorban las de la intelectual y vegetativa.*

Prueba.—1.º Por ley general sucede que el hombre entregado á los placeres sensuales se hace inhábil para entender las verdades del orden intelectual; 2.º, las pasiones ofuscan de tal modo la razón, que no le dejan penetrar las verdades más claras; 3.º, el desorden de la fantasía perturba la inteligencia y aun produce la locura; 4.º, las pasiones de ira, temor, tristeza, etc., impiden la respiración, causan convulsiones repentinas, palpitaciones del corazón, náuseas, enfermedades y á veces la muerte. Ahora bien, si el alma sensitiva fuera distinta de la intelectual, las funciones de aquélla no podrían estorbar las de ésta, porque obrarían independientemente la una de la otra, tanto más cuanto que el alma intelectual es espiritual.

Menor, parte 3.ª—*Las funciones de la vida vegetativa también impiden las de la sensitiva é intelectual.*

Prueba 1.ª—1.º Sabemos por experiencia que el cansancio del cuerpo, las enfermedades, etc., impiden el libre ejercicio de la inteligencia; 2.º, las funciones vegetativas, en siendo intensas, embotan la sensibilidad y la razón; 3.º, enfermedades determinadas producen determinadas pasiones de tristeza, ira, etc.; 4.º, en el sueño profundo, en el cual la vida vegetativa se ejerce en toda su intensidad para reparar las pérdidas del cuerpo, se suspende del todo la vida de los sentidos y de la inteligencia, cosa inexplicable, si no fuera uno solo el principio vital en el hombre.

Estos fenómenos psicológicos y otros muchos que pueden verse en los tratados de Fisiología, al paso que demuestran la influencia recíproca entre las funciones de la vida orgánica, la sensitiva y la racional, prue-

han del modo más claro que en el hombre hay una sola alma, de la cual proceden toda la vida, la sensibilidad y el movimiento del cuerpo. Porque si el alma intelectual fuera distinta de las otras dos, siendo como son espirituales las funciones de aquélla, no podrían estorbar ni ser estorbadas por las de la vida sensitiva y vegetativa; pero siendo una sola el alma, debe suceder lo que sucede, en fuerza de la ley del conato. A lo más las funciones de la vida sensitiva y vegetativa podrían impedirse recíprocamente algunas veces, cuando la intensidad fuera tal que, ó bien lesionara el organismo, ó lo pusiera fuera de las condiciones requeridas para funcionar, pero no por ley general como sucede ahora.

**Prueba 2.<sup>a</sup>**—El hombre no es un agregado de sustancias, sino una sola sustancia, á la cual competen las funciones de la vida sensitiva, intelectual y vegetativa; unidad que expresamos con las fórmulas: *yo vivo, siento, entiendo*, etc.; es así que si el hombre no tuviera una sola alma, tampoco sería una sola sustancia, porque si en él hubiese varias almas, sería viviente por el alma vegetativa, animal por la sensitiva y racional por la intelectual, y en este supuesto la unidad en el hombre sólo podría resultar del orden que el principio de la vida vegetativa guardase con el de la sensitiva, y éste con el alma racional; de consiguiente, la unidad en el hombre sería unidad de orden, y esto tanto más cuanto que el alma racional, siendo espiritual, ni necesitaría del cuerpo para el ejercicio de sus funciones ni le comunicaría la vida; es así que la unidad de orden es accidental, y la menor entre todas las unidades, y no sustancial; luego en el hombre sólo hay una alma ó principio de vida (Véase á SANTO TOMÁS, G. G. II, c. 58, 1 p., q. 76, a. 3; LIBERATORE, *Del compuesto humano*, c. VI).

#### OBJECIONES

**181. Objeción 1.<sup>a</sup>**—En el hombre no hay una sola alma: porque las funciones vitales son varias y diversas entre sí, luego deben proceder de principios distintos, pues de otra suerte el alma humana no sería simple é indivisible.

**Respuesta.**—Niego el aserto, y de la prueba concedo el antecedente y distingo el consiguiente: deben proceder de principios próximos distintos, C.; el principio último debe ser distinto, N. Porque, como dice Santo Tomás, «aunque el alma sea simple en su esencia, es múltiple en su virtud, en cuanto que es principio de varias operaciones». De consiguiente, en nada se opone á la simplicidad del alma el que ésta sea principio último de las funciones de la vida intelectual, sensitiva y

vegetativa, así como no se opone á la simplicidad del espíritu el que tenga las facultades de entender y querer.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—El alma sensitiva es distinta de la racional: porque es un hecho que el hombre experimenta lucha entre la sensualidad y la razón; es así que no puede haber lucha de un ser consigo mismo; luego el alma sensitiva es distinta de la racional.

**Respuesta.**—Niego el aserto, y de la prueba concedo la mayor y distingo la menor: no puede haber lucha de un ser, en una misma facultad y respecto del mismo objeto, C.; entre varias potencias y respecto de diversos objetos, N. Para la inteligencia de la dificultad y de su solución, nótese: 1.<sup>o</sup>, que la lucha entre la carne y el espíritu no es lucha entre dos almas, sino entre dos tendencias, de las cuales la sensibilidad inclina al bien sensible y la razón al bien espiritual; 2.<sup>o</sup>, que esta lucha no sólo existe entre la carne y el espíritu, sino en el espíritu mismo, el cual á las veces es solicitado por tendencias diversas, v. gr., la del cumplimiento del deber y la del amor á otros bienes espirituales, cuales son el arte, la ciencia, etc.; 3.<sup>o</sup>, que no repugna que existan esas tendencias á bienes opuestos, sino el que sean satisfechas al mismo tiempo (Véase á KLEUTGEN, trat. VIII, núm. 841).

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—Si el alma racional fuera idéntica á la vegetativa, al comunicar la vida al cuerpo, le comunicaría la inteligencia y la razón, y en consecuencia, ó éstas no serían facultades espirituales, ó las funciones de la vida vegetativa serían actos de la razón.

**Respuesta.**—Niego el aserto y la prueba: porque el alma no puede comunicar al cuerpo más vida que aquella de que el cuerpo es capaz: es así que éste sólo puede recibir la vida orgánica y la sensitiva; luego el alma sólo comunica al cuerpo la vida vegetativa y la sensitiva. En lo cual no hay dificultad alguna, pues no la hay en que un ser esencialmente simple y virtualmente múltiple comunique una parte de su virtud sin comunicar la otra. Y al modo que el alma sólo al ojo comunica la facultad de ver, y así de las demás facultades, sin que en esto haya la menor repugnancia, de la misma manera no la hay en que el alma no comunique al cuerpo la vida del espíritu, aunque en el actual estado deba servirse de los sentidos para el ejercicio de la inteligencia (C. G. II, c. 69).

**Objeción 4.<sup>a</sup>**—La vida vegetativa no procede del alma: porque en el cuerpo muerto permanece la contracción de los músculos.

Niego el aserto y distingo la prueba: después de la muerte, el cuerpo conserva la contractibilidad *vital*, N.; *la espontánea*, C. Es evidente la primera parte de la distinción, pues en el cadáver las contracciones proceden de un principio extrínseco, como la electricidad ú otro cualquiera,

y no de un principio intrínseco, como sucede en las acciones vitales. Las contracciones producidas en un cuerpo por una muerte violenta duran mientras dura la impresión recibida. La contracción espontánea puede verificarse mientras los órganos tengan determinadas condiciones, y el cuerpo no adquiera la rigidez cadavérica (LIBERATORE, lugar citado).

### ARTÍCULO III

#### De la naturaleza de la unión del alma con el cuerpo

182. Estado de la cuestión.—I. La naturaleza de la unión del alma con el cuerpo la expresa Santo Tomás con la siguiente fórmula: «en cada uno de nosotros por el alma y el cuerpo es constituida una doble unidad, de naturaleza y de persona» (3 p., q. 2, a. 2, ad. 2). Esta unidad de naturaleza no puede ser á manera de una combinación ni mezcla química, porque una sustancia espiritual no puede combinarse ni mezclarse con una corpórea. Tampoco puede consistir en el simple contacto del alma con el cuerpo, como quiera que del contacto de dos sustancias en manera alguna resulta una tercera sustancia distinta de las dos.

II. De consiguiente, al decir que la unión del alma con el cuerpo es natural, se pretende decir: 1.º, que es *esencial*, esto es, que el hombre es una esencia diversa de todas las demás, y como la esencia es raíz de las propiedades del ser (O. 84), el hombre tiene propiedades que no pertenecen ni al alma ni al cuerpo considerados separadamente; 2.º, que la unión es *sustancial*, esto es, que el hombre es una sustancia compuesta y completa, y como no puede haber sustancia completa sin que al mismo tiempo sea naturaleza ó principio último de operaciones, la unión se llama *natural*, porque de ella resultan facultades y operaciones que no pertenecen ni al alma sola ni al cuerpo solo.

III. Finalmente, la unión del alma con el cuerpo es personal, porque el hombre que de ella resulta es ser personal; y en consecuencia, la persona humana no es el alma sola, como quieren Platón, Descartes y los que más ó menos participan de las doctrinas de éstos, y en especial la escuela alemana.

183. TESIS.—La unión del alma con el cuerpo es sustancial y personal, esto es, tal que de ella resulta una sustancia y naturaleza y una persona.

Parte 1.ª—Prueba 1.ª—De la unión del alma con el cuerpo resulta el hombre, que tiene propiedades, operaciones y facultades específicamente diversas de las de los dos componentes; luego la unión del alma con el cuerpo es sustancial y natural.

La consecuencia es evidente, pues, según lo dicho en el número anterior, este es el criterio para distinguir la unión sustancial de la accidental; pasemos, pues, á probar el antecedente por partes.

Antecedente, parte 1.ª—*Propiedades*.—Al cuerpo le atribuimos las siguientes propiedades: cuerpo humano, vivo, animado, sensible, que se mueve por sí mismo; al alma la llamamos incorporada, que da vida al cuerpo, etc., etc.; es así que estas y otras propiedades semejantes no pueden atribuirse á ninguno de los dos componentes por separado; luego proceden del compuesto, el cual por lo mismo es una esencia distinta de las demás; y en consecuencia, la unión del alma con el cuerpo es esencial, porque la vida, la sensibilidad y el movimiento vital son atributos esenciales del hombre, y de ningún modo accidentales.

Antecedente, parte 2.ª—*Operaciones*.—1.º Porque por los sentidos externos percibimos los cuerpos con sus cualidades sensibles; es así que el cuerpo, por ser materia, es incapaz de sentir, y el alma, por ser simple y espiritual, no puede ser afectada directamente por los cuerpos; luego la sensación externa no es operación del cuerpo solo ni del alma sola, según se demostró, sino del compuesto. Pero la sensación es operación esencial del hombre; luego la unión también lo es, porque de una unión accidental no pueden proceder operaciones esenciales.

2.º Por el sentido interno el hombre se siente vivo, animado y extenso; es así que el cuerpo no puede sentirse vivo ni animado, porque es incapaz de sentir, y el alma no puede sentirse extensa, porque es simple é indivisible; luego los actos del sentido interno también son propios del compuesto. Este argumento basta por sí solo para demostrar la tesis, porque se demostró que el sentido interno es centro de la vida sensitiva interna y externa, aprehensiva y afectiva, y es facultad natural del hombre; de consiguiente, la unión también es natural ó esencial.

3.º Entre otros fenómenos hay en el hombre el sueño y la locura: en el sueño profundo cesa la actividad intelectual, en la locura se halla trastornada; ahora bien, el alma, como espiritual que es, no puede sufrir causación ni menos lesión; luego si la unión entre el alma y el cuerpo no fuera esencial sino accidental, durante el sueño el entendimiento debiera funcionar y la locura sería imposible.

4.º En el hombre hay pasiones; es así que por una parte la tendencia al bien sensible debe proceder del alma, y por otra la conmoción del



y no de un principio intrínseco, como sucede en las acciones vitales. Las contracciones producidas en un cuerpo por una muerte violenta duran mientras dura la impresión recibida. La contracción espontánea puede verificarse mientras los órganos tengan determinadas condiciones, y el cuerpo no adquiera la rigidez cadavérica (LIBERATORE, lugar citado).

### ARTÍCULO III

#### De la naturaleza de la unión del alma con el cuerpo

182. Estado de la cuestión.—I. La naturaleza de la unión del alma con el cuerpo la expresa Santo Tomás con la siguiente fórmula: «en cada uno de nosotros por el alma y el cuerpo es constituida una doble unidad, de naturaleza y de persona» (3 p., q. 2, a. 2, ad. 2). Esta unidad de naturaleza no puede ser á manera de una combinación ni mezcla química, porque una sustancia espiritual no puede combinarse ni mezclarse con una corpórea. Tampoco puede consistir en el simple contacto del alma con el cuerpo, como quiera que del contacto de dos sustancias en manera alguna resulta una tercera sustancia distinta de las dos.

II. De consiguiente, al decir que la unión del alma con el cuerpo es natural, se pretende decir: 1.º, que es *esencial*, esto es, que el hombre es una esencia diversa de todas las demás, y como la esencia es raíz de las propiedades del ser (O. 84), el hombre tiene propiedades que no pertenecen ni al alma ni al cuerpo considerados separadamente; 2.º, que la unión es *sustancial*, esto es, que el hombre es una sustancia compuesta y completa, y como no puede haber sustancia completa sin que al mismo tiempo sea naturaleza ó principio último de operaciones, la unión se llama *natural*, porque de ella resultan facultades y operaciones que no pertenecen ni al alma sola ni al cuerpo solo.

III. Finalmente, la unión del alma con el cuerpo es personal, porque el hombre que de ella resulta es ser personal; y en consecuencia, la persona humana no es el alma sola, como quieren Platón, Descartes y los que más ó menos participan de las doctrinas de éstos, y en especial la escuela alemana.

183. TESIS.—La unión del alma con el cuerpo es sustancial y personal, esto es, tal que de ella resulta una sustancia y naturaleza y una persona.

Parte 1.ª—Prueba 1.ª—De la unión del alma con el cuerpo resulta el hombre, que tiene propiedades, operaciones y facultades específicamente diversas de las de los dos componentes; luego la unión del alma con el cuerpo es sustancial y natural.

La consecuencia es evidente, pues, según lo dicho en el número anterior, este es el criterio para distinguir la unión sustancial de la accidental; pasemos, pues, á probar el antecedente por partes.

Antecedente, parte 1.ª—*Propiedades*.—Al cuerpo le atribuimos las siguientes propiedades: cuerpo humano, vivo, animado, sensible, que se mueve por sí mismo; al alma la llamamos incorporada, que da vida al cuerpo, etc., etc.; es así que estas y otras propiedades semejantes no pueden atribuirse á ninguno de los dos componentes por separado; luego proceden del compuesto, el cual por lo mismo es una esencia distinta de las demás; y en consecuencia, la unión del alma con el cuerpo es esencial, porque la vida, la sensibilidad y el movimiento vital son atributos esenciales del hombre, y de ningún modo accidentales.

Antecedente, parte 2.ª—*Operaciones*.—1.º Porque por los sentidos externos percibimos los cuerpos con sus cualidades sensibles; es así que el cuerpo, por ser materia, es incapaz de sentir, y el alma, por ser simple y espiritual, no puede ser afectada directamente por los cuerpos; luego la sensación externa no es operación del cuerpo solo ni del alma sola, según se demostró, sino del compuesto. Pero la sensación es operación esencial del hombre; luego la unión también lo es, porque de una unión accidental no pueden proceder operaciones esenciales.

2.º Por el sentido interno el hombre se siente vivo, animado y extenso; es así que el cuerpo no puede sentirse vivo ni animado, porque es incapaz de sentir, y el alma no puede sentirse extensa, porque es simple é indivisible; luego los actos del sentido interno también son propios del compuesto. Este argumento basta por sí solo para demostrar la tesis, porque se demostró que el sentido interno es centro de la vida sensitiva interna y externa, aprehensiva y afectiva, y es facultad natural del hombre; de consiguiente, la unión también es natural ó esencial.

3.º Entre otros fenómenos hay en el hombre el sueño y la locura: en el sueño profundo cesa la actividad intelectual, en la locura se halla trastornada; ahora bien, el alma, como espiritual que es, no puede sufrir causación ni menos lesión; luego si la unión entre el alma y el cuerpo no fuera esencial sino accidental, durante el sueño el entendimiento debiera funcionar y la locura sería imposible.

4.º En el hombre hay pasiones; es así que por una parte la tendencia al bien sensible debe proceder del alma, y por otra la conmoción del

organismo no es un movimiento meramente mecánico sino vital, que procede de un cuerpo vivo, animado y sensitivo; luego la pasión supone al cuerpo vivo, animado y capaz de sentimiento, lo cual no puede admitirse sin admitir que el hombre sea una sustancia completa, resultado de la comunicación íntima entre el alma y el cuerpo. Este argumento también demuestra por sí solo.

3.º Según se demostró (66), el entendimiento en el entender depende de los sentidos é imaginación; es así que el entendimiento debería entender con absoluta independencia de ellos, si la unión fuera accidental, porque los sentidos no podrían obrar sobre el alma; luego si al alma, en el actual estado, le es natural entender del modo dicho, natural es también su unión con el cuerpo.

Antecedente, parte 3.ª — *Facultades*. — Según lo que acabamos de demostrar en la parte anterior, hay en el hombre operaciones que proceden del compuesto; luego también hay facultades que son propias del mismo; pero las facultades proceden de la sustancia y naturaleza del ser; luego el hombre es una sustancia y naturaleza completa, ó sea, la unión del alma con el cuerpo no es accidental sino sustancial y natural.

Prueba 2.ª — Resumamos lo dicho en la prueba anterior. El hombre es un ser *uno*, pues resulta de la unión del alma con el cuerpo; es una *esencia diversa de las demás*, pues tiene propiedades que lo distinguen de los demás seres de la creación; es *sustancia completa*, porque subsiste en sí y por sí sin estar inherente á otro, y nada le falta para ser lo que debe ser; es *naturaleza*, porque naturaleza es la sustancia considerada como principio último de acción, es así que de la unión del alma con el cuerpo resulta este principio de acción, como se deduce de las operaciones de la vida vegetativa y sensitiva, porque si el alma no comunicara al cuerpo la vida y la sensibilidad, éste no viviría ni sentiría; luego la unión es sustancial y natural.

Nota. — Esta tesis podría confirmarse con todo lo dicho en el artículo anterior. Véase á Liberatore, *Del Compuesto Humano*, c. I. También puede verse la obra de A. Bain, *L'Esprit et le Corps*, la cual, aunque no está exenta de errores, con todo, el autor llega á esta conclusión: «la unión del espíritu con el cuerpo no es accidental, sino general.»

Parte 2.ª — Prueba 1.ª — Según se dijo en la Ontología (159), persona es la sustancia individua de naturaleza racional; ahora bien, de la unión del alma con el cuerpo resulta una sustancia; como se acaba de demostrar, esta sustancia es individua, porque es indivisa en sí y distinta de las demás; es de naturaleza racional, porque la diferencia

específica del hombre es la racionalidad: así *yo* no soy una sustancia abstracta sino real y física, no soy dos hombres sino uno solo y distinto de todos los demás, y soy racional, porque entiendo y discurro; luego de la unión del alma con el cuerpo resulta una persona.

Prueba 2.ª — La personalidad humana la expresamos por el pronombre *yo*; es así que éste no expresa el alma sola; luego expresa la unión de ésta con el cuerpo.

Menor. — Según el sentido interno, yo me siento vivo y animado, siento que consto de dos partes, y sé que la una es simple y espiritual y la otra material y corpórea; además, también me siento uno, y esa unidad la expreso con la fórmula: *yo soy hombre*. El lenguaje común confirma esto mismo, pues no decimos: yo soy el alma, sino tengo alma, tengo cuerpo; luego el pronombre *yo* expresa un sujeto último compuesto y unido en la unidad de su ser. Por fin, con la misma verdad decimos: yo pienso, quiero y entiendo, que yo vivo, me nutro, siento, imagino y me muevo, lo cual no sería verdad si el *yo* humano fuese el alma sola, como quieren las escuelas cartesiana y alemana (SANTO TOMÁS, 1 p., q. 75, a. 4, y C. G. II, c. 56).

#### OBJECIONES

184. **Objeción 1.ª** — El alma sola es la persona humana: porque frecuentemente la llamamos el yo y el hombre interior.

**Respuesta.** — Niego el aserto y distingo la prueba: al alma la llamamos *el yo*, tomando la parte principal por el todo, C.; la llamamos *el yo* con toda propiedad, N. «Así como, dice Santo Tomás, lo que hace el gobernador de una ciudad solemos atribuirlo á ésta, así á las veces solemos atribuir el yo humano al alma humana, como parte principal que es del hombre.»

**Instancia.** — El cuerpo es instrumento del alma; es así que el instrumento no se une natural ni personalmente con el que se sirve de él; luego la unión del alma con el cuerpo no es natural ni personal.

**Respuesta.** — Distingo la mayor: el cuerpo es *mero* instrumento del alma, N.; es instrumento *unido* al alma en unidad natural y personal, C. Distingo la menor: el instrumento *extrínseco* al agente no se une á éste natural ni personalmente, C.; el instrumento *intrínseco* al agente, N. No hay quien no vea la diferencia que hay entre la pluma de que me valgo para escribir y los miembros del cuerpo de que me sirvo para las funciones humanas: repugna en verdad que el instrumento de la primera especie se una al sujeto en unidad natural y personal, mas no el de la segunda.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—El alma humana es persona, porque separada del cuerpo subsiste como sustancia individua de naturaleza racional.

**Respuesta.**—Niego el aserto, y distingo la prueba: el alma separada del cuerpo subsiste como sustancia *completa*, N.; como sustancia *incompleta*, C. Ahora bien, para que una sustancia sea supuesto ó persona no basta que subsista, sino que debe ser naturaleza completa, y el alma no lo es, pues siempre será una sustancia que por su naturaleza está destinada á formar con otra una naturaleza completa.

#### ARTÍCULO IV

### Del modo cómo el alma se une al cuerpo

**185. Estado de la cuestión.**—De lo dicho en el artículo anterior se deduce que el alma no se une al cuerpo como causa eficiente, sino como forma sustancial, porque de esta unión resulta el hombre, del cual el cuerpo es el elemento determinable y el alma el determinante. El alma humana se une *inmediatamente* al cuerpo, porque, siendo forma sustancial por sí (*per se*) y esencialmente, es acto del cuerpo humano, y en consecuencia, no necesita de otra forma intermedia para unirse con él (170 y 177).

**186. TESIS.**—El alma humana es forma sustancial del cuerpo.

**Prueba 1.<sup>a</sup>**—En el hombre el cuerpo vive y siente, luego es sustancia viviente y sensitiva; es así que no vive y siente por sí mismo sino por el alma; luego el alma humana determina al cuerpo á que sea sustancia viviente, sensitiva y sujeto de una sustancia inteligente y racional; es así que el principio que actúa á un sujeto para formar con él un ser de una especie determinada, es acto y forma sustancial del mismo; luego el alma racional es forma sustancial del cuerpo.

**187. Corolario I.**—La doctrina de Santo Tomás resuelve la cuestión del espíritu vital, tan debatida en nuestros días. Expongámosla brevemente. Si por espíritu vital se entiende una forma, bien sea un fluido, bien sea cualquier otro ser, que comunique al cuerpo la vida orgánica, es inadmisibile; así porque el alma racional es el único principio de vida (180), como porque si hubiera otro, la unión del alma con el cuerpo no sería sustancial sino accidental, ni inmediata sino mediata. Pero si por espíritu vital se entiende un fluido del cual se vale el alma para el ejercicio de las operaciones vitales, no hay dificultad

en admitirlo, porque así como el alma mueve unos miembros por medio de otros, así puede moverlos por medio de un fluido. Demuestren, pues, los fisiólogos la existencia de este fluido y nada tendremos que decirles (C. G. II, c. 71).

**188. Corolario II.**—La teoría expuesta también resuelve la cuestión del influjo reciproco entre el alma y el cuerpo. Este influjo es innegable, porque la conciencia lo atestigua con toda evidencia, según lo demuestran los hechos aducidos para probar la unidad del principio vital en el hombre y otros sinnúmero que podrían citarse (180). Santo Tomás señala dos causas de ese influjo: es la 1.<sup>a</sup> la unión sustancial del alma con el cuerpo, y la 2.<sup>a</sup> el estar radicadas todas las fuerzas vitales en el alma. Y es cierto, porque dada la trabazón íntima entre el alma y el cuerpo, y dado que todas las facultades emanan del alma, los fenómenos de ésta no pueden menos de influir en el cuerpo; y como los fenómenos de éste son vitales, ó al menos fenómenos de un cuerpo vivo y animado, necesariamente deben hacerse sentir en el alma, y los de una facultad deben influir en los de las demás, sobre todo en siendo intensos, pues no hay que olvidar que la actividad del alma siempre es limitada (*De verit.*, q. 26, y de *passionibus*, a. 10).

#### OBJECIONES

**189. Objeción 1.<sup>a</sup>**—El alma humana no es forma del cuerpo, porque entre la forma y la materia debe haber proporción; es así que entre el alma y la materia no la hay; luego el alma humana no es forma del cuerpo.

**Respuesta.**—Niego el aserto; de la prueba distingo la mayor: entre la forma y la materia debe haber proporción de *orden*, C.; debe haberla de *naturaleza*, N. Contradistingo la menor: entre el alma humana y la materia no hay proporción de *naturaleza*, C.; no la hay de *orden*, N. Porque, según se ha demostrado en el artículo presente y en el anterior, el alma humana por su misma naturaleza está ordenada á comunicar al cuerpo la vida, la sensibilidad y el movimiento, y mediante esa comunicación se forma el hombre.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Pero la sustancia subsistente por sí misma no puede ser forma del cuerpo; es así que el alma humana es subsistente por sí misma, porque es espiritual; luego no puede ser forma del cuerpo.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: la sustancia *completa* subsistente por sí misma no puede ser forma del cuerpo, C.; la sustancia *incompleta* no puede ser forma del cuerpo, N. Contradistingo la menor y niego la conclusión. Esta objeción, como observa Santo Tomás, demuestra que

el alma humana como forma espiritual no puede ser totalmente contenida por la materia; pero no prueba que no sea forma del cuerpo, porque siendo sustancia incompleta, tiende naturalmente á formar el hombre, que es sustancia completa.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—La forma sustancial debe estar en el cuerpo del cual es forma; es así que el alma humana puede existir separada del cuerpo; luego no es forma sustancial del mismo.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: la forma debe existir *naturalmente* en el cuerpo, C.; debe existir en el cuerpo *esencialmente*, subdistingo: la forma *material* ó que no subsiste por sí misma, C.; la forma *espiritual*, N. Contradistingo la menor y niego la conclusión. Porque, como discurre Santo Tomás, la forma que no subsiste por sí misma se distingue de la espiritual en que aquella sólo puede subsistir en el compuesto, al paso que ésta puede subsistir en el compuesto y fuera de él, puesto caso que su ser no depende del cuerpo; pero eso no quita que aun separada guarde inclinación natural á unirse á él. De consiguiente, la forma material no puede existir sino en el cuerpo del cual es forma, al paso que la forma espiritual puede existir en los dos estados.

**Nota.**—Esta materia puede verse en SANTO TOMÁS, 1 p., q. 76; C. G. II, cc. 56, 68, 69, 70 y 71; *De spiritualibus creaturis*, a. 9; *De Anima*, a. 9; LIBERATORE, *Del compuesto humano*, c. VII; KLEUTGEN, tratado octavo, *Del hombre*, c. II; CORNOLDI, *Filosofía escolástica*, y otros.

#### ARTÍCULO V

### Sistemas absurdos para explicar la unión del alma con el cuerpo

**190.** Expuestos estos sistemas en el artículo primero, los iremos refutando brevemente en las siguientes tesis.

**191. TESIS 1.<sup>a</sup>**—El sistema de Platón es inadmisibile.

**Prueba.**—1.<sup>o</sup> Porque, según este autor, en el hombre hay tres almas, la vegetativa, sensitiva y racional, lo cual se ha demostrado que es absurdo; 2.<sup>o</sup>, porque, según Platón, el alma racional se une al cuerpo como el motor al móvil, ó como el jinete al caballo; luego en esta hipótesis el alma racional sólo podría ejercer sobre el cuerpo el contacto de virtud, mediante el cual le imprimiría dirección y movimiento; es así que la unión que existe entre el ser que mueve y el movido, entre el ser

que dirige y el que es dirigido, no es sustancial, sino accidental; luego el sistema de Platón es inadmisibile.

Ni vale decir con Platón que el hombre no es el compuesto de cuerpo y alma, sino que es el alma que se sirve del cuerpo, como de un vestido, ó el artista de un instrumento, así porque se ha demostrado que el *yo* humano es el compuesto de alma y cuerpo, como porque el hombre es un ser natural que se nos manifiesta por sus cualidades sensibles, y como el alma no tiene ni puede tener estas cualidades, síguese que el cuerpo es parte esencial del hombre y no un instrumento del cual se sirve el alma.

Todos estos argumentos, excepto el primero, y otros que prosigue fatamente Santo Tomás en su Suma contra los gentiles, c. 57, y donde quiera que refuta á Platón, prueban igualmente contra Descartes, y aun con mayor razón contra este filósofo, que no admite que el cuerpo sea vivo y animado.

**192. TESIS 2.<sup>a</sup>**—El ocasionalismo tampoco explica la unión del alma con el cuerpo.

**Prueba 1.<sup>a</sup>**—No explica el influjo entre el alma y el cuerpo, porque no puede haber influjo recíproco entre dos sustancias que carecen de actividad; es así que, según Malebranche, el alma y el cuerpo no la tienen, sino que los fenómenos respectivos son producidos por Dios; luego el ocasionalismo no explica el influjo entre el alma y el cuerpo.

**Prueba 2.<sup>a</sup>**—Niega la unión sustancial del alma con el cuerpo, porque no puede haberla entre dos sustancias que existen independientemente la una de la otra: es así que en el sistema ocasionalista el cuerpo y el alma existen con independencia recíproca, porque el único lazo que los liga es la conformidad de movimientos que Dios produce en entrambos; luego destruye la unión sustancial.

Ni vale decir con Malebranche que «no se tiene idea clara de esta fuerza que el alma tendría sobre el cuerpo, ni de la que el cuerpo tendría sobre el alma, ni se entiende lo que se dice al afirmar semejante cosa.» Porque, 1.<sup>o</sup>, menos se entiende en el sistema de este filósofo, quien en vez de desatar el lazo, lo corta; 2.<sup>o</sup>, porque no se trata de la dificultad de explicar los fenómenos del influjo entre el alma y el cuerpo, puesto caso que si los argumentos aducidos y otros que pudieran aducirse demuestran la verdad de la unión sustancial del alma con el cuerpo, no puede negarse sin manifiesta falta de lógica, aunque no puede darse una explicación adecuada de ciertos fenómenos. ®

**193. TESIS 3.<sup>a</sup>—La armonía preestablecida tampoco explica la unión ni el influjo entre el alma y el cuerpo.**

Prueba.—Porque descansa en dos principios absurdos, cuales son que la esencia de la sustancia consiste en la actividad (O. 149, II), y que toda acción es inmanente. Puesto este segundo principio y lo que añade Leibnitz que cuerpo y alma son á manera de dos relojes tan perfectamente concertados, que sufren las mismas variaciones que sufrirían si el uno influyera en el otro, resulta que ni el alma influye en el cuerpo ni éste en el alma; luego desconoce el influjo recíproco entre los dos, tan vivamente atestiguado por la conciencia. Además, añade Leibnitz que «los cuerpos obran como si no existiesen las almas, y éstas obran como si no existiesen los cuerpos, y que los dos obran como si el uno influyese en el otro.» De consiguiente, según Leibnitz, ni el alma influye en el cuerpo ni éste en el alma; luego son dos sustancias del todo independientes, sin más lazo de unión que la ley divina de la armonía; luego la unión es ideal y no real, accidental y no sustancial. Finalmente, la teoría de Leibnitz destruye la libertad humana, porque sus actos son fijados de antemano ó preestablecidos y deben ejecutarse de un modo invariable, según la ley de la armonía.

**194. TESIS 4.<sup>a</sup>—Tampoco es admisible la teoría del influjo físico.**

Prueba.—Este sistema consiste en decir que el alma influye en el cuerpo y éste en el alma; con esto no se hace más que consignar hechos atestiguados por la conciencia; es así que los hechos son datos científicos y no verdades científicas; luego la fórmula de Locke no explica la unión del alma con el cuerpo.

Si se replica que mediante este influjo se verifica la unión, replicaremos á nuestra vez que el influjo presupone la unión; luego no la explica. El antecedente es evidente, porque el influjo del cuerpo en el alma es influjo del cuerpo vivo, animado y sensible; es así que el cuerpo vive y siente por el alma; luego el influjo presupone la unión.

Si se insistiera diciendo que el uno influye en el otro como causa eficiente, contestamos que en tal caso la unión es accidental, porque la causa eficiente influye por acción real y física en el efecto; es así que esta unión no es esencial sino accidental; luego el sistema de Locke por cualquier aspecto que se mire es inadmisibles.

## CAPÍTULO II

### DEL SITIO EN QUE RESIDE EL ALMA Y DEL TIEMPO QUE INFORMA EL CUERPO

**192. División del capítulo.**—Resuelta la cuestión de la naturaleza de la unión del alma con el cuerpo, resta dar solución á las tres cuestiones siguientes, enlazadas con aquélla, sobre el lugar que ocupa el alma, el tiempo en que es creada y unida al cuerpo, y si está destinada á informar un cuerpo solo ó varios. La 1.<sup>a</sup> es conocida con el nombre de sitio en que reside el alma, la 2.<sup>a</sup> envuelve la cuestión de la preexistencia de las almas, y la 3.<sup>a</sup> es conocida en la Historia de la Filosofía con el nombre de Metempsicosis. Estas tres cuestiones dividirán el presente capítulo en cuatro artículos.

#### ARTÍCULO I

##### Del sitio donde reside el alma

**196. Opiniones.**—I. Sólo dos opiniones caben en esta materia: la de los que conciben el alma á modo de un motor, y la de los escolásticos: para los primeros, el alma reside en el cerebro, desde donde mueve todo el cuerpo; los segundos, consiguientes con la doctrina de la unión sustancial, afirman que el alma reside toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes.

II. Pero para no caer en error, es necesario declarar bien el sentido de la segunda sentencia: 1.<sup>o</sup>, el alma reside toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, en cuanto á *la totalidad de la esencia*, porque anima á todo el cuerpo; 2.<sup>o</sup>, no reside toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, en cuanto á *la totalidad de su actividad*, porque las funciones de la vida vegetativa y sensitiva las ejerce en sus órganos respectivos, y las de la intelectiva en sí misma, como que no comunica la vida espiritual al cuerpo; 3.<sup>o</sup>, el alma reside de un modo especial en el cerebro y en el corazón, porque aquel órgano es el centro de la vida sensitiva y éste es uno de los más importantes de la vegetativa.

III. Finalmente, la raíz del error de los que niegan que el alma esté toda en todo el cuerpo, la expone Santo Tomás en las siguientes frases: «El motivo de esta opinión descansa en una doble imaginación falsa: es

**193. TESIS 3.<sup>a</sup>—La armonía preestablecida tampoco explica la unión ni el influjo entre el alma y el cuerpo.**

Prueba.—Porque descansa en dos principios absurdos, cuales son que la esencia de la sustancia consiste en la actividad (O. 149, II), y que toda acción es inmanente. Puesto este segundo principio y lo que añade Leibnitz que cuerpo y alma son á manera de dos relojes tan perfectamente concertados, que sufren las mismas variaciones que sufrirían si el uno influyera en el otro, resulta que ni el alma influye en el cuerpo ni éste en el alma; luego desconoce el influjo recíproco entre los dos, tan vivamente atestiguado por la conciencia. Además, añade Leibnitz que «los cuerpos obran como si no existiesen las almas, y éstas obran como si no existiesen los cuerpos, y que los dos obran como si el uno influyese en el otro.» De consiguiente, según Leibnitz, ni el alma influye en el cuerpo ni éste en el alma; luego son dos sustancias del todo independientes, sin más lazo de unión que la ley divina de la armonía; luego la unión es ideal y no real, accidental y no sustancial. Finalmente, la teoría de Leibnitz destruye la libertad humana, porque sus actos son fijados de antemano ó preestablecidos y deben ejecutarse de un modo invariable, según la ley de la armonía.

**194. TESIS 4.<sup>a</sup>—Tampoco es admisible la teoría del influjo físico.**

Prueba.—Este sistema consiste en decir que el alma influye en el cuerpo y éste en el alma; con esto no se hace más que consignar hechos atestiguados por la conciencia; es así que los hechos son datos científicos y no verdades científicas; luego la fórmula de Locke no explica la unión del alma con el cuerpo.

Si se replica que mediante este influjo se verifica la unión, replicaremos á nuestra vez que el influjo presupone la unión; luego no la explica. El antecedente es evidente, porque el influjo del cuerpo en el alma es influjo del cuerpo vivo, animado y sensible; es así que el cuerpo vive y siente por el alma; luego el influjo presupone la unión.

Si se insistiera diciendo que el uno influye en el otro como causa eficiente, contestamos que en tal caso la unión es accidental, porque la causa eficiente influye por acción real y física en el efecto; es así que esta unión no es esencial sino accidental; luego el sistema de Locke por cualquier aspecto que se mire es inadmisibile.

## CAPÍTULO II

### DEL SITIO EN QUE RESIDE EL ALMA Y DEL TIEMPO QUE INFORMA EL CUERPO

**192. División del capítulo.**—Resuelta la cuestión de la naturaleza de la unión del alma con el cuerpo, resta dar solución á las tres cuestiones siguientes, enlazadas con aquélla, sobre el lugar que ocupa el alma, el tiempo en que es creada y unida al cuerpo, y si está destinada á informar un cuerpo solo ó varios. La 1.<sup>a</sup> es conocida con el nombre de sitio en que reside el alma, la 2.<sup>a</sup> envuelve la cuestión de la preexistencia de las almas, y la 3.<sup>a</sup> es conocida en la Historia de la Filosofía con el nombre de Metempsicosis. Estas tres cuestiones dividirán el presente capítulo en cuatro artículos.

#### ARTÍCULO I

##### Del sitio donde reside el alma

**196. Opiniones.**—I. Sólo dos opiniones caben en esta materia: la de los que conciben el alma á modo de un motor, y la de los escolásticos: para los primeros, el alma reside en el cerebro, desde donde mueve todo el cuerpo; los segundos, consiguientes con la doctrina de la unión sustancial, afirman que el alma reside toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes.

II. Pero para no caer en error, es necesario declarar bien el sentido de la segunda sentencia: 1.<sup>o</sup>, el alma reside toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, en cuanto á *la totalidad de la esencia*, porque anima á todo el cuerpo; 2.<sup>o</sup>, no reside toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, en cuanto á *la totalidad de su actividad*, porque las funciones de la vida vegetativa y sensitiva las ejerce en sus órganos respectivos, y las de la intelectiva en sí misma, como que no comunica la vida espiritual al cuerpo; 3.<sup>o</sup>, el alma reside de un modo especial en el cerebro y en el corazón, porque aquel órgano es el centro de la vida sensitiva y éste es uno de los más importantes de la vegetativa.

III. Finalmente, la raíz del error de los que niegan que el alma esté toda en todo el cuerpo, la expone Santo Tomás en las siguientes frases: «El motivo de esta opinión descansa en una doble imaginación falsa: es

la primera haber imaginado que el alma está en el cuerpo, como en su lugar, á manera de motor ó como piloto en la nave y no como forma; es la segunda imaginarse que la simplicidad del alma es á manera de la del punto matemático, y en consecuencia que el alma es algo indivisible, que sólo puede ocupar un espacio indivisible. Pero ambas hipótesis son necias» (1 d. 8, q. 5, a. 3). Y en verdad que es así, pues la primera destruye la unidad sustancial del hombre, y la segunda confunde la simplicidad del principio vital con la del punto matemático, que es una mera abstracción de la mente.

Igual observación hace Leibnitz cuando afirma que «no es racional considerar las almas como puntos matemáticos» (Véase á SANTO TOMÁS, 1 p. q. 76, a. 8; C. G. H. c. 72; *De anima*, a. 10).

**197. TESIS.—El alma reside toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes.**

**Prueba 1.<sup>a</sup>**—El alma humana es forma sustancial del cuerpo humano; no puede serlo sin que lo sea de todas sus partes; no puede ser forma del cuerpo y de sus partes sin que á todas ellas les comunique la vida; ni puede comunicársela sin residir en todo el cuerpo, porque sólo así puede formar el compuesto sustancial; luego el alma humana reside en todo el cuerpo.

Además, la conciencia nos refiere que sentimos todo nuestro cuerpo vivo y animado, y que sentimos en todas sus partes, pies, manos, ojos, oídos, etc.; es así que la materia es incapaz de vivir y de sentir; luego no podemos sentirnos vivos y animados ni sentir en las diversas partes del cuerpo, sin que el alma le comunique la vida y la sensibilidad; no puede comunicársela sin residir en todo el cuerpo; luego el alma reside en todo él.

Ahora bien, el alma es esencialmente simple é indivisible; un ser simple é indivisible no puede residir en un lugar, sin que esté todo en él y todo en cada una de sus partes; luego el alma humana reside toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes.

**Prueba 2.<sup>a</sup>**—Si el alma humana residiese solamente en el cerebro ó en otra parte del cuerpo, no podría estar en un espacio inextenso, porque todas las partes del cuerpo son extensas, luego debe residir en un espacio extenso; de consiguiente, una sustancia simple é inextensa puede ocupar un lugar extenso, contra lo que sostienen Descartes y sus discípulos; es así que por una parte no hay razón para decir que puede residir en el cerebro y no pueda hacerlo en un espacio mayor, y por otra para cumplir con el fin de informar el cuerpo debe actuar en todo él, cosa que no puede suceder sin que resida toda en todo el cuerpo y

toda en cada una de sus partes; luego el alma reside toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes.

## OBJECIONES

**198. Objeción 1.<sup>a</sup>**—El alma reside en el cerebro: porque en el cerebro se verifica la sensación, puesto caso que, comprimida y disuelta la médula cerebral ó cortada la comunicación de los órganos sensorios con el cerebro, no hay sensación.

**Respuesta.**—Niego el aserto y la prueba: porque, como tantas veces se ha dicho, la sensación no se verifica en el cerebro sino en los órganos propios de cada sentido. En consecuencia, la objeción sólo demuestra que el cerebro y su comunicación con los órganos sensorios es condición indispensable para que se verifique la sensación. Además, el argumento puede retorcerse, pues en faltando ó estando en mal estado los órganos sensorios, tampoco hay sensación.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Todas las potencias del alma están radicadas en la esencia de la misma; luego si el alma residiera toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, las funciones vitales deberían ejercerse igualmente en todas las partes del cuerpo.

**Respuesta.**—Concedo el antecedente y niego el consiguiente y la consecuencia: porque las facultades orgánicas necesitan de órganos y disposiciones especiales para ejercer sus actos; de consiguiente, sólo pueden funcionar en los órganos respectivos y en las debidas condiciones.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—No se comprende cómo una sustancia simple y finita pueda residir á la vez en las diversas partes del cuerpo; luego parece mejor admitir que reside en el cerebro.

**Respuesta.**—En primer lugar, en esta objeción se confunde la cuestión de hecho con la cuestión de modo: creemos haber demostrado que el alma es sustancia simple é indivisible, y que siendo principio vital del cuerpo, debe residir toda en todo él y toda en cada una de sus partes; y no es lógico no admitir una verdad demostrada por no comprenderse el modo cómo ella se realiza. En segundo lugar, puede retorcerse el argumento en esta forma: no se comprende cómo el alma reside en un punto del cerebro, luego tampoco debe admitirse que resida en él.

La objeción que se hace sobre la tesis diciendo que si el alma estuviese en todo el cuerpo, sería extensa y que crecería y decrecería en la misma proporción con que creciese y decreciese el cuerpo, queda refutada al tratar de la simplicidad del alma (141, objeción 3.<sup>a</sup>). Además, en esta objeción se parte del falso supuesto de que en el compuesto hu-

mano el cuerpo es continente y el alma contenido, lo cual no es así, pues como discurre Santo Tomás, el alma contiene al cuerpo, así porque la materia es para la forma y no ésta para aquélla, como porque el espíritu debe contener al cuerpo, desde que lo actúa y eleva al estado de vivo y animado.

ARTICULO II

De la preexistencia de las almas

199. La doctrina sobre la preexistencia de las almas y la de la Metempsicosis están tan enlazadas entre sí, que la segunda pende de la primera, como el efecto de la causa; por eso, aunque combatiremos la segunda en el artículo cuarto, con todo la expondremos conjuntamente con la primera.

200. De la preexistencia de las almas y de la metempsicosis.—Estas doctrinas pueden reducirse á los puntos siguientes: 1.º, todas las almas humanas fueron creadas desde toda la eternidad, ó al menos mucho antes de unirse á sus respectivos cuerpos, y fueron colocadas en los astros; 2.º, fueron infundidas en los cuerpos por Dios, ó en castigo de culpas cometidas, ó ellas espontáneamente se unieron á los cuerpos; 3.º, después de la muerte de éstos pasan á informar nuevos cuerpos, hasta que purificadas suficientemente, vuelven á los astros para ser absorbidas en el infinito.

Estos errores fueron profesados en la antigüedad por Pitágoras, Sócrates y Platón, y renovados en nuestros días por los espiritistas, pues no hacemos mérito de los errores de Leibnitz, por ser gratuitos y destituidos de fundamento.

201. Idea del espiritismo.—No por la importancia científica que tenga, sino por lo mucho que se ha extendido el Espiritismo en nuestros días, daremos un resumen de sus doctrinas sacadas de Allan-Kardec. 1.º Espiritismo es la ciencia que trata de la naturaleza, origen, destino de los espíritus y de sus relaciones con el mundo corpóreo; 2.º, los espíritus son las almas de los que han vivido sobre la tierra ó en otros mundos y viven despojados de su envoltura corpórea; 3.º, los espíritus fueron creados antes del mundo, pasan por una serie de metempsicosis ó reencarnaciones, moran en astros y espacios diversos, y son causa de las evocaciones y demás fenómenos espiritistas; 4.º, tres son los elementos esenciales del hombre: el alma, el perispíritu y el cuerpo. El perispíritu es una envoltura etérea, imponderable é indestructible, que

comunica el alma con el cuerpo; la unión del alma y del perispíritu forman el espíritu; la de los dos con el cuerpo son el hombre, y el cuerpo pone en relación á los espíritus con el mundo material; 5.º, los espíritus conservan los conocimientos adquiridos en el mundo, tienen otros muchos que nosotros ignoramos y leen todos nuestros pensamientos. Para ellos no hay oscuridad si no es para los que por vía de castigo viven temporalmente en las tinieblas; 6.º, están en todas partes y progresan sin cesar. En suma: «nacer, vivir, volver á nacer y progresar sin cesar, esa es la ley.»

Expuestos estos errores, refutaremos sus principios fundamentales.

202. TESIS.—La preexistencia de las almas es absurda, ó sea: el alma no es creada antes de unirse al cuerpo.

Prueba 1.ª—Es un hecho de conciencia, admitido por los adversarios, que ninguna idea, ningún recuerdo tenemos de un estado de nuestra alma anterior á la unión con el cuerpo; es así que si el alma hubiese preexistido á la unión, debiéramos recordar y conocer ese estado; luego la preexistencia de las almas es inadmisibile.

Menor.—Si el alma hubiese preexistido á la unión con el cuerpo, hubiese ejercido las facultades de entender y querer: así lo afirman los defensores del error que combatimos, y es cosa evidente, pues siendo el alma espiritual y activa, necesariamente debió ejercer los actos de entender y querer; es así que de esos actos y del estado del alma debiera tener algún recuerdo, porque la memoria es facultad natural del alma; luego si ésta hubiese preexistido, debiera tener algún recuerdo de ese estado anterior.

Ni vale decir que la unión con el cuerpo es causa de este olvido absoluto: 1.º, porque de este fenómeno no señalan razón alguna, y lo que gratuitamente se afirma, gratuitamente se niega; 2.º, porque la unión con el cuerpo no es parte para que el alma no recuerde los fenómenos y los conocimientos espirituales, luego tampoco se le hubiesen borrado los de aquel estado anterior; 3.º, porque la conciencia nos atestigua que el sujeto pensante es el mismo hoy que ayer; luego al menos debiera atestiguarnos que es el mismo que existió antes de pasar á informar el cuerpo, tanto más cuanto que siendo la memoria intelectual facultad espiritual, obra independientemente del cuerpo.

Prueba 2.ª—Si la unión del alma con el cuerpo es un hecho innegable, debe señalarse de él una razón suficiente; es así que, admitida la preexistencia de las almas, no hay razón alguna que explique la unión; luego la preexistencia de las almas es inadmisibile.

Menor.—I. La voluntad del alma no es la razón suficiente de la unión.



Porque en esta hipótesis, la unión del alma con el cuerpo y su separación dependerían de la libre elección de la voluntad, lo cual contradice al testimonio de la conciencia y del sentido íntimo.

II. *La causa de la unión tampoco puede ser un deseo ó tendencia natural.* 1.º Porque las tendencias naturales se deducen de la naturaleza de los seres; es así que repugna que un espíritu puro tienda á unirse á un cuerpo, desde que es sustancia completa que se basta á sí misma para obrar; luego la causa de la unión no puede ser una tendencia natural; 2.º, porque, dado caso que esta tendencia fuera natural, debiera haberse cumplido desde el primer instante de su creación, porque Dios, creador y ordenador del universo, debe hacer á los seres perfectos y completos en la integridad de su naturaleza, para que puedan tender á su fin.

III. *Esta unión tampoco puede depender de las fuerzas físicas de la naturaleza.* Porque una sustancia espiritual no puede estar sometida á las fuerzas físicas de la naturaleza.

IV. *La causa de la unión tampoco podría ser Dios.* Porque si Dios hubiese unido el alma al cuerpo para completar su naturaleza, debiera haberlo hecho desde el primer instante de su creación, como se dijo en la prueba anterior. Si hubiese unido el alma al cuerpo para castigarla por algún crimen: 1.º, este castigo sería injusto, cruel é ineficaz, porque ni tenemos conciencia de tales crímenes, ni se nos da noticia de ellos; 2.º, debiera señalarse el porqué las castiga uniéndolas al cuerpo y no en el estado de separación, cual corresponde á su naturaleza.

V. *Tampoco puede ser causa de la unión la ley del progreso.* Porque, aparte de otras consideraciones, una sustancia espiritual puede progresar fuera del cuerpo, y si es completa, debe hacerlo fuera de él, porque el desarrollo de una sustancia debe conformarse á la naturaleza de la misma.

Finalmente, todas las razones que acabamos de refutar son hipótesis forjadas para explicar otra hipótesis, desde que los sostenedores de la preexistencia no la demuestran ni *a priori* ni *a posteriori*; y si es lógico inventar hipótesis razonables para explicar una tesis, no lo es hacer consistir la ciencia en un cúmulo de hipótesis. Las cuales en el presente caso son mucho más inadmisibles, pues, como es evidente, destruyen la unión sustancial del alma con el cuerpo (Estas y otras razones pueden verse en Santo Tomás, quien además resuelve todas las dificultades que pueden oponerse, C. G. II, cc. 83 y 84; *De potentia*, q. 3, a. 10; 1 p. q. 90, a. 4 y q. 118, a. 3).

### ARTÍCULO III

#### Del tiempo en que el alma es infundida en el cuerpo

**203. Del tiempo de la creación del alma.**—De la doctrina del capítulo precedente se deduce que el alma es creada en el instante que es unida al cuerpo, puesto caso que no puede preexistir á dicha unión.

Esto es incuestionable ante la razón y la fe; pero se pregunta: ¿cuándo es infundida el alma en el cuerpo? Hay dos opiniones probables: 1.ª, la de los que afirman que el alma es creada y unida al cuerpo en el primer instante de la generación; 2.ª, la que dice que es creada y unida al cuerpo al fin de la misma. Esta segunda opinión fué sostenida por Santo Tomás y por muchos escolásticos y renovada en nuestros días por Liberatore, Cornoldi y otros; la primera es sostenida por los fisiólogos modernos y por varios filósofos, entre ellos el cardenal P. Ceferino González. Y si bien es cierto que la opinión de Santo Tomás nos parece probable, con todo la primera nos lo parece más.

**204. TESIS.**—El alma humana es infundida en el cuerpo en el primer instante de la generación.

Prueba.—Enseña la experiencia, y en esto nuestros adversarios se hallan conformes, que desde el primer instante de la generación el ser engendrado tiene vida propia, porque se nutre y desarrolla; luego debe tener un principio de vida; es así que éste es el alma racional.

Menor 1.º—Porque, según se ha dicho, el alma racional es principio de las operaciones de la vida intelectual, sensitiva y vegetativa, luego ella puede ser principio de las operaciones de la vida vegetativa, que son las únicas que el feto ejerce en los primeros días; también puede serlo de las de la sensitiva, que se ejercen después; es así que si el alma racional por sí sola basta para el ejercicio de todas las funciones vitales, no hay razón para admitir la existencia de almas sucesivas, porque no hay que multiplicar los seres sin necesidad; luego el alma racional es infundida en el cuerpo desde el primer instante de la generación.

Menor 2.º—La razón alegada por los adversarios es que el cuerpo debe estar debidamente organizado para que el alma pueda ser infundida y vivir en él. Esta razón nos parece que á lo más puede tener valor, tratándose de una forma material y no de una espiritual, cual es el alma humana, que por una parte no necesita del cuerpo para subsistir y por otra es capaz de desarrollar el organismo.

Ni vale decir que así como el alma se separa del cuerpo, cuando éste no es apto para ejercer las acciones propias del hombre, así no puede introducirse en el cuerpo sino cuando éste sea debidamente organizado. Porque en el principio de la generación, el embrión está en las condiciones de desarrollo, que puede hacerse por medio del alma, y en el de la muerte está en la de corrupción, que el alma no puede evitar, y el alma no sale de él sino cuando no puede ejercer ninguna función.

#### ARTÍCULO IV

#### De la metempsícosis

205. Expuesta la doctrina de la transmigración de las almas en el artículo segundo, en el presente sólo nos toca refutarla.

206. TESIS.—La metempsícosis es absurda.

Prueba 1.<sup>a</sup>—Contradice á la experiencia interna, la cual debiera atestiguar que el alma vivió en otros tiempos (202, p. 1.<sup>a</sup>), y es cierto que nada nos atestigua. Debiera atestiguar tanto más cuanto que si la transmigración es castigo, debiéramos saberlo para corregirnos; si es progreso, no se comprende un progreso en que al entrar el alma en un cuerpo se olvida de cuanto sabía antes de estar en él.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Si el alma al separarse del cuerpo pasara á otro ú otros, de esas transmigraciones debería señalarse una razón, la cual debiera ser, ó la voluntad del alma, ó una tendencia natural, ó las fuerzas físicas, ó Dios; es así que no es ninguna de estas causas; luego la metempsícosis es inadmisibile.

Menor.—No es la voluntad del alma, porque según testimonio de la conciencia, no estamos en el cuerpo ni nos separamos de él por voluntad propia. Tampoco es una tendencia natural, porque ésta la lleva á formar con el cuerpo una sustancia completa, y en la hipótesis de la transmigración, la unión del alma con el cuerpo sería accidental, pues cambiaría de cuerpos como de vestidos. Tampoco pueden ser las fuerzas físicas, que no pueden dominar á una sustancia espiritual. Finalmente, no puede ser Dios quien une el alma al cuerpo para formar el hombre, que es centro y ápice de la creación visible, y un ser de tal naturaleza no puede ser un compuesto accidental.

Prueba 3.<sup>a</sup>—En este último argumento colocaremos la cuestión en el terreno en que la colocan los modernos espiritistas. Pues bien, 1.<sup>o</sup>, las afirmaciones espiritistas son un conjunto de hipótesis que á lo más des-

cansan en las revelaciones de los espíritus, cuya veracidad es inadmisibile, desde que ni se sabe quién son ni están conformes entre sí, y muchas veces han engañado. 2.<sup>o</sup> Para los espiritistas la ley suprema es la ley del progreso. Esto supuesto, si la reencarnación es progreso por la expiación de crímenes, el espíritu lo mismo puede expiarlos fuera del cuerpo que en él; si el progreso consiste en la purificación mediante las transmigraciones sucesivas, los espíritus pueden purificarse separados del cuerpo, cosa que no niegan los espiritistas; además, debiera demostrarse por qué el espíritu, libre como es, se purifica necesariamente en el cuerpo. 3.<sup>o</sup> Todo el espiritismo descansa en la doctrina del progreso indefinido, que refutamos en la Ontología. Pero sea indefinido el progreso ó no lo sea, los espíritus pueden y deben progresar fuera del cuerpo; de consiguiente, no hay razón para admitir las reencarnaciones. 4.<sup>o</sup> Finalmente, el espiritismo destruye el orden moral, porque si los espíritus por esas evoluciones sucesivas han de progresar hasta llegar al colmo de la felicidad, esto es, hasta ser absorbidos por el infinito, se niega la libertad sin la cual no hay orden moral, y se admite la forma del panteísmo que consiste en afirmar que todo emana de lo infinito y vuelve á él. Pero aun cuando los espiritistas no negasen el orden moral, éste carecería de la sanción correspondiente, sin la cual no puede tener la eficacia que su observancia reclama.

No seguiremos refutando los demás errores de los espiritistas, porque unos quedan refutados en la Ontología, otros en el decurso de este tratado, y de algunos nos haremos cargo en la Teodicea. Ni hay necesidad de tanto, porque basta la exposición de sus doctrinas para comprender que chocan con el sentido común, contradicen á la sana razón y son la negación más absoluta del dogma católico.

#### CAPÍTULO FINAL

#### DEL ALMA DE LOS BRUTOS

207. División del capítulo.—Con toda reflexión hemos dejado para el fin de la Psicología la cuestión del alma de los brutos, pues las doctrinas asentadas en el decurso del tratado abrevian por una parte y facilitan por otra la solución de una cuestión que á muchos parece

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO

Ni vale decir que así como el alma se separa del cuerpo, cuando éste no es apto para ejercer las acciones propias del hombre, así no puede introducirse en el cuerpo sino cuando éste sea debidamente organizado. Porque en el principio de la generación, el embrión está en las condiciones de desarrollo, que puede hacerse por medio del alma, y en el de la muerte está en la de corrupción, que el alma no puede evitar, y el alma no sale de él sino cuando no puede ejercer ninguna función.

#### ARTÍCULO IV

##### De la metempsícosis

205. Expuesta la doctrina de la transmigración de las almas en el artículo segundo, en el presente sólo nos toca refutarla.

206. TESIS.—La metempsícosis es absurda.

Prueba 1.<sup>a</sup>—Contradice á la experiencia interna, la cual debiera atestiguar que el alma vivió en otros tiempos (202, p. 1.<sup>a</sup>), y es cierto que nada nos atestigua. Debiera atestiguar tanto más cuanto que si la transmigración es castigo, debiéramos saberlo para corregirnos; si es progreso, no se comprende un progreso en que al entrar el alma en un cuerpo se olvida de cuanto sabía antes de estar en él.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Si el alma al separarse del cuerpo pasara á otro ú otros, de esas transmigraciones debería señalarse una razón, la cual debiera ser, ó la voluntad del alma, ó una tendencia natural, ó las fuerzas físicas, ó Dios; es así que no es ninguna de estas causas; luego la metempsícosis es inadmisibile.

Menor.—No es la voluntad del alma, porque según testimonio de la conciencia, no estamos en el cuerpo ni nos separamos de él por voluntad propia. Tampoco es una tendencia natural, porque ésta la lleva á formar con el cuerpo una sustancia completa, y en la hipótesis de la transmigración, la unión del alma con el cuerpo sería accidental, pues cambiaría de cuerpos como de vestidos. Tampoco pueden ser las fuerzas físicas, que no pueden dominar á una sustancia espiritual. Finalmente, no puede ser Dios quien une el alma al cuerpo para formar el hombre, que es centro y ápice de la creación visible, y un ser de tal naturaleza no puede ser un compuesto accidental.

Prueba 3.<sup>a</sup>—En este último argumento colocaremos la cuestión en el terreno en que la colocan los modernos espiritistas. Pues bien, 1.<sup>o</sup>, las afirmaciones espiritistas son un conjunto de hipótesis que á lo más des-

cansan en las revelaciones de los espíritus, cuya veracidad es inadmisibile, desde que ni se sabe quién son ni están conformes entre sí, y muchas veces han engañado. 2.<sup>o</sup> Para los espiritistas la ley suprema es la ley del progreso. Esto supuesto, si la reencarnación es progreso por la expiación de crímenes, el espíritu lo mismo puede expiarlos fuera del cuerpo que en él; si el progreso consiste en la purificación mediante las transmigraciones sucesivas, los espíritus pueden purificarse separados del cuerpo, cosa que no niegan los espiritistas; además, debiera demostrarse por qué el espíritu, libre como es, se purifica necesariamente en el cuerpo. 3.<sup>o</sup> Todo el espiritismo descansa en la doctrina del progreso indefinido, que refutamos en la Ontología. Pero sea indefinido el progreso ó no lo sea, los espíritus pueden y deben progresar fuera del cuerpo; de consiguiente, no hay razón para admitir las reencarnaciones. 4.<sup>o</sup> Finalmente, el espiritismo destruye el orden moral, porque si los espíritus por esas evoluciones sucesivas han de progresar hasta llegar al colmo de la felicidad, esto es, hasta ser absorbidos por el infinito, se niega la libertad sin la cual no hay orden moral, y se admite la forma del panteísmo que consiste en afirmar que todo emana de lo infinito y vuelve á él. Pero aun cuando los espiritistas no negasen el orden moral, éste carecería de la sanción correspondiente, sin la cual no puede tener la eficacia que su observancia reclama.

No seguiremos refutando los demás errores de los espiritistas, porque unos quedan refutados en la Ontología, otros en el decurso de este tratado, y de algunos nos haremos cargo en la Teodicea. Ni hay necesidad de tanto, porque basta la exposición de sus doctrinas para comprender que chocan con el sentido común, contradicen á la sana razón y son la negación más absoluta del dogma católico.

#### CAPÍTULO FINAL

##### DEL ALMA DE LOS BRUTOS

207. División del capítulo.—Con toda reflexión hemos dejado para el fin de la Psicología la cuestión del alma de los brutos, pues las doctrinas asentadas en el decurso del tratado abrevian por una parte y facilitan por otra la solución de una cuestión que á muchos parece

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO

irresoluble. En dos artículos dividiremos el capítulo, de los cuales el 1.º tratará de la naturaleza del alma del bruto, y el 2.º del número y naturaleza de sus facultades. Y al tratar del número de éstas, conviene notar que sólo nos referimos á los animales perfectos, pues entre los imperfectos unos sólo tienen el tacto y otros carecen de la vista y de otros sentidos.

#### ARTÍCULO I

##### De la naturaleza del alma del bruto

**208. Definición del bruto.**—De éste, como del hombre, podemos dar una doble definición esencial, la física y la metafísica. Empezando por aquella, defínese el bruto: *la sustancia compuesta de cuerpo orgánico y alma sensitiva*. Decimos *sustancia compuesta*, porque en esto conviene con todos los seres de la creación visible; *de cuerpo orgánico*, en lo cual conviene con la planta y el hombre; *alma sensitiva* es la diferencia específica, pues por ella distínguese el bruto de la planta, la cual sólo tiene principio de vida vegetativa, y del hombre, cuya alma es racional. La definición metafísica es la siguiente: *el bruto es animal irracional*. Dícese *animal*, cuya esencia es ser viviente sensitivo, y en esto el bruto se distingue de la planta; y añádese *irracional* para distinguir al bruto del hombre.

**209. Del automatismo animal.**—Consiste este error en afirmar que el bruto no tiene alma, sino que es una máquina perfectamente organizada y movida por Dios. Profesó este error el médico español Gómez Pereira, profesor de la Universidad de Salamanca, á quien siguió Descartes, llevado de que no hay medio entre el espíritu y la materia (144). Este error no tiene partidarios.

**210. TESIS 1.ª—El bruto tiene alma realmente distinta del cuerpo.**

Prueba.—El bruto vive y siente; es así que la vida y la sensibilidad no proceden del cuerpo sólo, sino de un principio superior llamado alma; luego el bruto tiene alma realmente distinta del cuerpo.

La proposición menor de este silogismo puede demostrarse con los mismos argumentos con que demostramos la existencia del alma en el hombre, y que la materia es incapaz de sentir. Probemos, pues, la mayor.

Mayor.—Que el bruto vive y siente demuéstranlo: 1.º, el sentido

común y el consentimiento universal de todos los pueblos; así decimos: el bruto ve, oye, siente, padece, etc.; 2.º, el organismo del bruto es superior al de la planta, igual en muchos de sus órganos al del hombre y en otros muy parecido; es así que el organismo en nosotros tiene por fin el ejercicio de los actos de la vida sensitiva y vegetativa; luego el mismo tiene en el bruto; 3.º, ven, oyen, etc., sienten que sienten, pues dan señales inequívocas de dolor y placer; tienen memoria de las sensaciones pasadas; tienen apetito en virtud del cual se mueven para procurarse ciertos objetos y huyen de otros.

El P. Pesch en su obra *Institutiones Philosophiæ naturalis* confirma esta tesis con la autoridad de muchos fisiólogos modernos (pág. 129 y siguientes, 184 y siguientes).

**211. Del espiritualismo animal.**—I. El espiritualismo animal afirma que el bruto tiene inteligencia y alma espiritual. Los sostenedores de este error se fundan: 1.º, en algunos hechos sorprendentes que se refieren de algunos animales; 2.º, en el orden que se observa en las acciones naturales del bruto, algunas de las cuales parecen revelar cierto discernimiento y elección.

II. Pero nada de esto puede convencer que el bruto sea inteligente. Porque cuanto á lo 1.º, esos hechos no siempre son ciertos, suceden raras veces, y por lo mismo son debidos á causas accidentales. De éstas la más común es el aprendizaje á que somete el hombre al bruto, el cual aprende algunas habilidades, que repite siempre del mismo modo, sin que se le note el más leve asomo de invención. Respecto á lo 2.º, el orden que se manifiesta en las acciones del bruto, no arguye inteligencia en él, sino en Dios, que ha ordenado la actividad del bruto, lo mismo que la de los demás seres según leyes sabias. Por eso aun los fenómenos del bruto que más apariencia tienen de comparación y discernimiento se explican con la combinación de la memoria, de la estimativa y del instinto, sin que sea necesario admitir la inteligencia.

**212. TESIS 2.ª—El alma del bruto es simple, mas no espiritual.**

Parte 1.ª—Prueba.—No nos detendremos en probar esta primera parte, pues los argumentos con que refutamos el error materialista de que la materia siente, demuestran que la sensación no puede explicarse sin admitir un principio último, esencialmente simple, realmente distinto de la materia y superior á ella.

Parte 2.ª—Prueba 1.ª—El ser espiritual es inteligente y libre; es así que el bruto carece de inteligencia y libertad; luego el alma del bruto no es espiritual.

La proposición mayor es evidente por todo lo que hemos dicho al tratar de la espiritualidad del alma y de la naturaleza del entendimiento y de la voluntad (48, 120, 145). Pasemos, pues, á probar la menor.

Menor, parte 1.<sup>a</sup>—El ser inteligente percibe lo universal, reflexiona, compara y discurre; el ser que ejerce tales actos deduce una verdad de otra, las combina de diferentes modos, las aplica á diferentes órdenes, reduce lo múltiple á la unidad y lo compuesto á lo simple, como vemos que lo hace el hombre; el ser que obra de este modo es esencialmente progresivo; es así que el bruto es estacionario por naturaleza, pues observamos que todos obran del mismo modo, y eso constante y universalmente, porque las abejas construyen sus panales del mismo modo, el castor su vivienda, las diversas especies de aves sus nidos, y así de los demás animales; es así que los fenómenos universales y constantes son ley de naturaleza; luego de la naturaleza del bruto procede que sea estacionario y no progresivo, y por lo mismo, no es inteligente.

Menor, parte 2.<sup>a</sup>—La prueba anterior también demuestra que el bruto no es libre, porque el ser libre halla diferentes medios para conseguir un mismo fin, ahora adopta unos, ahora elige otros; es así que el bruto adopta los mismos medios para conseguir idénticos fines, puesto caso que el obrar del bruto es uniforme y constante así en las acciones naturales como en las que ha aprendido del hombre; luego no obra por libre elección, sino determinado por instinto natural.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Sustancia espiritual es la que en su ser y obrar es intrínsecamente independiente de la materia; es así que el alma del bruto ni en lo uno ni en lo otro es intrínsecamente independiente de la materia; luego el alma del bruto no es espiritual.

Menor.—Según lo dicho (O. 183), el obrar sigue al ser; luego si las operaciones del bruto son intrínsecamente dependientes del organismo, el alma del mismo también lo será, y de consiguiente, no será espiritual. Pues bien, desde que el bruto no es inteligente, la facultad específica del mismo es la sensibilidad; es así que las facultades sensitivas no son propias del alma sola ni del cuerpo solo, sino del compuesto (25); luego el alma del bruto tampoco tiene subsistencia propia, independiente del cuerpo; de consiguiente, no es espiritual (SANTO TOMÁS, 1 p. q. 75, a. 3; C. G. II, c. 82).

**213. TESIS 3.<sup>a</sup>—El alma del bruto no es inmortal.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—Ser inmortal es el que puede subsistir y vivir independientemente del cuerpo; es así que el alma del bruto no puede subsistir independientemente del cuerpo, porque no es espiritual; tampoco puede vivir, porque el bruto sólo tiene operaciones sensitivas, las cua-

les no pueden ser ejercidas por el alma separada del cuerpo, como que son orgánicas; luego el alma del bruto separada del cuerpo no puede ejercer operación alguna; y es así que repugna que exista una sustancia incapaz de obrar; luego el alma del bruto no es inmortal, sino que debe perecer con el cuerpo, en quien y con quien subsiste.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Por una parte, el alma del bruto no tiene inteligencia ni voluntad libre; luego no tiende al ser, á la verdad y al bien ó á la felicidad sin límite, ni es capaz de orden moral; es así que estas tendencias son las razones por las cuales el alma humana es inmortal; luego la del bruto no lo es. Por otra parte, la tendencia natural y específica del bruto es la sensitiva; es así que la tendencia sensitiva no puede satisfacerse sino en el cuerpo; luego el alma del bruto no puede subsistir fuera de él, sino que debe perecer con él (C. G. II, c. 82).

**214. Corolario.**—De lo dicho se deduce que el alma del bruto perece con el cuerpo. Porque el alma del bruto perece; es así que no perece por disolución de partes, porque es simple; tampoco perece por aniquilación, porque no tiene subsistencia propia, como el alma humana; luego no queda sino que perezca con el cuerpo, ó como decían los escolásticos, por corrupción accidental, puesto caso que no subsistiendo sino en el compuesto y con el compuesto, pereciendo éste, debe perecer.

**215. Doctrina de Balmes.**—Por lo dicho se entenderá alguna confusión de ideas en que incurre Balmes, al hablar del destino final del alma de los brutos. Su doctrina es la siguiente: no se puede conocer el destino final del alma del bruto: «en buena filosofía, cuando se pregunta lo que hay en este punto, la mejor respuesta es: no lo sé.» Apoya su doctrina en la razón siguiente: 1.<sup>o</sup> «Que no sería contrario á la sana filosofía, el sostener que las almas de los brutos se reducen á la nada,» porque no repugna ni á la sabiduría ni á la bondad de Dios que una sustancia se aniquile cuando cesa el objeto á que fué destinada. 2.<sup>o</sup> Que tampoco repugna á la razón ni á la experiencia que el alma del bruto continúe existiendo después de la desorganización del cuerpo, porque absorbida en los tesoros de la naturaleza se conserva en ellos no como ser inútil, sino ejerciendo en ellos su actividad en diferentes sentidos, según las condiciones á que se halle sujeta (*Filosof. fund.*, lib. 2, cap. II). En resumen, ignoramos el destino final del alma del bruto, porque no repugna que sea aniquilada ni que siga existiendo.

No convenimos en que se ignore el destino final del alma del bruto, pues las razones alegadas en la tesis, sacadas de Santo Tomás, demuestran que es mortal. Respecto á la primera parte de la prueba, con-

venimos en que no repugna que una sustancia, llenado su objeto adecuado, se aniquile; pero negamos que el alma del bruto pueda perecer por aniquilamiento. La confusión de Balmes parece consistir en que no admite medio entre que una sustancia deje de existir por corrupción y por aniquilamiento, siendo así que puede dejar de ser por corrupción accidental, que es lo que sucede al alma del bruto. Tampoco admitimos la segunda parte de la prueba de que no repugne que el alma del bruto siga existiendo, y á la razón que alega contestamos que no se sabe lo que son esos tesoros de la naturaleza, y Balmes no lo dice; también negamos que el alma del bruto pueda ejercer su actividad, porque no teniendo subsistencia propia, tampoco puede tener actividad propia, y en efecto, la sensibilidad no puede ejercerse sin el cuerpo. En suma: ó hay que admitir que el alma del bruto es espiritual, ó hay que convenir en que no es ni puede ser inmortal, precisamente porque no puede tener ningún género de actividad, y consiguientemente, de finalidad.

**216. De la unión del alma del bruto con el cuerpo.**— Resta hablar de la unión del alma del bruto con el cuerpo, lo cual haremos en las siguientes proposiciones.

I. *La unión del alma del bruto con el cuerpo es sustancial.* Porque el bruto es una sustancia, como quiera que es ser que subsiste en sí y por sí; es así que no es un ser simple, sino compuesto de alma sensitiva y de cuerpo; luego la sustancia del bruto resulta de la unión de los dos, la cual es sustancial.

II. *El alma del bruto es forma sustancial del cuerpo.* Porque forma sustancial es el principio que determina el ser y lo constituye en una especie determinada; es así que el alma del bruto es el principio que determina el cuerpo á ser vivo, animado y sensitivo, y mediante esta determinación se constituye la esencia de animal irracional, distinta de todas las demás; luego el alma del bruto es forma sustancial del cuerpo.

## ARTÍCULO II

### De las facultades sensitivas del bruto

**217.** Las facultades sensitivas del bruto, como las del hombre, se dividen en aprehensivas y apetitivas, y aquéllas se subdividen en externas é internas. Hablaremos brevemente de ellas, refiriéndonos únicamente á los animales perfectos.

**218. De las facultades aprehensivas.**—I. *El bruto tiene los cinco sentidos externos.* 1.º Porque tiene los órganos de estos mismos sentidos como el hombre, y deben habersele dado para el mismo fin; 2.º, porque da signos inequívocos de ver, oír, y de ejercer las funciones de los demás sentidos.

II. *El bruto también tiene el sentido interno.* Porque el bruto da señales de ver un objeto, oír un ruido, saborear un manjar, etc; da señales de distinguir las sensaciones agradables de las desagradables; da muestras de sentir placer y dolor, etc.; es así que éste es el objeto del sentido interno; luego lo tiene.

III. *También tiene la imaginación y la memoria sensitiva.* La 1.ª, porque imaginación es la facultad que conserva y reproduce las imágenes de los objetos percibidos por los cinco sentidos externos; es así que el animal da signos inequívocos de conservarlas y reproducirlas: así vemos que va en busca de objetos perdidos, reconoce á su amo, tiende á objetos ausentes, v. gr., el ave al nido, la gallina á sus polluelos, el perro al que lo castigó ó acarició, etc. La 2.ª, porque no sólo tiende á objetos ausentes, sino que los reconoce: así el caballo recuerda un camino por donde pasó, vuelve á la querencia, y otro tanto podría decirse de los demás animales; y es evidente, como dijimos al tratar del hombre, que el bruto sin esta facultad no podría vivir.

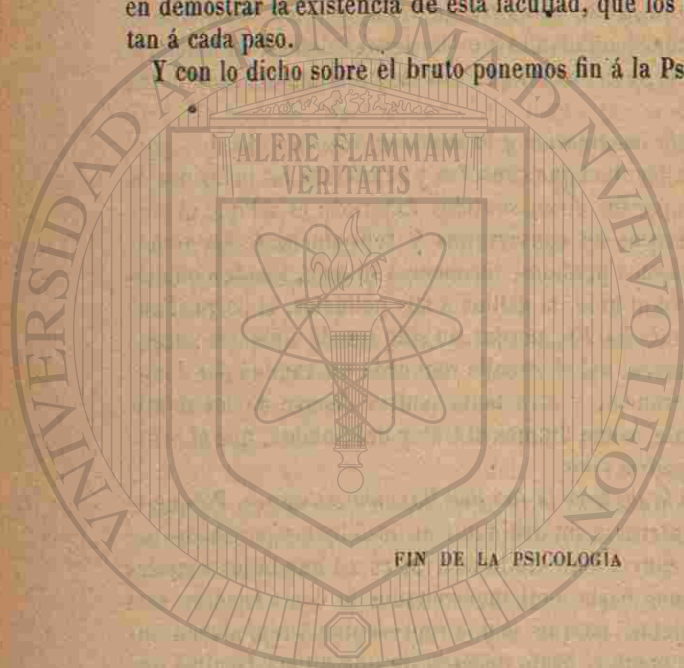
IV. *Finalmente, el bruto tiene la facultad llamada estimativa.* Porque el animal no puede conservarse sin distinguir en los objetos percibidos por los sentidos lo útil y conveniente de lo nocivo; es así que ni los sentidos externos ni los internos hasta aquí mencionados le dan á conocer esas cualidades de los objetos, porque sólo le representan ó reproducen sus cualidades sensibles; luego el bruto necesita de una última facultad que le haga percibir lo conveniente ó perjudicial en los seres de la naturaleza; esta facultad se llama *estimativa*, la cual suple en el bruto la falta de razón. Este discurso se halla confirmado por la experiencia, pues observamos que la oveja huye del lobo, la paloma del gavilán, unos animales toman unos manjares y dejan otros, y mil otros hechos que pudieran enumerarse; luego es necesario admitir en el animal una facultad que le hace discernir en los seres lo conveniente de lo perjudicial (SANTO TOMÁS, 1 p. q. 78, a. 2 y 4; *De anima*, a. 2).

**219. De las facultades apetitivas.**—I. *En el animal hay el apetito sensitivo.* Porque una experiencia constante demuestra que el animal tiende á los objetos percibidos por los sentidos y remueve los obstáculos que á su consecución se oponen; es así que estos actos no proceden de la voluntad, porque no la tiene; luego son actos del apetito sensitivo.

El apetito en cuanto tiende ó huye de los objetos presentados por la estimativa se llama *instintivo*; su existencia no hay que demostrarla, porque es evidente por demás, y su estudio, tan variado como interesante, forma la parte de la Historia natural denominada *costumbres de los animales*.

II. *En el bruto existe la facultad motriz*. Tampoco hay que detenerse en demostrar la existencia de esta facultad, que los hechos nos manifiestan á cada paso.

Y con lo dicho sobre el bruto ponemos fin á la Psicología.



## TEODICEA

### NOCIONES PRELIMINARES

**1. Definición de la Teodicea.**—Según la etimología de la palabra, Teodicea es la ciencia de Dios, y se define: *la parte de la Filosofía que trata de Dios conocido por la razón natural*. Según la definición anterior, vese claramente que esta parte de la Metafísica se distingue de las demás en razón de su objeto, pues la Ontología estudia el ser en general, la Cosmología el mundo, y la Psicología trata del alma humana; también se distingue de la Teología, porque ésta trata de Dios conocido por luz de la fe, y la Teodicea lo estudia con la luz natural de la razón; por eso también suele llamársela *Teología natural*.

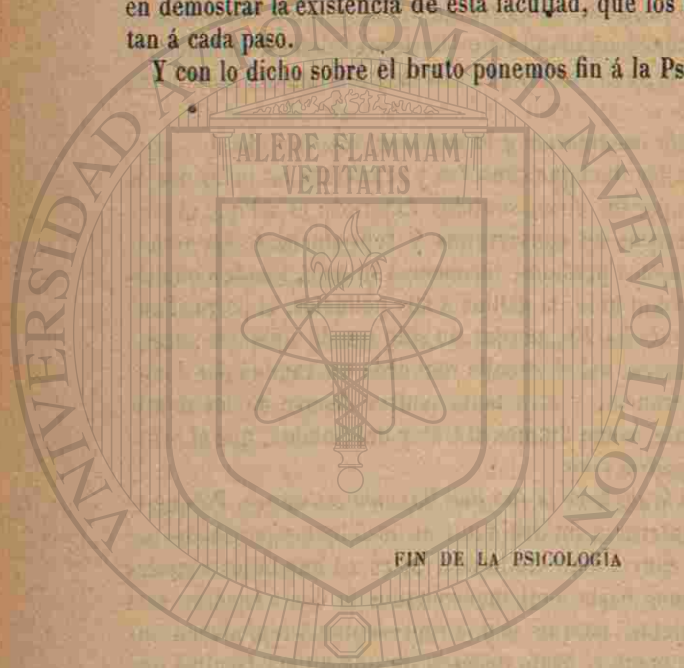
**2. Subordinación de las ciencias á la Teodicea.**—I. *En el orden de dignidad la Teodicea es la primera de las ciencias naturales*. Porque siendo la ciencia el conocimiento de una cosa por sus causas, aquella ciencia será la primera en dignidad y excelencia que estudia la causa suprema; es así que Dios es causa suprema, universal y trascendental, porque es la causa primera, ejemplar, eficiente y final de todos los seres, según se irá demostrando; luego la Teodicea es la primera en dignidad entre las ciencias. De modo que en el orden regresivo se demuestra que sin Dios el orden lógico, el físico, el matemático y el metafísico no tienen explicación, y con Él la tienen completa y perfecta.

II. *La Moral y el Derecho están subordinados á la Teodicea*. Porque aquellas ciencias investigan las causas supremas del orden moral y jurí-

El apetito en cuanto tiende ó huye de los objetos presentados por la estimativa se llama *instintivo*; su existencia no hay que demostrarla, porque es evidente por demás, y su estudio, tan variado como interesante, forma la parte de la Historia natural denominada *costumbres de los animales*.

II. *En el bruto existe la facultad motriz*. Tampoco hay que detenerse en demostrar la existencia de esta facultad, que los hechos nos manifiestan á cada paso.

Y con lo dicho sobre el bruto ponemos fin á la Psicología.



## TEODICEA

### NOCIONES PRELIMINARES

**1. Definición de la Teodicea.**—Según la etimología de la palabra, Teodicea es la ciencia de Dios, y se define: *la parte de la Filosofía que trata de Dios conocido por la razón natural*. Según la definición anterior, vese claramente que esta parte de la Metafísica se distingue de las demás en razón de su objeto, pues la Ontología estudia el ser en general, la Cosmología el mundo, y la Psicología trata del alma humana; también se distingue de la Teología, porque ésta trata de Dios conocido por luz de la fe, y la Teodicea lo estudia con la luz natural de la razón; por eso también suele llamársela *Teología natural*.

**2. Subordinación de las ciencias á la Teodicea.**—I. *En el orden de dignidad la Teodicea es la primera de las ciencias naturales*. Porque siendo la ciencia el conocimiento de una cosa por sus causas, aquella ciencia será la primera en dignidad y excelencia que estudia la causa suprema; es así que Dios es causa suprema, universal y trascendental, porque es la causa primera, ejemplar, eficiente y final de todos los seres, según se irá demostrando; luego la Teodicea es la primera en dignidad entre las ciencias. De modo que en el orden regresivo se demuestra que sin Dios el orden lógico, el físico, el matemático y el metafísico no tienen explicación, y con Él la tienen completa y perfecta.

II. *La Moral y el Derecho están subordinados á la Teodicea*. Porque aquellas ciencias investigan las causas supremas del orden moral y jurí-



dico; es así que uno y otro tienen su último fundamento en Dios, como se demostrará en su lugar; luego la Moral y el Derecho y las ciencias derivadas de éstas están subordinados á la Teodicea.

III. Infiérese de lo dicho la importancia científica del estudio de la Teodicea.

**3. Del método de la Teodicea.**—Es el analítico-sintético, porque como no vemos á Dios, debemos elevarnos á su conocimiento, procediendo de los efectos á la causa, que es procedimiento analítico. Conocida la existencia de Dios como ser necesario y causa primera, por deducción, que es procedimiento sintético, se deducen los demás atributos, aunque no se prescinde por completo del análisis. Pero como las criaturas distan infinitamente de Dios, para alcanzar de Él un conocimiento lo más perfecto posible, debemos remover las imperfecciones de las criaturas, y demostrar que sus atributos tienen perfección infinita. Ó como enseña Santo Tomás, nos elevamos al conocimiento de Dios por las tres vías de *causalidad, remoción y excelencia*.

**4. División del tratado.**—Suele dividirse la Teodicea en dos partes: la primera trata de los atributos *absolutos*, que son los que convienen á Dios considerado en sí mismo, y la segunda estudia los atributos *relativos*, que son los que en Dios dicen orden á las criaturas. Y aunque esta división es natural y lógica, con todo, para conformarnos con la división dada en la Ontología y en la Psicología, dividiremos la Teodicea en dos partes: la primera, que estudia á Dios considerado en su ser ó en su esencia, y la segunda, que lo estudia como dotado de actividad.



## PARTE PRIMERA

### DE DIOS CONSIDERADO EN SU SER Ó ESENCIA

**5. División de esta parte.**—Según las leyes del método, lo primero que hay que investigar sobre un ser, es su existencia, para proceder en seguida al estudio de su esencia y propiedades; de consiguiente, el asunto de esta primera parte puede condensarse en dos capítulos, en el 1.º de los cuales trataremos de la existencia de Dios, y en el 2.º de su esencia y atributos que no suponen ninguna actividad

## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

### CAPÍTULO I

#### DE LA EXISTENCIA DE DIOS

## DIRECCION GENERAL DE

**6. División del capítulo.**—En tres artículos debe dividirse el presente capítulo: en el 1.º estableceremos el modo cómo el entendimiento se eleva al conocimiento de la existencia de Dios, ó sea, el modo cómo ésta puede demostrarse, puesto caso que sobre este punto han disputado los filósofos; en el 2.º demostraremos la existencia de la primera causa, y en el 3.º refutaremos el ateísmo.

dico; es así que uno y otro tienen su último fundamento en Dios, como se demostrará en su lugar; luego la Moral y el Derecho y las ciencias derivadas de éstas están subordinados á la Teodicea.

III. Infiérese de lo dicho la importancia científica del estudio de la Teodicea.

**3. Del método de la Teodicea.**—Es el analítico-sintético, porque como no vemos á Dios, debemos elevarnos á su conocimiento, procediendo de los efectos á la causa, que es procedimiento analítico. Conocida la existencia de Dios como ser necesario y causa primera, por deducción, que es procedimiento sintético, se deducen los demás atributos, aunque no se prescinde por completo del análisis. Pero como las criaturas distan infinitamente de Dios, para alcanzar de Él un conocimiento lo más perfecto posible, debemos remover las imperfecciones de las criaturas, y demostrar que sus atributos tienen perfección infinita. Ó como enseña Santo Tomás, nos elevamos al conocimiento de Dios por las tres vías de *causalidad, remoción y excelencia*.

**4. División del tratado.**—Suele dividirse la Teodicea en dos partes: la primera trata de los atributos *absolutos*, que son los que convienen á Dios considerado en sí mismo, y la segunda estudia los atributos *relativos*, que son los que en Dios dicen orden á las criaturas. Y aunque esta división es natural y lógica, con todo, para conformarnos con la división dada en la Ontología y en la Psicología, dividiremos la Teodicea en dos partes: la primera, que estudia á Dios considerado en su ser ó en su esencia, y la segunda, que lo estudia como dotado de actividad.



## PARTE PRIMERA

### DE DIOS CONSIDERADO EN SU SER Ó ESENCIA

**5. División de esta parte.**—Según las leyes del método, lo primero que hay que investigar sobre un ser, es su existencia, para proceder en seguida al estudio de su esencia y propiedades; de consiguiente, el asunto de esta primera parte puede condensarse en dos capítulos, en el 1.º de los cuales trataremos de la existencia de Dios, y en el 2.º de su esencia y atributos que no suponen ninguna actividad

## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

### CAPÍTULO I

#### DE LA EXISTENCIA DE DIOS

**6. División del capítulo.**—En tres artículos debe dividirse el presente capítulo: en el 1.º estableceremos el modo cómo el entendimiento se eleva al conocimiento de la existencia de Dios, ó sea, el modo cómo ésta puede demostrarse, puesto caso que sobre este punto han disputado los filósofos; en el 2.º demostraremos la existencia de la primera causa, y en el 3.º refutaremos el ateísmo.

dico; es así que uno y otro tienen su último fundamento en Dios, como se demostrará en su lugar; luego la Moral y el Derecho y las ciencias derivadas de éstas están subordinados á la Teodicea.

III. Infiérese de lo dicho la importancia científica del estudio de la Teodicea.

**3. Del método de la Teodicea.**—Es el analítico-sintético, porque como no vemos á Dios, debemos elevarnos á su conocimiento, procediendo de los efectos á la causa, que es procedimiento analítico. Conocida la existencia de Dios como ser necesario y causa primera, por deducción, que es procedimiento sintético, se deducen los demás atributos, aunque no se prescinde por completo del análisis. Pero como las criaturas distan infinitamente de Dios, para alcanzar de Él un conocimiento lo más perfecto posible, debemos remover las imperfecciones de las criaturas, y demostrar que sus atributos tienen perfección infinita. Ó como enseña Santo Tomás, nos elevamos al conocimiento de Dios por las tres vías de *causalidad, remoción y excelencia*.

**4. División del tratado.**—Suele dividirse la Teodicea en dos partes: la primera trata de los atributos *absolutos*, que son los que convienen á Dios considerado en sí mismo, y la segunda estudia los atributos *relativos*, que son los que en Dios dicen orden á las criaturas. Y aunque esta división es natural y lógica, con todo, para conformarnos con la división dada en la Ontología y en la Psicología, dividiremos la Teodicea en dos partes: la primera, que estudia á Dios considerado en su ser ó en su esencia, y la segunda, que lo estudia como dotado de actividad.



## PARTE PRIMERA

### DE DIOS CONSIDERADO EN SU SER Ó ESENCIA

**5. División de esta parte.**—Según las leyes del método, lo primero que hay que investigar sobre un ser, es su existencia, para proceder en seguida al estudio de su esencia y propiedades; de consiguiente, el asunto de esta primera parte puede condensarse en dos capítulos, en el 1.º de los cuales trataremos de la existencia de Dios, y en el 2.º de su esencia y atributos que no suponen ninguna actividad

## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

### CAPÍTULO I

#### DE LA EXISTENCIA DE DIOS

**6. División del capítulo.**—En tres artículos debe dividirse el presente capítulo: en el 1.º estableceremos el modo cómo el entendimiento se eleva al conocimiento de la existencia de Dios, ó sea, el modo cómo ésta puede demostrarse, puesto caso que sobre este punto han disputado los filósofos; en el 2.º demostraremos la existencia de la primera causa, y en el 3.º refutaremos el ateísmo.

ARTÍCULO I

Del modo cómo puede demostrarse la existencia de Dios

7. **Definición de Dios.**—Al entrar en la presente cuestión, siguiendo las reglas dadas en la Lógica (30), debemos dar la definición de Dios. Entendemos por Dios *el ser más perfecto que puede pensarse, ó el ser necesario, absoluto y causa primera de todos los seres.* Y para evitar sofismas hay que observar que las definiciones anteriores son nominales, y sólo tendrán valor real y objetivo una vez demostrada la verdad de la existencia del ser perfectísimo.

8. **Estado de la cuestión.**—La existencia de Dios no podemos conocerla sino ó por *intuición directa*, como dicen los ontólogos, ó por *tradición*, como pretenden los tradicionalistas, ó *a priori* ó por la *demonstración ontológica*, que procede por el análisis de la idea pura de Dios, como hicieron San Anselmo, Descartes y Leibnitz, ó bien *a posteriori*. Esto supuesto, se pregunta ¿por cuál de estos modos nos elevamos al conocimiento de la existencia de Dios? Esto vamos á ver en las siguientes tesis.

9. **TESIS 1.<sup>a</sup>** — *La existencia de Dios no la conocemos ni por intuición directa, ni por tradición, ni podemos demostrarla a priori.*

Prueba. — Lo 1.<sup>o</sup>, porque la intuición directa de Dios ó de las ideas divinas repugna á la experiencia y á la razón, según demostramos en la Psicología (94). Lo 2.<sup>o</sup>, porque, según demostramos en la Psicología (98-100), la palabra es incapaz de producir idea alguna; además, según lo dicho en la Crítica (97), el conocimiento de Dios por medio de la tradición nos envuelve en un círculo vicioso, como quiera que la tradición supone la revelación y ésta á Dios. Lo 3.<sup>o</sup>, porque demostración *a priori* es la que procede de la causa al efecto; es así que Dios no tiene causa, porque es el ser necesario y causa primera; luego su existencia no puede demostrarse *a priori*.

10. **TESIS 2.<sup>a</sup>** — *La proposición: Dios existe, es inmediatamente evidente en sí, pero no con relación á nosotros, ó sea, del análisis de la idea de Dios no puede deducirse su existencia.*

Parte 1.<sup>a</sup>—Prueba. —Verdad inmediatamente evidente en sí es aque-

lla en que el predicado es esencial al sujeto; es así que el predicado *existente* es esencial á Dios, que es el ser necesario; luego la proposición *Dios existe*, en sí considerada es evidente; de modo que si tuviésemos idea intuitiva de Dios, le conoceríamos como necesariamente existente, sin necesidad de demostración.

Parte 2.<sup>a</sup>—Prueba 1.<sup>a</sup>—La idea de Dios no es intuitiva, sino abstractiva; es así que del análisis del concepto puramente ideal ó abstractivo de Dios no puede deducirse su existencia real; luego del análisis de la idea de Dios no puede deducirse la existencia real del mismo.

Menor.—Del análisis de un concepto ó idea sólo puede sacarse lo que en él se contiene; es así que en la idea de Dios sólo está contenida la existencia ideal y no la real, pues el orden ideal y el real son completamente diversos; luego del análisis de la idea de Dios no puede deducirse su existencia real, sin incurrir en el sofisma de tránsito de lo ideal á lo real, con evidente infracción de la segunda de las leyes del racionio.

Prueba 2.<sup>a</sup>—En una demostración no puede suponerse lo que está en cuestión; es así que en la demostración de la existencia de Dios por el análisis de su idea se supone lo que debe demostrarse; luego del análisis de la idea de Dios no cabe deducir su existencia real.

Menor.—Así, cuando concebimos el todo mayor que la parte, no afirmamos que exista un todo, sino que si existe, será mayor que cada una de sus partes, y así como de concebir al hombre como animal racional, no se deduce que exista un hombre, sino que, dado que exista, será animal racional; del propio modo de concebir á Dios como el ser más perfecto, no puede deducirse que exista, sino que en el supuesto que exista, será el más perfecto; es así que deducir de esto la existencia es pasar de la hipótesis á la tesis, es decir, es presuponer lo que se ha de demostrar; luego en el deducir del análisis de la idea de Dios su existencia hay petición de principio. En dos palabras: se presupone lo que está en cuestión, porque los partidarios del argumento ontológico suponen la realidad objetiva de la idea de Dios. Esto es todo.

Ni vale decir que en Dios se identifica la esencia con la existencia, porque los sostenedores del argumento ontológico entienden hablar de la existencia ideal, ó de la real: en el primer caso, al deducir la existencia real, incurren en el tránsito de lo ideal á lo real; en el segundo, suponen lo que se ha de probar, porque sólo conociendo que Dios existe realmente, sabemos que en Él se identifican el ser y la esencia.

11. Para que se entienda mejor lo insostenible de la prueba ontológica de la existencia de Dios, nos haremos cargo de los argumentos de San Anselmo, Descartes y Leibnitz.

**12. Argumento de San Anselmo.**—«El ser más perfecto que se puede pensar no puede existir solamente en el entendimiento, porque si suponemos que sólo existe en el entendimiento, podemos concebirlo como existente en realidad, lo cual es mayor perfección; luego si el ser más perfecto que puede pensarse sólo existe en el entendimiento, se puede concebirle como más perfecto, lo cual repugna; luego está fuera de toda duda que el ser más perfecto que se puede pensar no sólo existe en el entendimiento sino también en realidad» (*Prosología*, cc. 2, 3, 4).

En forma: Concebido Dios como el ser más perfecto, debe conocerse como existente; de otra suerte sería el más perfecto y no lo sería, pues podría concebirse otro ser más perfecto que Él; luego la existencia de Dios es verdad inmediata.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: concebido Dios como el ser más perfecto, debe conocerse como *idealmente* existente, C.; como *realmente* existente, subdistingo: si se supone *la existencia real*, C.; si no se la supone, N. Distingo el consiguiente: la existencia *ideal* de Dios es inmediata, C.; la *real*, N. Estas distinciones quedan explicadas en las pruebas de las tesis, por eso no nos detenemos en explicarlas de nuevo. A la prueba de San Anselmo contestamos: que de que pueda concebirse que el ser más perfecto existe en realidad, no se deduce que exista, así como de que yo conciba que existe un planeta habitado, no se infiere que exista. Tampoco hay la contradicción que pretende San Anselmo, porque ésta debiera consistir en concebir que Dios es el ser más perfecto y que no es el más perfecto en el mismo orden, no en diversos órdenes; por eso hemos afirmado que habría contradicción en no afirmar del ser más perfecto la existencia ideal; pero en no deducir de ésta la real, no hay contradicción, sino tránsito de un orden a otro ó petición de principio.

**13. Argumento de Descartes.**—Lo que veo en la idea clara y distinta de una cosa debo afirmarlo de ella; es así que en la idea de Dios veo la existencia, porque es la idea del ser infinito; luego Dios existe (*Del método*, p. 4.<sup>a</sup>, Meditación V).

**Respuesta.**—Distingo la mayor: lo que veo en la idea clara y distinta debo afirmarlo *como lo veo*, C.; debo afirmarlo de un modo diverso, N. Distingo la menor: en la idea de Dios veo la existencia *ideal*, C.; la *real*, subdistingo: si se la supone, C.; si no se la supone, N. Y en efecto, si la idea que Descartes dice que tiene del ser infinito, le ha sido impresa por Dios, presupone lo que está en cuestión; si no le ha sido infundida por Dios, cometió el tránsito de lo ideal a lo real.

Además, ¿qué contestaría Descartes al ateo que le argumentase así: lo

que veo en la idea clara y distinta de una cosa debo afirmarlo de ella, es así que en la idea de Dios no veo la existencia, luego Dios no existe? Ó bien: es así que en la idea de Dios ó del ser infinito sólo veo la existencia ideal, luego Dios sólo existe idealmente? Ahora bien, es claro que una demostración de la existencia de Dios que no puede convencer á un ateo de buena fe, es inadmisibile.

**14. Argumento de Leibnitz.**—Si Dios es posible, existe; es así que es posible; luego existe. Prueba la mayor, porque en Dios la posibilidad ó la esencia se identifica con la existencia; la menor la demuestra por dos vías: 1.<sup>a</sup>, porque la contradicción consiste en la afirmación y negación, es así que en Dios no cabe negación porque no tiene límite; 2.<sup>a</sup>, porque si Dios no fuera posible, nada sería posible, porque fuera de Dios ningún ser tiene en sí mismo la razón de su existencia (*Monadologia*, § 54, Demostración de Descartes al P. Lamy y Teodicea).

**Respuesta.**—Concedo la mayor y distingo la menor: Dios es posible, *si existe*, C.; *si no existe*, N. En el argumento de Leibnitz se supone lo que se debe probar, porque siendo Dios, como dice el mismo autor, el ser necesario, es cosa evidente que si no existe, es imposible que exista. La proposición de que en Dios se identifica la esencia y la existencia debe distinguirse: en Dios considerado *en sí mismo* se identifica la esencia con la existencia, C.; considerado con *relación á nosotros*, subdistingo: después que lo hemos conocido como ser necesario, C.; antes, N.

Sobre las razones con que pretende demostrar la posibilidad de Dios, hay que distinguir la 1.<sup>a</sup>: en Dios *idealmente* considerado no hay negación, C.; en Dios considerado *realmente*, subdistingo: si se le supone *existente é infinito*, C.; si no se le supone *existente*, ó sólo se supone la idea, N. Estas distinciones demuestran evidentemente lo que ya antes dijimos, que Leibnitz, lo mismo que San Anselmo y Descartes, suponen lo que está en cuestión, pues la última razón de los dos primeros es que en Dios se identifica la esencia con la existencia, y el punto de partida de Descartes es que Dios es infinito: ¿cómo lo sabe sin tener intuición de Él? Admito la 2.<sup>a</sup> prueba, pero observaré que en ella Leibnitz no procede *a priori* sino *a posteriori*, porque decir que si Dios no fuera posible nada de lo existente sería posible, es proceder de los efectos á la causa. Creo que lo mismo podría decirse del modo cómo Descartes propone en la parte cuarta del Método la prueba de la existencia de Dios. Tan cierto es que no la podemos conocer sino *a posteriori* ó por los efectos.

**Nota.**—Como los argumentos de Descartes y Leibnitz no son sino el de San Anselmo, presentado bajo otro aspecto, véase su refutación en

Santo Tomás, 1 p. q. 2, aa. 1 y 2, y sobre todo en la Suma contra Gentiles, lib. 1.º, cc. 10 y 11. También trata esta cuestión de modo que no deja duda el cardenal de Toledo en su Suma teológica.

**15. TESIS 3.ª—La existencia de Dios debe demostrarse a posteriori.**

Prueba.—La existencia de Dios no es una verdad inmediata ni puede demostrarse con ninguna especie de demostración *a priori*; luego sólo podemos conocerla *a posteriori*, elevándonos del conocimiento de los efectos al de la causa.

Ni vale decir que no es posible demostrar la existencia de Dios; 1.º, porque es procedimiento lógico y muy común el de elevarnos del conocimiento de los efectos al de su causa proporcionada; 2.º, porque en el artículo siguiente demostraremos la verdad de la existencia de Dios con argumentos invencibles; 3.º, porque ni los mismos que tienen la existencia de Dios por verdad inmediata ó que pretenden demostrarla con el argumento ontológico, niegan la fuerza de las demostraciones *a posteriori*.

**16. Doctrina católica.**—En materia tan importante es necesario conocer la doctrina católica, sobre todo después de las acaloradas disputas habidas sobre este punto en nuestros días. La doctrina de la Iglesia enseña que al conocimiento de Dios sólo podemos elevarnos por medio del de las criaturas. Demuéstrase esta verdad: 1.º, por la autoridad de San Pablo, el cual enseña que *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur* (Rom., I, 20). Igual cosa se dice en el capítulo 13 del libro de la *Sabiduría*; y los Padres de la Iglesia, interpretando estos pasajes, profesan unánimemente la misma doctrina; 2.º, porque en nuestros días la Iglesia ha condenado el Ontologismo y el Tradicionalismo, y obligó á Bonetty y á Bautain á retractar sus errores tradicionalistas y á firmar las doctrinas que enseñan que el uso de la razón precede á la fe, y que aquella puede demostrar con certeza la existencia de Dios, la libertad y la espiritualidad del alma; 3.º, porque el Concilio Vaticano en el capítulo 4.º de la Constitución de *Fide* enseña que la recta razón demuestra los preámbulos de la fe, uno de los cuales es sin duda la existencia de Dios, y define la cuestión entre tradicionalistas y escolásticos en el canon siguiente: «Si alguno dijere que Dios uno y verdadero, Creador y Señor nuestro, no puede ser conocido ciertamente con la luz natural de la razón humana, sea anatema.»

OBJECIONES

**17. Contra la tesis 2.ª—Objeción 1.ª**—Los Padres de la Iglesia, entre otros San Juan Damasceno, llaman innata, *naturaliter inserta*, la idea de Dios; luego no la formamos por discurso.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: tienen la idea de Dios por innata ó *infundida* por Dios en el alma, N.; la tienen como formada *natural* y *espontáneamente* por la contemplación del universo, C. Que los Padres no admiten como innata la idea de Dios es evidente, desde que siempre enseñan que la formamos mediante la contemplación del universo; pero eso no quita que esa idea sea muy natural, pues á la razón humana le es natural y muy natural de la contemplación de los seres y del orden del universo deducir la existencia de su causa ordenadora.

**Objeción 2.ª**—Dios es la misma verdad; es así que la existencia de la verdad es inmediatamente evidente, porque quien la niega la afirma; luego la existencia de Dios es verdad inmediata.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: Dios es la verdad *subsistente por sí misma*, C.; es la verdad *abstracta y común* á todos los seres, N. Contradistingo la menor: la existencia de la verdad *abstracta y común* á todos los seres es inmediatamente evidente, C.; la existencia de la verdad *subsistente por sí misma* es inmediatamente evidente, N. Es claro que no conocemos inmediatamente la verdad suprema y subsistente por sí misma, pues esto fuera el Ontologismo; pero de la existencia de las verdades que conocemos, podemos, mediante el discurso, elevarnos al conocimiento de la Verdad primera.

**18. Contra la tesis 3.ª—Objeción 1.ª**—La existencia de Dios no puede ser demostrada: porque entre Dios y las criaturas no hay proporción, luego por medio de éstas no podemos elevarnos al conocimiento de Aquél.

**Respuesta.**—Niego el aserto, y de la prueba distingo el antecedente: entre Dios y las criaturas no hay proporción de *esencia*, C.; no la hay de *orden y dependencia*, N. Es evidente el segundo término de la distinción, pues siendo los seres del universo efectos de Dios, están ordenados y dependen de Él como de su causa, y de consiguiente, son medios legítimos para demostrar su existencia. También es evidente el primer término de la distinción, pues una esencia contingente y finita no guarda proporción con la esencia necesaria é infinita, de lo cual sólo se deduce que las criaturas no pueden darnos un conocimiento adecuado y comprensivo de Dios.

**Objeción 2.ª**—La existencia de Dios es idéntica con su esencia; es

así que no podemos conocer la esencia divina; luego tampoco podemos conocer la existencia.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: la existencia de Dios considerada en sí misma es idéntica con su esencia, C.; la existencia divina considerada con relación á nosotros es idéntica con su esencia, subdistingo: después que conocemos á Dios como ser necesario, C.; antes, N. Distingo la menor: no podemos conocer *adecuadamente* la esencia divina, C.; *inadecuadamente*, N. Por todo lo que hemos dicho hasta aquí son claras las distinciones que acabamos de dar, y sólo observamos con Santo Tomás que la existencia de un ser debe conocerse antes que la esencia, y que el concepto que formamos de ésta es discursivo y no intuitivo, y siempre inadecuado, como se demostró en la Ontología (Véase á SANTO TOMÁS, l. p. q. 2, aa. 1 y 2).

ARTÍCULO II

Demostración de la existencia de Dios

**19. Argumentos con que se demuestra la existencia de Dios.**—A tres se reducen los argumentos con que puede demostrarse la existencia de Dios: *al metafísico, físico y moral*. El primero es el que de la existencia de los seres del mundo, mudables y contingentes, se eleva á la existencia de Dios, ser necesario, absoluto y causa primera; el segundo es el que del orden del mundo deduce la existencia de una causa inteligente ordenadora; y el último demuestra la existencia de Dios por el consentimiento universal del género humano.

**20. TESIS.**—*Demuéstrase la existencia de Dios con los argumentos metafísico, físico y moral.*

**21. Argumento metafísico.**—Existen seres contingentes; es así que para existir necesitan de un ser necesario, absoluto y causa primera; luego existe el ser necesario, absoluto y causa primera; éste es Dios; luego existe Dios.

Evidente es la ilación de la demostración propuesta; la menor subsumta no lo es menos, porque el ser necesario y absoluto es inmutable, acto puro, perfectísimo é infinito (O. 49, 67, 220); pasemos, pues, á demostrar la mayor y la menor.

**Mayor.**—Existe el mundo externo, existo yo, mi alma, mi pensamiento, para no dejar efugios á idealistas y escépticos; es así que todos estos seres son contingentes, 1.º, porque no hay repugnancia alguna

de que dejen de existir; 2.º, porque la experiencia interna y externa nos dicen que son mudables y finitos, y el ser mudable y finito es contingente (O. 50, 221).

**Menor.**—Por lo demostrado en la Ontología, el ser contingente necesita de una causa para existir; esto supuesto, pregunto: la causa de los seres del mundo es necesaria ó contingente: en el primer caso, tenemos lo que queremos; en el segundo, ella á su vez necesitará de otra causa para existir, de la cual volveremos á preguntar si es necesaria ó contingente; es así que una causa contingente no puede ser razón suficiente de la existencia de los seres del mundo, porque siendo contingente debe tener en otra la razón de su existencia; luego los seres del mundo tienen la razón de su existencia en el ser necesario. Este es *absoluto*, porque tiene en sí mismo la razón de su existencia; es *causa*, porque es la razón de la existencia de los demás seres; es *causa primera*, porque es ser necesario y absoluto; luego existe el ser absoluto, necesario, causa primera, esto es, Dios.

Ni vale, para explicar la existencia de los seres del mundo, recurrir á una serie infinita, como lo hacen los ateos. 1.º Porque esta serie repugna por ser infinita; 2.º, porque no explica la existencia de los seres, puesto caso que para que exista un término cualquiera de la serie, v. gr., el término A, deben haber pasado términos infinitos, lo cual repugna; luego la existencia de A y de otro cualquier término de la serie carece de razón suficiente; 3.º, porque, aun admitiendo la existencia de la serie infinita, la dificultad, lejos de resolverse, aumenta, porque todos los seres que forman la serie son contingentes; luego la serie también lo es, y como es infinita, la necesidad que tiene de una causa para existir aumenta en la misma proporción en que aumenta la serie; y es así que un efecto infinito, dado que pudiese existir, debiera proceder de una causa infinita; luego si existe la serie infinita, debe existir una causa necesaria é infinita que la haya producido.

**22. Argumento físico.**—El mundo es un ser ordenado, luego procede de una inteligencia ordenadora; ésta es Dios; luego existe Dios.

**Antecedente.**—Los seres del universo están sujetos á leyes constantes y uniformes: 1.º, porque así lo demuestran los cuerpos celestes, cuyas leyes matemáticas estudia la Astronomía; 2.º, entre los seres terrestres, las leyes á que están sometidos los seres de los tres reinos, mineral, vegetal y animal, forman el objeto de las ciencias naturales; 3.º, sobre todos estos seres está el hombre, dotado en su cuerpo de una organización más admirable que la de las plantas y de los animales, y su alma se eleva sobre todo lo que es materia, percibe las verdades universales y absolutas, descubre las relaciones de los seres, etc.; 4.º, los

así que no podemos conocer la esencia divina; luego tampoco podemos conocer la existencia.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: la existencia de Dios considerada en sí misma es idéntica con su esencia, C.; la existencia divina considerada con relación á nosotros es idéntica con su esencia, subdistingo: después que conocemos á Dios como ser necesario, C.; antes, N. Distingo la menor: no podemos conocer *adecuadamente* la esencia divina, C.; *inadecuadamente*, N. Por todo lo que hemos dicho hasta aquí son claras las distinciones que acabamos de dar, y sólo observamos con Santo Tomás que la existencia de un ser debe conocerse antes que la esencia, y que el concepto que formamos de ésta es discursivo y no intuitivo, y siempre inadecuado, como se demostró en la Ontología (Véase á SANTO TOMÁS, l. p. q. 2, aa. 1 y 2).

ARTÍCULO II

Demostración de la existencia de Dios

**19. Argumentos con que se demuestra la existencia de Dios.**—A tres se reducen los argumentos con que puede demostrarse la existencia de Dios: *al metafísico, físico y moral*. El primero es el que de la existencia de los seres del mundo, mudables y contingentes, se eleva á la existencia de Dios, ser necesario, absoluto y causa primera; el segundo es el que del orden del mundo deduce la existencia de una causa inteligente ordenadora; y el último demuestra la existencia de Dios por el consentimiento universal del género humano.

**20. TESIS.**—*Demuéstrase la existencia de Dios con los argumentos metafísico, físico y moral.*

**21. Argumento metafísico.**—Existen seres contingentes; es así que para existir necesitan de un ser necesario, absoluto y causa primera; luego existe el ser necesario, absoluto y causa primera; éste es Dios; luego existe Dios.

Evidente es la ilación de la demostración propuesta; la menor subsumta no lo es menos, porque el ser necesario y absoluto es inmutable, acto puro, perfectísimo é infinito (O. 49, 67, 220); pasemos, pues, á demostrar la mayor y la menor.

**Mayor.**—Existe el mundo externo, existo yo, mi alma, mi pensamiento, para no dejar efugios á idealistas y escépticos; es así que todos estos seres son contingentes, 1.º, porque no hay repugnancia alguna

de que dejen de existir; 2.º, porque la experiencia interna y externa nos dicen que son mudables y finitos, y el ser mudable y finito es contingente (O. 50, 221).

**Menor.**—Por lo demostrado en la Ontología, el ser contingente necesita de una causa para existir; esto supuesto, pregunto: la causa de los seres del mundo es necesaria ó contingente: en el primer caso, tenemos lo que queremos; en el segundo, ella á su vez necesitará de otra causa para existir, de la cual volveremos á preguntar si es necesaria ó contingente; es así que una causa contingente no puede ser razón suficiente de la existencia de los seres del mundo, porque siendo contingente debe tener en otra la razón de su existencia; luego los seres del mundo tienen la razón de su existencia en el ser necesario. Este es *absoluto*, porque tiene en sí mismo la razón de su existencia; es *causa*, porque es la razón de la existencia de los demás seres; es *causa primera*, porque es ser necesario y absoluto; luego existe el ser absoluto, necesario, causa primera, esto es, Dios.

Ni vale, para explicar la existencia de los seres del mundo, recurrir á una serie infinita, como lo hacen los ateos. 1.º Porque esta serie repugna por ser infinita; 2.º, porque no explica la existencia de los seres, puesto caso que para que exista un término cualquiera de la serie, v. gr., el término A, deben haber pasado términos infinitos, lo cual repugna; luego la existencia de A y de otro cualquier término de la serie carece de razón suficiente; 3.º, porque, aun admitiendo la existencia de la serie infinita, la dificultad, lejos de resolverse, aumenta, porque todos los seres que forman la serie son contingentes; luego la serie también lo es, y como es infinita, la necesidad que tiene de una causa para existir aumenta en la misma proporción en que aumenta la serie; y es así que un efecto infinito, dado que pudiese existir, debiera proceder de una causa infinita; luego si existe la serie infinita, debe existir una causa necesaria é infinita que la haya producido.

**22. Argumento físico.**—El mundo es un ser ordenado, luego procede de una inteligencia ordenadora; ésta es Dios; luego existe Dios.

**Antecedente.**—Los seres del universo están sujetos á leyes constantes y uniformes: 1.º, porque así lo demuestran los cuerpos celestes, cuyas leyes matemáticas estudia la Astronomía; 2.º, entre los seres terrestres, las leyes á que están sometidos los seres de los tres reinos, mineral, vegetal y animal, forman el objeto de las ciencias naturales; 3.º, sobre todos estos seres está el hombre, dotado en su cuerpo de una organización más admirable que la de las plantas y de los animales, y su alma se eleva sobre todo lo que es materia, percibe las verdades universales y absolutas, descubre las relaciones de los seres, etc.; 4.º, los



seres todos del universo están unidos entre sí por las relaciones de fines y medios, causas y efectos, hasta formar ese todo armónico que llamamos universo; luego el mundo es un ser ordenado.

Consecuencia. — La única causa proporcionada del orden es la inteligencia: 1.º, así lo demuestra el sentido común, que sólo á la inteligencia atribuye las obras ordenadas, de modo que por las obras de arte, de ciencias, de máquinas, etc., graduamos la inteligencia de sus autores; 2.º, porque sólo la inteligencia es capaz de descubrir el orden del universo; luego *a fortiori* debe ser una causa inteligente el que lo concibió, lo ejecutó y lo conserva; 3.º, porque no hay orden sin la debida proporción de medios á fines, y sólo el ser inteligente conoce esa proporción; luego la causa del orden del mundo debe ser una inteligencia ordenadora.

Menor subsumta. — 1.º La inteligencia ordenadora del mundo debe existir fuera de los seres que forman el universo, porque de otra suerte sería ser ordenado y no causa ordenadora; los seres que forman el universo son contingentes, luego la causa ordenadora es el ser necesario; éste es Dios; luego Dios es la causa ordenadora del mundo.

Menor subsumta. — 2.º La causa ordenadora del mundo debe abarcar las relaciones existentes entre todos los seres de la creación; debe haber previsto el concurso de todas las causas y sucesos que debían mediar entre aquéllos, para que el orden pudiera ser constante; es así que esas relaciones, causas, efectos, combinaciones, etc., no tienen fin; luego sólo una inteligencia infinita pudo abarcarlos; la inteligencia infinita es Dios; luego Dios es la causa ordenadora del mundo.

**23. Argumento moral.** — Es constante y universal el consentimiento de todos los pueblos en admitir la existencia de Dios: 1.º, porque ni los mismos ateos lo niegan, puesto caso que tratan de explicarlo del modo que luego veremos; 2.º, porque la fábula de un pueblo ateo, inventada por Bayle y otros sofistas, es desmentida por la historia, la cual asegura que no se ha hallado pueblo alguno sin religión, sacrificios, preces y otros ritos que suponen la creencia en Dios. Es así que este hecho no puede explicarse sino por la evidencia con que la verdad de la existencia de Dios se manifiesta á todos los hombres; luego Dios existe.

Menor. — Si no proviene de la evidencia de la verdad, debe proceder de prejuicios, no hay medio; es así que la universalidad del consentimiento en la existencia de Dios no proviene de los prejuicios señalados por los ateos, cuales son, la educación, los sacerdotes, los legisladores, el miedo á los fenómenos de la naturaleza y la ignorancia; luego procede de la evidencia de la verdad.

Demostremos la proposición menor, 1.º en general, y 2.º en particular.

Menor. — Un efecto universal y constante necesita una causa constante y universal; es así que las preocupaciones señaladas por los ateos son causas accidentales y particulares; luego sólo hubiesen podido influir en algunos individuos, no en todo el linaje humano, en un lugar reducido, no en todas las naciones, en una época determinada, no en todos los tiempos.

Confirmemos la prueba anterior. Toda preocupación reconoce un principio, un origen; luego atribuir á preocupaciones de los pueblos la creencia en Dios, supone que en el mundo hubo un tiempo en el cual esta verdad no fué conocida; es así, 1.º, que un hecho no se supone sino que se prueba; luego incumbe á los ateos probar el hecho que suponen; 2.º, la historia no sólo atestigua la universalidad de la creencia en Dios, sino que demuestra que la idea de Dios es más clara á medida que nos acercamos á la cuna del linaje humano, como quiera que el politeísmo que la oscureció, empezó bastante después del diluvio; luego el consentimiento de los pueblos en admitir la existencia de Dios no se explica por preocupaciones.

I. *El consentimiento universal en la creencia en Dios no se explica por la educación.* 1.º Porque supone la idea de Dios en el que educa; de éste preguntariamos cómo la adquirió, si por la educación ó de otro modo, y así subiríamos hasta el primer hombre, de quien preguntariamos: ¿cómo se forjó esta preocupación? 2.º Porque esta preocupación hubiese desaparecido primero entre los sabios y luego entre los demás hombres por la fuerza de las pasiones, que sólo se legitiman negando á Dios.

II. *Los sacerdotes tampoco produjeron este consentimiento.* Porque los sacerdotes suponen la religión en el pueblo, la cual supone en éste el conocimiento y adoración de Dios.

III. *Tampoco se explica por la ambición y tiranía de los legisladores.* 1.º Porque ante toda legislación tradicional ó escrita hallamos que los pueblos creían y adoraban á Dios. 2.º Porque el legislador debía tratar de imponerse como representante de Dios, cosa imposible, si no se admite que los pueblos creían de antemano en Él. Además, como observa Balmes, «¿quién inspiró esta idea á los legisladores?... Una doctrina que impone deberes y enfrena las pasiones ¿cómo la pudieron hacer aceptable? ¿cómo es que lograron engañar no sólo á los ignorantes, sino también á los sabios?»

IV. *Menos puede explicar este hecho el temor.* 1.º Porque el temor supone el conocimiento de la existencia del ser á quien se teme. 2.º Porque este temor á lo más hubiese podido influir en los niños, mujeres y

gente ignorante, y con todo los más grandes naturalistas de todas las edades, incluso la nuestra, son teístas.

V. *La ignorancia no puede ser la causa de este consentimiento.* Porque en tal caso los sabios debieran haber sido los más tenaces impugnadores de la existencia de Dios; y no obstante, la historia nos dice que Tales, Pitágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca y demás sabios del gentilismo, escribieron páginas brillantes sobre Dios. El mismo Epicuro no se atrevió á demostrar que Dios no existe, sino que se contentó con decir: voy á formar un sistema cósmico con tales hipótesis como si Dios no existiera.

Ni vale objetar que en la antigüedad hubo errores universales, como el del movimiento del sol. 1.º Porque este error ni aun en la antigüedad fué universal, pues al menos los pitagóricos sostuvieron que el sol es el centro de nuestro sistema. 2.º Porque aun admitida la universalidad de esta creencia, hay que recordar que el movimiento del sol ó de la tierra no es objeto de consentimiento universal (Crítica, 109); de consiguiente, éste no es error, sino ignorancia. 3.º Porque el error sobre el movimiento del sol proviene de la ilusión de los sentidos, que con frecuencia confunden el movimiento absoluto con el relativo, al paso que el consentimiento del género humano en la existencia de Dios ni puede provenir de una ilusión de los sentidos ni de otra causa accidental, sino de la evidencia de la verdad.

Nos abstenemos de proponer las objeciones que suelen traerse para debilitar la fuerza de los argumentos metafísico y físico, así porque la solución de algunas de ellas se deduce de la exposición de los mismos argumentos, como porque las otras ó se han resuelto ó deberán resolverse en otra parte.

### ARTÍCULO III

#### Del ateísmo

**24. Definición y división del ateísmo.**—Ateísmo es la negación de Dios, y ateos son los que niegan ó ignoran la existencia de Dios; y se dividen en teóricos y prácticos: éstos son los que en su vida privada ó pública se gobiernan como si Dios no existiese. Los teóricos se subdividen en negativos y positivos: los primeros son los que ignoran la existencia de Dios, y los segundos, los que niegan formalmente á Dios.

**25. Estado de la cuestión.**—Se pregunta: ¿puede haber ateos? Pero como los hay de varias clases, la cuestión no es una sino múl-

tipla. Se pregunta pues: 1.º, si puede haber ateos prácticos; 2.º, si puede haber ateos negativos; 3.º, si puede haberlos positivos. Pero, como la ignorancia de Dios puede ser vencible é invencible, en la segunda cuestión no se trata de la ignorancia vencible sino de la invencible; ni tampoco se pone en tela de juicio si puede haber individuos que por algún tiempo desconozcan á Dios, porque es indudable que esto puede suceder por causas accidentales, sino si es posible que el hombre adulto, en el pleno uso de su razón, tenga ignorancia invencible é inculpable de Dios. En la tercera cuestión no se trata del ateísmo escéptico, sino de si es posible que haya quien profese el ateísmo por persuasión. Expuesta la cuestión, la resolveremos en las siguientes tesis.

#### 26. TESIS 1.ª—Puede haber y de hecho hay ateos prácticos.

Prueba.—La historia y la experiencia enseñan que siempre ha habido y hay hombres que viven olvidados de sus deberes, entregados á brutales apetitos, cual si no existiera Dios; además, como la voluntad humana es libre, no repugna que haya hombres que vivan totalmente olvidados de Dios; luego historia, experiencia y razón están contestes en afirmar la posibilidad y existencia del ateísmo práctico.

#### 27. TESIS 2.ª—Repugna la existencia de ateos negativos, al menos por mucho tiempo.

Prueba.—1.º Porque el hombre contempla constantemente el mundo, los seres que lo componen, su belleza y orden admirables, y se conoce y contempla á sí mismo; es así que al hombre le es natural elevarse de los fenómenos á sus causas; luego es moralmente imposible que no advierta que debe existir una inteligencia ordenadora. 2.º Además, el hombre siente en sí el deseo de felicidad sin límite, y al mismo tiempo experimenta que en el mundo no hay objeto que pueda satisfacerlo; luego es moralmente imposible que no conozca, al menos en confuso, que debe existir un ser que sea el objeto de su felicidad, al cual debe tender. 3.º Finalmente, la conciencia hace que el hombre distinga el bien del mal, y que las acciones malas le remuerdan y las buenas le causen placer; luego es imposible que no advierta que está sujeto á una ley y, de consiguiente, que hay un legislador supremo que gobierna el mundo moral lo mismo que el físico. Ahora bien, conocido Dios de este modo, el hombre tiene obligación de perfeccionar este conocimiento para poder cumplir los deberes que lo ligan con Él; luego es moralmente imposible que el hombre por mucho tiempo tenga ignorancia invencible é inculpable de Dios.

28. TESIS 3.<sup>a</sup> — Repugna que haya ateos positivos.

Prueba 1.<sup>a</sup>—Los ateos positivos, para demostrar que no existe Dios, debieran hacer dos cosas: 1.<sup>a</sup>, destruir las pruebas de la existencia de Dios; 2.<sup>a</sup>, demostrar su aserto con argumentos positivos; es así que repugna que hagan lo uno y lo otro; luego repugna que haya ateos teóricos.

Menor. — 1.<sup>o</sup> Porque los caracteres de contingencia, mutabilidad y limitación del universo son tan evidentes; el orden físico y moral se presentan con tanto brillo, que es imposible eludir la consecuencia de que es necesario admitir un ser necesario, inmutable, causa primera y ordenador supremo, según hemos demostrado en el artículo anterior.

Menor. — 2.<sup>o</sup> Porque hasta ahora los ateos se han contentado con oponer á las pruebas dadas algunos sofismas; es así que si tienen talento para sentir la fuerza de éstos, *a fortiori* deben tenerlo para comprender el valor de las soluciones y el de las pruebas de la existencia de Dios; luego repugna que demuestren que la causa primera no existe.

Menor. — 3.<sup>o</sup> Porque hasta el presente no han dado una sola prueba de su aserto; pues sólo han sabido forjar hipótesis, tales como la de la serie infinita, la de la materia eterna, la de los átomos infinitos, la del acaso, la de la evolución de la materia, etc.; es así que por una parte estas hipótesis no las han demostrado, y por otra basta analizarlas para convencerse de lo absurdas que son, según hemos hecho ver con la de la serie infinita y más adelante haremos con las demás; luego repugna que existan ateos teóricos.

Prueba 2.<sup>a</sup>—La prueba anterior la hallamos confirmada por la autoridad de sabios de todos los tiempos. Platón decía: «ninguno de cuantos en sus primeros años abrazaron la opinión de que no existe Dios, perseveró en ella en su vejez.» Séneca añade: «mienten los que dicen que no sienten que Dios existe, pues aunque de día te lo afirmen, de noche y solos dudan de su afirmación.» En este punto es unánime el sentir de los Padres de la Iglesia; valgan por todas las siguientes sentencias de Tertuliano: «nadie niega que Dios sea el Creador del universo, porque nadie ignora lo que la naturaleza espontáneamente le sugiere» (*De Spectaculis*, c. 2); y en el *Apologético* añade: «es lo sumo del delito no querer reconocer al que no puedes ignorar.» Añadamos á las citas anteriores la autoridad de algunos impíos: Santhibal, ateo famoso del siglo pasado, se quejaba de que no hubiese quien perseverase en su secta, sino que al acercarse la muerte todos se retractaban. Bayle, defensor del ateísmo, se veía forzado á decir todavía más que el anterior, como veremos luego.

29. Corolario.—De las tesis anteriores se deduce que sólo es po-

sible el ateísmo práctico y el escéptico, esto es, el de los que tienen alguna duda sobre la existencia de Dios; pues no siendo posible admitir ni la ignorancia de la existencia de Dios ni la persuasión contraria, sólo queda admitir el escepticismo mayor ó menor en esta materia.

30. Causas del ateísmo.—A tres pueden reducirse las causas del ateísmo así práctico como escéptico. 1.<sup>a</sup> El hábito de no pensar en Dios y el de buscar razones en contra de las verdades relativas á El, pues siendo tal la fuerza del hábito, en los que contraen el de no pensar ó impugnar las verdades sobre Dios, acaba por adormecer en ellos esta idea y aun por hacerles presumir que no la tienen. 2.<sup>a</sup> La corrupción del corazón, que por un lado oscurece la inteligencia del hombre y por otro lo arrastra á desentenderse de Dios. 3.<sup>a</sup> El castigo de Dios, quien, según el lenguaje de San Pablo, entrega á su réprobo sentido á los que por su impiedad y corrupción no quieren conocerlo.

La *Historia de la Filosofía* confirma lo que acabamos de decir, pues en toda ella no se registran otras escuelas ateas que la escéptica, que duda de todo, y la materialista y la sensualista, que divinizan la materia y los placeres materiales. La historia también confirma la verdad de nuestros asertos, pues nos dice que el ateísmo sólo se ha extendido en épocas de corrupción y escepticismo, cuales son, entre otras, la del imperio romano y las de los siglos pasado y presente.

Finalmente, apoyaremos nuestros juicios con la autoridad de hombres célebres. San Agustín dice: «nadie niega á Dios sino aquel á quien conviene que no le haya.» La Bruyère expone el mismo pensamiento en las siguientes palabras: «quisiera encontrar un hombre sobrio, moderado, casto, justo, que negase la existencia de Dios y la inmortalidad del alma: éste al menos hablaría sin interés, pero un tal hombre no se encuentra» (*Caracteres*, c. 17). Finalmente, valga por todos Bayle, quien describe admirablemente las causas del ateísmo é impiedad en el siguiente pasaje: «Es probable que cuantos en sociedad afectan impugnar las verdades más comunes de la Religión dicen más de lo que sienten. En sus disputas hay más vanidad que conciencia. Opinan que la vanidad y osadía de sus sentimientos les granjeará la fama de espíritus fuertes. Por eso son movidos á exponer las dificultades que suelen hacerse contra la Providencia y el Evangelio, contrariando su propia persuasión. De esta suerte van contrayendo insensiblemente el hábito de hablar impiamente, y si á la vanidad se añade la vida licenciosa, hacen rápidos progresos en este camino. Esta costumbre depravada, contraída parte por el orgullo, parte por la sensualidad, embota las impresiones de la educación, esto es, adormece el sentimiento de las verdades que habían aprendido sobre la Divinidad y las penas eternas. Pero no se

crea que esto sea en ellos la muerte de la fe, sino que es el fuego oculto debajo de la ceniza, cuya fuerza sentirán cuantas veces quieran consultarse á sí mismos, y sobre todo cuando se hallaren en algún peligro. Entonces son más medrosos que los demás hombres» (BAYLE, *Diccionario*, letra F, art. Des-Barreaux).

## CAPÍTULO II

### DE LA ESENCIA Y ATRIBUTOS DIVINOS

**31. División del capítulo.**—Demostrada la existencia de Dios, pide el orden natural que tratemos de la esencia y atributos divinos. En el artículo 1.º estudiaremos el constitutivo metafísico de la esencia de Dios, en el 2.º demostraremos su infinidad y simplicidad, en el 3.º la unidad y en el 4.º la inmutabilidad y eternidad.

#### ARTÍCULO I

##### Del constitutivo metafísico de la esencia divina

**32. Estado de la cuestión.**—I. Según se dijo en la Ontología (84), la esencia de un ser puede considerarse física y metafísicamente: al presente no tratamos de la esencia física de Dios, porque, siendo el ser simplicísimo, es evidente que la constituyen sus atributos, idénticos con su esencia, sino que tratamos de la esencia metafísica, é investigamos cuál es el primer atributo que conocemos de Dios, que nos lo hace distinguir de los demás seres, y sobre todo que es la raíz de todos los demás, pues en esto consiste la esencia metafísica. El objeto de esta cuestión es dar al tratado un carácter eminentemente científico.

II. Dejando á un lado las opiniones sobre esta materia, nos parece que este atributo es *la aseidad*, por la cual Dios es ser de sí y por sí, ó en otros términos, es el ser absoluto, que tiene en sí la razón de su ser.

**33. TESIS.**—La aseidad es el constitutivo de la esencia metafísica de Dios.

**Prueba.**—La aseidad es lo primero que conocemos de Dios; por ella le distinguimos de los demás seres, y es la raíz de los demás atributos; luego es su esencia metafísica.

**Antecedente.**—Según lo demostrado (20), ante todo á Dios le conocemos como ser necesario y causa primera, esto es, como ser de sí y por sí; al ser necesario y causa primera le conocemos como real y esencialmente distinto de los demás seres, que son contingentes y dependientes del ser absoluto; este es acto puro, porque si no lo fuera, sería relativo y condicionado; el acto puro tiene todas las perfecciones posibles y en sumo grado; luego la aseidad cumple con las condiciones de la esencia metafísica.

**34. Corolario.**—Dedúcese de lo dicho, que de Dios no puede darse definición más exacta que la que da Santo Tomás y con él los demás escolásticos: *Dios es el ser, ó el mismo ser subsistente*, y *Dios es el acto puro*. Digo la más exacta, porque, siendo Dios simplicísimo, no puede darse de Él una definición por género próximo y última diferencia. La razón de la primera definición es clara, porque Dios es el ser necesario, este ser es imparticipado y absoluto, la esencia del ser absoluto se expresa diciendo que es *el ser*, porque todo ser participado no es el ser sino este ser, no es el mismo ser (*ipsum esse*), sino que tiene una esencia determinada; luego la definición dada es verdadera. La segunda definición también es cierta, porque Dios es el ser absoluto, el cual es acto puro; porque, como discurre Santo Tomás, toda perfección es acto, luego el ser absoluto es acto absoluto, éste es acto sin potencia ó acto puro. Por eso Dios, hablando de sí mismo, dijo: «Yo soy el que soy y el que es me envié á vosotros» (*Exodo*, 3, 11 y 14).

#### OBJECIONES

**35. Objeción 1.ª**—La aseidad no es la esencia metafísica de Dios: porque ésta debe ser el atributo más excelente; es así que el atributo más excelente no es el ser, sino la inteligencia; luego la aseidad no es la esencia metafísica de Dios.

**Respuesta.**—Niego el aserto, y de la prueba concedo la mayor y distingo la menor: en el ser *participado* la perfección más excelente no es el ser sino la inteligencia, C.; en el ser *absoluto*, N. Porque el ser contingente y participado tiene la esencia determinada que ha recibido de su causa; por eso el mineral no tiene vida como la planta, ni ésta posee la sensibilidad como el bruto, ni éste es inteligente como el hombre; pero el ser imparticipado y absoluto, que, como se ha demostrado (33), no es simplemente un *ser*, sino *el ser*, en esta perfección contiene radicalmente todas las demás, pues todas ellas son otros tantos grados de ser.

**Objeción 2.ª**—La esencia de Dios no puede consistir en una pro-

crea que esto sea en ellos la muerte de la fe, sino que es el fuego oculto debajo de la ceniza, cuya fuerza sentirán cuantas veces quieran consultarse á sí mismos, y sobre todo cuando se hallaren en algún peligro. Entonces son más medrosos que los demás hombres» (BAYLE, *Diccionario*, letra F, art. Des-Barreaux).

## CAPÍTULO II

### DE LA ESENCIA Y ATRIBUTOS DIVINOS

**31. División del capítulo.**— Demostrada la existencia de Dios, pide el orden natural que tratemos de la esencia y atributos divinos. En el artículo 1.º estudiaremos el constitutivo metafísico de la esencia de Dios, en el 2.º demostraremos su infinidad y simplicidad, en el 3.º la unidad y en el 4.º la inmutabilidad y eternidad.

#### ARTÍCULO I

##### Del constitutivo metafísico de la esencia divina

**32. Estado de la cuestión.**— I. Según se dijo en la Ontología (84), la esencia de un ser puede considerarse física y metafísicamente: al presente no tratamos de la esencia física de Dios, porque, siendo el ser simplicísimo, es evidente que la constituyen sus atributos, idénticos con su esencia, sino que tratamos de la esencia metafísica, é investigamos cuál es el primer atributo que conocemos de Dios, que nos lo hace distinguir de los demás seres, y sobre todo que es la raíz de todos los demás, pues en esto consiste la esencia metafísica. El objeto de esta cuestión es dar al tratado un carácter eminentemente científico.

II. Dejando á un lado las opiniones sobre esta materia, nos parece que este atributo es *la aseidad*, por la cual Dios es ser de sí y por sí, ó en otros términos, es el ser absoluto, que tiene en sí la razón de su ser.

**33. TESIS.**— La aseidad es el constitutivo de la esencia metafísica de Dios.

**Prueba.**— La aseidad es lo primero que conocemos de Dios; por ella le distinguimos de los demás seres, y es la raíz de los demás atributos; luego es su esencia metafísica.

**Antecedente.**— Según lo demostrado (20), ante todo á Dios le conocemos como ser necesario y causa primera, esto es, como ser de sí y por sí; al ser necesario y causa primera le conocemos como real y esencialmente distinto de los demás seres, que son contingentes y dependientes del ser absoluto; este es acto puro, porque si no lo fuera, sería relativo y condicionado; el acto puro tiene todas las perfecciones posibles y en sumo grado; luego la aseidad cumple con las condiciones de la esencia metafísica.

**34. Corolario.**— Dedúcese de lo dicho, que de Dios no puede darse definición más exacta que la que da Santo Tomás y con él los demás escolásticos: *Dios es el ser, ó el mismo ser subsistente*, y *Dios es el acto puro*. Digo la más exacta, porque, siendo Dios simplicísimo, no puede darse de Él una definición por género próximo y última diferencia. La razón de la primera definición es clara, porque Dios es el ser necesario, este ser es imparticipado y absoluto, la esencia del ser absoluto se expresa diciendo que es *el ser*, porque todo ser participado no es el ser sino este ser, no es el mismo ser (*ipsum esse*), sino que tiene una esencia determinada; luego la definición dada es verdadera. La segunda definición también es cierta, porque Dios es el ser absoluto, el cual es acto puro; porque, como discurre Santo Tomás, toda perfección es acto, luego el ser absoluto es acto absoluto, éste es acto sin potencia ó acto puro. Por eso Dios, hablando de sí mismo, dijo: «Yo soy el que soy y el que es me envié á vosotros» (*Exodo*, 3, 11 y 14).

#### OBJECIONES

**35. Objeción 1.ª**— La aseidad no es la esencia metafísica de Dios: porque ésta debe ser el atributo más excelente; es así que el atributo más excelente no es el ser, sino la inteligencia; luego la aseidad no es la esencia metafísica de Dios.

**Respuesta.**— Niego el aserto, y de la prueba concedo la mayor y distingo la menor: en el ser *participado* la perfección más excelente no es el ser sino la inteligencia, C.; en el ser *absoluto*, N. Porque el ser contingente y participado tiene la esencia determinada que ha recibido de su causa; por eso el mineral no tiene vida como la planta, ni ésta posee la sensibilidad como el bruto, ni éste es inteligente como el hombre; pero el ser imparticipado y absoluto, que, como se ha demostrado (33), no es simplemente un *ser*, sino *el ser*, en esta perfección contiene radicalmente todas las demás, pues todas ellas son otros tantos grados de ser.

**Objeción 2.ª**— La esencia de Dios no puede consistir en una pro-

piEDAD común á todos los seres; es así que el ser es propiedad común á todos los seres; luego Dios no está bien definido diciendo que es *el ser*.

**Respuesta.**—Concedo la mayor y distingo la menor: el ser *abstracto y trascendental* es propiedad común á todos los seres, C.; el ser *absoluto y subsistente* es propiedad común á todos los seres, N. La distinción es clara según lo dicho en el corolario y en la contestación á la objeción anterior. Recuérdese además lo demostrado en la Ontología que el concepto de ser no es unívoco sino análogo respecto de Dios y de las criaturas, y que no representa al ser infinito, y se comprenderá que la teoría expuesta está tan lejos de ser panteísta, que por el contrario deshace de un golpe todos los errores y cavilaciones de los panteístas (O. 25, 28 y 29).

## ARTÍCULO II

### De la infinidad y simplicidad de Dios

**36. De la infinidad de Dios.**—I. Según se dijo en la Ontología (218), ser absolutamente infinito es el que tiene todas las perfecciones y en sumo grado: de la infinidad absoluta y no de la relativa es de la que tratamos al hablar de la infinidad de Dios.

II. Pero antes de demostrar esta verdad, queremos recordar una observación de Santo Tomás (C. G. I, 43), que le da valor extrínseco, y es que es tan cierto que el ser necesario y eterno es infinito, que hasta los materialistas antiguos y modernos lo han supuesto, pues al decir los atomistas que todas las cosas proceden de átomos, necesarios y eternos, afirman que son infinitos, y los que dicen que los seres son formados de la materia eterna añaden que es infinita.

**37. TESIS 1.<sup>a</sup>—Dios es absolutamente infinito.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—Dios es la primera causa; éste es el ser más perfecto de todos los seres reales y posibles; éste contiene en sí todas las perfecciones posibles y en sumo grado; el ser que contiene todas las perfecciones en sumo grado es absolutamente infinito; luego Dios es absolutamente infinito.

Evidente es la ilación del sorites anterior, y de él sólo debemos probar las premisas segunda y tercera.

Premisa segunda.—La causa debe contener en algún modo la perfección del efecto; luego la primera causa debe contener en sí la perfección de todos los seres reales y posibles; es así que quien contiene en sí la perfección de todos los seres reales y posibles es el más perfecto de todos

ellos; luego la primera causa es el más perfecto de todos los seres reales y posibles.

Premisa tercera.—El ser más perfecto de todos los seres reales y posibles es el ser más perfecto que cabe pensar; es así que éste debe contener en sí todas las perfecciones en sumo grado, pues de otra suerte podríamos concebir otro más perfecto; luego sería y no sería el más perfecto, lo cual es contradictorio.

Por lo expuesto se ve que el argumento de San Anselmo, presupuesta la existencia de Dios, demuestra la infinidad.

Prueba 2.<sup>a</sup>—El ser acto puro es absolutamente infinito; es así que Dios es acto puro; luego es absolutamente infinito.

La proposición menor se demostró en el artículo anterior; la proposición mayor se demostró en la Ontología en esta forma: El ser acto puro carece de toda potencialidad; este ser tiene todas las perfecciones posibles, pues de otra suerte estaría en potencia respecto de ellas, por la misma razón debe tenerlas en sumo grado; el ser que tiene todas las perfecciones y en sumo grado es absolutamente infinito; luego el acto puro es absolutamente infinito.

Prueba 3.<sup>a</sup>—Otras dos razones de Santo Tomás, fundadas en la naturaleza del entendimiento y que por lo bellas no queremos omitirlas. «Nuestro entendimiento al entender algo se extiende hasta lo infinito; así, dada una cantidad ó perfección cualquiera, podemos pensar otra mayor; es así que esa ordenación del entendimiento á lo infinito sería vana, si no hubiese alguna cosa inteligible infinita; luego debe haber una esencia inteligible infinita, la cual es la más perfecta de todas las cosas, y á ésta llamamos Dios; luego Dios es infinito.»

La razón anterior la confirma con la siguiente: «El efecto no puede extenderse más allá de su causa; ahora bien, nuestro entendimiento no puede proceder sino de Dios, que es la causa primera de todos los seres; luego nuestro entendimiento no puede pensar nada más perfecto que Dios; si, pues, aquél puede pensar un ser más perfecto que un ser finito cualquiera que sea, síguese que Dios no es finito» (Quien desee leer más sobre esta materia, vea á SANTO TOMÁS, C. G. I, c. 43; 1 p., qq 4 y 7).

**38. De la simplicidad de Dios.**—Al tratar de la simplicidad de Dios, pretendemos decir que es infinita ó absolutamente simple, esto es, que le repugna toda especie de composición, física, metafísica y lógica.

**39. TESIS 2.<sup>a</sup>—Dios es absolutamente simple.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—El ser compuesto es física ó al menos lógicamente posterior á los elementos componentes; luego el ser compuesto no es el primer ser; es así que la primera causa es el primer ser; luego la primera

causa es absolutamente simple. Además, el acto puro es absolutamente simple, porque el ser compuesto consta de acto y potencia; es así que Dios es acto puro; luego Dios es absolutamente simple.

Prueba 2.<sup>a</sup>—El ser infinitamente perfecto es absolutamente simple; Dios es infinitamente perfecto; luego es absolutamente simple.

Mayor.—Si el ser infinitamente perfecto no fuera absolutamente simple, constaría de partes, y la perfección de éstas ó bien sería finita ó infinita: en el primer caso, el compuesto no sería infinitamente perfecto, porque de lo finito no puede resultar lo infinito; en el segundo, una de las partes sería el ser infinito y las otras estarían de más: de aquella preguntáramos si es simple ó compuesta, y así procederíamos hasta lo infinito; es así que este proceso repugna; luego el ser perfectísimo es simplicísimo.

Prueba 3.<sup>a</sup>—En Dios no hay composición física, metafísica ni lógica, luego Dios es absolutamente simple.

Antecedente, parte 1.<sup>a</sup>—La composición física puede ser sustancial ó accidental: en Dios no hay composición sustancial, porque en ésta una de las partes es determinable (potencia) y la otra determinante (acto), y ambas partes son limitadas, desde que ninguna de ellas basta para constituir el ser. En Dios tampoco hay composición accidental, porque el accidente es perfección de la sustancia, luego respecto de ésta es lo que el acto á la potencia; es así que Dios es acto puro é infinito; luego le repugna la composición sustancial y accidental.

Antecedente, parte 2.<sup>a</sup>—La composición metafísica es la de esencia y existencia; es así que en Dios no la hay, porque es el ser necesario; luego en Dios no hay composición metafísica.

Antecedente, parte 3.<sup>a</sup>—La composición lógica es la de género y diferencia; ésta no puede hallarse en Dios, porque la diferencia es al género lo que el acto á la potencia (Véase á SANTO TOMÁS, 1 p. q. 3).

**40. División de las perfecciones.**—Las perfecciones se dividen en *simples* y *mixtas*: aquéllas son las que en su concepto no envuelven imperfección ni limitación, ni se oponen á otra perfección igual ó mayor, v. gr., la espiritualidad, sabiduría, bondad, etc.; éstas son las que en su concepto envuelven limitación y excluyen otra perfección igual ó mayor, v. gr., la extensión que excluye la simplicidad, el tiempo que excluye la eternidad, etc.

**41. Del modo cómo las perfecciones se hallan en Dios.**—Según lo demostrado, en Dios deben hallarse las perfecciones de todos los seres, reales y posibles; importa, pues, declarar cómo se hallan en Él para evitar sofismas y deshacer las bases del panteísmo. Esto haremos en las siguientes proposiciones.

I. *Las perfecciones simples se hallan propia ó formalmente en Dios.* Porque Dios es absolutamente infinito, luego en Él debe hallarse propiamente todo lo que no dice limitación; es así que las perfecciones simples en sí mismas son ilimitadas; luego se hallan propiamente en Dios.

II. *Las perfecciones mixtas se hallan eminentemente en Dios.* Porque deben hallarse en Él de algún modo; no pueden hallarse propia ó formalmente, porque harían de Dios un ser limitado; luego deben hallarse contenidas eminentemente en una perfección simple.

III. *Las perfecciones de las criaturas se hallan en Dios eminente y virtualmente.* Lo 1.<sup>o</sup>, porque las perfecciones de las criaturas son limitadas, luego deben hallarse eminentemente en Dios; lo 2.<sup>o</sup>, porque Dios tiene virtud ó poder para producirlas.

IV. *Los atributos ó perfecciones divinas no se distinguen realmente de la esencia sino lógicamente.* Lo 1.<sup>o</sup>, porque si se distinguieran realmente de la esencia, ésta sería respecto de aquéllas un ser potencial y determinable; es así que la esencia divina es acto puro; luego no se distinguen realmente de la esencia. Lo 2.<sup>o</sup>, porque deben distinguirse de algún modo, pues no pensamos lo mismo de Dios, cuando concebimos su sabiduría, que su bondad ó los demás atributos; es así que no se distinguen realmente; luego deben distinguirse lógicamente.

### ARTÍCULO III

#### De la unidad de Dios

**42. Estado de la cuestión.**—I. En el presente artículo no trataremos de la unidad considerada como atributo trascendental, pues ésta es común á todos los seres, sino de la *unicidad*, atributo propio de Dios, en fuerza del cual repugna que haya más de un Dios.

II. A la unidad de Dios se oponen el politeísmo, que admite muchos Dioses, y el dualismo de los maniqueos, que admite dos principios supremos, el supremo principio del bien y el supremo principio del mal. Del primero no nos ocuparemos en particular, pero sí del segundo.

**43. TESIS 1.<sup>a</sup>—Dios es uno ó único.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—Dios es el ser infinito, el ser infinito es único, luego Dios es único.

Menor.—El ser infinito tiene todas las perfecciones y en sumo grado; este ser debe tener la superioridad ó supereminencia sobre todos los demás seres, porque de otra suerte le faltaría esta perfección; el ser que

tiene esa superioridad ó supereminencia no puede tener otro igual, porque si lo tuviera, no sería superior á todos; el ser que no puede tener otro igual es único; luego el ser infinito es único.

Confirmemos el argumento anterior. Si el ser infinito no fuera único, habría dos ó más, y en tal hipótesis hacemos el siguiente dilema: ó el uno dependería del otro, ó ambos serían independientes: en el primer caso, el que dependiese del otro no sería infinito, porque no sería absoluto, luego no habría más que un ser infinito; en el segundo caso, ninguno de los dos sería infinito; 1.º, porque ninguno de los dos sería el más perfecto que cabe pensar, pues éste sería aquel de quien dependiesen todos los demás sin que él dependiera de otro; luego para que un ser sea infinito es necesario que sea único; 2.º, porque ó cada uno de estos dos seres tiene poder para estorbar las acciones del otro, ó no: si lo primero, ninguno de los dos es omnipotente, porque su acción puede ser limitada por la del otro; si lo segundo, tampoco son omnipotentes, porque no tienen poder para estorbar la acción del otro; luego resulta que el ser infinito debe ser único.

Prueba 2.ª—La esencia divina objetivamente considerada es una, porque uno es el concepto que de ella tenemos. Esto supuesto, argumentamos así: Dios es el ser necesario; en éste la esencia se identifica con la existencia, de modo que es imposible concebir que no exista; luego la esencia divina por sí misma es esta esencia, individual y concreta; la individualidad no puede multiplicarse: así, yo no puedo ser otro hombre; luego Dios es único, porque no puede multiplicarse. (Estas y otras razones pueden verse en Santo Tomás, 1 p. q. 11, a. 3, y sobre todo, en la Suma, C. G. I., c. 42, donde se agota la materia).

Prueba 3.ª—La unidad de Dios es verdad de consentimiento universal. 1.º Porque, según la Biblia, los pueblos antes del diluvio fueron monoteístas; después del diluvio el monoteísmo fué por mucho tiempo la religión de todos los pueblos, pues ni el politeísmo empezó inmediatamente, ni al mismo tiempo en las diversas naciones, y en el pueblo hebreo la verdad fundamental de la religión fué siempre la unidad de Dios.

2.º Los demás pueblos, á pesar de la idolatría y politeísmo, conservaron siempre la creencia de un ser supremo: así, los chinos, según consta del Chong-King, que es su libro sagrado más antiguo, reconocen «un Dios vivo, eterno, infinitamente bueno, que hizo y conserva todas las cosas.» Los indios adoraban al Dios Brahma; los persas admiten «un principio supremo de todas las cosas»; según los últimos descubrimientos, los egipcios tenían de Dios y de su unidad una idea clara y perfecta; y los fenicios, al decir de su filósofo Sanchoniaton, admitían un solo Dios creador.

3.º Pasando á los griegos y romanos, hallamos entre aquéllos la unidad de Dios defendida por Tales, Sócrates, Platón, Aristóteles y otros, y Sófoles en público teatro dijo: «verdaderamente no hay más que un Dios que ha creado el cielo y la tierra, el mar y los vientos.» San Pablo encontró en Atenas un altar al Dios desconocido, en quien, según la opinión más probable, adoraban al Dios verdadero, infalible é incomprehensible. Los romanos reconocían á Júpiter como padre de los Dioses y de los hombres; por eso decía Cicerón que los Dioses populares eran muchos, pero uno solo el natural. Lactancio en sus *Instituciones* y Tertuliano observan agudamente que los gentiles en sus actos solemnes no invocaban á los dioses, sino á Dios.

4.º Igual cosa debe decirse de los pueblos americanos y demás regiones últimamente descubiertas. No hay que decir de los pueblos cristianos.

Luego, si á pesar de los vicios y supersticiones, jamás pudo borrarse del corazón de los pueblos la unidad de Dios, es innegable que es una verdad evidente é irrefragable. (Sobre esta materia puede verse á Brenna).

Y con lo dicho queda plenamente desvanecida la afirmación de Bayle sobre el consentimiento universal de los pueblos paganos en admitir la pluralidad de dioses.

**44. Del dualismo persa ó maniqueísmo.**—Este error inventado para explicar la existencia del mal en el mundo se reduce á los puntos siguientes: 1.º, hay dos principios supremos é independientes, el principio del bien y el del mal; 2.º, de aquél proceden todos los bienes, de éste todos los males; 3.º ambos principios son irreconciliables entre sí. Este error lo hallamos en la Persia desde muy antiguo; en el siglo IV fué renovado por Manes, y en el siglo pasado fué nuevamente defendido por Bayle.

**45. TESIS. 2.ª—El dualismo maniqueo es absurdo.**

Prueba.—La hipótesis de los dos principios, 1.º es contradictoria en sí misma, y 2.º no explica sino que destruye los hechos que debe explicar; luego es inadmisibile.

Antecedente, parte 1.ª—1.º Según lo demostrado en la Ontología (106, V), todo ser es bueno; luego repugna que exista una sustancia absolutamente mala. 2.º El mal es privación de bien (O. 111); luego el sumo mal sería suma privación de bien, y como el bien es ser, el sumo mal sería carencia de ser; luego sería sumo nada, ó sea, ser-nada, lo cual repugna.

Antecedente, parte 2.ª—La hipótesis de los dos principios no explica

UNIVERSIDAD  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
1960. 1625 MONTERREY, MEXICO



la existencia del bien y del mal en el mundo: porque, ó ambos principios tienen fuerzas iguales, ó desiguales: en el primer caso, como el principio del bien no puede consentir el mal, destruirá todos los que produjere el principio del mal, y éste, por igual razón, aniquillará los bienes producidos por aquél, luego en el mundo no habrá bienes ni males; en el segundo, si el principio del bien fuese superior en fuerzas, no habría ningún mal, y si el poder del principio del mal fuese superior, no habría ningún bien; es así que en el mundo hay bienes y males; luego el maniqueísmo no explica los hechos que debiera explicar.

Bayle pretende deshacer el dilema anterior, diciendo que ambos principios convinieron en no impedir el uno las obras del otro. Pero tampoco es admisible esta segunda hipótesis: 1.º, porque una segunda hipótesis destinada á explicar la primera no debe admitirse sin pruebas, y Bayle no las da, tanto más que ese pacto es un hecho, y los hechos se prueban y no se suponen; 2.º, porque ese pacto ó es bueno ó es malo: si es bueno no pudo convenir en él el principio del mal, y si es malo no pudo concertarlo el principio del bien; luego el pacto, según las doctrinas de los maniqueos, es un hecho imposible.

Pero supongamos que ese pacto fuera hacedero: en tal caso, es evidente que el sumo bien puede permitir el mal; si esto es así, para explicar la existencia de los males del mundo basta admitir esta permisión, luego no hay que admitir el sumo mal, pues de dos hipótesis debe admitirse la más simple. (Quien desee profundizar esta materia puede leer á SANTO TOMÁS, C. G. III, desde el capítulo 7 al 15).

OBJECIONES

**46. Contra la tesis 1.ª—Objeción 1.ª**—No repugna que una esencia se comunique á varios individuos; así hay muchos hombres que tienen la misma esencia; luego no repugna que haya muchos dioses.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: no repugna que la esencia del ser necesario se comunique á muchos individuos, N.; no repugna que la esencia de los seres contingentes se comunique á muchos individuos, C.; y niego el consiguiente y la consecuencia. En efecto, la esencia de los seres contingentes considerada en abstracto ú objetivamente, no existe realmente, sino que sólo es posible; de consiguiente, no repugna que se haga real en varios individuos de la misma especie; pero repugna que un individuo de una especie, v. gr., Pedro, se multiplique en varios individuos.

Por tanto, si hay una esencia realmente existente por sí misma, en esa lo abstracto se identifica con lo concreto, la posibilidad con la exis-

tencia, y por lo mismo repugna que se multiplique. Esto pasa en Dios, luego no puede multiplicarse, porque la esencia se identifica con la individualidad.

**Objeción 2.ª**—No repugna que haya varios seres infinitamente perfectos, porque no repugna que haya varios seres igualmente perfectos; luego no repugna que haya varios dioses.

**Respuesta.**—Niego el aserto y distingo la prueba: no repugna que haya varios seres finitos igualmente perfectos, C.; no repugna que haya seres infinitos igualmente perfectos, N. Porque, según se ha demostrado, ninguno de estos seres sería infinito, porque ninguno de ellos tendría el atributo de la superioridad sobre los demás, ni sería el más perfecto que cabe pensar. Por eso no vale insistir con que la perfección de un ser nada quita á la perfección de los otros, porque si eso puede admitirse en los seres finitos, no sucede lo mismo con el infinito, como quiera que le quita la infinidad.

**47. Contra la tesis 2.ª—Objeción 1.ª**—En el mundo hay seres inútiles y aun perjudiciales; éstos no pueden proceder del sumo bien; luego deben proceder del sumo mal.

**Respuesta 1.ª**—Niego la mayor: pues la razón y la experiencia demuestran que todos los seres de la creación tienen su fin propio y determinado (O. 200). Y aunque no conozcamos todos esos fines en particular, no por eso debemos negarlos, pues podemos afirmar su existencia por la analogía de los que conocemos, tanto más cuanto que los adelantos de las ciencias naturales cada día van demostrando con mayor evidencia la finalidad de todos los seres de la naturaleza y de sus diversas partes. Pero admitida la existencia de males en el mundo, negamos el consiguiente y la consecuencia, pues no proceden del sumo mal, sino de la limitación de las causas naturales, que no siempre pueden producir el ser en toda su integridad.

**Respuesta 2.ª**—Distingo la mayor: hay seres absolutamente inútiles y perjudiciales, N.; los hay relativamente inútiles y perjudiciales, C.; concedo la menor y niego el consiguiente y la consecuencia. Es evidente que hay seres en la naturaleza que para unos son buenos, y malos para otros: el veneno es útil como medicamento, malo para tomado; ese mal ni procede de Dios ni de un mal sumo, sino de que no se haga de él el uso conveniente.

**Objeción 2.ª**—Si sólo hubiese un ser infinitamente bueno, no habría ningún mal en el mundo; porque de dos cosas contrarias, si la una es infinita, excluye totalmente la otra; es así que el mal es contrario al bien y el sumo bien es infinito; luego el ser infinitamente bueno debiera impedir todo mal.

**Respuesta.**— Niego el aserto, y de la prueba distingo la mayor: una cosa infinita excluye de *si misma* totalmente la contraria, C.; la excluye totalmente de *sus efectos*, N.; concedo la menor y distingo el consiguiente: el ser infinitamente bueno debe excluir de *si mismo* todo mal, C.; de *sus efectos*, N. Dios, causa primera, debe dejar obrar á las causas segundas conforme á la naturaleza de éstas, y como son limitadas, es evidente que por causas accidentales podrán ser estorbadas de producir sus efectos en toda su integridad y perfección, y de consiguiente, habrá males físicos, y si las causas segundas son seres inteligentes podrán abusar de su libertad y habrá males morales.

Las otras dificultades sobre el origen del mal se resolverán al tratar de la Providencia.

#### ARTÍCULO IV

#### De la inmutabilidad y eternidad de Dios

48. En la Ontología hemos analizado los conceptos de inmutabilidad y eternidad; aquí sólo debemos observar: 1.º, que á Dios le competen la inmutabilidad y eternidad absolutas; 2.º, que le competen como atributos exclusivamente suyos.

49. TESIS.— Dios es absolutamente inmutable y eterno.

Parte 1.ª— Prueba 1.ª— El ser acto puro es absolutamente inmutable, porque no puede pasar de la potencia al acto; Dios es acto puro; luego es absolutamente inmutable.

Prueba 2.ª— Dios es absolutamente infinito; éste no puede adquirir perfección alguna, porque las tiene todas en sumo grado; tampoco puede perderlas, porque las posee por intrínseca necesidad de su naturaleza; el ser que no puede adquirir ni perder perfección alguna es absolutamente inmutable, porque en toda mudanza hay tránsito del no-ser al ser ó del ser al no-ser; luego Dios es absolutamente inmutable.

Parte 2.ª— Prueba.— Ser eterno es el que carece de principio, fin y sucesión (O. 57); Dios carece de principio y fin, porque es el ser necesario; carece de sucesión, porque es inmutable; luego Dios es eterno; y es así que la necesidad é inmutabilidad le corresponden por intrínseca necesidad de su naturaleza, y á los demás que en algo participan de ellas les convienen por razón de Dios; luego la eternidad es propia de Dios.



## PARTE SEGUNDA

### DE LA ACTIVIDAD DIVINA

50. División de esta parte.— La actividad de Dios puede considerarse bajo dos aspectos: ó en cuanto se termina en el mismo Dios, ó en cuanto se termina en los seres creados. La primera comprende la inteligencia y la voluntad, y la segunda la omnipotencia, la cual abarca los atributos de Creador, Conservador y Providencia de los seres. De la inteligencia y voluntad de Dios trataremos en el primer capítulo, y de los demás atributos en los restantes.

#### CAPÍTULO I

#### DE LA INTELIGENCIA Y VOLUNTAD DE DIOS

51. División del capítulo.— El presente capítulo lo dividiremos en cuatro artículos: en el 1.º trataremos de la inteligencia y ciencia de Dios, en el 2.º de la armonía entre la presciencia de Dios y la libertad humana, en el 3.º de la voluntad divina, y en el 4.º de la concordia entre la libertad de Dios y su inmutabilidad.

**Respuesta.**— Niego el aserto, y de la prueba distingo la mayor: una cosa infinita excluye de *si misma* totalmente la contraria, C.; la excluye totalmente de *sus efectos*, N.; concedo la menor y distingo el consiguiente: el ser infinitamente bueno debe excluir de *si mismo* todo mal, C.; de *sus efectos*, N. Dios, causa primera, debe dejar obrar á las causas segundas conforme á la naturaleza de éstas, y como son limitadas, es evidente que por causas accidentales podrán ser estorbadas de producir sus efectos en toda su integridad y perfección, y de consiguiente, habrá males físicos, y si las causas segundas son seres inteligentes podrán abusar de su libertad y habrá males morales.

Las otras dificultades sobre el origen del mal se resolverán al tratar de la Providencia.

#### ARTÍCULO IV

#### De la inmutabilidad y eternidad de Dios

48. En la Ontología hemos analizado los conceptos de inmutabilidad y eternidad; aquí sólo debemos observar: 1.º, que á Dios le competen la inmutabilidad y eternidad absolutas; 2.º, que le competen como atributos exclusivamente suyos.

49. **TESIS.**— Dios es absolutamente inmutable y eterno.

Parte 1.ª— Prueba 1.ª— El ser acto puro es absolutamente inmutable, porque no puede pasar de la potencia al acto; Dios es acto puro; luego es absolutamente inmutable.

Prueba 2.ª— Dios es absolutamente infinito; éste no puede adquirir perfección alguna, porque las tiene todas en sumo grado; tampoco puede perderlas, porque las posee por intrínseca necesidad de su naturaleza; el ser que no puede adquirir ni perder perfección alguna es absolutamente inmutable, porque en toda mudanza hay tránsito del no-ser al ser ó del ser al no-ser; luego Dios es absolutamente inmutable.

Parte 2.ª— Prueba.— Ser eterno es el que carece de principio, fin y sucesión (O. 57); Dios carece de principio y fin, porque es el ser necesario; carece de sucesión, porque es inmutable; luego Dios es eterno; y es así que la necesidad é inmutabilidad le corresponden por intrínseca necesidad de su naturaleza, y á los demás que en algo participan de ellas les convienen por razón de Dios; luego la eternidad es propia de Dios.



## PARTE SEGUNDA



### DE LA ACTIVIDAD DIVINA

50. **División de esta parte.**— La actividad de Dios puede considerarse bajo dos aspectos: ó en cuanto se termina en el mismo Dios, ó en cuanto se termina en los seres creados. La primera comprende la inteligencia y la voluntad, y la segunda la omnipotencia, la cual abarca los atributos de Creador, Conservador y Providencia de los seres. De la inteligencia y voluntad de Dios trataremos en el primer capítulo, y de los demás atributos en los restantes.

#### CAPÍTULO I

#### DE LA INTELIGENCIA Y VOLUNTAD DE DIOS

51. **División del capítulo.**— El presente capítulo lo dividiremos en cuatro artículos: en el 1.º trataremos de la inteligencia y ciencia de Dios, en el 2.º de la armonía entre la presciencia de Dios y la libertad humana, en el 3.º de la voluntad divina, y en el 4.º de la concordia entre la libertad de Dios y su inmutabilidad.

**Respuesta.**— Niego el aserto, y de la prueba distingo la mayor: una cosa infinita excluye de sí misma totalmente la contraria, C.; la excluye totalmente de sus efectos, N.; concedo la menor y distingo el consiguiente: el ser infinitamente bueno debe excluir de sí mismo todo mal, C.; de sus efectos, N. Dios, causa primera, debe dejar obrar á las causas segundas conforme á la naturaleza de éstas, y como son limitadas, es evidente que por causas accidentales podrán ser estorbadas de producir sus efectos en toda su integridad y perfección, y de consiguiente, habrá males físicos, y si las causas segundas son seres inteligentes podrán abusar de su libertad y habrá males morales.

Las otras dificultades sobre el origen del mal se resolverán al tratar de la Providencia.

#### ARTÍCULO IV

#### De la inmutabilidad y eternidad de Dios

48. En la Ontología hemos analizado los conceptos de inmutabilidad y eternidad; aquí sólo debemos observar: 1.º, que á Dios le competen la inmutabilidad y eternidad absolutas; 2.º, que le competen como atributos exclusivamente suyos.

49. **TESIS.**— Dios es absolutamente inmutable y eterno.

Parte 1.ª— Prueba 1.ª— El ser acto puro es absolutamente inmutable, porque no puede pasar de la potencia al acto; Dios es acto puro; luego es absolutamente inmutable.

Prueba 2.ª— Dios es absolutamente infinito; éste no puede adquirir perfección alguna, porque las tiene todas en sumo grado; tampoco puede perderlas, porque las posee por intrínseca necesidad de su naturaleza; el ser que no puede adquirir ni perder perfección alguna es absolutamente inmutable, porque en toda mudanza hay tránsito del no-ser al ser ó del ser al no-ser; luego Dios es absolutamente inmutable.

Parte 2.ª— Prueba.— Ser eterno es el que carece de principio, fin y sucesión (O. 57); Dios carece de principio y fin, porque es el ser necesario; carece de sucesión, porque es inmutable; luego Dios es eterno; y es así que la necesidad é inmutabilidad le corresponden por intrínseca necesidad de su naturaleza, y á los demás que en algo participan de ellas les convienen por razón de Dios; luego la eternidad es propia de Dios.



## PARTE SEGUNDA

### DE LA ACTIVIDAD DIVINA

50. **División de esta parte.**— La actividad de Dios puede considerarse bajo dos aspectos: ó en cuanto se termina en el mismo Dios, ó en cuanto se termina en los seres creados. La primera comprende la inteligencia y la voluntad, y la segunda la omnipotencia, la cual abarca los atributos de Creador, Conservador y Providencia de los seres. De la inteligencia y voluntad de Dios trataremos en el primer capítulo, y de los demás atributos en los restantes.

#### CAPÍTULO I

#### DE LA INTELIGENCIA Y VOLUNTAD DE DIOS

51. **División del capítulo.**— El presente capítulo lo dividiremos en cuatro artículos: en el 1.º trataremos de la inteligencia y ciencia de Dios, en el 2.º de la armonía entre la presciencia de Dios y la libertad humana, en el 3.º de la voluntad divina, y en el 4.º de la concordia entre la libertad de Dios y su inmutabilidad.

ARTÍCULO I

De la inteligencia y ciencia de Dios

**52. De la existencia y propiedades de la ciencia de Dios.**—I. *En Dios hay inteligencia y sabiduría infinitas.* Porque son perfecciones simples, como quiera que en su concepto no dicen ni imperfección ni limitación en el saber; es así que las perfecciones simples son propias de Dios; luego Dios es inteligencia y sabiduría infinita.

II. *La ciencia divina es absolutamente infalible.* Porque es infinita. Por tanto no está sujeta a error ni ignorancia, a duda ni probabilidad, sino que de todas las cosas tiene certeza metafísica.

III. *La ciencia divina es perfectísima.* Porque es infinita; en consecuencia, no conoce abstrayendo, comparando ni racionando, pues en todos estos modos de conocer hay tránsito de la potencia al acto, sino que se conoce a sí mismo y a los demás seres con un solo y purísimo acto.

**53. Del objeto de la ciencia de Dios.**—El objeto de la ciencia divina es *primario y secundario*: aquél es *la misma esencia de Dios*, porque objeto primario es el que es conocido por sí mismo y es la razón del conocimiento de las demás cosas; es así que la esencia divina es conocida por sí misma y es la razón del conocimiento que tiene Dios de los demás seres; luego la esencia divina es el objeto primario de la ciencia de Dios. El objeto secundario son *los seres distintos de Dios*, pues la razón por la cual Dios los conoce es su misma esencia. Para la debida inteligencia de lo dicho, recuérdese lo que se escribió en la Psicología sobre el objeto del entendimiento.

**54. Divisiones de la ciencia de Dios.**—La ciencia de Dios en sí misma considerada es una é indivisible, porque todo lo conoce con un solo acto que es su esencia necesaria y eterna; de consiguiente, las divisiones que vamos a dar son tomadas por razón de los diversos objetos a los cuales se refiere, porque se dijo en la Crítica (117) que la ciencia se especifica por su objeto formal.

I. La ciencia divina se divide en *necesaria y libre*: necesaria es *la que Dios tiene independientemente de todo acto ó decreto de su voluntad*, tal es la ciencia que tiene de sí mismo y de los seres posibles; libre es *la ciencia que Dios tiene, presupuesto un acto ó decreto de su voluntad*, y comprende la ciencia que tiene de los seres que existirán en un tiempo cualquiera.

II. También se divide en *ciencia de simple inteligencia, de visión y condicionada*: la primera es *la que Dios tiene de los seres posibles como posibles*, y se llama de simple inteligencia, porque los seres posibles no tienen existencia real, sino objetiva (O. 72 y sig.); la segunda es *la ciencia que Dios tiene de los seres existentes*; se llama de visión, porque Dios tiene intuición de ellos, y comprende la ciencia con que Dios se conoce a sí mismo y a todos los seres que han de existir en un tiempo cualquiera; la tercera es *la ciencia que Dios tiene de los seres que no existen ni existirán, pero que existirían, dada una condición ó circunstancia determinada*; por eso se llama condicionada. Así, en cuanto Dios conoce desde su eternidad que Pedro puede existir, Pedro es objeto de la ciencia de simple inteligencia; pero si Dios resuelve crear a Pedro en tal tiempo, para este tiempo y todo el de su existencia, él y todos sus actos son objeto de la ciencia de visión; por fin, Dios conoce que si Pedro en tales circunstancias se hubiese hallado con un pobre, le hubiese dado limosna, este es objeto de la ciencia condicionada.

III. La ciencia de visión se llama ciencia de *los futuros* porque versa sobre seres que existirán; los futuros se dividen en *necesarios y libres*: aquéllos son los fenómenos procedentes de las causas naturales, éstos son los actos procedentes de la libertad creada. Esto supuesto, pasemos a demostrar las siguientes tesis.

**55. TESIS 1.<sup>a</sup>—Dios conoce y comprende su esencia.**

Prueba.—Para que haya conocimiento se requiere que haya unión entre el sujeto que conoce y el objeto; es así que entre el entendimiento y la esencia divina no sólo hay unión sino identidad, porque todo lo que hay en Dios es su esencia; luego Dios conoce su esencia.

También la comprende; porque comprender un objeto es conocerlo cuanto puede ser conocido; es así que el entendimiento de Dios conoce su esencia cuanto puede ser conocida, puesto caso que entre el entendimiento divino infinitamente inteligente y la esencia infinitamente inteligible hay igualdad perfecta; luego el entendimiento de Dios conoce adecuadamente su esencia.

**56. TESIS 2.<sup>a</sup>—La esencia divina es el objeto primario de la ciencia de Dios, ó bien, es la razón por la cual Dios conoce a los demás seres.**

Prueba.—La ciencia divina es infinita, luego conoce y comprende todo ser, toda verdad; es así que la razón porque los conoce es su misma esencia, porque si fueran los mismos seres, Dios dependería de ellos en el conocer, lo cual repugna al ser absoluto é independiente;

luego la esencia divina es la razón por la cual Dios conoce los seres distintos de sí.

Lo dicho en la prueba anterior se comprenderá fácilmente, si se considera que Dios es el ser absoluto; éste es la verdad absoluta é infinita; luego por el solo hecho de comprenderse á sí mismo, está suficientemente determinado á comprender las demás verdades. Este mismo pensamiento puede desarrollarse del modo siguiente: Dios es perfección absoluta é infinita; en ella están eminentemente comprendidas las perfecciones finitas de los seres; luego, así como quien conoce el número seis, conoce los números que en él están contenidos, así con mucha mayor razón, Dios, que comprende su perfección infinita, por este solo hecho debe comprender las perfecciones de todos los seres, cualesquiera que ellas sean (C. G. I., cc. 46, 53 y 54).

**57. TESIS 3.<sup>a</sup>—Dios conoce los seres posibles, los existentes y los condicionados, ó sea, en Dios hay la ciencia de simple inteligencia, la de visión y la condicionada.**

Prueba general.—Dios desde toda la eternidad debe conocer cuanto puede ser conocido, pues de otra suerte ni su ciencia sería infinita ni él sería acto puro; es así que los seres distintos de Dios se reducen á posibles y existentes; aquéllos pueden ser absolutos ó condicionados, y éstos, futuros, necesarios ó libres; luego Dios conoce los seres posibles, los seres existentes y los futuros condicionados.

Demostrada la tesis en general, la demostraremos por partes.

I. *Dios conoce los seres posibles*, porque, según se ha dicho (55), Dios comprende su esencia; luego la conoce de todos los modos en que puede ser conocida; es así que la esencia divina es perfección infinita; luego la conoce como infinitamente imitable ó como causa ejemplar de todos los seres finitos, los cuales representan una esencia determinada, imitación finita de la esencia infinita; es así que en este conocimiento está encerrado el de todos los seres posibles, porque éstos en cuanto tales no son sino los individuos de las diferentes esencias que pueden existir; luego Dios conoce los seres posibles.

Además, Dios comprende su poder infinito, luego comprende cuanto puede ser hecho por él; es así que los seres que pueden ser producidos por el poder de Dios son los posibles; luego Dios conoce todos los seres posibles.

II. *Dios conoce los futuros necesarios*, porque Dios comprende todos los seres que han de existir en un tiempo cualquiera; este conocimiento encierra: 1.<sup>o</sup>, el de la esencia de esos seres; 2.<sup>o</sup>, el de su actividad y poder; 3.<sup>o</sup>, el de las relaciones que tienen con los demás seres de la

creación; 4.<sup>o</sup>, el de las combinaciones, contingencias, concurrencias y demás circunstancias que han de mediar entre todos ellos; quien tiene este cuádruple conocimiento, lo tiene de todos los fenómenos que en el decurso de los tiempos han de producir todas las causas naturales, pues éstas no sólo obran por su actividad propia, sino con el concurso de los demás seres; luego Dios conoce todos los fenómenos que han de producir las causas naturales, ó sea, los futuros necesarios.

III. *Dios conoce los futuros libres, ó los actos libres de la voluntad*. Porque el adivinar con más ó menos certeza lo futuro, es tenido entre los hombres por una perfección; luego ésta debe hallarse en Dios de un modo superior; es así que no se hallaría si desde la eternidad no conociese los actos libres de los seres racionales; luego Dios debe conocerlos. Además, si no los conociese desde la eternidad, los conocería en el tiempo; es así que esto no es admisible, porque en tal caso la ciencia de Dios ni sería infinita ni inmutable; luego Dios desde la eternidad conoce los actos de la voluntad libre.

IV. *Dios conoce los futuros condicionados*. Porque la ciencia de Dios, como infinita que es, debe poder satisfacer cumplidamente á cualquiera cuestión que le sea propuesta: así, nosotros tenemos por tanto más consumado en una ciencia á un individuo cuanto más dispuesto está á resolver los problemas que se le propongan; es así que Dios para poder resolver las cuestiones que pueden presentársele debe conocer los futuros condicionados: porque, preguntado Dios por David si los habitantes de Ceila le entregarían en manos de Saúl caso de no salir de la ciudad, no podía responder sino, ó que lo ignoraba, ó que conjeturaba que lo entregarían, ó bien que sabía que lo entregarían: lo primero no es admisible, pues en Dios no cabe ignorancia; lo segundo tampoco lo es, porque en tal caso la ciencia de Dios no sería superior á la nuestra, pues muchas veces juzgamos con probabilidad y aun con certeza moral lo que sucederá en casos parecidos; luego hay que decir que Dios tiene certeza absoluta de los futuros condicionados.

## ARTÍCULO II

### De la armonía entre la presciencia de Dios y la libertad humana

**58. Estado de la cuestión.**—La cuestión presente consiste en resolver la dificultad que á tantos ha atormentado y atormenta, y suele proponerse así: si Dios prevé lo que ha de hacer la criatura racional,

¿cómo es posible que ésta sea libre, y si es libre, cómo puede Dios prever los actos de la criatura racional? Pero esta cuestión tiene dos aspectos: 1.º, ¿la presciencia de Dios y la libertad de la criatura concuerdan entre sí? 2.º, ¿cómo se armonizan? Es evidente que la ignorancia de la segunda cuestión en nada perjudica á la verdad de la primera, pues de la ignorancia del modo no cabe deducir la falsedad del hecho; con todo, nos esforzaremos en dar solución á ambas cuestiones.

59. I. *Es imposible tener un conocimiento perfecto del modo cómo se armonizan la presciencia de Dios y la libertad creada.* Porque para esto sería necesario conocer cómo Dios con un solo acto abarca lo posible y lo futuro y cómo uno y otro están presentes á su eternidad; es así que es imposible conocer cómo esto sucede en Dios, porque no tenemos intuición ni de la ciencia ni de la eternidad de Dios; luego no podemos tener de ello un conocimiento perfecto. Por eso decía San Agustín: «no me atrevo á decir cómo conoce Dios, sólo digo: no conocí como el hombre, no conoce como los ángeles, pero cómo conoce no me atrevo á afirmarlo, porque no puedo saberlo» (Ps. 49).

II. *La presciencia de Dios no contradice á la libertad humana.* 1.º Porque entre dos verdades no puede haber contradicción; es así que hemos demostrado evidentemente que Dios en su eternidad ve los actos libres de la criatura, y la libertad de nuestros actos es atestiguada por la conciencia de un modo innegable; luego entre la libertad creada y la ciencia de Dios no puede haber contradicción. 2.º Porque la presciencia de Dios encierra en su concepto conocimiento infalible de lo que sucede en un tiempo dado, y acto libre es el que procede de la libre elección de la voluntad; es así que estos dos conceptos no se excluyen recíprocamente: así, yo veo lo que hace un sujeto que está delante de mí, y con todo, el acto de éste es libre; el que está en la cima de un monte ve los actos de los que andan por él, y con todo, obran libremente; por fin, la conciencia tiene intuición de los actos de la voluntad sin que éstos pierdan nada de su libertad. De consiguiente, la libertad no pierde nada porque Dios desde su eternidad, la cual abarca todos los tiempos, vea como actualmente presentes nuestros actos libres. Por eso, dice Santo Tomás que más bien que previsión ó presciencia debe decirse: visión ó ciencia actual de lo que sucede, que por eso la llamamos ciencia de visión.

III. Respecto al modo cómo se verifica esta visión, los filósofos y teólogos han inventado varios sistemas. Prescindiendo de ellos en cuanto cabe, diremos lo que nos parece más verdadero en la siguiente proposición.

*Los actos libres de la criatura no suceden porque Dios los ve, sino que los ve porque la voluntad se determina libremente á ejecutarlos.*

Prueba. — La infalibilidad de la ciencia de Dios ó procede de que ella es causa de nuestros actos libres, ó del conocimiento que tiene de nuestra voluntad, ó de que desde la eternidad ve nuestra libre determinación; no puede ser lo primero, porque en tal caso nuestros actos no serían libres; tampoco puede ser lo segundo, porque, como discurre Santo Tomás, la ciencia de Dios no sería cierta sino simple conjetura, desde que la causa libre, puestas las debidas condiciones, puede obrar y dejar de obrar, hacer esto ó aquello; luego debe admitirse la tercera hipótesis, que es la que se establece en la proposición.

Confirmase lo dicho con el discurso siguiente: es principio inconcuso que la ciencia no crea el objeto, sino que lo supone; el objeto de que tratamos son los actos libres de la criatura; no hay acto libre mientras no hay libre determinación de la voluntad; luego los actos libres no pueden estar presentes á la intuición divina, mientras no ve en la eternidad que tal individuo en tal tiempo toma libremente tal ó cual determinación.

Lo dicho se entenderá mejor exponiendo el orden de los actos en Dios, pues aunque en ellos no hay sucesión de tiempo, con todo hay anterioridad lógica en el modo como el acto purísimo de Dios se refiere á los diversos objetos: 1.º Dios se conoce y comprende á sí mismo; 2.º, conoce los seres posibles; 3.º, supuesto el decreto de la creación, conoce los seres creados como existentes en los diversos tiempos y los ve obrando á todos, á los seres naturales conforme á las leyes que les ha impuesto, á los seres libres según su libre elección; luego ve los actos libres de la criatura, sin que esta visión perjudique á la libertad, pues el acto libre es lógicamente anterior á la visión (Véase á Santo Tomás, 1 p., q. 14, aa. 8, 9 y 13 y en la cuestión de *scientia Dei*, a. 12).

IV. Si se pregunta cómo ve en la eternidad todo lo que sucede en el tiempo, contestaremos que ese cómo es incomprendible á la débil inteligencia humana, la cual demuestra que debe ser así, pero no comprende el modo, porque no ve á Dios. Y expuesto lo anterior, resolveremos la dificultad en forma lógica.

#### OBJECCIÓN

60. La presciencia de Dios es incompatible con la libertad: porque lo que Dios previó ha de suceder necesariamente; es así que los actos necesarios no son libres; luego los actos previstos por Dios no son libres.

Respuesta. — Niego el aserto y distingo la mayor: lo que Dios previó ha de suceder necesariamente, con *necesidad absoluta ó antecedente*, N.; ha

de suceder con *necesidad hipotética ó consiguiente*, C. Contradistingo la menor: los actos *absolutamente* necesarios no son libres, C.; los actos *hipotéticamente* necesarios no son libres, N.; y niego el consiguiente y la consecuencia. Demostramos en la Ontología (43-44) que la necesidad absoluta no se aviene con la contingencia, pero sí la necesidad hipotética: aplicando al caso presente estas ideas, es evidente que si la ciencia de Dios fuese causa de mi acto, éste no sería libre, porque sería absolutamente determinado á una sola cosa; pero si la necesidad del acto de la voluntad es hipotética ó consiguiente á mi determinación, el acto es libre, pues libre es mi determinación: así, dado que estoy escribiendo, es imposible que no escriba; pero el acto de escribir es libre, porque pude no haber escrito.

**Instancia.**—Pero, supuesta la previsión de Dios, el hombre no puede menos de hacer lo que Dios ha previsto; de otra suerte la ciencia de Dios sería falible; luego el hombre no es libre.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: el hombre *antecedentemente* no puede menos de determinarse á lo que Dios ha previsto, N.; *consiguientemente*, C.; nieguesé además el supuesto de la primera parte de la distinción, cual es que haya previsión del acto antes que éste sea, pues no hay conocimiento sin objeto. Si la visión de los actos fuera lógicamente anterior á la libre determinación de la voluntad, la ciencia de Dios sería falible, porque la voluntad podría determinarse á lo opuesto; pero exigiéndose como condición de la ciencia de Dios la visión del acto de la criatura, es evidente que aquélla no puede sufrir engaño, porque Dios ve el acto que la voluntad quiso, y si hubiese querido lo contrario, hubiese visto lo contrario.

**Instancia.**—Luego la ciencia de Dios pende de la voluntad creada, y por lo mismo es contingente.

**Respuesta.**—Distingo el primer consiguiente: la ciencia de Dios pende de la determinación de la voluntad, *como causa*, N.; *como condición*, C. Distingo el segundo consiguiente: la ciencia de Dios *en sí misma* es contingente, N.; considerada con relación á su término, C. Empezando por declarar la segunda distinción, diremos que la ciencia divina considerada en sí misma no se distingue de Dios; de consiguiente, es necesaria como Él. Pero el acto purísimo y simplicísimo de la ciencia de Dios puede referirse á infinitos objetos, y como la ciencia se especifica por los objetos, cuando éstos son necesarios, como sucede en la ciencia que tiene de sí mismo y de los posibles, es necesaria; pero cuando los objetos son contingentes, como son los actos libres, es contingente. Cuanto al primer consiguiente, repetiremos lo demostrado anteriormente (56), que siendo Dios verdad infinita, por sí mismo está

determinado á conocer toda verdad, v. gr., la de que yo ahora estoy escribiendo; pero como no sería verdad si no me hubiese determinado á escribir, requiérese como condición que Dios en su eternidad vea mi determinación. (Véanse estas objeciones y otras parecidas en Santo Tomás, en los lugares citados, sobre todo en la cuestión de *scientia Dei*, a. 12).

### ARTÍCULO III

#### De la voluntad de Dios

**61.** Al hablar de la voluntad de Dios seguiremos el mismo orden que seguimos al tratar del entendimiento y ciencia de Dios.

I. *En Dios hay voluntad.* 1.º Porque en todo ser inteligente debe haber inclinación al bien conocido; es así que la inclinación del ser inteligente al bien conocido es obra de la voluntad; 2.º, porque la voluntad es perfección simple, puesto que el querer el bien sin límite alguno no dice ni limitación ni imperfección alguna; luego en Dios hay voluntad.

II. *La voluntad de Dios es infinita y perfectísima.* Porque es su misma esencia, de consiguiente, la voluntad de Dios no es potencia sino acto purísimo; no obra con actos sucesivos como la voluntad creada, sino que es el acto simplicísimo é infinito de Dios que se refiere simultáneamente á objetos diversos.

III. *La voluntad de Dios es causa de los seres.* Porque nada puede existir independientemente del querer de Dios. Además, Dios es causa primera, inteligente, la cual no puede obrar sino por determinación de la voluntad.

**62. Del objeto de la voluntad divina.**—El objeto de la voluntad divina, lo propio que el del entendimiento, se divide en *primario y secundario*: aquél es *la esencia divina*, que es el bien infinito y la razón por la cual Dios quiere los demás seres; *los seres distintos de Dios* son el objeto secundario, porque son bienes finitos que Dios quiere por razón de su esencia.

**63. Divisiones de la voluntad divina.**—Entre las varias divisiones que suelen darse, sólo elegiremos las dos siguientes:

I. Se divide en *absoluta é hipotética*: la primera es *la que no depende de condición alguna*, v. gr., la voluntad de crear el mundo; la segunda es *la que pende de alguna condición*, v. gr., la de hacer á San Pedro cabeza de la Iglesia, supuesta la confesión de la divinidad de Cristo.



de suceder con *necesidad hipotética ó consiguiente*, C. Contradistingo la menor: los actos *absolutamente* necesarios no son libres, C.; los actos *hipotéticamente* necesarios no son libres, N.; y niego el consiguiente y la consecuencia. Demostramos en la Ontología (43-44) que la necesidad absoluta no se aviene con la contingencia, pero sí la necesidad hipotética: aplicando al caso presente estas ideas, es evidente que si la ciencia de Dios fuese causa de mi acto, éste no sería libre, porque sería absolutamente determinado á una sola cosa; pero si la necesidad del acto de la voluntad es hipotética ó consiguiente á mi determinación, el acto es libre, pues libre es mi determinación: así, dado que estoy escribiendo, es imposible que no escriba; pero el acto de escribir es libre, porque pude no haber escrito.

**Instancia.**—Pero, supuesta la previsión de Dios, el hombre no puede menos de hacer lo que Dios ha previsto; de otra suerte la ciencia de Dios sería falible; luego el hombre no es libre.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: el hombre *antecedentemente* no puede menos de determinarse á lo que Dios ha previsto, N.; *consiguientemente*, C.; nieguesé además el supuesto de la primera parte de la distinción, cual es que haya previsión del acto antes que éste sea, pues no hay conocimiento sin objeto. Si la visión de los actos fuera lógicamente anterior á la libre determinación de la voluntad, la ciencia de Dios sería falible, porque la voluntad podría determinarse á lo opuesto; pero exigiéndose como condición de la ciencia de Dios la visión del acto de la criatura, es evidente que aquélla no puede sufrir engaño, porque Dios ve el acto que la voluntad quiso, y si hubiese querido lo contrario, hubiese visto lo contrario.

**Instancia.**—Luego la ciencia de Dios pende de la voluntad creada, y por lo mismo es contingente.

**Respuesta.**—Distingo el primer consiguiente: la ciencia de Dios pende de la determinación de la voluntad, *como causa*, N.; *como condición*, C. Distingo el segundo consiguiente: la ciencia de Dios *en sí misma* es contingente, N.; considerada con relación á su término, C. Empezando por declarar la segunda distinción, diremos que la ciencia divina considerada en sí misma no se distingue de Dios; de consiguiente, es necesaria como Él. Pero el acto purísimo y simplicísimo de la ciencia de Dios puede referirse á infinitos objetos, y como la ciencia se especifica por los objetos, cuando éstos son necesarios, como sucede en la ciencia que tiene de sí mismo y de los posibles, es necesaria; pero cuando los objetos son contingentes, como son los actos libres, es contingente. Cuanto al primer consiguiente, repetiremos lo demostrado anteriormente (56), que siendo Dios verdad infinita, por sí mismo está

determinado á conocer toda verdad, v. gr., la de que yo ahora estoy escribiendo; pero como no sería verdad si no me hubiese determinado á escribir, requiérese como condición que Dios en su eternidad vea mi determinación. (Véanse estas objeciones y otras parecidas en Santo Tomás, en los lugares citados, sobre todo en la cuestión de *scientia Dei*, a. 12).

### ARTÍCULO III

#### De la voluntad de Dios

**61.** Al hablar de la voluntad de Dios seguiremos el mismo orden que seguimos al tratar del entendimiento y ciencia de Dios.

I. *En Dios hay voluntad.* 1.º Porque en todo ser inteligente debe haber inclinación al bien conocido; es así que la inclinación del ser inteligente al bien conocido es obra de la voluntad; 2.º, porque la voluntad es perfección simple, puesto que el querer el bien sin límite alguno no dice ni limitación ni imperfección alguna; luego en Dios hay voluntad.

II. *La voluntad de Dios es infinita y perfectísima.* Porque es su misma esencia, de consiguiente, la voluntad de Dios no es potencia sino acto purísimo; no obra con actos sucesivos como la voluntad creada, sino que es el acto simplicísimo é infinito de Dios que se refiere simultáneamente á objetos diversos.

III. *La voluntad de Dios es causa de los seres.* Porque nada puede existir independientemente del querer de Dios. Además, Dios es causa primera, inteligente, la cual no puede obrar sino por determinación de la voluntad.

**62. Del objeto de la voluntad divina.**—El objeto de la voluntad divina, lo propio que el del entendimiento, se divide en *primario y secundario*: aquél es *la esencia divina*, que es el bien infinito y la razón por la cual Dios quiere los demás seres; *los seres distintos de Dios* son el objeto secundario, porque son bienes finitos que Dios quiere por razón de su esencia.

**63. Divisiones de la voluntad divina.**—Entre las varias divisiones que suelen darse, sólo elegiremos las dos siguientes:

I. Se divide en *absoluta é hipotética*: la primera es *la que no depende de condición alguna*, v. gr., la voluntad de crear el mundo; la segunda es *la que pende de alguna condición*, v. gr., la de hacer á San Pedro cabeza de la Iglesia, supuesta la confesión de la divinidad de Cristo.

II. Se divide en *antecedente* y *consiguiente*: aquélla es la que es lógicamente anterior á la previsión de los actos libres de la criatura; ésta es la que es lógicamente posterior á los actos libres de la misma: así Dios anteriormente á la previsión de las acciones de los hombres quiere que todos se salven; posteriormente á dicha previsión quiere que los buenos se salven y que se pierdan los malos.

**64. TESIS 1.<sup>a</sup> — Dios ama necesariamente su esencia.**

Prueba. — La esencia de Dios es el bien infinito y absoluto, idéntico á la voluntad divina; es así que la voluntad ama necesariamente su objeto adecuado, que es el bien; luego la voluntad divina ama necesariamente el bien infinito, que es la esencia divina.

Dedúcese de lo dicho: 1.<sup>o</sup>, que la esencia divina es el objeto primario de la voluntad divina, porque es el bien infinito idéntico á su voluntad; 2.<sup>o</sup>, Dios es fin de sí mismo, porque en sí mismo tiene la posesión del bien infinito, en la cual consiste la felicidad absoluta y perfecta; 3.<sup>o</sup>, la bondad divina es la razón por la cual Dios quiere los demás seres, porque el amor del fin último es la causa del amor á las demás cosas; de consiguiente, así como el amor que tenemos al bien en general es la razón por la cual amamos los bienes particulares, así en Dios el amor que tiene á su esencia es la causa del que tiene á los demás seres.

**65. TESIS 2.<sup>a</sup> — Dios quiere libremente los seres existentes.**

Prueba. — La voluntad creada es libre respecto de los bienes particulares y finitos; luego *a fortiori* debe serlo la voluntad infinita. En efecto, la voluntad sólo quiere necesariamente el fin último y los medios necesarios para conseguirlo; es así que los seres contingentes ni son fin de Dios ni medio necesario para él; luego los quiere libremente.

Menor. — Dios, como infinito que es, se basta á sí mismo; luego no necesita de las criaturas ni como fin ni como medio; de otra suerte no sería el ser absoluto.

**66. De la libertad en Dios.** — De lo demostrado en la tesis anterior se deduce que en Dios hay libertad; pero como hay varias especies de libertad, en las proposiciones siguientes fijaremos el modo cómo la libertad se halla en Dios.

I. *En Dios hay libertad de coacción*, porque Dios, ser absoluto, de nadie puede sufrir coacción ó violencia.

II. *En Dios hay libertad de contradicción y de especificación*, porque, según lo demostrado, Dios quiere libremente los seres contingentes y

finitos; luego es libre de crearlos ó no, y caso de querer que existan, es libre de elegir éstos ó aquéllos.

III. *En Dios no hay libertad de elegir entre el bien y el mal*, porque la libertad de Dios es perfectísima; es así que poder elegir el mal es imperfección; luego Dios no tiene libertad para ello.

IV. *Dios no puede mudar de voluntad*: 1.<sup>o</sup>, porque es absolutamente inmutable; 2.<sup>o</sup>, porque la mudanza de la voluntad debe proceder ó de la mudanza en el sujeto, que empieza á tener necesidad de algo de que antes no tenía, ó de falta de inteligencia, la que empieza á conocer como bueno algo que antes no conocía; lo primero no puede suceder en Dios, porque es infinito é inmutable; lo segundo tampoco, porque es sabiduría infinita.

Pero, como observa Santo Tomás, no es lo mismo mudar de voluntad que querer mudanzas en los seres; lo primero repugna á la inmutabilidad de Dios; mas no lo segundo, porque con un mismo acto puede quererse una cosa para ahora y otra para después: así Dios, con el mismo acto quiso que la ley de Moisés obligase hasta Jesucristo y que en adelante obligase la ley evangélica (1 p. q. 19 a. 7).

ARTÍCULO IV

De la armonía entre la libertad de Dios y su inmutabilidad

**67. Estado de la cuestión.** — Se trata de conciliar la libertad de Dios con su inmutabilidad, así como anteriormente nos esforzamos en armonizar la presciencia de Dios con la libertad humana. Y desde luego observamos ahora como entonces: 1.<sup>o</sup>, que entre dos verdades no puede haber contradicción; 2.<sup>o</sup>, que de ignorar el cómo se concilian, no es lógico negar ninguna de las dos. Esto supuesto.

I. El acto de la voluntad divina puede considerarse en dos maneras: 1.<sup>a</sup> en sí misma y 2.<sup>a</sup> con relación al objeto querido. El acto de la voluntad divina considerado en el segundo modo, también puede contemplarse bajo dos aspectos: ó bien en cuanto se refiere á su esencia, ó bien en cuanto se refiere á los seres contingentes. De los tres aspectos según los cuales puede considerarse el acto de voluntad divina, resultan las tres proposiciones siguientes que empiezan á declarar la materia.

1.<sup>a</sup> *El acto de la voluntad divina considerado en sí mismo es necesario é inmutable*, porque es la esencia de Dios, acto purísimo é inmutable.

2.<sup>a</sup> *El acto de la voluntad divina en cuanto se refiere á su esencia, también es necesario, porque, según se demostró, Dios ama necesariamente su esencia.*

3.<sup>a</sup> *El acto de la voluntad divina en cuanto se refiere á los seres existentes, es contingente ó libre, porque Dios quiere libremente los seres contingentes y finitos.*

II. *La libertad de Dios no consiste en la indiferencia de la potencia al acto, sino en la del acto al objeto.* Porque no hay libertad sin indiferencia; ésta ó es indiferencia de la potencia al acto, ó del acto al objeto; es así que á Dios le repugna la primera, porque es acto purísimo; luego la libertad divina consiste en la indiferencia del acto al objeto: esta indiferencia se halla en Dios, porque, como se ha dicho, quiere libremente los seres existentes.

III. *Lo dicho basta para conciliar la inmutabilidad de Dios con su libertad.* Porque para armonizar estos dos atributos divinos basta explicar cómo la voluntad de Dios, sin sufrir mudanza, puede referirse á diversos objetos, y á un mismo objeto, ahora de un modo, ahora de otro; es así que con lo dicho se explica suficientemente, porque el querer de Dios en sí mismo es necesario, inmutable é infinito; un acto infinito virtualmente equivale á infinitos actos; un acto de tal naturaleza puede referirse simultáneamente á infinitos objetos y de infinitos modos; luego el querer de Dios, sin sufrir mudanza alguna, puede querer libremente objetos diversos.

En esto no hay mudanza, porque Dios ni adquiere ni pierde perfección alguna, puesto caso que del modo cómo el querer de Dios se refiere á los seres finitos sólo resulta una relación de éstos para con Dios; esta relación supone mudanza en los seres, la cual es extrínseca respecto de Dios; la mudanza extrínseca no se opone á la inmutabilidad absoluta (O. 52); luego la libertad de Dios se aviene con su inmutabilidad. En efecto; así como un centro no sufre mudanza alguna porque á su alrededor se tracen varias circunferencias, á pesar de referirse á todas ellas y á todos sus puntos, pues es relación extrínseca, de un modo análogo el querer de Dios no sufre mudanza por referirse á varios seres y de varios modos (C. G. I, c. 82, 1, p. q. 19 a. 7).

Aunque lo dicho basta para resolver las dificultades, con todo proponemos las principales, para que el alumno sepa aplicarlas á las diferentes maneras y casos con que suelen presentarse.

#### OBJECIONES

68. *Objeción 1.<sup>a</sup>—La libertad consiste en la indiferencia; ésta*

supone en la voluntad el tránsito de la potencia al acto; en este tránsito consiste la mudanza; luego si Dios es libre, no es inmutable, y viceversa.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: la libertad consiste en la indiferencia de la potencia al acto ó del acto al objeto, C.; en la simple indiferencia de la potencia al acto, subdistingo: la libertad del ser finito consiste en la indiferencia de la potencia al acto, C.; la del ser infinito, N. Distingo la menor: la indiferencia de la potencia al acto supone en la voluntad tránsito de la potencia al acto, C.; la indiferencia del acto al objeto supone tránsito de la potencia al acto, N. Y según estas distinciones niéguese el consiguiente y la consecuencia; pues la libertad divina es el acto divino, único é infinito que se refiere á diversos objetos de un modo contingente.

**Objeción 2.<sup>a</sup>—**El acto libre puede ser y dejar de ser; es así que el querer de Dios no puede ser y dejar de ser; luego el querer de Dios no es libre.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: el acto libre de la criatura puede ser y dejar de ser, C.; el de Dios puede ser y dejar de ser, subdistingo: el acto de Dios considerado en sí mismo puede ser y dejar de ser, N.; considerado con relación á su término puede ser y dejar de ser, C. Distingo la menor: el querer de Dios considerado en sí mismo y con relación á sí mismo no puede ser y dejar de ser, C.; con relación á los seres contingentes, N. Distingo el consiguiente: el querer de Dios en sí mismo y con relación á sí mismo no es libre, C.; con relación á los seres contingentes no es libre, N. Estas distinciones son claras, según lo dicho; por eso nos abstenemos de dar otras explicaciones.

**Objeción 3.<sup>a</sup>—**Dios con el mismo acto se quiere á sí mismo y á los demás seres; es así que Dios quiere necesariamente su esencia; luego también quiere necesariamente los demás seres.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: Dios con el mismo acto y bajo el mismo respecto se quiere á sí mismo y á los demás seres, N.; con el mismo acto, pero bajo diferente respecto, C.; concedo la menor y niego el consiguiente y la consecuencia.

Las soluciones dadas á las dificultades anteriores bastan para resolver todas las que en esta materia suelen proponerse; por eso las omitimos, pues para su solución basta que se apliquen los principios enunciados.

## CAPÍTULO II

### SISTEMAS ABSURDOS PARA EXPLICAR EL ORIGEN DEL MUNDO

**69. División del capítulo.**—Debiendo en los capítulos siguientes tratar de la creación, conservación y providencia, para proceder con orden, en el presente refutaremos los sistemas absurdos inventados para explicar el origen del mundo; y al efecto, en el artículo 1.º combatiremos el Atomismo y el Dualismo y en el 2.º el Panteísmo.

#### ARTÍCULO I

##### Del atomismo y dualismo

**70. Exposición del atomismo.**—I. Este sistema fué profesado en la antigüedad por Leucippo, Demócrito y Epicuro y expuesto por Lucrecio en su poema *De natura rerum*; en el pasado siglo fué renovado por el barón de Holbach en la obra *Sistema de la naturaleza*, y en nuestros días, sostenido por las escuelas materialistas y evolucionistas, en especial por Tyndal, Buchner, Du-Bois, etc.

II. Según este sistema, el mundo es producido por el choque fortuito de los átomos, y se reduce á los puntos siguientes: 1.º, existen átomos, eternos é infinitos, los cuales se distinguen por su volumen y figura y están dotados de movimiento; 2.º, existe el espacio vacío é infinito en el cual se mueven los átomos; 3.º, éstos chocan entre sí y del choque resultan los diversos seres y el orden del universo.

**71. Atomismo moderno.**—Los modernos naturalistas en nada han modificado el sistema. Tyndal lo resume del modo siguiente:

«1.º De la nada nada se hace. Ninguna partecita de lo que existe puede ser aniquilada. Todas las mudanzas proceden de la unión ó separación de las moléculas.

«2.º Nada sucede sin causa, pero todo fenómeno es el efecto necesario de una causa.

«3.º Sólo existen los átomos y el espacio vacío; sobre todo lo demás no hay más que opiniones.

«4.º Los átomos son infinitos en número é infinitamente diversos en su figura, chocan recíprocamente, y los movimientos laterales y los remolinos son la causa del mundo.

«5.º La diversidad de los seres proviene de la variedad de los átomos, de su magnitud y movimiento.

«6.º El alma no es otra cosa que átomos libres, pulidos, redondos, iguales á los que forman el fuego; penetran en los diversos cuerpos, y sus movimientos producen la vida. Por eso los átomos de Demócrito, tomados por separado, están privados de sensación, pero se unen en virtud de leyes determinadas, y estas uniones, á más de las formas orgánicas, producen los fenómenos de la sensación y del pensamiento.»

**72. Exposición del dualismo.**—I. Este sistema, atribuido á Platón, explica el origen del mundo por dos causas, la materia eterna é informe y Dios que le da forma y la ordena. Se reduce á los puntos siguientes: 1.º, existe la materia, necesaria, eterna é informe, pero apta para recibir todas las formas; 2.º, Dios da forma á la materia aplicando á sus diversas partes las ideas de las cosas; 3.º, de esta aplicación resulta la distinción y diversidad de los seres y el orden del universo.

II. Este sistema conviene con el atomismo en admitir la materia eterna, pero difiere de él: 1.º, en que el atomismo admite los átomos formados y el dualismo la materia informe; 2.º, los dualistas afirman que los seres son compuestos de materia y forma, para los atomistas sólo son un agregado de átomos; 3.º, el atomismo niega á Dios, Platón lo admite como causa ordenadora del mundo.

**73. Refutación de ambos sistemas.**—Antes de refutar estos sistemas, observaremos: 1.º, que el atomismo es una serie de hipótesis que sus autores suponen, pero no prueban; 2.º, que como atomistas y dualistas convienen en admitir la eternidad de la materia, simultáneamente puede refutarse á entrambos.

**74. TESIS 1.ª — Repugna la existencia de la materia eterna; de consiguiente, el atomismo y el dualismo son absurdos.**

Prueba 1.ª—Los átomos son finitos en magnitud y en perfección, y la materia informe ó formada también es finita: aquélla porque no tiene forma alguna, ésta porque la tiene determinada y carece de todas las demás; es así que el ser finito es contingente (O. 221); luego los átomos y la materia del mundo no son necesarios.

Además, los átomos y la materia del mundo, según atestigua la experiencia y demuestran las ciencias naturales, están sujetos á continuas mudanzas; luego los átomos y la materia del mundo, porque son contingentes, tienen principio y pueden tener fin, y porque son mudables están sujetos á la ley de la sucesión; es así que ser eterno es el que

carece de principio, fin y sucesión; luego los átomos y la materia del mundo ni son necesarios ni eternos.

Ni vale decir, para eludir la fuerza de la demostración anterior, que los átomos son infinitos en número y que en sí mismos son inmutables y eternos, puesto caso que no se aniquilan. Porque, cuanto á lo primero, hemos demostrado (O. 231) que el número infinito repugna; pero aun cuando no repugnara, no es evidente que el número de átomos sea infinito; de consiguiente, incumbe á los atomistas demostrarlo y no suponerlo. Finalmente, aun admitiendo que el número de átomos sea infinito, es evidente que la perfección de cada uno de ellos es finita; de consiguiente, todos juntos no pueden formar el ser infinitamente perfecto, cual debe serlo el ser necesario.

Cuanto á lo segundo, los átomos en sí mismos son mudables, pues las atracciones, repulsiones y otros fenómenos físicos y químicos afectan á los mismos átomos: así, todos los átomos del agua son agua, y todos los del hidrógeno son hidrógeno, y los del oxígeno son oxígeno; luego los átomos no son inmutables. Respecto al último punto, decimos que de que no se aniquile ningún átomo, no se deduce que no pueda aniquilarse, y los atomistas jamás probarán lo contrario, porque desde que los átomos son contingentes, pueden ser y dejar de ser.

Prueba 2.<sup>a</sup>—En esta prueba desarrollaremos la demostración matemática del cardenal Gerdil contra la eternidad de la materia, demostración fundada en dos propiedades de la misma, *la inercia y la limitación*; pero antes debemos hacer dos observaciones.

I. La materia de suyo es inerte, esto es, indiferente al estado de reposo ó de movimiento: así nos lo dice la experiencia, lo enseña la física y se deduce del concepto de materia, pues la sustancia corpórea y extensa puede subsistir en cualquiera de los dos estados; pero debe hallarse necesariamente en uno de los dos, porque son opuestos y no hay medio.

II. Lo propio decimos de la limitación, pues por una parte la materia de suyo es indiferente para tener un volumen mayor ó menor, y por otra debe tener necesariamente un volumen y forma determinados. Esto supuesto, pasemos á desarrollar las demostraciones dichas.

El ser que existe en virtud de su esencia debe tener todas y solas las propiedades que emanan de su naturaleza: debe tenerlas *todas*, porque no puede existir un ser que no sea lo que debe ser: así, no puede existir un hombre sin que tenga alma y cuerpo, un triángulo que no tenga los ángulos iguales á dos rectos, etc.; *solas*, porque el ser necesario y absoluto, como que es independiente, no puede recibir nada de nadie. Luego si la materia fuese necesaria y eterna, debiera existir si-

multáneamente en el estado de indiferencia al reposo y al movimiento, y en uno de estos dos estados; es así que estar simultáneamente indiferente á estos dos estados y no estarlo, es una contradicción; luego la materia eterna es un ser contradictorio.

Además, la materia es de suyo indiferente al reposo y al movimiento, luego no puede estar en uno de estos dos estados, sin que esa indiferencia le sea quitada; no puede quitársela ella misma, porque es inerte; luego debe quitársela una causa extrínseca; es así que el ser que depende de una causa no es necesario ni eterno; luego la materia carece de estas propiedades.

Aplicando el discurso anterior á la limitación, tenemos que si la materia fuese necesaria y eterna, por una parte debiera ser indiferente á tal ó cual magnitud, y por otra debería tener magnitud y esencia determinadas; es así que estar simultáneamente indiferente á un modo de ser y no estarlo, es una contradicción; luego la materia eterna es un ser contradictorio.

Además, siendo la materia de suyo indiferente á tener tal ó cual volumen, la limitación debe provenirle de una causa externa; ésta también debe ser causa del ser, porque en el ser limitado el límite no difiere de la esencia ni ésta de aquél, porque es esencia limitada; luego el ser limitado es contingente, y de consiguiente, la materia ni es necesaria ni eterna.

#### 75. TESIS 2.<sup>a</sup>—El mundo no es formado por el choque casual de los átomos.

Prueba.—En esta prueba combatiremos una por una las diversas hipótesis del sistema atomista, porque refutadas aquéllas, queda refutado éste.

I. Según lo demostrado (22), el mundo, que es un ser ordenado, procede de una causa inteligente ordenadora; luego no procede del acaso. Además, el acaso es la negación de motivo y razón que ha presidido á la producción de un efecto: así llamamos casual el encuentro de dos individuos, el hallazgo de un objeto que no se buscaba, de un fenómeno físico, químico, etc., que no se intentaba; luego un fenómeno casual es accidental, que raras veces sucede: es así que una causa accidental no puede serlo del orden del mundo, sujeto á leyes universales y constantes; luego el orden del mundo no procede del acaso.

II. El mundo no puede ser formado por átomos finitos ni infinitos; luego no puede ser formado por la agregación de átomos. No puede serlo 1.<sup>o</sup>, porque así lo admiten los sostenedores del sistema, y además, porque, como argumenta Lucrecio, gran defensor de Epicuro, átomos

finitos en un espacio infinito distarían infinitamente entre sí, pues si las distancias fuesen finitas, el espacio no sería infinito, sino finito; luego para que los átomos pudieran chocarse, deberían recorrer distancias infinitas, lo cual es imposible. Lo 2.º, también es imposible, porque átomos infinitos en un espacio infinito lo llenarían enteramente, luego no podrían moverse ni formar el mundo, el cual sería un todo confuso y no el conjunto armónico de seres distintos y diversos, sujetos á leyes sabias y constantes.

III. Finalmente, en los átomos hay que considerar la figura, la posición y el movimiento: ninguna de las tres puede explicar el origen del mundo: 1.º, no basta la figura, porque los átomos de suyo son indiferentes para tener tal ó cual figura, luego la diferencia de figura debe venirles de una causa externa; es así que los atomistas no la admiten; luego no hay razón para afirmar que los átomos tengan tal ó cual figura. Pero aun admitido que la tengan, no basta á explicar la formación del mundo, porque la figura es algo accidental, luego de la agregación de estos átomos no puede resultar el mundo con sus sustancias diversas, pues es indudable que de las sustancias químicas la una es diversa de la otra: las plantas son esencialmente diversas de las sustancias inorgánicas y de los animales, y éstos del hombre.

2.º Los atomistas tampoco pueden explicar la diversa posición de los átomos en el espacio, porque á éstos les es indiferente tener tal ó cual posición; luego de una posición casual no puede resultar el mundo ordenado cual lo vemos.

3.º Tampoco se explica la formación del mundo por el movimiento de los átomos, porque á los átomos les es indiferente moverse ó no, hacerlo en tal ó cual dirección y con tal ó cual velocidad; luego el movimiento, la dirección y la velocidad de los átomos deben provenir de una causa realmente distinta de éstos; es así que los atomistas no la admiten; luego dejan sin explicar el movimiento, y de consiguiente, la formación del mundo.

Si replicasen que el movimiento de los átomos es esencial, debieran explicar por qué á éstos les es esencial moverse en una dirección y á aquéllos en la opuesta, á los unos moverse en remolino, á los otros en línea recta, etc.; pues es claro que si admitiesen que se mueven en la misma dirección y con igual velocidad, la formación del mundo sería mucho más inexplicable.

## ARTICULO II

### Del panteísmo

**76. Definición y división del panteísmo.**—I. Panteísmo es el sistema que identifica á Dios con el mundo, ó sea, afirma que Dios es todo y todo es Dios.

II. Entre las muchas divisiones que pudieran darse del panteísmo, según las diversas formas con que se presenta en la Historia de la Filosofía, elegimos las siguientes: se divide en *transeunte é inmanente*: aquél afirma que *el mundo es una emanación real, necesaria y externa de Dios*, al modo que el fruto emana del árbol; éste, que *el mundo es una emanación necesaria é interna de Dios*. También se divide en *realista é idealista*: el primero afirma que *el mundo es una emanación de Dios interna, necesaria y real*, así como la tela procede del cuerpo de la araña; el segundo dice que *los seres son una evolución ideal del mismo Dios*.

**77. Panteísmo realista.**—Dejando á un lado los sistemas panteístas de la antigüedad y de la edad media, exponemos el sistema de Spinoza, fundador del panteísmo realista moderno, el cual se reduce á los puntos siguientes: 1.º, existe una sola sustancia, infinita, necesaria, eterna, inmutable, indivisa é indivisible; 2.º, tiene atributos infinitos, de los cuales sólo conocemos dos, el pensamiento infinito y la extensión infinita; 3.º, todos los seres son modificaciones de la sustancia única, los espíritus son modificación del pensamiento infinito, y los cuerpos de la sustancia infinita.

**78. Panteísmo idealista.**—Los principales autores y sostenedores de este sistema, son Fichte, Schelling y Hegel, cuyos sistemas exponemos con la mayor brevedad y claridad posibles.

**79. Sistema de Fichte.**—I. Este autor se propone investigar el principio primero y más absoluto de todos los conocimientos humanos; este principio debe ser *único a priori*, ó sea, independiente de toda experiencia, y en consecuencia, no puede ser definido ni demostrado. Este principio es el *yo*, y su fórmula: *yo=yo*.

II. Para comprender todo el desenvolvimiento del yo, hay que contemplar en él los tres momentos: de tesis, de antítesis y de síntesis.

En el primer momento *el yo* en virtud de su espontánea y libre actividad se pone á sí mismo, esto es, existe en virtud de su propia actividad; de ahí la fórmula: *existe en cuanto se pone y se pone en cuanto existe*, esto es, existe en cuanto se conoce y se conoce en cuanto existe. De

finitos en un espacio infinito distarían infinitamente entre sí, pues si las distancias fuesen finitas, el espacio no sería infinito, sino finito; luego para que los átomos pudieran chocarse, deberían recorrer distancias infinitas, lo cual es imposible. Lo 2.º, también es imposible, porque átomos infinitos en un espacio infinito lo llenarían enteramente, luego no podrían moverse ni formar el mundo, el cual sería un todo confuso y no el conjunto armónico de seres distintos y diversos, sujetos á leyes sabias y constantes.

III. Finalmente, en los átomos hay que considerar la figura, la posición y el movimiento: ninguna de las tres puede explicar el origen del mundo: 1.º, no basta la figura, porque los átomos de suyo son indiferentes para tener tal ó cual figura, luego la diferencia de figura debe venirles de una causa externa; es así que los atomistas no la admiten; luego no hay razón para afirmar que los átomos tengan tal ó cual figura. Pero aun admitido que la tengan, no basta á explicar la formación del mundo, porque la figura es algo accidental, luego de la agregación de estos átomos no puede resultar el mundo con sus sustancias diversas, pues es indudable que de las sustancias químicas la una es diversa de la otra: las plantas son esencialmente diversas de las sustancias inorgánicas y de los animales, y éstos del hombre.

2.º Los atomistas tampoco pueden explicar la diversa posición de los átomos en el espacio, porque á éstos les es indiferente tener tal ó cual posición; luego de una posición casual no puede resultar el mundo ordenado cual lo vemos.

3.º Tampoco se explica la formación del mundo por el movimiento de los átomos, porque á los átomos les es indiferente moverse ó no, hacerlo en tal ó cual dirección y con tal ó cual velocidad; luego el movimiento, la dirección y la velocidad de los átomos deben provenir de una causa realmente distinta de éstos; es así que los atomistas no la admiten; luego dejan sin explicar el movimiento, y de consiguiente, la formación del mundo.

Si replicasen que el movimiento de los átomos es esencial, debieran explicar por qué á éstos les es esencial moverse en una dirección y á aquéllos en la opuesta, á los unos moverse en remolino, á los otros en línea recta, etc.; pues es claro que si admitiesen que se mueven en la misma dirección y con igual velocidad, la formación del mundo sería mucho más inexplicable.

## ARTICULO II

### Del panteísmo

**76. Definición y división del panteísmo.**—I. Panteísmo es el sistema que identifica á Dios con el mundo, ó sea, afirma que Dios es todo y todo es Dios.

II. Entre las muchas divisiones que pudieran darse del panteísmo, según las diversas formas con que se presenta en la Historia de la Filosofía, elegimos las siguientes: se divide en *transeunte é inmanente*: aquél afirma que *el mundo es una emanación real, necesaria y externa de Dios*, al modo que el fruto emana del árbol; éste, que *el mundo es una emanación necesaria é interna de Dios*. También se divide en *realista é idealista*: el primero afirma que *el mundo es una emanación de Dios interna, necesaria y real*, así como la tela procede del cuerpo de la araña; el segundo dice que *los seres son una evolución ideal del mismo Dios*.

**77. Panteísmo realista.**—Dejando á un lado los sistemas panteístas de la antigüedad y de la edad media, exponemos el sistema de Spinoza, fundador del panteísmo realista moderno, el cual se reduce á los puntos siguientes: 1.º, existe una sola sustancia, infinita, necesaria, eterna, inmutable, indivisa é indivisible; 2.º, tiene atributos infinitos, de los cuales sólo conocemos dos, el pensamiento infinito y la extensión infinita; 3.º, todos los seres son modificaciones de la sustancia única, los espíritus son modificación del pensamiento infinito, y los cuerpos de la sustancia infinita.

**78. Panteísmo idealista.**—Los principales autores y sostenedores de este sistema, son Fichte, Schelling y Hegel, cuyos sistemas exponemos con la mayor brevedad y claridad posibles.

**79. Sistema de Fichte.**—I. Este autor se propone investigar el principio primero y más absoluto de todos los conocimientos humanos; este principio debe ser *único a priori*, ó sea, independiente de toda experiencia, y en consecuencia, no puede ser definido ni demostrado. Este principio es el *yo*, y su fórmula: *yo=yo*.

II. Para comprender todo el desenvolvimiento del yo, hay que contemplar en él los tres momentos: de tesis, de antítesis y de síntesis.

En el primer momento *el yo* en virtud de su espontánea y libre actividad se pone á sí mismo, esto es, existe en virtud de su propia actividad; de ahí la fórmula: *existe en cuanto se pone y se pone en cuanto existe*, esto es, existe en cuanto se conoce y se conoce en cuanto existe. De

modo que, según afirma el mismo Fichte, el yo es á un mismo tiempo el agente y el producto de la acción. Este ponerse del yo no es como quiera, sino que se pone puro y absoluto, porque no dice relación ni al sujeto ni al objeto, y por esta razón es infinito y contiene toda realidad.

En el momento de antítesis el yo se contrapone á sí mismo, esto es, se piensa ó pone como objeto, *no-yo ó mundo externo*. Y al ponerse como objeto, el no-yo limita al yo y éste á aquél.

Finalmente, en el momento de síntesis *el yo* se une al *no-yo*, pues por un acto de conciencia advierte la identidad del yo con el no-yo. Y en este acto el yo consciente se pone como *espíritu humano*.

III. De todo lo cual resulta que el sistema de Fichte es el panteísmo idealista; panteísmo, porque el yo puro é infinito es idéntico con el no-yo y el yo consciente, y fuera de él no hay nada; idealista, porque el desenvolvimiento del yo es ideal ó fenomenal; de modo que lógicamente dedujo Fichte que todo era un sueño soñado.

**80. Sistema de Schelling.**—I. El sistema de este filósofo se llama del absoluto y de *la identidad universal*, porque, según él, todas las cosas se identifican en *el absoluto*, que es la base y el punto de partida de toda la ciencia. La esencia del absoluto es la identidad universal, y su forma la indiferencia, según la cual se desenvuelve en un desarrollo necesario y perpetuo. El absoluto se conoce en la intuición inmediata de sí mismo, que sobrepasa toda conciencia.

II. El absoluto se desenvuelve en materia y espíritu, sujeto y objeto, ideal y real, finito é infinito, singular y universal, y en las demás cosas de los diversos órdenes, como ciencia, religión, historia, etc. Pero á pesar de la ley de dualidad en el desarrollo, todas las cosas son idénticas en el absoluto y en las formas fenoménicas del mismo.

**81. Sistema de Hegel.**—En el fondo el sistema de este filósofo no es diverso del de los dos anteriores, pero lo es en la forma. Divide la filosofía en tres partes: *Lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu*, las cuales no son sino partes de un todo, que es la *Idea pura y absoluta*, la cual es la «unidad armónica de todo el universo, y se desarrolla perpetuamente á sí misma con evolución dialéctica y racional». Esta evolución se hace según la ley de los tres momentos: de tesis, antítesis y síntesis.

I. El punto de partida de Hegel es *la idea pura ó el pensamiento puro*, que no dice relación ni al sujeto ni al objeto. Esta idea es el ser sin determinación ninguna, ó *la idea-ser*: el ser es idéntico al no ser, porque en este primer momento la idea aun no es nada, sino que se halla en estado de evolución, *devenir*; de consiguiente, el principio de contradicción

es absurdo, y verdadero el de la identidad de los contrarios, cuya fórmula es: *lo ideal es real y lo real es ideal*. Este primer momento es el de tesis ó de *la idea en sí misma*.

II. Esta idea en sí misma en virtud de la ley fatal de su desarrollo se convierte en *idea fuera de sí misma*, esto es, se exterioriza y convierte en mundo externo, pasando en virtud de la ley de evolución, desde la materia informe hasta el organismo humano. Este momento es el de antítesis.

III. Pero la *idea-naturaleza*, que en el estado anterior se halla como adormecida, despierta cuando adquiere la conciencia de sí misma, y se convierte en *espíritu subjetivo*, el cual pasa á ser *espíritu objetivo* cuando tiene conciencia plena de su libertad. Todavía el espíritu humano sigue desarrollándose en Derecho, Estado, Religión, Artes, Ciencia, etc., y llega á la última evolución de la ciencia, cuando se conoce como realidad única y universal de todas las cosas, en la cual desaparece la contrariedad del ser y del no-ser, de la materia y del espíritu, de lo finito y de lo infinito, y así de los demás.

Pero hay que advertir que el desarrollo del espíritu humano en todas sus manifestaciones se hace según la ley de la trilogía, en que el momento de antítesis es de oposición al de tesis; pero esta oposición es aparente, porque se resuelven en el tercer momento, que es una síntesis superior de los otros dos. (Véase el Cardenal GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*, tomo 4.º)

**82. Observaciones.**—I. Antes de refutar el panteísmo hay que hacer algunas observaciones. Sea la primera, que en dos principios convienen todos los panteístas: 1.º, en admitir la unidad de ser ó de sustancia; 2.º, en la evolución ó emanación necesaria del mundo de la sustancia de Dios.

II. También conviene observar que el panteísmo es verdadero ateísmo, observación antigua, confirmada por Cousin, porque si Dios es todo y todo es Dios, éste es un ser contradictorio. El P. Cornoldi observa con razón que los sistemas filosóficos absurdos, ó son el panteísmo, ó fácilmente se reducen á él; observación confirmada por la refutación de los sistemas filosóficos falsos: así, el materialismo y el evolucionismo son el panteísmo materialista, pues el ser infinito es el agregado de todos los seres de la naturaleza, etc. Esta observación da unidad á los conocimientos filosóficos y á la Historia de la Filosofía.

III. A algunos espíritus superficiales podría seducir y crear dificultades la ley filosófica é histórica de Hegel de que *la tesis y la antítesis se resuelven en una síntesis superior*. Para darle solución distingamos. Considerada la ley *filosófica y científicamente* es absurda; pero considerada



históricamente puede tener cierta apariencia de verdad. Lo primero es claro, porque un contrario destruye necesariamente su opuesto; de modo que si el uno es verdad, el otro es error, y como éste no puede convertirse en verdad, repugna absolutamente que de los dos resulte una síntesis superior verdadera. Lo segundo tiene cierta apariencia de verdad, porque los dos extremos opuestos, tesis y antítesis pueden ser ambos falsos; en consecuencia, la razón, que busca la verdad y que sólo en ella puede descansar, tratará de resolver el problema, abrazando la verdad media entre los dos extremos, ó una verdad de orden superior. Dije cierta apariencia, porque es evidente que dos errores no pueden resolverse en una síntesis verdadera. Esta me parece la clave para destruir el modo con que Hegel pretende explicar el desarrollo histórico del espíritu humano.

### 83. TESIS.— El panteísmo es absurdo.

Prueba 1.<sup>a</sup>—Spinoza y demás panteístas, para probar la unidad de sustancia se fundan en la definición de la misma; es así que no pueden fundarse en ella: 1.<sup>o</sup>, porque Spinoza expone y no demuestra la definición de sustancia; 2.<sup>o</sup>, porque dice así: «entiendo por sustancia el ser que existe en sí y es concebido por sí mismo; ahora bien, si por existir en sí entiendo existir de sí (*a se*), esto es, tener en sí la razón de la propia existencia, comete petición de principio, porque ha de demostrar la unidad de sustancia, y da, sin probarla, una definición que la supone; además, confunde la noción de sustancia con la de ser necesario, cosas diversas ante el sentido común y el análisis metafísico. Si por existir en sí entiendo existir sin estar inherente á otro como á su sujeto, no repugna la multiplicidad de sustancias, pues en la definición de sustancia no hay ninguna idea que esté en contradicción con la de multiplicidad. (Véase la Ontología, n. 149).

Prueba 2.<sup>a</sup>—La unidad de sustancia repugna á la experiencia interna y externa; luego el panteísmo es absurdo.

Antecedente, parte 1.<sup>a</sup>—La experiencia interna nos atestigua: 1.<sup>o</sup>, la existencia de nuestra alma y nuestra propia existencia, distinta de la de los demás seres; 2.<sup>o</sup>, la existencia de nuestro *yo* ó de nuestra personalidad, distinta de la de los demás hombres en sí y en sus efectos; y 3.<sup>o</sup>, que obramos libremente; es así que el panteísmo afirma la unidad del ser, niega la personalidad y la libertad humana, porque, según este sistema, sólo el ser infinito es persona, y los seres con todos sus fenómenos son el desenvolvimiento necesario de la sustancia única; luego el panteísmo repugna á la experiencia interna; y es así que los seres distintos de los demás, libres y personales son sustancias y no modificaciones; luego la unidad de sustancia contradice á la experiencia interna.

Antecedente, parte 2.<sup>a</sup>—La experiencia externa nos manifiesta: 1.<sup>o</sup>, la existencia del mundo corpóreo y de los seres que lo componen; 2.<sup>o</sup>, que son realmente distintos entre sí; 3.<sup>o</sup>, en la naturaleza distinguimos los reinos mineral, vegetal y animal; es así que seres permanentes, distintos, separados de los demás y específicamente diversos son verdaderas sustancias; luego la experiencia externa atestigua la multiplicidad de sustancias.

Prueba 3.<sup>a</sup>—Es absurdo identificar la sustancia de Dios con la del mundo; luego el panteísmo, cualquiera que sea su forma, es absurdo.

Antecedente.—Seres que tienen atributos diversos y contradictorios son realmente distintos; es así que Dios es el ser necesario, inmutable, infinito y simplicísimo, y los seres del mundo son contingentes, mudables, finitos y compuestos; luego los seres del mundo son realmente distintos de Dios.

Este argumento destruye igualmente el panteísmo idealista, porque, exista ó no el mundo externo, es indudable que mi pensamiento es contingente, mudable y finito, como quiera que antes no pensaba y ahora pienso, ahora pienso en una cosa y luego pienso en otra, cambio de parecer sobre una misma materia, y es innegable que por mucho que supiera es infinitamente más lo que ignoro. Esto supuesto, una de dos: ó mi pensamiento es el de Dios, ó no lo es: en el primer caso, el pensamiento de Dios es contingente, mudable y finito, y por consiguiente, Dios no es Dios; en el segundo, yo soy realmente distinto de Dios, y por lo mismo el panteísmo es absurdo.

Nos abstenemos de refutar el principio de la producción necesaria, porque lo hicimos en el capítulo anterior (66), y volveremos á hacerlo en el siguiente. También omitimos los argumentos deducidos de la negación del orden moral. Quien desee más conocimientos sobre la materia, lea entre otros á Balmes, *Elemental*, *Teodicea* c. 10 y *Fundamental* libro IX. Sobre el panteísmo idealista véase lo que dijimos en la *Ontología* al tratar del ser absoluto, página 221.

### OBJECIONES

84. *Argumentación de Spinoza.*—**Objeción 1.<sup>a</sup>**—Existe una sola sustancia: porque sustancia es el ser que existe en sí y es concebido por sí mismo; es así que este ser es único; luego existe una sola sustancia.

**Respuesta.**—Niego el aserto y distingo la prueba: sustancia es el ser que existe en sí, esto es, *no existe en otro*. C.; que existe en sí, esto es, *de sí*, N. Contradistingo la menor: el ser que existe en sí, sin estar inherente á otro es único, N.; el que existe *de sí* es único, C. Spinoza

confunde en el concepto de sustancia la negación de inherencia con la de causalidad, según se dijo en la Ontología, lo cual proviene de haber partido de la definición de sustancia de Descartes, según confiesa él mismo.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Una sustancia no puede ser producida por otra: porque en el concepto de aquélla entraría el de ésta como causa, y de consiguiente, no sería absoluta, sino relativa.

**Respuesta.**—Niego el aserto y distingo la prueba: en el concepto absoluto de sustancia producida entraría el de causa productora, N.; en el relativo, C. Una sustancia producida puede ser conocida en sí misma y en cuanto es efecto; el primer modo de conocer no despierta la idea de causa, pero sí el segundo, porque el concepto de efecto es relativo; pero de ahí no se deduce que la sustancia producida sea modificación de la causa productora, porque ésta es causa eficiente y no materia del efecto.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—La sustancia divina es infinita; es así que no puede existir otro ser que el infinito; luego sólo existe la sustancia divina.

**Respuesta.**—Concedo la mayor y distingo la menor: no puede haber sino una sustancia infinita, C.; fuera de ella no pueden existir sustancias finitas, N. Ni vale replicar que el ser infinito más los seres finitos darían más ser que el infinito solo, porque en esta réplica se parte del falso supuesto de que el ser se atribuye en sentido idéntico á Dios y á las criaturas, siendo así que se les atribuye en sentido análogo (O. 25 y 29); de consiguiente, no siendo seres homogéneos no pueden sumarse.

**Objeción 4.<sup>a</sup>**—Dios no puede producir el mundo: porque no puede producirlo sin contenerlo ni puede contenerlo sin identificarse con él.

**Respuesta.**—Niego el aserto y distingo la prueba: Dios no puede producir el mundo sin contenerlo virtual y eminentemente, C.; sin contenerlo formalmente, N.; contradistingo la otra proposición: Dios no puede contener el mundo formalmente sin identificarse con él, C.; no puede contenerlo virtual y eminentemente sin identificarse con él, N. Estas distinciones son claras y se han explicado otras veces.

**Objeción 5.<sup>a</sup>**—Si existieran varias sustancias, ó tendrían atributos idénticos, ó diversos: en el primer caso, no habría muchas sustancias, sino una sola; en el segundo, la una no podría ser producida por la otra, porque, como no tendrían nada común, la una no contendría á la otra.

**Respuesta.**—Niego la mayor: porque si existieran varias sustancias, ó tendrían atributos idénticos, ó diversos, ó parte idénticos y parte diversos, que es lo que sucede, según demuestran la experiencia y la

**94. Contra la tesis 3.<sup>a</sup>—Objeción 1.<sup>a</sup>**—La creación del mundo es necesaria: porque Dios por ser causa primera de los seres pudo crear el mundo, y por ser causa absoluta no pudo menos de crearlo; luego Dios lo creó necesariamente.

**Respuesta.**—Niego el aserto, y de la prueba concedo la primera parte del antecedente y niego la segunda: porque causa absoluta es la que es independiente en su obrar de toda causa y condición extrínseca y por lo mismo es libre.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Pero Dios no sólo es causa, sino también sustancia, y en tanto es sustancia en cuanto es causa y viceversa; es así que Dios es sustancia necesaria; luego también es causa necesaria.

**Respuesta.**—Concedo la primera parte de la mayor y distingo la segunda: en tanto es causa en cuanto es sustancia, esto es, no puede haber sustancia que no sea causa, C.; esto es, el concepto de causa es idéntico al de sustancia, N. Concedo la menor, y distingo el consiguiente: es causa necesaria en su ser, C.; lo es en su actividad, N. En la Ontología se demostró que toda sustancia debe ser activa; pero también se evidenció la diferencia que media entre la idea de sustancia y la de causa (O. 149, II, y 205); de consiguiente, de la identidad que existe en Dios entre el ser y el obrar se deduce que el obrar de Dios es necesario en sí mismo, pero no con relación á su término.

**Instancia.**—El ser esencialmente activo no puede dejar de obrar; es así que Dios es esencialmente activo; luego creó el mundo necesariamente.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: el ser esencialmente activo no puede dejar de obrar interna ó externamente, C.; externamente, N. Distingo la menor: Dios es esencialmente activo ó acto puro, C.; obra necesariamente, subdistingo: en su actividad interna, C.; en la externa, N. Niéguese el consiguiente y la consecuencia. Que Dios, acto puro, deba tener alguna actividad necesaria, es evidente; por eso demostramos que Dios se conoce y se ama necesariamente á sí mismo (55 y 64), y que en ese conocimiento y amor está cifrada la vida divina y su felicidad infinita; pero de esto no se deduce que la creación del mundo sea necesaria y eterna, sino que resulta todo lo contrario, según consta de los argumentos dados.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—La acción creadora es eterna; luego el mundo también es eterno.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: la acción creadora en sí misma considerada es eterna, C.; considerada con relación á su término es eterna, N. Esta distinción fué explicada al tratar de la libertad é inmutabilidad de Dios; ahora sólo añadiremos, para darla á entender, que en

esto no hay repugnancia alguna, porque si puedo en este momento determinar una cosa y realizarla más tarde, no repugna que el mundo no empiece á existir sino en el tiempo fijado por Dios, lo cual es propio de una perfección infinita.

**Objeción 4.<sup>a</sup>**—El tiempo es eterno; es así que el tiempo no se distingue realmente de los seres existentes; luego éstos deben ser eternos.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: el tiempo *ideal* ó *posible* es eterno, C.; el tiempo *real* es eterno, N. Contradistingo la menor: no hay tiempo *real* sin seres existentes, C.; no lo hay *ideal* ó *posible*, N. En esta objeción se confunde el orden ideal con el real, porque así como concebimos las esencias de los seres posibles como eternas, así concebimos como eterna la de tiempo; pero así como de que sea eterna la esencia objetiva de los seres, no se deduce la eternidad de los seres existentes, así de que concebamos como eterno el tiempo ideal, no se infiere que lo sea el real.

Estas y otras parecidas son las razones que á favor de la eternidad del mundo adujeron Aristóteles, Averroes y en nuestros días Cousin y Kant. Pueden verse sus soluciones en Santo Tomás, C. G. II, cc. 31-37; en el Cardenal Toledo, *Physic*, l. VIII, t. 20, q. 1, y en otros.

### ARTÍCULO III

#### De la creación del mundo

**95. Estado de la cuestión.**—Al afirmar que el mundo ha sido producido por creación, tratamos de la primera formación del mundo, prescindiendo de otras cosas que Dios ha podido hacer con él, cuales son ordenarlo, darle leyes, que no son absolutamente necesarias, etc.

**96. TESIS 1.<sup>a</sup>**—Dios ha producido el mundo por creación.

**Prueba 1.<sup>a</sup>**—Para explicar el origen del mundo no hay ni puede haber otros sistemas que el atomismo, el dualismo, el panteísmo y el creacionismo; es así que hemos demostrado que los tres primeros son absurdos; luego debe admitirse el cuarto.

**Mayor.**—1.<sup>o</sup> No hay otros sistemas, pues la *Historia de la Filosofía* sólo registra los expresados; 2.<sup>o</sup>, no puede haber otros, porque ó el mundo tiene en sí mismo la razón de su existencia, y tenemos el atomismo, ó procede por emanación de la sustancia infinita, que es lo que afirma el panteísmo, ó es producido por Dios como causa primera, me-

dante una materia preexistente, en lo cual consiste el dualismo, ó sin materia preexistente ó por creación.

Este argumento de exclusión adquiere la fuerza de verdadera demostración filosófica, supuesta la demostración de la posibilidad de la creación, expuesta en el artículo anterior.

**Prueba 2.<sup>a</sup>**—Todo el ser del mundo es contingente; luego todo él debe tener una causa; ésta debe ser el ser necesario, porque si fuera contingente, él á su vez debiera tener otra causa; el ser necesario debe haber producido el mundo por creación, porque si lo hubiese producido de materia preexistente, como ésta es contingente, debiera tener una causa, y como no es posible proceder hasta lo infinito, la causa primera y única de esta materia debiera ser el ser necesario; y es así que no hay otro ser necesario que Dios; luego Dios ha producido el mundo sin materia preexistente ó por creación.

En resumen: según lo demostrado (21), Dios es la primera causa del mundo: no lo ha producido de su misma sustancia, porque tendríamos el panteísmo; ni de materia preexistente eterna, porque repugna; ni de materia preexistente contingente, porque ésta debiera tener otra causa, la cual, en último término, debe ser Dios; luego Este ha producido el mundo por creación (Véase á SANTO TOMÁS, 1 p., qq. 44 y 45; C. G. II, cc. 15 y 16).

La tesis que acabamos de demostrar se confirmará con la siguiente en que probaremos que la acción creadora es propia y exclusiva de Dios.

**97. TESIS 2.<sup>a</sup>**—Sólo Dios puede crear.

**Prueba 1.<sup>a</sup>**—Sólo Dios tiene poder infinito; es así que sólo un poder infinito puede crear; luego sólo Dios puede crear.

**Menor.**—Por la creación el ser pasa del estado de pura posibilidad al de existencia, ó del no-ser al ser; entre el ser y el no-ser hay distancia infinita, porque es la mayor que cabe concebir entre dos términos; la distancia infinita no puede ser superada sino por un poder infinito; luego para crear es necesario un poder infinito.

En otra forma: para producir un efecto, la virtud de la causa debe ser tanto mayor cuanto mayor es el estado de potencia del efecto que debe ser producido: así, mayor fuego se requiere para hacer arder un leño verde que otro seco, y así de los demás; luego para producir un efecto que está en estado de pura potencialidad, se requiere un poder infinito; es así que en la creación el ser pasa absolutamente del no-ser al ser, porque no hay sujeto ó materia preexistente; luego para crear se requiere un poder infinito. O bien, como discurre Santo Tomás: en la creación el poder infinito no se requiere por parte del efecto que es

esto no hay repugnancia alguna, porque si puedo en este momento determinar una cosa y realizarla más tarde, no repugna que el mundo no empiece á existir sino en el tiempo fijado por Dios, lo cual es propio de una perfección infinita.

**Objeción 4.<sup>a</sup>**—El tiempo es eterno; es así que el tiempo no se distingue realmente de los seres existentes; luego éstos deben ser eternos.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: el tiempo *ideal* ó *posible* es eterno, C.; el tiempo *real* es eterno, N. Contradistingo la menor: no hay tiempo *real* sin seres existentes, C.; no lo hay *ideal* ó *posible*, N. En esta objeción se confunde el orden ideal con el real, porque así como concebimos las esencias de los seres posibles como eternas, así concebimos como eterna la de tiempo; pero así como de que sea eterna la esencia objetiva de los seres, no se deduce la eternidad de los seres existentes, así de que concebamos como eterno el tiempo ideal, no se infiere que lo sea el real.

Estas y otras parecidas son las razones que á favor de la eternidad del mundo adujeron Aristóteles, Averroes y en nuestros días Cousin y Kant. Pueden verse sus soluciones en Santo Tomás, C. G. II, cc. 31-37; en el Cardenal Toledo, *Physic*, l. VIII, t. 20, q. 1, y en otros.

### ARTÍCULO III

#### De la creación del mundo

**95. Estado de la cuestión.**—Al afirmar que el mundo ha sido producido por creación, tratamos de la primera formación del mundo, prescindiendo de otras cosas que Dios ha podido hacer con él, cuales son ordenarlo, darle leyes, que no son absolutamente necesarias, etc.

**96. TESIS 1.<sup>a</sup>**—Dios ha producido el mundo por creación.

**Prueba 1.<sup>a</sup>**—Para explicar el origen del mundo no hay ni puede haber otros sistemas que el atomismo, el dualismo, el panteísmo y el creacionismo; es así que hemos demostrado que los tres primeros son absurdos; luego debe admitirse el cuarto.

**Mayor.**—1.<sup>o</sup> No hay otros sistemas, pues la *Historia de la Filosofía* sólo registra los expresados; 2.<sup>o</sup>, no puede haber otros, porque ó el mundo tiene en sí mismo la razón de su existencia, y tenemos el atomismo, ó procede por emanación de la sustancia infinita, que es lo que afirma el panteísmo, ó es producido por Dios como causa primera, me-

dante una materia preexistente, en lo cual consiste el dualismo, ó sin materia preexistente ó por creación.

Este argumento de exclusión adquiere la fuerza de verdadera demostración filosófica, supuesta la demostración de la posibilidad de la creación, expuesta en el artículo anterior.

**Prueba 2.<sup>a</sup>**—Todo el ser del mundo es contingente; luego todo él debe tener una causa; ésta debe ser el ser necesario, porque si fuera contingente, él á su vez debiera tener otra causa; el ser necesario debe haber producido el mundo por creación, porque si lo hubiese producido de materia preexistente, como ésta es contingente, debiera tener una causa, y como no es posible proceder hasta lo infinito, la causa primera y única de esta materia debiera ser el ser necesario; y es así que no hay otro ser necesario que Dios; luego Dios ha producido el mundo sin materia preexistente ó por creación.

En resumen: según lo demostrado (21), Dios es la primera causa del mundo: no lo ha producido de su misma sustancia, porque tendríamos el panteísmo; ni de materia preexistente eterna, porque repugna; ni de materia preexistente contingente, porque ésta debiera tener otra causa, la cual, en último término, debe ser Dios; luego Este ha producido el mundo por creación (Véase á SANTO TOMÁS, 1 p., qq. 44 y 45; C. G. II, cc. 15 y 16).

La tesis que acabamos de demostrar se confirmará con la siguiente en que probaremos que la acción creadora es propia y exclusiva de Dios.

**97. TESIS 2.<sup>a</sup>**—Sólo Dios puede crear.

**Prueba 1.<sup>a</sup>**—Sólo Dios tiene poder infinito; es así que sólo un poder infinito puede crear; luego sólo Dios puede crear.

**Menor.**—Por la creación el ser pasa del estado de pura posibilidad al de existencia, ó del no-ser al ser; entre el ser y el no-ser hay distancia infinita, porque es la mayor que cabe concebir entre dos términos; la distancia infinita no puede ser superada sino por un poder infinito; luego para crear es necesario un poder infinito.

En otra forma: para producir un efecto, la virtud de la causa debe ser tanto mayor cuanto mayor es el estado de potencia del efecto que debe ser producido: así, mayor fuego se requiere para hacer arder un leño verde que otro seco, y así de los demás; luego para producir un efecto que está en estado de pura potencialidad, se requiere un poder infinito; es así que en la creación el ser pasa absolutamente del no-ser al ser, porque no hay sujeto ó materia preexistente; luego para crear se requiere un poder infinito. O bien, como discurre Santo Tomás: en la creación el poder infinito no se requiere por parte del efecto que es

finito, sino por el modo como es producido, esto es, de la nada ó sin materia preexistente (C. G. I, c. 43, y 1 p., q. 45, a. 5 ad 2, et 3).

Prueba 2.<sup>a</sup>—Observando las producciones de la naturaleza y del arte, vemos que en ellas no existe el ser producido, pero sí la materia de que se produce: así, si construimos una máquina, ésta antes no existía, pero sí la materia de que se formó; el calor producido en mí por el fuego no existía, pero sí el fuego que lo produjo, y yo como capaz de ser calentado por el fuego; el árbol que nace de la semilla tampoco existía, pero sí la semilla como materia preexistente; de donde se sigue que en las producciones naturales y artísticas, sólo se produce un ser particular, v. gr., un árbol, un hombre ó una modificación de éste, como el calor, el movimiento, etc., pero no todo el ser de la cosa, esto es, el ser simple y absolutamente; esto último sólo sucede en la creación, porque el ser es producido totalmente. Ahora bien, la causa debe ser proporcional al efecto; luego si para producir efectos particulares bastan causas particulares, para producir efectos universales, es necesaria una causa universal, y para producir un efecto en que se produce todo el ser de la cosa, ó bien, el ser simple y absolutamente, se requiere una causa absoluta; es así que sólo Dios es causa universal y absoluta; luego sólo Dios puede crear. Estas y otras razones pueden verse en SANTO TOMÁS, 1 p., q. 45, a. 5; C. G. II, c. 21 y *De potentia*, q. 3, a. 4, pues nadie como el Santo ha tratado esta cuestión.

#### ARTÍCULO IV

#### Del fin de la creación

**98. De la finalidad de la creación.**—Demostramos en la Ontología (200 y 211) que todos los seres tienen un fin y que repugna un proceso infinito de fines, de lo cual se deduce que el mundo debe tener un fin último. Determinar cuál sea, éste es el objeto del presente artículo. El asunto es de la mayor importancia, así porque las escuelas materialistas, positivistas y evolucionistas, á cualquier clase que pertenezcan, desconocen la finalidad de la creación, como porque si se ignora el fin último de ésta, es imposible que la criatura racional lo cumpla como es debido.

**99. Del fin último de la creación.**—Cuál sea el fin último de la creación lo determinaremos en las siguientes proposiciones.

I. *Dios ha creado el mundo para un fin.* Porque es propio del ser inteligente obrar por un fin; es así que Dios no sólo es inteligente, sino

inteligencia y sabiduría infinitas; luego al crear el mundo debe haberse propuesto un fin; y como no es posible que haya una serie infinita de fines, síguese que Dios, al crear, no sólo debe haberse prefijado uno ó varios fines próximos é intermedios, sino también un fin último.

II. *El fin último de la creación es Dios mismo ó la bondad divina.* Porque fin es el motivo que mueve á obrar al ser inteligente; el motivo que determina los seres inteligentes á obrar es un bien, porque el bien es fin y éste es bien; luego el motivo que determinó á Dios á crear el mundo es un bien; este bien no puede ser otro que Él mismo ó su bondad, porque si fuera un bien distinto de Dios, en el obrar hubiese dependido de otro ser, lo cual repugna al ser infinito y absoluto.

Además, el bien que pudo determinar á Dios á crear el mundo debió ser un bien digno de sí; es así que para Dios no hay ni puede haber otro bien digno de sí que su misma bondad; luego la bondad divina es el fin último de la creación.

III. *Dios no ha creado el mundo para adquirir ó acrecentar su perfección.* Porque Dios tiene todas las perfecciones en sumo grado; luego Dios no ha creado el mundo para adquirir ni acrecentar sus perfecciones.

IV. *Dios ha creado el mundo para comunicarle sus perfecciones y para la manifestación externa de las mismas.* Lo 1.<sup>o</sup>, porque, como discurre Santo Tomás, de los seres que obran para un fin, unos intentan adquirir algún bien, otros comunicarlo: así, el médico pretende dar la salud al enfermo y éste recobrarla, el maestro intenta comunicar la ciencia al discípulo y éste adquirirla; ahora bien, obrar para conseguir algún bien ó perfección es propio de los seres imperfectos; es así que Dios es perfectísimo; luego el intento de la creación debió ser comunicar su perfección á los seres criados. Lo 2.<sup>o</sup>, porque, según lo que acabamos de demostrar, Dios en la creación del mundo, intenta comunicar á los seres su bondad y perfección; es así que la imagen refleja en sí y manifiesta á los demás las perfecciones del original; luego el fin último del mundo consiste en representar externamente y manifestar á los demás las perfecciones divinas.

**100. De la glorificación de Dios.**—I. De lo dicho resulta que la glorificación divina es el fin último de la creación; pero, como la materia es importante, conviene declararla algo más. La gloria se define: *clara notitia cum laude*, ó sea, *la alabanza que resulta de la manifestación clara de una perfección*; porque es evidente que para que un ser sea glorificado se requiere: 1.<sup>o</sup>, que tenga alguna perfección por la cual pueda serlo; 2.<sup>o</sup>, que esa perfección se manifieste, y 3.<sup>o</sup>, que de esa manifestación le resulten amor y alabanza, como el efecto resulta de su causa.

II. La gloria divina se divide en *intrínseca* y *extrínseca*: consiste la

primera en el conocimiento y amor infinitos que Dios tiene de sus perfecciones, y la segunda en la manifestación externa de las perfecciones divinas por las criaturas, de la cual resultan á Dios el conocimiento, amor y alabanza por parte de los seres inteligentes.

III. Por lo expuesto se entenderá que así los seres irracionales como los racionales concurren á la gloria de Dios, pero en manera diversa: aquéllos *indirectamente*, en cuanto manifiestan sus perfecciones y dan materia al hombre para que se eleve al conocimiento y amor de Dios; los seres racionales concurren *directamente*, porque del conocimiento de sí mismos y del de los demás seres se elevan al conocimiento, amor y alabanza de Dios.

**101. TESIS.** — El fin último del mundo es la glorificación extrínseca de Dios.

Prueba. — El fin último de un ser se conoce por su esencia, y la de los seres creados consiste en ser en un grado determinado imagen y representación de las infinitas perfecciones del Creador; ahora bien, la imagen por su misma naturaleza está ordenada á representar y dar á conocer á aquel de quien lo es; luego el mundo por su naturaleza está ordenado á representar y dar á conocer á los seres racionales, en un modo determinado, las perfecciones infinitas de Dios; de ese conocimiento deben resultar necesariamente la admiración, el amor y la alabanza de Dios, en lo cual consiste la glorificación extrínseca; luego el fin último de la creación es la glorificación extrínseca de Dios.

Digo fin último, porque así como lo último y supremo que cabe concebir en los seres es que sean imitación de la esencia increada, así lo último que cabe concebir en la ordenación de los seres á Dios es que se dirijan á Él como á su fin último en el modo dicho.

**102. De la subordinación de fines en la creación.** — Para completar la teoría de Santo Tomás sobre el fin de la creación, exponemos el enlace que existe en los fines de los seres creados. El universo es formado por todas las criaturas, como el todo por sus partes; de consiguiente, hay que determinar el fin de las partes y el del todo. Esto supuesto:

I. *El fin inmediato de cada criatura es tender á la perfección que le corresponde, mediante su propia actividad.* Porque todos los seres tienden á su perfección, que es su bien; es así que lo hacen por medio de su propia actividad; luego éste es el fin inmediato de los seres de la naturaleza.

II. *Los seres inferiores son para los seres de un orden superior.* Esta proposición es evidente, pues vemos que el reino mineral sirve para el

vegetal, los dos para la conservación y desarrollo del animal, y todos para la del hombre.

III. *El hombre es fin inmediato de la creación visible.* Porque, por una parte, los seres materiales están destinados para habitación, sustento y ejercicio de la actividad del hombre y para cuanto puede formar su felicidad material, y por otra y sobre todo le sirven para que por su medio se eleve al conocimiento y amor de su Creador.

IV. *El orden del universo es el fin próximo de la creación.* Porque las partes de un todo están ordenadas á la perfección del mismo, la cual consiste en el orden y armonía de las partes entre sí y con el todo (O. 131).

V. *El universo con todas sus partes se ordena á Dios como á su fin último.* Porque en ellas se halla representada la bondad divina para la gloria de Dios, en el modo que antes se ha declarado.

VI. De todo lo cual se sigue que *el ateísmo en un orden cualquiera es crimen gravísimo.* Porque desconoce á Dios como fin último de la creación (Véase sobre esta materia á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 44, a. 4; q. 65, a. 2; q. 103, a. 2; C. G. II, cc. 17-23).

## CAPÍTULO IV

### DE LA CONSERVACIÓN Y PROVIDENCIA

**103. División del capítulo.** — En el presente capítulo, según lo indica el título, deben explicarse los atributos de la conservación y providencia; pero, como con ellos tiene relación la ubicuidad y con ésta la inmensidad de Dios, por eso junto con aquéllos exponemos estos dos atributos divinos. Así que, es lógica la división del capítulo en los cuatro artículos siguientes: en el 1.º trataremos de la conservación; en el 2.º de la ubicuidad é inmensidad; en el 3.º de la providencia, y en el 4.º que á ésta no se oponen los males del mundo.

#### ARTÍCULO I

##### De la conservación

**104. Definición y división de la conservación.** — Conservación es la continuación de los seres en la existencia; se divide en negativa ó indirecta y en directa ó positiva, porque los seres siguen existiendo,

primera en el conocimiento y amor infinitos que Dios tiene de sus perfecciones, y la segunda en la manifestación externa de las perfecciones divinas por las criaturas, de la cual resultan á Dios el conocimiento, amor y alabanza por parte de los seres inteligentes.

III. Por lo expuesto se entenderá que así los seres irracionales como los racionales concurren á la gloria de Dios, pero en manera diversa: aquéllos *indirectamente*, en cuanto manifiestan sus perfecciones y dan materia al hombre para que se eleve al conocimiento y amor de Dios; los seres racionales concurren *directamente*, porque del conocimiento de sí mismos y del de los demás seres se elevan al conocimiento, amor y alabanza de Dios.

**101. TESIS.** — El fin último del mundo es la glorificación extrínseca de Dios.

Prueba. — El fin último de un ser se conoce por su esencia, y la de los seres creados consiste en ser en un grado determinado imagen y representación de las infinitas perfecciones del Creador; ahora bien, la imagen por su misma naturaleza está ordenada á representar y dar á conocer á aquel de quien lo es; luego el mundo por su naturaleza está ordenado á representar y dar á conocer á los seres racionales, en un modo determinado, las perfecciones infinitas de Dios; de ese conocimiento deben resultar necesariamente la admiración, el amor y la alabanza de Dios, en lo cual consiste la glorificación extrínseca; luego el fin último de la creación es la glorificación extrínseca de Dios.

Digo fin último, porque así como lo último y supremo que cabe concebir en los seres es que sean imitación de la esencia increada, así lo último que cabe concebir en la ordenación de los seres á Dios es que se dirijan á Él como á su fin último en el modo dicho.

**102. De la subordinación de fines en la creación.** — Para completar la teoría de Santo Tomás sobre el fin de la creación, exponemos el enlace que existe en los fines de los seres creados. El universo es formado por todas las criaturas, como el todo por sus partes; de consiguiente, hay que determinar el fin de las partes y el del todo. Esto supuesto:

I. *El fin inmediato de cada criatura es tender á la perfección que le corresponde, mediante su propia actividad.* Porque todos los seres tienden á su perfección, que es su bien; es así que lo hacen por medio de su propia actividad; luego éste es el fin inmediato de los seres de la naturaleza.

II. *Los seres inferiores son para los seres de un orden superior.* Esta proposición es evidente, pues vemos que el reino mineral sirve para el

vegetal, los dos para la conservación y desarrollo del animal, y todos para la del hombre.

III. *El hombre es fin inmediato de la creación visible.* Porque, por una parte, los seres materiales están destinados para habitación, sustento y ejercicio de la actividad del hombre y para cuanto puede formar su felicidad material, y por otra y sobre todo le sirven para que por su medio se eleve al conocimiento y amor de su Creador.

IV. *El orden del universo es el fin próximo de la creación.* Porque las partes de un todo están ordenadas á la perfección del mismo, la cual consiste en el orden y armonía de las partes entre sí y con el todo (O. 131).

V. *El universo con todas sus partes se ordena á Dios como á su fin último.* Porque en ellas se halla representada la bondad divina para la gloria de Dios, en el modo que antes se ha declarado.

VI. De todo lo cual se sigue que *el ateísmo en un orden cualquiera es crimen gravísimo.* Porque desconoce á Dios como fin último de la creación (Véase sobre esta materia á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 44, a. 4; q. 65, a. 2; q. 103, a. 2; C. G. II, cc. 17-23).

## CAPÍTULO IV

### DE LA CONSERVACIÓN Y PROVIDENCIA

**103. División del capítulo.** — En el presente capítulo, según lo indica el título, deben explicarse los atributos de la conservación y providencia; pero, como con ellos tiene relación la ubicuidad y con ésta la inmensidad de Dios, por eso junto con aquéllos exponemos estos dos atributos divinos. Así que, es lógica la división del capítulo en los cuatro artículos siguientes: en el 1.º trataremos de la conservación; en el 2.º de la ubicuidad é inmensidad; en el 3.º de la providencia, y en el 4.º que á ésta no se oponen los males del mundo.

#### ARTÍCULO I

##### De la conservación

**104. Definición y división de la conservación.** — Conservación es la continuación de los seres en la existencia; se divide en negativa ó indirecta y en directa ó positiva, porque los seres siguen existiendo,

ó porque no son destruidos por la acción de agentes contrarios, ó porque la causa sigue ejerciendo sobre ellos su influjo: al primer modo se llama conservación indirecta, y directa al segundo. Así, los cuerpos sólo siguen siendo iluminados mientras los baña la luz, lo cual nos da una idea de la conservación positiva, y la fuerza de cohesión nos la da de la negativa, porque impide la destrucción de los cuerpos.

**105. Estado de la cuestión.**—I. Así como la voluntad de Dios es causa de los seres, así lo es también de su conservación, pues es evidente que como pudo crearlos, podría aniquilarlos, si así le pluguiese. Pero al presente no se trata de la necesidad de la conservación negativa, así porque los seres espirituales no tienen necesidad de ella, desde que son incorruptibles, como porque si ella bastase para los seres materiales, Dios podría ejercerla mediante las causas segundas; sino que se trata de la necesidad de la conservación positiva, ó sea, de que el influjo divino, mediante el cual crió los seres, siga comunicándose á éstos sin cesar, para que no vuelvan á la nada.

II. Por eso se dice con verdad que la conservación es *una creación continuada*, no en el sentido de que Dios á cada instante cree de nuevo los seres, sino en el de que siga ejerciendo sobre ellos su influjo sin cesar. De lo cual se sigue que la conservación sólo se distingue de la creación en que por ésta los seres adquieren el primer ser y por aquélla siguen existiendo. (SANTO TOMÁS 1 p., q. 104; C. G. III, 63).

**106. TESIS.**—Dios conserva los seres con conservación positiva.

Prueba.—Desde que los seres creados siguen existiendo debe haber una razón y causa de su conservación: ésta no puede hallarse en los mismos seres, porque como contingentes no tienen en sí mismos sino en otro ser la razón de su existencia; tampoco es razón suficiente el haber empezado á existir, porque su existencia también es contingente é indiferente para seguir existiendo ó no; luego debe haber otra razón de la conservación de los seres; es así que ésta es la conservación directa y positiva de Dios; luego es necesaria.

Menor.—La voluntad de Dios es causa de la conservación de los seres, porque así como con un acto de su libre voluntad los crió, así con un acto contrario podría aniquilarlos. Esto supuesto, ó Dios por ese acto de su voluntad influye positivamente en los seres, ó no: en el segundo caso, Dios en nada y para nada influiría en los seres, y como no tienen en sí mismos la razón de su existencia, necesariamente se aniquilarían; luego hay que admitir el primer término de la disyuntiva, que es la conservación directa.

Además, los seres creados son contingentes en todo su ser, y como siempre son contingentes, en cada instante la primera causa de quien dependen absolutamente, les debe quitar la indiferencia que tienen para existir ó no existir; esto debe hacerse por un acto igual al de la creación, porque en ambos se comunica el ser pura y simplemente; es así que el acto de la creación es directo y positivo; luego también lo es el de la conservación, ó sea, es una creación continuada.

Confirmemos el discurso anterior. Si la conservación fuera negativa, la aniquilación que es su opuesto debiera hacerse por un acto positivo; es así que repugna que un acto positivo tenga por término la nada; luego la conservación es positiva, y si Dios quisiera aniquilar un ser, debiera hacerlo retirándole simplemente el influjo con que lo conserva.

Santo Tomás sensibiliza las razones anteriores del modo siguiente. Así como la atmósfera se ilumina desde que el sol le comunica su luz, y se oscurece en cesando sobre aquélla la acción del sol, así los seres creados se conservan mientras Dios sigue influyendo en ellos, y volverían sin más á la nada si les retirara su influjo (Véase á Santo Tomás, 1 p., q. 104, de *potentia*, q. 5 y C. G. lib. 3, c. 63).

## OBJECIONES

**107. Objeción 1.<sup>a</sup>**—La conservación positiva no es necesaria: porque el efecto no necesita de la acción continua de la causa para seguir existiendo; así, la estatua, una vez labrada, para nada necesita del escultor, y el móvil, recibido el primer impulso, sigue moviéndose.

**Respuesta.**—Niego el aserto y distingo la prueba: el efecto que es *una modificación*, no necesita de la acción continua de la causa, C.; el efecto que recibe de la causa *todo el ser*, no necesita de la acción continua de la causa, N. Porque, según se ha dicho, el efecto depende de la causa en lo que es efecto; las modificaciones sólo dependen de la causa en el ser hechas; por eso la estatua sólo necesita de la acción del escultor mientras es labrada, pues en siéndolo tiene en la fuerza de cohesión la razón suficiente para conservar la forma recibida, y el móvil sólo necesita del primer impulso, pues hay en él un principio de actividad para seguir moviéndose. Pero los seres contingentes que reciben de la causa creadora todo el ser, necesitan constantemente de la acción de aquélla, porque no tienen en sí la razón de su existencia.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Los seres espirituales no necesitan de la conservación, porque son inmortales, y los materiales son conservados por las causas segundas.

**Respuesta.**—Distingo la 1.<sup>a</sup> parte: los seres espirituales no nece-



sitan de la conservación *negativa*, C.; de la *positiva*, N. Distingo la 2.<sup>a</sup> parte: los seres materiales son conservados por las causas segundas con conservación *negativa*, C.; con conservación *positiva*, N. Es evidente que los seres espirituales no necesitan de conservación negativa, porque son incorruptibles, y que las causas segundas impiden hasta cierto punto la destrucción de los seres materiales; pero también lo es que unos y otros necesitan de la acción conservadora de la causa primera, por las razones dichas.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**— Los seres no tienden á la nada, sino al ser; luego no necesitan de la conservación.

**Respuesta.**— Distingo el antecedente: los seres, *presupuesta la conservación*, no tienden á la nada, sino al ser, C.; *sin ella*, subdistingo: no tienden á la nada de un *modo positivo*, C.; de un *modo negativo*, N. La primera parte de la distinción es clara por las razones alegadas; la segunda también lo es, pues para que un ser vuelva á la nada no se necesita de parte de él una tendencia positiva y de parte de Dios una acción positiva, sino que basta que Dios retire su influjo, según consta de lo dicho.

## ARTÍCULO II

### De la ubicuidad é inmensidad

**108. Definición de la ubicuidad.**— I. Ubicuidad ú omnipresencia es *el atributo por el cual Dios está presente á todos los seres creados*. En tres maneras está Dios en todos los seres: 1.<sup>o</sup>, por *potencia*, pues todos están sujetos á su poder; 2.<sup>o</sup>, por *presencia*, como quiera que á todos los conoce y comprende; 3.<sup>o</sup>, por *esencia*, pues á todos les comunica el ser que tienen.

II. Dios está todo en todos los seres y todo en cada uno de ellos en cuanto á su esencia, puesto que es simplicísimo; pero no en cuanto á su poder, pues no lo ejerce todo ni en cada uno de ellos ni en toda la creación. Ese modo de estar en los seres no limita á Dios, porque siendo infinito, no está contenido por ellos sino que los contiene, y siendo espiritual está en los seres por contacto de virtud; de modo que no está circunscrito por ellos. Finalmente, el estar en los seres por esencia tampoco implica el panteísmo, pues el estar un ser en otro no supone confusión ó identificación de los dos. Lo dicho en la Psicología sobre el alma puede facilitar la inteligencia del atributo de la ubicuidad, porque el alma comunica la vida al cuerpo sin identificarse con él; está toda en

todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes en cuanto á su esencia, pero no en cuanto á su virtud, y no es el cuerpo quien contiene el alma, sino ésta la que contiene á aquél.

### 109. TESIS 1.<sup>a</sup>— Dios está en todos los seres.

**Prueba.**— Dios está en todos los seres por potencia, presencia y esencia; luego tiene el atributo de la ubicuidad.

Antecedente, parte 1.<sup>a</sup>— Dios conserva positiva y directamente á los seres; es así que la conservación es acto exclusivo del poder de Dios; luego Dios está en todos los seres por potencia.

Antecedente, parte 2.<sup>a</sup>— Dios, por medio de la conservación, comunica el ser á todas las cosas; no puede hacerlo sin tenerlas presentes; luego está presente á todas ellas.

Antecedente, parte 3.<sup>a</sup>— En Dios el poder y el obrar no se distinguen de su esencia; luego si les comunica el ser, debe estar en ellos por esencia.

**110. De la inmensidad de Dios.**— I. Según la etimología de la palabra, inmenso es *el ser que no tiene medida, sino que es incommensurable*: por eso solemos por metáfora llamar inmenso el mar, los espacios, etc. De consiguiente, inmensidad es *el atributo en virtud del cual Dios no puede ser circunscrito por ningún espacio ni por ser alguno, sino que debe contenerlos á todos y estar en ellos aunque fuesen infinitos*. Pues al modo que Dios, en virtud de su eternidad, no puede ser circunscrito por ningún tiempo así, en fuerza de la inmensidad, no puede serlo por ningún espacio.

II. Distinguese la inmensidad de la ubicuidad en que aquélla es atributo absoluto y ésta relativo, porque Dios desde su eternidad está infinitamente presente á sí mismo, y en virtud de esto debe estar presente á los seres desde que existen. De lo cual se sigue que la inmensidad es la razón de la ubicuidad, y, por tanto, Dios no es inmenso, porque está en todos los seres, sino que está en todos ellos, porque es inmenso.

### 111. TESIS 2.<sup>a</sup>— Dios es inmenso.

**Prueba 1.<sup>a</sup>**— Según lo demostrado, estar en todos los seres es atributo propio de Dios; es así que los atributos divinos no pueden tener límite alguno; luego en Dios hay un atributo en virtud del cual puede y debe estar presente á todos los seres, aunque éstos fueran infinitos; es así que este atributo es la inmensidad; luego Dios es inmenso.

**Prueba 2.<sup>a</sup>**— Si el atributo por el cual Dios está en los seres no fuera infinito, la limitación debiera provenirle, ó de los seres creados, ó de sí

mismo: no puede ser lo 1.º, porque Dios es ser absoluto; tampoco puede ser lo 2.º, porque la esencia divina es simplemente infinita; luego el atributo en virtud del cual Dios está en todos los seres y en todos los espacios, es infinito; de consiguiente, Dios es inmenso (SANTO TOMÁS, 1 p., q. 8).

### ARTÍCULO III

#### De la providencia

**112. Definición de la providencia.**—Dos elementos entran en el concepto de providencia: 1.º, la razón de orden que dirige los seres a su fin y que se llama propiamente providencia, y 2.º, la ejecución de este orden, llamado gobierno: así, pródigo llamamos al padre que concibe y ejecuta el orden en la familia. De consiguiente, providencia divina es *la razón y voluntad divinas que dirigen á los seres al fin de la creación.*

**113. Errores sobre la providencia.**—Dos errores hay sobre la providencia, el de los que la niegan en absoluto y los que en parte la admiten y en parte la niegan. Pertenecen á los segundos los Estoicos, quienes afirman que Dios tiene providencia de los seres perfectos, cuales son los espirituales, pero que es indecoroso para Dios el cuidado de los materiales. Entre los primeros cuéntase: 1.º, las escuelas materialistas, las cuales conciben el mundo como producto del acaso; 2.º, los fatalistas, quienes afirman que el mundo está sujeto á la ley de la necesidad; 3.º, los deístas, que admiten la existencia de Dios, pero niegan su providencia, porque es indigno del ser infinito descender á gobernar á seres limitados; 4.º, los racionalistas y progresistas, porque según los primeros el hombre es ley de sí mismo y según los segundos la ley del progreso es la única que rige y gobierna la actividad de todos los seres.

**114. Observación.**—Para la inteligencia de la materia de la providencia y de la solución de las dificultades hay que observar que, siendo Dios causa universal de todos los seres, tiene providencia de ellos como causa universal y no como causa particular. Por eso, cuando se pregunta si Dios gobierna inmediatamente á todos los seres creados, hay que distinguir: en la providencia hay la razón de orden y la ejecución del mismo; pues bien, cuanto á lo primero, es indudable que Dios provee inmediatamente á todos los seres, porque á todos dió las leyes que los dirigen á sus fines; pero cuanto á lo segundo, no provee inmediatamente

á todos, sino que se vale de los seres superiores para el gobierno de los inferiores (1 p., q. 22, a. 3).

**115. TESIS.**—Dios tiene providencia de todos los seres creados.

Prueba 1.ª—La providencia divina es verdad de consentimiento universal. 1.º Porque así lo demuestra la existencia de la religión en todos los pueblos; 2.º, los votos y sacrificios hechos á Dios para conseguir algún bien, librarse de algún mal ó darle gracias por algún beneficio recibido; 3.º, la invocación espontánea á Dios en las calamidades y peligros repentinos y las preces en las adversidades ya públicas ya privadas; 4.º, la tranquilidad del justo y los remordimientos que agitan al impío, aun por los crímenes ocultos; 5.º, las blasfemias de los impíos, las cuales no tendrían razón de ser, sin la persuasión íntima de que Dios gobierna el mundo con su sabiduría y voluntad soberanas; luego en Dios hay providencia.

Prueba 2.ª—Según lo demostrado (22), el mundo es un ser ordenado, y ese orden no puede ser efecto de la ley de la necesidad ó de un ciego determinismo, porque los seres creados son contingentes; tampoco puede serlo del acaso, porque el acaso es nada; luego es efecto de una razón ordenadora; ésta no es otra que Dios, porque todo lo contingente tiene su fundamento último en el ser necesario; luego Dios es la razón ordenadora, que mediante leyes sabias gobierna á los seres creados y los dirige á sus fines inmediatos, de éstos al orden del universo y de ahí al fin último de la creación; es así que en esto consiste la providencia; luego Dios tiene providencia de todos los seres.

Confirmación.—En Dios respecto de todos los seres creados hay la razón de orden con que los dirige convenientemente á su fin y la ejecución de aquél; luego Dios tiene providencia de todos los seres.

Antecedente.—Dios crió libremente los seres para un fin y los conserva para el mismo; luego si no hubiera en Dios la razón de orden y su ejecución, debiera provenir, ó de que no conoce el orden conveniente con que deben ser dirigidos al fin, ó de que, conociéndolo, no quiere ejecutarlo, ó de que conociéndolo y queriéndolo, no puede realizarlo; no cabe suponer lo primero, porque Dios es sabiduría infinita, ni lo segundo, porque es bondad absoluta, ni tampoco lo tercero, porque es omnipotente; luego Dios conoce el orden con que los seres deben ser dirigidos á sus fines, la voluntad lo quiere y el poder lo ejecuta; luego Dios es providencia de los seres.

### OBJECIONES

**116. Objeción 1.<sup>a</sup>**—Si todos los sucesos del mundo estuvieran sometidos á la providencia, ninguno sería casual; es así que hay sucesos casuales; luego no todos los sucesos están sometidos á la providencia de Dios.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: si todos los sucesos estuvieran sometidos á la providencia, en el mundo nada sería casual *para Dios, C.*; *para las causas segundas, N.* Contradistingo la menor: en el mundo hay sucesos casuales *para Dios, N.*; *para las causas segundas, C.* Porque, como discurre Santo Tomás, las causas segundas son particulares, y en calidad de tales su efecto puede no producirse en virtud de otra causa que lo estorba; pero, como las causas particulares están sujetas á la universal, respecto de ésta no puede haber efecto alguno que no sea previsto. Y lo explica con el siguiente ejemplo: dos criados pueden ser enviados por su señor á un mismo punto por diversos caminos; el encuentro de los criados no es casual para el señor que los envió, sino para ellos, pues el uno ignoraba del otro la orden del señor (1 p., q. 22, a. 2 ad 1).

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Los fenómenos producidos por las causas naturales son necesarios; es así que los fenómenos necesarios no se compadecen con la providencia; luego no todos los seres están sujetos á la providencia.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: los fenómenos naturales son *hipotéticamente necesarios, C.*; *absolutamente necesarios, N.* Contradistingo la menor: los fenómenos *absolutamente necesarios* no se armonizan con la providencia, C; *los hipotéticamente necesarios, N.* Los fenómenos naturales son hipotéticamente necesarios, porque proceden de las causas naturales, que obran conforme á las leyes impuestas por Dios; pero tan lejos está esto de contradecir á la providencia divina, que, como hemos visto, la demuestra.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—El hombre, dotado de razón y libertad, es providencia de sí mismo; luego no necesita de la de Dios.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: el hombre es providencia de sí mismo, *sujeto á la de Dios, C.*; *independiente de la de Dios, N.* La providencia de Dios se acomoda á la naturaleza de los seres; de consiguiente, á los que carecen de razón y libertad los rige con leyes fijas y estables, que no pueden traspasar; pero á los seres libres los rige con la ley moral, inmutable y necesaria, la cual el hombre debe aplicar y cumplir mediante el conocimiento y la libre determinación de la voluntad.

**Objeción 4.<sup>a</sup>**—Pero si Dios tuviera providencia, estaría de más el cuidado que tenemos de las cosas humanas.

**Respuesta.**—Niego el aserto: porque la providencia de Dios no destruye sino que supone la actividad de las causas segundas, de las cuales se sirve para la actuación del orden establecido por Él en el mundo.

### ARTÍCULO IV

#### De la concordia de los males del mundo con la providencia divina

**117. Estado de la cuestión.**—La razón por la cual unos negaron la providencia divina y otros admitieron la existencia de dos principios supremos, uno del bien y otro del mal, es el no poder comprender cómo puede armonizarse la existencia de los males del mundo con la providencia de Dios. Porque dicen: si hay providencia ¿cómo hay males en el mundo? y si hay males en el mundo ¿cómo se afirma que Dios es pródigo? Para resolver esta dificultad, es preciso estudiar por separado los diversos males del mundo y demostrar que no se oponen á la providencia de Dios. De consiguiente, demostraremos: 1.<sup>o</sup>, que los males físicos no contradicen á la providencia; 2.<sup>o</sup>, que tampoco se opone á ésta el mal moral, y 3.<sup>o</sup>, que la desigualdad en la distribución de bienes y males del mundo se armoniza con la soberana providencia de Dios. En esta cuestión trataremos de exponer y demostrar la sentencia de San Agustín: «Dios todopoderoso, que ejerce todo su poder soberano sobre todos los seres, siendo como es sumamente bueno, de ningún modo permitiría males en sus obras, si no fuese tan bueno y poderoso, que aun de los males sabe sacar bienes» (ENCHIR., c. 11).

**118. Del mal físico.**—Mal físico es la privación de un bien ó perfección real debida á un ser: así, mal físico es la ceguera u otra cualquiera enfermedad, etc. Esto supuesto, para resolver la cuestión estableceremos las siguientes proposiciones.

I. *Dios no quiere directamente el mal físico.* Porque querer directamente el mal, es quererlo como mal; es así que ningún ser puede querer el mal como mal; luego *a fortiori* Dios no puede querer los males físicos directamente.

II. *Dios quiere los males físicos indirectamente ó como medio para conseguir un bien mayor.* Porque nada puede existir sin que Dios lo quiera de algún modo; es así que, según lo demostrado, no puede querer direc-

### OBJECIONES

**116. Objeción 1.<sup>a</sup>**—Si todos los sucesos del mundo estuvieran sometidos á la providencia, ninguno sería casual; es así que hay sucesos casuales; luego no todos los sucesos están sometidos á la providencia de Dios.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: si todos los sucesos estuvieran sometidos á la providencia, en el mundo nada sería casual *para Dios, C.*; *para las causas segundas, N.* Contradistingo la menor: en el mundo hay sucesos casuales *para Dios, N.*; *para las causas segundas, C.* Porque, como discurre Santo Tomás, las causas segundas son particulares, y en calidad de tales su efecto puede no producirse en virtud de otra causa que lo estorba; pero, como las causas particulares están sujetas á la universal, respecto de ésta no puede haber efecto alguno que no sea previsto. Y lo explica con el siguiente ejemplo: dos criados pueden ser enviados por su señor á un mismo punto por diversos caminos; el encuentro de los criados no es casual para el señor que los envió, sino para ellos, pues el uno ignoraba del otro la orden del señor (1 p., q. 22, a. 2 ad 1).

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Los fenómenos producidos por las causas naturales son necesarios; es así que los fenómenos necesarios no se compadecen con la providencia; luego no todos los seres están sujetos á la providencia.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: los fenómenos naturales son *hipotéticamente necesarios, C.*; *absolutamente necesarios, N.* Contradistingo la menor: los fenómenos *absolutamente necesarios* no se armonizan con la providencia, C; *los hipotéticamente necesarios, N.* Los fenómenos naturales son hipotéticamente necesarios, porque proceden de las causas naturales, que obran conforme á las leyes impuestas por Dios; pero tan lejos está esto de contradecir á la providencia divina, que, como hemos visto, la demuestra.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—El hombre, dotado de razón y libertad, es providencia de sí mismo; luego no necesita de la de Dios.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: el hombre es providencia de sí mismo, *sujeto á la de Dios, C.*; *independiente de la de Dios, N.* La providencia de Dios se acomoda á la naturaleza de los seres; de consiguiente, á los que carecen de razón y libertad los rige con leyes fijas y estables, que no pueden traspasar; pero á los seres libres los rige con la ley moral, inmutable y necesaria, la cual el hombre debe aplicar y cumplir mediante el conocimiento y la libre determinación de la voluntad.

**Objeción 4.<sup>a</sup>**—Pero si Dios tuviera providencia, estaría de más el cuidado que tenemos de las cosas humanas.

**Respuesta.**—Niego el aserto: porque la providencia de Dios no destruye sino que supone la actividad de las causas segundas, de las cuales se sirve para la actuación del orden establecido por Él en el mundo.

### ARTÍCULO IV

#### De la concordia de los males del mundo con la providencia divina

**117. Estado de la cuestión.**—La razón por la cual unos negaron la providencia divina y otros admitieron la existencia de dos principios supremos, uno del bien y otro del mal, es el no poder comprender cómo puede armonizarse la existencia de los males del mundo con la providencia de Dios. Porque dicen: si hay providencia ¿cómo hay males en el mundo? y si hay males en el mundo ¿cómo se afirma que Dios es pródigo? Para resolver esta dificultad, es preciso estudiar por separado los diversos males del mundo y demostrar que no se oponen á la providencia de Dios. De consiguiente, demostraremos: 1.<sup>o</sup>, que los males físicos no contradicen á la providencia; 2.<sup>o</sup>, que tampoco se opone á ésta el mal moral, y 3.<sup>o</sup>, que la desigualdad en la distribución de bienes y males del mundo se armoniza con la soberana providencia de Dios. En esta cuestión trataremos de exponer y demostrar la sentencia de San Agustín: «Dios todopoderoso, que ejerce todo su poder soberano sobre todos los seres, siendo como es sumamente bueno, de ningún modo permitiría males en sus obras, si no fuese tan bueno y poderoso, que aun de los males sabe sacar bienes» (ENCHIR., c. 11).

**118. Del mal físico.**—Mal físico es la privación de un bien ó perfección real debida á un ser: así, mal físico es la ceguera u otra cualquiera enfermedad, etc. Esto supuesto, para resolver la cuestión estableceremos las siguientes proposiciones.

I. *Dios no quiere directamente el mal físico.* Porque querer directamente el mal, es quererlo como mal; es así que ningún ser puede querer el mal como mal; luego *a fortiori* Dios no puede querer los males físicos directamente.

II. *Dios quiere los males físicos indirectamente ó como medio para conseguir un bien mayor.* Porque nada puede existir sin que Dios lo quiera de algún modo; es así que, según lo demostrado, no puede querer direc-

tamente los males físicos; luego debe quererlos para que concurren al bien del universo ó como medio para un bien mayor; luego Dios quiere los males indirectamente: así Dios quiere el mal de la pena como satisfacción de la justicia, y así de los demás.

**119. TESIS 1.<sup>a</sup>—El querer Dios los males físicos en la manera dicha no se opone á su providencia.**

Prueba.—El querer de Dios es ordenado, luego á sí mismo se quiere absoluta é infinitamente; el orden universal lo prefiere á los órdenes particulares, y de éstos quiere más el orden moral que el físico, y en éste prefiere el bien de un orden más universal al de otro menos universal; es así que en ese querer va envuelto el querer algunos males físicos particulares, como medios para conseguir bienes de orden superior: así quiere la destrucción de sustancias minerales para la conservación del reino vegetal, la destrucción de sustancias del reino mineral y vegetal para la conservación del reino animal, la muerte de algunos animales para la conservación de otros y del hombre, la pena física de éste como reparación del orden de la justicia; luego el querer Dios los males físicos indirectamente no se opone sino que demuestra la providencia divina.

**120. Del mal moral.**—Como acabamos de ver, es fácil armonizar la providencia de Dios con la existencia de los males físicos; pero no lo es tanto cuando se trata de los males morales. Es, pues, necesario exponer, con la mayor claridad posible, el modo cómo se armonizan con la providencia.

I. *Dios no quiere ni directa ni indirectamente el mal moral.* Porque no puede quererse un mal sino para conseguir un bien mayor; es así que no hay ni puede haber un bien mayor que la bondad divina, á la cual se opone derechamente el mal moral; luego Dios no puede quererlo ni directa ni indirectamente.

II. *Dios sólo permite el mal moral.* Porque nada puede suceder en el mundo sin que Dios lo quiera de algún modo; es así que no quiere ni directa ni indirectamente el mal moral; luego sólo lo permite.

III. Para armonizar la permisión del mal moral con la providencia demostraremos que Dios lo permite, porque lo reduce al orden de su providencia, sacando del mal un bien mayor. Pero para la debida inteligencia hay que observar:

1.<sup>o</sup> Que Dios no quiere este bien *antecedentemente* á la perpetración de ese mal, porque esto sería quererlo como medio de conseguir un bien, lo cual repugna á su santidad; 2.<sup>o</sup>, que quiere ese bien *consiguientemente* á la acción mala, ó sea, supuesto el mal moral, se sirve de éste

como de una *condición* para sacar un bien de orden superior; 3.<sup>o</sup>, este modo de permitir el mal moral, tan lejos está de oponerse á la providencia, que, por el contrario, la demuestra y confirma. Así, supuestas las herejías, Dios se vale de ellas para hacer brillar más y más la verdad de la fe; supuesto el pecado, se sirve de él para manifestar su misericordia, su justicia, etc., y así de los demás males morales.

**121. TESIS 2.<sup>a</sup>—La permisión del mal moral no se opone á la providencia divina.**

Prueba 1.<sup>a</sup> — Es conveniente que la providencia divina gobierne los seres creados conforme á la naturaleza que les ha dado; luego es conveniente que rija á los seres racionales, en conformidad á la razón y libertad de que gozan; pero los seres libres pueden desviarse y de hecho se desvían de la regla de la razón; de consiguiente, esas faltas no son imputables á Dios, que no quiere ni puede querer el mal moral, sino á la criatura racional, que voluntariamente traspasa el orden moral, pudiendo y debiendo observarlo.

Prueba 2.<sup>a</sup>—La permisión del mal moral no se opone á la providencia: 1.<sup>o</sup>, si Dios no lo quiere, 2.<sup>o</sup>, si no es consecuencia necesaria del orden por Él establecido, y 3.<sup>o</sup>, si no tiene obligación de impedirlo; es así que en la permisión del mal moral se cumplen estas condiciones; luego la permisión del mal moral no se opone á la providencia.

Menor, parte 1.<sup>a</sup>—Dios no quiere el mal moral, puesto que impone al ser racional la ley natural que manda observar el orden moral y prohíbe su transgresión.

Menor, parte 2.<sup>a</sup>—El mal moral no es consecuencia del orden establecido por Dios, desde que el ser libre debe y puede observar la ley divina.

Menor, parte 3.<sup>a</sup>—Dios no tiene obligación de impedir el mal moral, si su permisión no se opone á su justicia y bondad, sabiduría y poder, que son los atributos que entran en el concepto de providencia; es así que no se opone; luego Dios no tiene obligación de impedir el mal moral.

Menor.—La permisión del mal moral no se opone á la *justicia*, porque Dios en fuerza de este atributo debe dar al hombre los medios suficientes y necesarios para que pueda conseguir su fin; éstos en el orden natural son la ley natural, el poder de la voluntad para cumplirla y la sanción ultraterrena, que lo mueve eficazmente á ello, y en el sobrenatural hay que añadir á los medios dichos la conveniente distribución de la gracia, capaz de evitar todo pecado, siempre que el hombre se sirva de ella como debe; y es evidente que se los da.

La permisión del mal moral tampoco se opone á la *bondad*: porque

este atributo exige de Dios que quiera el bien de sus criaturas; es así que lo quiere, desde que les da medios superabundantes para alcanzarlo, y que no tiene obligación de hacerlo por medios extraordinarios.

Tampoco se opone ni á la sabiduría ni al poder: porque Dios en fuerza de estos atributos no debe permitir mal alguno que no sepa y pueda ordenarlo al fin supremo de la creación, que lo es de su providencia; es así que sabe y puede hacerlo, porque es sabiduría y poder infinito.

Y de hecho Dios se sirve del mal moral: 1.º, para manifestar su longanimidad en sufrir, su misericordia en perdonar y su justicia en castigar; 2.º, se sirve del mal moral para bien y gloria de los buenos: así, la crueldad de los tiranos puso de manifiesto la fortaleza de los mártires, y las herejías y demás errores han hecho brillar de mil modos la verdad de la Iglesia; 3.º, Dios se vale de la malicia de los unos para castigo de los otros; por eso se valió de los Egipcios, Asirios y Caldeos para castigar las infidelidades del pueblo hebreo, etc. Queda, pues, demostrado que la permisión del mal moral, lejos de oponerse á la providencia divina, la demuestra de un modo evidente; por eso dice San Agustín: «hay males en el mundo, luego hay providencia.»

**122. De la distribución de los bienes y males en el mundo.**—Finalmente, los impíos suelen objetar: si en Dios hay providencia, ¿por qué permite que los malos gocen de todo linaje de bienes y que los buenos se hallen agobiados de toda clase de males? Ante todo hay que observar que la dificultad debe proponerse de la manera siguiente: ¿por qué Dios en su providencia permite que buenos y malos ora posean abundancia de bienes temporales, ora carezcan de ellos? Pues es evidente que ni sólo los impíos ni sólo los justos son los que disfrutan de la felicidad temporal.

**123. TESIS 3.ª—La distribución desigual de los bienes y males no se opone á la providencia de Dios.**

Prueba 1.ª—La distribución de bienes y males no se opone á la providencia: 1.º, si no procede Dios, 2.º, si el hombre con ellos ó sin ellos puede conseguir su fin supremo; es así que Dios no reparte los bienes temporales entre los hombres, sino que su posesión ó privación por ley general pende del libre ejercicio de la libertad humana; pero aun cuando no fuera así, esos bienes no son moralmente buenos ni moralmente malos, sino indiferentes; luego con ellos ó sin ellos el hombre puede tender rectamente á su fin: así, tan bueno puede ser el rico como el pobre, el sabio como el ignorante, el que posee honores como el que carece de ellos; de consiguiente, la distribución desigual de esos bienes no es contraria á la providencia divina.

Prueba 2.ª—Es conforme al orden de la sabiduría que Dios gobierne á los hombres sin trastornar el orden del universo; es así que si los bienes y males físicos se repartiesen como premio y castigo, Dios debería trastornar el orden universal: 1.º, porque debería suspender á cada paso las leyes naturales para que al bueno sólo le sucedieran bienes, y males al malo; 2.º, porque si la fortuna próspera ó adversa fuese criterio seguro para distinguir al hombre virtuoso del que no lo es, cesaría la confianza recíproca entre los individuos y se relajarían los vínculos de la familia y de la sociedad; 3.º, el orden moral también padecería, porque los buenos no tendrían ocasión de ejercitar las virtudes en grado heroico.

Además, hay que notar: 1.º, que los malos tan eficazmente pueden ser movidos á volver sobre sí mismos por los beneficios con que Dios los colma, como con los infortunios con que á veces los aflige; 2.º, que las penas interiores del remordimiento y otras parecidas, son mucho más eficaces que los males materiales para alejar al impío de sus caminos, así como la tranquilidad de conciencia y la esperanza de los bienes de la otra vida compensan con usura al hombre virtuoso de todas las calamidades y contratiempos de la vida presente.

Prueba 3.ª—Finalmente, aun suponiendo que la posesión y privación de los bienes y males físicos tuvieran el carácter de premio y castigo, la distribución desigual sería justa: porque en el mundo no hay individuo tan bueno que no cometa sus faltas, ni lo hay tan malo que no haga algunos bienes; luego Dios puede castigar al primero y premiar al segundo, tanto más cuanto que la justicia divina no ha de decir su última palabra en este mundo.

Terminaremos la cuestión de la providencia con las siguientes observaciones: 1.ª, que no es lógico objetar si Dios pudo ó por qué no estableció otro orden de cosas, puesto caso que no es eso de lo que se trata, sino de demostrar que en el orden actual hay providencia; 2.ª, tampoco debe investigarse cuál sea el bien que Dios saca de los males en cada caso particular, ni por qué á tal individuo ó familia los prueba con desgracias y á tal otro no, pues no podemos saber los juicios de Dios, y debe bastarnos saber que su providencia siempre es justa y sabia.

#### OBJECIONES

**124. Objeción 1.ª—Es propio de una providencia sabia apartar los males de los seres gobernados; es así que en el mundo hay muchos males; luego en Dios no hay providencia.**

**Respuesta.**—Distingo la mayor: es propio de una providencia sabia  
FILOSOFÍA-T. II

UNIVERSIDAD DE ALFONSO REYES  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO

bia en un orden particular apartar los males de los seres gobernados, C.; es propio de una providencia sabia en el orden universal apartar los males de los seres gobernados, N. Distingo la menor: en el mundo hay muchos males relativos á un orden particular, C.; relativos al orden universal, N. Santo Tomás resuelve la dificultad propuesta de la manera siguiente: «Hay gran diferencia entre el que tiene cuidado de una cosa particular y el que provee á todo, puesto que el proveedor particular aleja, en cuanto está de su parte, lo defectuoso de lo que está sometido á su cuidado, mientras que el proveedor universal permite algún defecto en ciertos seres, á fin de no perjudicar á la perfección del conjunto. De aquí resulta que las alteraciones y defectos en los seres naturales se dicen contrarios á la naturaleza particular, pero son conformes al plan de la naturaleza universal, en cuanto que el defecto de uno redunde en bien de otro ó quizá de todo el universo; porque la corrupción de un ser es causa de la generación de otro, por lo cual se conserva la especie. Por consiguiente, extendiendo Dios su providencia universalmente á todos los seres, entra en su designio el permitir ciertos defectos en algunos seres particulares, para no impedir la perfección del universo. Así, el león no viviría si no matase otros animales, y sin la persecución de los tiranos no admiraríamos la paciencia de los mártires. Por lo cual, dice San Agustín: «Dios omnipotente de ningún modo consentiría mal alguno en sus obras, si su poder y su bondad no fuesen tan grandes para sacar bien aun del mal» (1 p., q. 22, a. 2, ad 2. Véase cómo expone BALMES esta solución en su Teodicea).

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Muchos hombres no consiguen su felicidad suprema; luego Dios no tiene providencia de ellos.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: muchos hombres no consiguen su felicidad suprema por falta de providencia, N.; por culpa propia, C.; y niéguese el consiguiente y la consecuencia. Puesto caso que ese mismo mal que Dios no quiere con voluntad antecedente, sino consiguiente, sabe reducirlo y lo reduce al fin último de la creación, que lo es de su providencia. Y con esto queda salvada la providencia divina, la cual si debe dar á la criatura racional los medios necesarios para conseguir su fin, de ningún modo debe forzar su libertad. Véase lo dicho en la Psicología, en las objeciones contra la inmortalidad del alma.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—Los malos abundan de toda suerte de bienes y los buenos se ven afligidos de toda suerte de males; luego la providencia de Dios no es justa.

**Respuesta.**—Niego el antecedente: porque, como se ha dicho, buenos y malos indiferentemente gozan de bienes materiales y se ven

privados de ellos, lo cual sucede según el orden de una providencia sabia y justa; porque, como dice Santo Tomás: «Aunque nos parezca que todas las cosas suceden igualmente á buenos y á malos, porque ignoramos la razón por la cual Dios dispone cada cosa en particular; con todo no hay duda que en todas las cosas buenas y malas que suceden á los unos y á los otros, hay la razón de orden, según la cual gobierna todas las cosas. Pero, porque no la conocemos, nos parece que las cosas suceden sin orden ni razón. Así como á quien entrase en el taller de un artista, le parecería inútil la multitud de instrumentos que allí tiene, porque ignora el uso de cada uno de ellos, lo cual no sucede á quien tiene conocimiento del arte.»

Sobre la providencia puede verse á SANTO TOMÁS, 1 p., qq. 22 y 103, C. G. III, 64, 71-78, *De Veritate*, q. 5; á LESSIO, TONGIORGI y otros.

## CAPÍTULO V

### DEL MILAGRO

**125. División del capítulo.**—Como complemento de la Teodicea y sobre todo del tratado de la Providencia, hablaremos del milagro, y dividiremos el capítulo en tres artículos: en el 1.<sup>o</sup> demostraremos la posibilidad del milagro, en el 2.<sup>o</sup> trataremos de su finalidad y en el 3.<sup>o</sup> del criterio para conocerlo.

### ARTÍCULO I

#### De la posibilidad del milagro

**126. Análisis del concepto de milagro.**—I. Es cosa indiscutible, y que ninguna escuela niega, la existencia de los fenómenos de la naturaleza, sometidos á leyes universales y constantes. Ahora bien, esas leyes suponen en los seres creados fuerzas convenientes para producir esos fenómenos y un principio último de actividad, en quien aquellas fuerzas estén radicadas, como se demostró en la Ontología (175). Si, pues, en la naturaleza se observasen uno ó varios fenómenos que, en cuanto á la sustancia ó en el modo de producirse, fuesen superiores á las fuerzas de los seres de la creación, bien sean éstos materiales ó espiri-

bia en un orden particular apartar los males de los seres gobernados, C.; es propio de una providencia sabia en el orden universal apartar los males de los seres gobernados, N. Distingo la menor: en el mundo hay muchos males relativos á un orden particular, C.; relativos al orden universal, N. Santo Tomás resuelve la dificultad propuesta de la manera siguiente: «Hay gran diferencia entre el que tiene cuidado de una cosa particular y el que provee á todo, puesto que el proveedor particular aleja, en cuanto está de su parte, lo defectuoso de lo que está sometido á su cuidado, mientras que el proveedor universal permite algún defecto en ciertos seres, á fin de no perjudicar á la perfección del conjunto. De aquí resulta que las alteraciones y defectos en los seres naturales se dicen contrarios á la naturaleza particular, pero son conformes al plan de la naturaleza universal, en cuanto que el defecto de uno redunde en bien de otro ó quizá de todo el universo; porque la corrupción de un ser es causa de la generación de otro, por lo cual se conserva la especie. Por consiguiente, extendiendo Dios su providencia universalmente á todos los seres, entra en su designio el permitir ciertos defectos en algunos seres particulares, para no impedir la perfección del universo. Así, el león no viviría si no matase otros animales, y sin la persecución de los tiranos no admiraríamos la paciencia de los mártires. Por lo cual, dice San Agustín: «Dios omnipotente de ningún modo consentiría mal alguno en sus obras, si su poder y su bondad no fuesen tan grandes para sacar bien aun del mal» (1 p., q. 22, a. 2, ad 2. Véase cómo expone BALMES esta solución en su Teodicea).

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Muchos hombres no consiguen su felicidad suprema; luego Dios no tiene providencia de ellos.

**Respuesta.**—Distingo el antecedente: muchos hombres no consiguen su felicidad suprema por falta de providencia, N.; por culpa propia, C.; y niéguese el consiguiente y la consecuencia. Puesto caso que ese mismo mal que Dios no quiere con voluntad antecedente, sino consiguiente, sabe reducirlo y lo reduce al fin último de la creación, que lo es de su providencia. Y con esto queda salvada la providencia divina, la cual si debe dar á la criatura racional los medios necesarios para conseguir su fin, de ningún modo debe forzar su libertad. Véase lo dicho en la Psicología, en las objeciones contra la inmortalidad del alma.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—Los malos abundan de toda suerte de bienes y los buenos se ven afligidos de toda suerte de males; luego la providencia de Dios no es justa.

**Respuesta.**—Niego el antecedente: porque, como se ha dicho, buenos y malos indiferentemente gozan de bienes materiales y se ven

privados de ellos, lo cual sucede según el orden de una providencia sabia y justa; porque, como dice Santo Tomás: «Aunque nos parezca que todas las cosas suceden igualmente á buenos y á malos, porque ignoramos la razón por la cual Dios dispone cada cosa en particular; con todo no hay duda que en todas las cosas buenas y malas que suceden á los unos y á los otros, hay la razón de orden, según la cual gobierna todas las cosas. Pero, porque no la conocemos, nos parece que las cosas suceden sin orden ni razón. Así como á quien entrase en el taller de un artista, le parecería inútil la multitud de instrumentos que allí tiene, porque ignora el uso de cada uno de ellos, lo cual no sucede á quien tiene conocimiento del arte.»

Sobre la providencia puede verse á SANTO TOMÁS, 1 p., qq. 22 y 103, C. G. III, 64, 71-78, *De Veritate*, q. 5; á LESSIO, TONGIORGI y otros.

## CAPÍTULO V

### DEL MILAGRO

**125. División del capítulo.**—Como complemento de la Teodicea y sobre todo del tratado de la Providencia, hablaremos del milagro, y dividiremos el capítulo en tres artículos: en el 1.<sup>o</sup> demostraremos la posibilidad del milagro, en el 2.<sup>o</sup> trataremos de su finalidad y en el 3.<sup>o</sup> del criterio para conocerlo.

### ARTÍCULO I

#### De la posibilidad del milagro

**126. Análisis del concepto de milagro.**—I. Es cosa indiscutible, y que ninguna escuela niega, la existencia de los fenómenos de la naturaleza, sometidos á leyes universales y constantes. Ahora bien, esas leyes suponen en los seres creados fuerzas convenientes para producir esos fenómenos y un principio último de actividad, en quien aquellas fuerzas estén radicadas, como se demostró en la Ontología (175). Si, pues, en la naturaleza se observasen uno ó varios fenómenos que, en cuanto á la sustancia ó en el modo de producirse, fuesen superiores á las fuerzas de los seres de la creación, bien sean éstos materiales ó espiri-



tuales, como el efecto debe ser proporcionado á la causa, síguese que esos fenómenos deben proceder de Dios, causa universal de los seres y del orden de la creación. Esos fenómenos con razón se llaman milagrosos y el milagro se define: *un fenómeno sensible producido por Dios y superior á las fuerzas de todos los seres creados. Dicese fenómeno sensible, porque los efectos sobrenaturales de la gracia son ordinarios en el orden sobrenatural y el milagro es extraordinario; añádese, producido por Dios, porque sólo Él puede obrar sobre el orden y el curso de la naturaleza; por fin, se dice superior á las fuerzas de los seres creados, porque si alguno de ellos fuera capaz de producirlo en la sustancia ó en el modo cómo se produce, el fenómeno entraría en el orden particular de aquel ser.*

II. De donde se sigue que el hecho milagroso debe ser *sobrenatural*, pues de otra suerte no podría conocerse si es obra de Dios ó no; también debe ser *extraordinario ó desacostumbrado*, porque de no serlo, formaría parte del orden y del curso de la naturaleza; finalmente, debe ser *sensible*, porque sin esto carecería de finalidad, desde que no podría ser conocido: por eso no son milagros los fenómenos internos de la gracia. También hay que observar que el milagro no es tal con respecto al poder de Dios, que, siendo infinito, lo mismo puede producir un fenómeno que otro, sino con relación á las causas creadas, incapaces de producir efectos superiores á los fenómenos puramente naturales, bien sea en cuanto á la sustancia, bien en cuanto al modo; por eso se equivoca Clarke al afirmar que en los milagros no hay grados, sino que todos son iguales, como quiera que esos grados no se toman de parte del poder divino, sino de la impotencia de las causas naturales para producir el milagro, impotencia que puede ser mayor ó menor, pues si en el milagro en cuanto á la sustancia es absoluta, sólo es relativa en el milagro en cuanto al modo.

**127. División del milagro.**—I. Síguese del análisis anterior que el milagro se divide en cuanto á la sustancia y en cuanto al modo, según que sea absolutamente superior á todas las causas creadas ó sólo lo sea en el modo de producirse: así, la resurrección de un muerto es milagro de la primera clase, y la curación de un ciego de la segunda, porque la vida racional sólo pende del poder de Dios, y si la medicina puede en determinados casos curar la ceguera, la palabra es de todo punto insuficiente para hacerlo.

II. También se divide en *fuera, contra y sobre* la naturaleza; el primero es *el que sucede fuera del orden y curso natural de los seres*: así, la medicina puede sanar una enfermedad, pero no sin remedios convenientes; el segundo es *aquel en que el efecto es contrario á las fuerzas de la*

*naturaleza*, con las cuales está en contacto, v. gr., que no se queme un objeto combustible metido en fuego; el tercero es *el que no puede ser producido por ninguna causa natural*, tal es la resurrección de un muerto. Estos últimos se llaman de primera clase, de segunda los otros y de tercera los primeros, aunque todos convienen en que en el modo y circunstancias en que se operan sólo por Dios pueden ser hechos.

III. Por fin, el milagro se divide en *inmediato y mediato*, según que los obra el mismo Dios ó por medio de otro; pertenecen á la primera clase los milagros de Jesucristo y los de los apóstoles á la segunda.

**128. Errores sobre la posibilidad del milagro.**—Según discurre Santo Tomás, la posibilidad del milagro sólo puede ser negada por quien profese uno de estos tres errores: ó por los que sostienen la eternidad de la materia, de la cual ha procedido el mundo por evolución necesaria, ó por los que afirman que el mundo ha procedido de Dios por intrínseca necesidad de su naturaleza, ó finalmente por los que si bien admiten que el mundo ha sido creado por Dios, niegan que tenga providencia de él.

Por profesar el primer error niegan el milagro las escuelas materialistas y positivistas, porque es claro que si el orden y las leyes del universo son evolución necesaria de las fuerzas de la materia, ni aquél ni éstas pueden sufrir cambio ni suspensión alguna. Por eso Vogt dice que «las leyes de la naturaleza son bárbaras, inflexibles y que carecen de moralidad y benevolencia.» Y los positivistas atribuyen los sucesos milagrosos al momento que llaman *teológico*, porque en éste la razón humana, ignorante de la ciencia y de las leyes del universo, hace intervenir en la explicación de los fenómenos el elemento sobrenatural, y de ahí la idea del milagro. La cual desaparece en el momento *metafísico* y sobre todo en el *positivo*, en el cual la ciencia no admite sino lo positivo y científico, y ó bien niegan los hechos milagrosos, ó, si no pueden negarlos, sostienen que si la ciencia no puede explicarlos por no conocer aún su ley, lo hará en un plazo más ó menos largo. Los panteístas niegan el milagro por razón del segundo error, porque si los seres son encarnación de la sustancia única, los fenómenos del universo, por extraordinarios que parezcan, no son sino modificaciones y manifestaciones de esa sustancia. Por eso Spinoza define el milagro: «una obra de la naturaleza, cuya causa natural no podemos explicar por el ejemplo de otro suceso ordinario, ó al menos no puede hacerlo el que refiere los milagros». A la tercera categoría pertenecen los deístas, pues si Dios, creador de los seres, los deja abandonados á sus propias fuerzas, es evidente que no puede producirse el milagro.

**129. Estado de la cuestión.**—I. Según lo expuesto, y dado

que la posibilidad se divide en metafísica, física y moral, la posibilidad del milagro tiene tres facetas y en todas ellas deberá estudiarse. 1.<sup>a</sup> ¿El milagro, considerado absolutamente, es posible? Como se ve, esta cuestión equivale á investigar si el milagro es un hecho contradictorio en los términos, ó si es metafísicamente posible. 2.<sup>a</sup> Resuelta la cuestión anterior en sentido afirmativo, lo cual muchos admiten, se pregunta si, supuesto el orden y las leyes del universo, es posible su suspensión en un caso dado, esto es, si el milagro es físicamente posible. 3.<sup>a</sup> Supuesta la posibilidad física del milagro, resta investigar si es moralmente posible, porque si Dios produce un milagro, debe tener finalidad, lo cual envuelve el que pueda ser conocido con certeza. Pero para la debida inteligencia de la cuestión y para prevenir las dificultades, haremos las siguientes observaciones.

II. En el milagro Dios no cambia el orden de la naturaleza, ni siquiera lo suspende, sino que suspende *el curso de la naturaleza* en un orden particular y en un caso particular. Ahora bien, no repugna que Dios suspenda el curso de la naturaleza en un orden particular; pero sí que lo suspenda en el orden universal. Porque orden universal es el que depende de Dios como causa primera y universal de todos los seres, y es evidente que repugna que suspenda ese orden, porque en esa suspensión obraría contra su presciencia, que concibe el orden, contra su voluntad, que lo quiere, y sobre todo contra su bondad, que lo ordena á sí como fin último de la creación. Pero Dios puede suspender el orden particular, porque éste es el que depende de las causas segundas, que son particulares; ahora bien, si se advierte que entre estas causas, esos órdenes y sus fines respectivos, hay subordinación, como se dijo al tratar del fin de la creación (102); que por esta razón, de las causas segundas las unas pueden suspender y de hecho suspenden el curso de las otras, y que esas causas y órdenes están subordinados al orden universal y á Dios que es su autor; resulta que Dios puede suspender el curso de la naturaleza en un orden particular, porque no es Dios quien está sujeto á ese orden, sino que el orden está sujeto á Dios, que lo estableció libremente y hubiese podido establecerlo de otro modo.

III. De lo dicho se entiende: 1.<sup>o</sup> que Dios puede obrar fuera del orden en tres maneras: ó produciendo los efectos de las causas segundas sin su concurso, v. gr., la salud sin medicina alguna, ó produciendo otros que éstas no pueden producir, como sucede en la resurrección de un muerto, ó deteniendo el curso de las causas segundas, v. gr., que el fuego queme. 2.<sup>o</sup> También se entiende por qué Dios no puede suspender el orden de la justicia, porque esto sería obrar contra la causa primera, que es regla y fin de toda moralidad y justicia. 3.<sup>o</sup> Por fin, en

el milagro no hay mudanza en Dios, porque como ordenador universal previó y quiso desde la eternidad hacer esos fenómenos y los ordenó á su bondad.

**130. TESIS.—El milagro es posible.**

Prueba 1.<sup>a</sup>—El milagro es metafísica, física y moralmente posible; luego no repugna.

Antecedente, parte 1.<sup>a</sup>—En el concepto de milagro entran tres elementos: fenómeno sensible, superior á las fuerzas de la naturaleza, y Dios causa eficiente del mismo; no hay contradicción en los dos primeros elementos, pues sin esfuerzo concebimos fenómenos superiores á los que en la naturaleza se producen. Y en efecto, la contradicción estaría en que las fuerzas de la naturaleza produjesen el milagro, dado que la causa no puede producir un efecto superior á la virtud que hay en ella; es así que esta causa es Dios; luego el milagro es posible de parte del tercer elemento.

Confirmación.—Dios como infinitamente sabio debe saber y como omnipotente debe poder producir efectos que las causas naturales racionales é irracionales no sabrían ni podrían producir; es así que este efecto es milagroso; luego el milagro, en sí considerado, es metafísicamente posible.

Antecedente, parte 2.<sup>a</sup>—La imposibilidad física del milagro debiera deducirse de la necesidad de las leyes y orden del universo: tan cierta es esta proposición que los adversarios del milagro no la deducen de otro punto; es así que ni las leyes ni el orden del universo se oponen al milagro; luego es físicamente posible.

Menor.—Para esto fuera preciso que las leyes del universo fuesen absolutamente necesarias; es así que se demostró en la Cosmología (92) que son hipotéticamente necesarias y como tales son absolutamente contingentes; luego no repugna que Dios en un caso dado suspenda el curso de esas leyes; ó sea, el milagro es físicamente posible. En dos palabras: Dios, ser absoluto, no está sometido á las leyes de la naturaleza, sino que éstas están sometidas á Dios, que es ley y norma suprema de todos los seres; luego puede suspenderlas siempre y cuando lo crea conveniente.

Antecedente, parte 3.<sup>a</sup>—Según se dijo en el capítulo anterior (121), Dios en el orden de su providencia nada puede hacer ni permitir que no pueda referirlo al fin último de la creación; es así que el milagro directamente y por sí mismo se ordena á ese fin; luego es moralmente posible.

Menor.—El fin de la creación es la manifestación de las perfecciones

divinas; es así que el milagro las manifiesta directamente y por sí mismo: a) *su sabiduría*, pues el milagro demuestra que la sabiduría divina es superior á la que se manifiesta en el orden establecido en la naturaleza; b) *su bondad*, porque demuestra que Dios puede hacer y de hecho hace á los seres bienes muy superiores á los que les proporciona por medio del orden natural; c) *su poder*, como quiera que Dios por el milagro produce efectos producidos por El mismo en la naturaleza, y además evidencia que toda la naturaleza de tal modo está sujeta á su poder, que en nada se le resiste.

**Prueba 2.<sup>a</sup>**— Para negar la posibilidad del milagro hay que suponer que las leyes de la naturaleza son de tal modo necesarias é inmutables, que el curso de la naturaleza está sometido á un determinismo absoluto: así lo afirman los adversarios del milagro, según dijimos al exponer sus errores (128), y lo veremos en las objeciones. Para esto ó hay que suponer que el mundo ha procedido de la evolución necesaria de las fuerzas de la naturaleza, ó que ha emanado necesaria y eternamente de Dios, ó que Éste, una vez creado el mundo, lo dejó abandonado á sus propias fuerzas. Es así que en los capítulos anteriores se ha demostrado: 1.<sup>o</sup>, que el mundo no procede de la evolución de la materia, sino que fué creado por Dios; 2.<sup>o</sup>, que la creación no es necesaria, sino libre; y 3.<sup>o</sup>, que Dios conserva el mundo y lo rige con su providencia. Luego el milagro es posible.

Si bien la demostración anterior es completa, la confirmaremos con el siguiente discurso. Según lo dicho, Dios es causa primera, universal y libre del mundo, al que conserva y gobierna con su providencia; esta causa puede producir los fenómenos naturales sin el concurso de sus respectivas causas, ó producirlos de un modo diverso del que aquéllas los producen, ó bien producir otros que éstas son incapaces de producir, y finalmente puede detener la acción y el curso de las causas naturales; quien puede obrar de estos modos, puede hacer milagros; luego Dios puede obrarlos.

#### OBJECIONES

131. Dijimos que la negación del milagro procedía de tres errores; propondremos las dificultades que se derivan de cada uno de ellos, empezando por los positivistas y materialistas.

**Objeción 1.<sup>a</sup>**— Los milagros no son posibles: porque las leyes que fijan el curso de la naturaleza son eternas é inmutables: 1.<sup>o</sup>, porque una necesidad absoluta é inflexible domina la materia; es así que no hay poder que pueda sustraerse á esa necesidad, que no tiene excepción ni

restricción alguna; 2.<sup>o</sup>, porque una experiencia de más de diez siglos ha convencido al naturalista de la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza; luego hay derecho para afirmar con toda certeza científica que no existen milagros, sino que cuanto ha sucedido, sucede y puede suceder, se ha realizado de un modo natural.

**Respuesta.**— Niego el aserto y el supuesto de las pruebas, cual es la eternidad de la materia y su evolución necesaria; y como más arriba se demostró lo absurdo de esta doctrina, la objeción cae por sí misma. Con todo, contestaremos á las dos razones alegadas. Distingo la 1.<sup>a</sup>: las leyes naturales son eternas en Dios, C.; en los seres creados, N.; pues siendo temporáneos los seres de la creación, las leyes deben serlo también. Distingo la 2.<sup>a</sup>: la experiencia ha convencido al naturalista de la inmutabilidad absoluta de las leyes naturales, N.; de la hipotética, C. Distingo el consiguiente: hay derecho á afirmar que cuanto ha sucedido, sucede y sucederá, en cuanto depende de las causas naturales, próximas é inmediatas, sucede de un modo natural, C.; en cuanto depende de Dios, causa primera y universal, ha sido de un modo natural, N. Los seres de la creación son contingentes; de consiguiente, las fuerzas de que están dotados y las leyes con que obran no pueden ser absolutamente necesarias é inmutables, ni la naturaleza sometida á la necesidad absoluta é inflexible, de que habla Buchner y otros. En dos palabras: el curso de la naturaleza no sufrirá excepción si Dios, que está sobre toda ley y sobre toda fuerza, no lo suspende. Extraño modo de discurrir el de esos materialistas y positivistas: cuando los combatimos fundados en principios absolutos, contestan que la verdad es mudable y relativa, y para combatir el milagro se fundan en lo absoluto é inmutable de la naturaleza y sus leyes, como si no fueran verdades.

**Instancia.**— La constante armonía del universo es prueba de la inmutabilidad de la ley; el milagro no puede realizarse sin la anulación de la ley; ésta no puede verificarse sin un procedimiento; es así que la naturaleza se resiste á él, porque cuanto existe está sujeto á principios fijos; luego el milagro no es posible.

**Respuesta.**— Como se ve, esta dificultad no es distinta de la anterior; por eso no haremos sino aplicar la respuesta á la forma de la dificultad. La armonía del universo prueba la inmutabilidad hipotética de las leyes naturales, pero no la absoluta; es falso que el milagro sea derogación de la ley, pues no es sino la suspensión de la misma en un caso particular; como lo demuestra la experiencia, y sabido es que la excepción confirma la regla.

Distingo la siguiente proposición: la naturaleza abandonada á sus fuerzas se resiste á todo procedimiento, C.; la naturaleza sujeta á Dios, N.

Termina la objeción dando por razón de lo dicho que cuanto existe está sujeto á principios fijos: esto es lo que debiera demostrar Buchner y demás materialistas y jamás hacen. Pero prescindiendo de esto, replico que el primero de esos principios es Dios, de quien dependen todos los seres creados en el ser y en el obrar, y como en todo orden las causas inferiores dependen de las superiores, y las leyes secundarias de las primeras, y Dios no obra en el mundo por intrínseca necesidad de su naturaleza sino libremente, resulta que libremente puede impedir el curso de la naturaleza, por los fines de su providencia.

**Instancia.**— Si el orden inmutable de los seres llegara á interrumpirse: 1.º en el mundo se produciría un trastorno irremediable; 2.º, el mundo quedaría entregado á un poder árbitro y desolador; 3.º, la ciencia sería puro farrago, y todas las investigaciones científicas trabajos inútiles.

**Respuesta.**— Las tres afirmaciones son tan absurdas como gratuitas: lo es la primera, porque si no hay trastorno ninguno en que un enfermo recupere la salud por la medicina, menos lo habrá en que la consiga por el poder de Dios, y así de los demás milagros. No es menos absurdo lo segundo que se alega, porque, mal que pese á naturalistas, el mundo está sometido á la providencia divina, que todo lo dispone en número, peso y medida; y el poder del milagro tan lejos está de ser desolador, que libra al mundo de muchas desolaciones. Ni tiene valor la tercera afirmación, porque el milagro no arguye que las leyes naturales no sean verdaderas ni sus causas verdaderas causas, sino que evidencia más y más que unas y otras están sujetas á Dios, causa universal y suprema, es decir, que el milagro eleva la ciencia á un punto superior, lo cual es harto más científico que negar los milagros de Jesucristo, sucedidos en plena luz, delante de miles de personas y atestiguados por amigos y enemigos, porque esto ni es lógico, ni científico, ni histórico.

**Objeción 2.ª**— Los milagros quitarían á la creación el respeto que le tributamos, pues de la imperfección de lo creado se deduciría la del Creador; porque Dios ha creado el mundo perfecto ó no: en este caso el milagro es indigno de Dios, y en el primero, no hay necesidad de él, pues no la hay de componer lo que no está descompuesto.

**Respuesta.**— Niego el aserto y la prueba, y cuanto al dilema, 1.º, hay que completar la disyuntiva: ó el mundo es perfecto, ó no lo es, ó es relativa y no absolutamente perfecto. La perfección absoluta es propia de Dios; de consiguiente, la del mundo es relativa, y á ésta puede añadirse un grado de perfección, que es lo que con el milagro sucede. 2.º Niego el supuesto de la objeción, cual es que el milagro suponga descomposición y desorden del mundo; pues, como tantas veces se ha

repetido, el milagro consiste en la suspensión momentánea de una ley en un caso particular, lo cual cuadra perfectamente con el orden del mundo. 3.º Concedemos que el milagro no es necesario para la perfección del mundo; pero negamos que de ahí se deduzca su imposibilidad, pues es útil y conveniente: así no es necesario que haya genios entre los hombres, pero es posible y conveniente.

**Objeción 3.ª**— Las leyes de la naturaleza son decretos de Dios; es así que no puede obrar contra sus propios decretos; luego no puede obrar milagros.

**Respuesta.**— Concedo la mayor, y distingo la menor: Dios no puede obrar contra sus decretos *absolutos*, C.; *hipotéticos*, N.; y según esto, niéguese el consiguiente y la consecuencia. Las leyes naturales no son absoluta sino hipotéticamente necesarias; de consiguiente, la misma necesidad revisten los decretos de que se cumplan, y por lo mismo Dios puede suspender el curso natural, dado que con el mismo decreto con que quiso el cumplimiento de la ley, estableció su suspensión para un caso particular y por razones de orden universal.

**Instancia.**— En Dios entender y querer son una misma cosa; es así que entiende necesariamente el orden de los seres; luego lo quiere necesariamente, y por eso no puede suspenderlo.

**Respuesta.**— En Dios *considerado en sí mismo* entender y querer son una misma cosa, C.; *considerado con relación á su término*, N. Así arguye Spinoza, y es indudable que la objeción es insoluble desde el punto de vista panteísta; pero el panteísmo queda refutado y la dificultad resuelta al tratar de la armonía de la libertad é inmutabilidad divinas (68 y sig.). Además se demostró la libertad de la creación.

**Instancia.**— La suspensión de las leyes de la naturaleza es corrección de las mismas; es así que esa corrección es un defecto de Dios; luego no puede suspenderlas.

**Respuesta.**— Niego la mayor, porque el milagro ni suspende ni mucho menos corrige las leyes, sino que suspende su aplicación para un caso dado: así, cuando Cristo resucitó á Lázaro, no cambió la ley de que los muertos no resucitan, sino que suspendió su aplicación en Lázaro, lo cual es cosa muy diversa, y así en los demás milagros.

**Objeción 4.ª**— Dios, creador de todos los seres, nada puede hacer contra la naturaleza; es así que el milagro es contrario á la naturaleza; luego Dios no puede hacerlo.

**Respuesta.**— Distingo la mayor: Dios no puede obrar contra la naturaleza *universal*, C.; *contra la particular*, N. Contradistingo la menor: el milagro es contra la naturaleza *particular*, C.; *contra la universal*, N.; y según esto, niéguese el consiguiente y la consecuencia. Con-

tra un orden y naturaleza particular pueden obrar las causas segundas, desde que unos seres destruyen á otros, pero no contra el orden universal; y no nos detenemos en explicar más la solución, porque lo hicimos en los prenotados y al tratar de la providencia.

**Instancia.**—Dios no puede obrar contra sí mismo; es así que obrar contra la naturaleza es obrar contra sí mismo; luego no puede obrar el milagro.

**Respuesta.**—Concedo la mayor, y distingo la menor: obrar contra un orden particular es obrar contra sí mismo, N.; contra el orden universal, C. Tampoco nos detenemos en explicar la distinción, pues de sobra queda explicada con todo lo que llevamos dicho.

**Instancia.**—El orden de la naturaleza procede de Dios como el de la justicia; es así que no puede obrar fuera ni contra el orden de la justicia; luego tampoco puede hacerlo contra el de la naturaleza.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: ambos órdenes proceden de Dios del mismo modo, N.; de diverso modo, C.; concedo la menor y niego el consiguiente y la consecuencia. Porque el orden de justicia consiste en el debido orden de la criatura á Dios, norma y regla de toda justicia.

## ARTÍCULO II

### De la finalidad del milagro

**132. Estado de la cuestión.**—I. Antes de demostrar cuál sea el fin del milagro, haremos las siguientes observaciones: 1.<sup>a</sup>, es evidente que si Dios obra un milagro, debe hacerlo con algún fin; 2.<sup>a</sup>, no lo es menos que entrando el milagro en el orden universal de la providencia, como queda demostrado en el artículo anterior, el fin último é interno del milagro ha de ser el fin último de la creación, que lo es de la providencia; 3.<sup>a</sup>, pero así como los sucesos del universo, sometidos y regulados por sus leyes, demuestran la providencia de Dios en el orden natural, así los milagros, como discurre Santo Tomás, demuestran ó son signos de algo sobrenatural.

II. No puede existir orden sobrenatural sin revelación de verdades sobrenaturales; de consiguiente, enseña el mismo Santo que el fin primario y principal del milagro es para confirmar la verdad de la fe, y el secundario manifestar por este medio la santidad de algún Santo, y otros parecidos. Esta es la doctrina del Concilio Vaticano, el cual enseña que para que el asentimiento de fe sea conforme á razón debe de-

mostrarse la revelación con argumentos externos, que deben ser hechos divinos, entre los cuales los primeros son los milagros y las profecías, que como demuestran evidentemente el infinito poder y ciencia de Dios, son signos ó criterios certísimos de la revelación divina, acomodados á la inteligencia de todos. Por eso fulmina anatema contra los que niegan que la revelación divina no puede hacerse creíble con signos externos, y que el milagro no demuestre debidamente el origen divino de la religión cristiana.

III. Por fin, hay que observar que la confirmación de la verdad revelada es *fin interno* del milagro, porque de suyo es capaz de demostrar evidentemente la verdad de la revelación; también es *fin extrínseco*, porque, como la revelación divina es un hecho procedente de la libre voluntad de Dios, y de la misma pende el milagro, para que éste sea criterio seguro de la revelación, es menester que en algún modo conste que el milagro se hace con este fin. Así procedió Jesucristo, como consta del Evangelio; de lo cual resulta que en el milagro el fin intrínseco se identifica con el extrínseco.

**133. TESIS 1.<sup>a</sup>—El fin último é intrínseco del milagro es el fin último de la creación.**

**Prueba.**—El fin último de la creación es la glorificación extrínseca de Dios; es así que el milagro por sí y directamente la manifiesta; luego éste es su fin último.

**Menor.**—El milagro por sí y directamente manifiesta la sabiduría, bondad y poder de Dios, y los manifiesta en un orden sobrenatural, desde que el milagro en cuanto á la sustancia ó en cuanto al modo es un hecho superior á todas las fuerzas de la naturaleza; de esa manifestación naturalmente resulta el conocimiento de las perfecciones divinas y la alabanza consiguiente; en ese conocimiento, amor y alabanza de las divinas perfecciones consiste la glorificación extrínseca de Dios; luego ésta es el fin último del milagro.

**134. TESIS 2.<sup>a</sup>—El fin primero y principal del milagro es confirmar la verdad de la fe, ó sea, el milagro demuestra el origen divino de la religión cristiana.**

**Prueba 1.<sup>a</sup>—Dios es causa principal del milagro; es así que no puede atestiguar el error; luego los milagros obrados para dar testimonio de la revelación, demuestran que ésta es verdadera y divina, lo propio que el milagro.**

En efecto; Dios, como infinitamente sabio y veraz, no puede dar testimonio del error; es así que los milagros son un testimonio divino;

tra un orden y naturaleza particular pueden obrar las causas segundas, desde que unos seres destruyen á otros, pero no contra el orden universal; y no nos detenemos en explicar más la solución, porque lo hicimos en los prenotados y al tratar de la providencia.

**Instancia.**—Dios no puede obrar contra sí mismo; es así que obrar contra la naturaleza es obrar contra sí mismo; luego no puede obrar el milagro.

**Respuesta.**—Concedo la mayor, y distingo la menor: obrar contra un orden particular es obrar contra sí mismo, N.; contra el orden universal, C. Tampoco nos detenemos en explicar la distinción, pues de sobra queda explicada con todo lo que llevamos dicho.

**Instancia.**—El orden de la naturaleza procede de Dios como el de la justicia; es así que no puede obrar fuera ni contra el orden de la justicia; luego tampoco puede hacerlo contra el de la naturaleza.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: ambos órdenes proceden de Dios del mismo modo, N.; de diverso modo, C.; concedo la menor y niego el consiguiente y la consecuencia. Porque el orden de justicia consiste en el debido orden de la criatura á Dios, norma y regla de toda justicia.

## ARTÍCULO II

### De la finalidad del milagro

**132. Estado de la cuestión.**—I. Antes de demostrar cuál sea el fin del milagro, haremos las siguientes observaciones: 1.<sup>a</sup>, es evidente que si Dios obra un milagro, debe hacerlo con algún fin; 2.<sup>a</sup>, no lo es menos que entrando el milagro en el orden universal de la providencia, como queda demostrado en el artículo anterior, el fin último é interno del milagro ha de ser el fin último de la creación, que lo es de la providencia; 3.<sup>a</sup>, pero así como los sucesos del universo, sometidos y regulados por sus leyes, demuestran la providencia de Dios en el orden natural, así los milagros, como discurre Santo Tomás, demuestran ó son signos de algo sobrenatural.

II. No puede existir orden sobrenatural sin revelación de verdades sobrenaturales; de consiguiente, enseña el mismo Santo que el fin primario y principal del milagro es para confirmar la verdad de la fe, y el secundario manifestar por este medio la santidad de algún Santo, y otros parecidos. Esta es la doctrina del Concilio Vaticano, el cual enseña que para que el asentimiento de fe sea conforme á razón debe de-

mostrarse la revelación con argumentos externos, que deben ser hechos divinos, entre los cuales los primeros son los milagros y las profecías, que como demuestran evidentemente el infinito poder y ciencia de Dios, son signos ó criterios certísimos de la revelación divina, acomodados á la inteligencia de todos. Por eso fulmina anatema contra los que niegan que la revelación divina no puede hacerse creíble con signos externos, y que el milagro no demuestre debidamente el origen divino de la religión cristiana.

III. Por fin, hay que observar que la confirmación de la verdad revelada es *fin interno* del milagro, porque de suyo es capaz de demostrar evidentemente la verdad de la revelación; también es *fin extrínseco*, porque, como la revelación divina es un hecho procedente de la libre voluntad de Dios, y de la misma pende el milagro, para que éste sea criterio seguro de la revelación, es menester que en algún modo conste que el milagro se hace con este fin. Así procedió Jesucristo, como consta del Evangelio; de lo cual resulta que en el milagro el fin intrínseco se identifica con el extrínseco.

**133. TESIS 1.<sup>a</sup>—El fin último é intrínseco del milagro es el fin último de la creación.**

**Prueba.**—El fin último de la creación es la glorificación extrínseca de Dios; es así que el milagro por sí y directamente la manifiesta; luego éste es su fin último.

**Menor.**—El milagro por sí y directamente manifiesta la sabiduría, bondad y poder de Dios, y los manifiesta en un orden sobrenatural, desde que el milagro en cuanto á la sustancia ó en cuanto al modo es un hecho superior á todas las fuerzas de la naturaleza; de esa manifestación naturalmente resulta el conocimiento de las perfecciones divinas y la alabanza consiguiente; en ese conocimiento, amor y alabanza de las divinas perfecciones consiste la glorificación extrínseca de Dios; luego ésta es el fin último del milagro.

**134. TESIS 2.<sup>a</sup>—El fin primero y principal del milagro es confirmar la verdad de la fe, ó sea, el milagro demuestra el origen divino de la religión cristiana.**

**Prueba 1.<sup>a</sup>—Dios es causa principal del milagro; es así que no puede atestiguar el error; luego los milagros obrados para dar testimonio de la revelación, demuestran que ésta es verdadera y divina, lo propio que el milagro.**

En efecto; Dios, como infinitamente sabio y veraz, no puede dar testimonio del error; es así que los milagros son un testimonio divino;

luego, si son obrados á favor de una revelación, ésta es divina y verdadera.

Menor.—Según la tesis anterior, los milagros son obras divinas que manifiestan las perfecciones de Dios; luego los milagros obrados en confirmación de una revelación manifiestan la sabiduría divina en orden á las verdades reveladas, su bondad en enseñarlas al hombre y su poder en confirmarlas de un modo tan maravilloso; es así que verdades enseñadas por Dios al hombre deben ser creídas; luego los milagros son prueba auténtica de la verdad y divinidad de la revelación.

Prueba 2.<sup>a</sup>—Las verdades de fe trascienden la razón natural; éstas no pueden ser demostradas por argumentos intrínsecos, sino extrínsecos; es así que uno de éstos y el principal es el milagro; luego demuestra el origen divino de la revelación.

Menor.—La revelación de las verdades de fe debe ser confirmada de un modo conforme á Dios que las revela, á la naturaleza de las verdades que revela y á la del hombre, á quien las revela; es así que el modo más conforme es el milagro; luego el argumento principal de la revelación es el milagro.

Menor, parte 1.<sup>a</sup>—Es conforme á la naturaleza de Dios asegurar plenamente á los hombres de la verdad de la revelación; es así que el milagro es prueba plena, porque Dios no puede inducir á los hombres á error; luego el milagro obrado en testimonio de la revelación prueba evidentemente su verdad.

Menor, parte 2.<sup>a</sup>—Las verdades reveladas, por lo mismo que son sobrenaturales, son superiores á la razón humana; luego deben ser demostradas por medios sobrenaturales; es así que el milagro lo es, porque sobrepuja todas las fuerzas de la naturaleza criada; luego es medio proporcionado para hacer evidentemente creíble la revelación.

Menor, parte 3.<sup>a</sup>—El milagro es medio conforme á la naturaleza humana *intelectual y moralmente* considerada. Lo 1.<sup>o</sup>, porque es propio de la razón humana elevarse al conocimiento de Dios por la contemplación de la naturaleza visible (*a posteriori*); es así que los milagros son hechos sensibles superiores á las fuerzas de la naturaleza; luego por ellos puede elevarse á Dios mucho mejor que por los naturales, y le demuestran que en Dios hay ciencia muy superior á la que revela toda la naturaleza, y por lo mismo hacen evidentemente creíble la revelación.

Lo 2.<sup>o</sup>, porque el fin moral de la revelación es que el hombre cumpla con el deber de abrazar las verdades reveladas; el deber impone necesidad moral al hombre, pero le deja en el pleno ejercicio de su libertad física; ahora bien, el milagro por una parte demuestra el deber de abrazar las verdades reveladas, porque es el mayor argumento que

Dios puede dar de su verdad, y por otra deja al hombre con libertad física, como se ve en tantos que, persuadidos y todo, no abrazan la revelación.

Que entre los motivos de credibilidad sea el milagro el principal es cosa evidente, así porque es el más acomodado á la inteligencia de todos, como porque basta uno solo, y convence en un momento.

## OBJECIONES

**135. Objeción 1.<sup>a</sup>**—Verdades históricas y contingentes jamás pueden probar ninguna verdad necesaria de la razón; es así que los milagros son hechos contingentes; luego no pueden probar los dogmas, que son verdades absolutas.

**Respuesta.**—Así discurren Lessing y Hegel, á los cuales contestamos: 1.<sup>o</sup>, retorciendo el argumento, porque por mucho que sea su idealismo, sólo por la observación de los fenómenos pueden elevarse al conocimiento de las leyes naturales; es así que éstas, según vosotros, son necesarias; luego, según vuestros principios, lo contingente puede dar á conocer lo necesario. 2.<sup>o</sup> Distingo la mayor: verdades históricas y contingentes no pueden probar *intrínsecamente y a priori* las verdades necesarias, C.; *a posteriori* y *extrínsecamente*, N. El milagro no demuestra *a priori* la verdad de la revelación, sino *a posteriori*; ni la demuestra *directa* sino *indirectamente*. Ahora bien, la Lógica enseña el valor de todas estas especies de demostración, que empleamos constantemente no sólo en el uso común sino en las ciencias.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—Prestar asenso á las verdades reveladas en esta forma es debilidad de espíritu, porque es cosa frívola que Dios haga algo en la naturaleza para manifestarse á los hombres.

**Respuesta.**—Antigua es esta objeción de los incrédulos de nuestro siglo, y la negamos en todas sus partes, pues no es de espíritus débiles prestar asenso á un testigo de ciencia y veracidad comprobadas; es así que Dios, infinitamente sabio y veraz, por medio de los milagros da testimonio de la verdad de la revelación; luego racionalmente debe creérsele. Es de blasfemos atribuir la frivolidad al obrar de Dios; y no la hay en el milagro, porque es fin de la naturaleza racional conocer á Dios; es así que los milagros nos le dan á conocer, como queda demostrado; luego demuestran la bondad, liberalidad y magnificencia divina.

### ARTÍCULO III

#### Del criterio de los milagros

**136. Estado de la cuestión.**—I Tan cierta es la doctrina de los artículos anteriores, que los adversarios del milagro no tienen más réplica que reponer, ni recurso á que acudir, que negar los milagros, porque es imposible conocerlos, ó sea, porque carecemos de un criterio seguro para discernir el milagro verdadero del que no lo es. Así, Tyndal dice: «¿acaso el hecho de que nadie jamás resucitó á un muerto prueba que nadie resucitará jamás á uno? Puede venir un período en que el hombre será capaz de devolver la vida á los muertos. Por tanto, á lo sumo puede decirse que Jesús se adelantó en esto al porvenir»; y Renán añade: «no decimos que el milagro sea imposible, sino que hasta ahora no ha habido milagro del cual nos conste.» (*Vida de Jesús*, introducción). La razón fundamental en que se apoyan es la siguiente: sin conocer todas las fuerzas de la naturaleza no puede saberse si un fenómeno supera ó no la virtud de las causas naturales; es así que no conocemos todas las fuerzas de la naturaleza; luego tampoco podemos conocer el milagro.

II. En el milagro hay que considerar: 1.º la verdad del hecho, 2.º que éste es milagroso ó superior á las fuerzas de la naturaleza, y 3.º que fué obrado en confirmación de las verdades reveladas. De consiguiente, el criterio de los milagros nos ha de dar á conocer estas tres cosas. Veamos cómo.

**137. Del criterio de los milagros.**—I. Ante todo hay que presuponer que sólo Dios puede obrar milagros. Esta verdad se deduce de lo que hasta aquí llevamos dicho, y Santo Tomás la demuestra con el siguiente discurso: en el milagro hay suspensión de las leyes de la naturaleza, aunque sólo en un orden particular y en un caso particular; es así que sólo Dios, legislador supremo, puede suspender el orden por Él establecido; luego sólo Él puede obrar milagros.

II. Dijimos en la Lógica que la evidencia objetiva era el criterio supremo de certeza; de consiguiente, la evidencia con que el hecho milagroso se manifiesta á la razón es el criterio para discernir el milagro verdadero del falso. Pero dijimos que debíamos conocer la verdad del hecho, el milagro y el testimonio del mismo; veamos, pues, cómo hay que aplicar las leyes de la Lógica á las tres cosas.

**1.º Verdad del hecho.**—Como el milagro es un hecho sensible, se le conoce aplicando los sentidos externos con las debidas condiciones,

ó bien por medio de la autoridad humana, aplicada también con las debidas condiciones, pues no hay otros criterios para cerciorarnos de los hechos históricos. Así, los que vieron los milagros de Jesucristo los conocieron del primer modo, al paso que nosotros nos cercioramos de ellos por la tradición, monumentos é historia; y con todo, ni amigos ni adversarios de Jesucristo dudaban de la realidad de los hechos; la diversidad empezaba al juzgar de su naturaleza. Lo propio pasa hoy con los milagros de Lourdes, que nadie se atreve á negar. Veamos, pues, cómo hay que conocerlo.

**2.º Verdad del milagro.**—Para evidenciar que tal ó cual hecho es milagro, basta y es menester aplicar el procedimiento enseñado en *Metafísica* para conocer la esencia y causas de los seres. De consiguiente: 1.º, no podemos conocer lo milagroso de un hecho por *intuición* ni alcanzar de él un *conocimiento comprensivo*, porque ni tenemos intuición del poder de Dios ni del modo cómo obra el milagro. 2.º Tampoco podemos conocer todos los milagros, pues por falta de datos ú otras circunstancias no siempre es posible discernir la naturaleza de un hecho. Esta es la práctica de la Iglesia en el juicio de los milagros que se le presentan para la canonización de los Santos. 3.º De consiguiente, supuesta la verdad del hecho, hay que analizarlo en sí y en todas sus circunstancias, y mediante el discurso, fundado en el principio de causalidad, deducir si el hecho es natural ó sobrenatural (O. 15).

El discurso es muy fácil en los milagros de primera clase ó en cuanto á la sustancia, y es como sigue: este hecho, v. gr., la resurrección de un muerto, es de todo punto superior á las fuerzas de la naturaleza; es así que este hecho se ha producido en tal sujeto; luego es milagro. Por eso los escribas y fariseos no dudaron por un momento que la resurrección de Lázaro fuese verdadero milagro, ni concibieron otro medio de ahogar su fama y la fuerza de su demostración, que dando la muerte á Lázaro y á Jesucristo. Ni tampoco se les ocurrió dudar de que si N. S. Jesucristo resucitaba, con eso solo demostraba su divinidad y su misión divina; por eso pusieron tanto empeño en que no se divulgase el hecho, que no pudieron impedir que sucediese, ni negarlo una vez sucedido. Y los racionalistas y positivistas tampoco encuentran más recurso que negar los hechos, ó afirmar que la ciencia mañana encontrará el secreto de la vida, y otros refugios por el estilo, v. gr., el de la sugestión, como si ésta bastara para alimentar cinco mil personas en el desierto, ó como si no bastaran cuarenta siglos de experiencia para constatar la ley de la muerte.

No siempre es tan fácil discernir los milagros de segunda clase ó en cuanto al modo; por eso, si analizado el hecho en sí y en todas sus cir



cunstancias de lugar, tiempo, etc., no es posible deducir con plena certeza si en él hubo suspensión del curso de la naturaleza, y de consiguiente, que fué obrado por Dios, hay que acudir á criterios extrínsecos, que pueden resumirse en las siguientes reglas: 1.<sup>a</sup> Hay que fijarse en la persona que ejecuta la obra extraordinaria, en su vida y doctrina, porque si confirma las obras que hace con la inocencia y santidad de vida, es buena señal; pero en el caso contrario, es más que sospechoso. 2.<sup>a</sup> También hay que ver el modo cómo obra los hechos extraordinarios, como si lo hace por el solo poder de la palabra, por la eficacia de la oración, sin emplear medios naturales ó empleando medios de todo punto desproporcionados. 3.<sup>a</sup> No es menos de advertir el fin con que obra, porque si en el fin nada hay de mundano ni terreno, sino que todo ello es bueno, santo y dirigido á Dios, puede decirse que la obra es de Dios; pero si los fines son terrenos y terminan en algo terreno ó menos honesto, etc., con seguridad que el hecho no es milagroso. 4.<sup>a</sup> Hay que ver si el hecho maravilloso es duradero ó pasajero, porque los hechos debidos á sugestión, y aun al poder del demonio, son pasajeros, al paso que las obras de Dios son duraderas: tal fué la curación del ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro, etc. 5.<sup>a</sup> Por fin, hay que examinar la doctrina en cuyo favor se hace el milagro, porque si en ella hay algo contrario á la razón, á la honestidad y á otras revelaciones, es evidente que es falsa, y que los hechos con que se pretende probar no proceden de Dios (Véase á SUÁREZ, *de fide*, disp. 4, sect. 3, y *de misteriis vite Christi*, disp. 31).

3.<sup>o</sup> **Fuerza probatoria del milagro.**—Respecto á este tercer punto nada hay que añadir á lo dicho, porque demostrado que un hecho es milagroso, y que ha sido hecho para confirmar una doctrina, resulta que ésta es verdadera; porque, como discurre Suárez, Dios no puede inducirnos á error ni siquiera permitir que una doctrina falsa sea confirmada por hechos, de los cuales no aparezca por alguna de sus circunstancias que no son milagros (SUÁREZ, en los mismos lugares).

Esto supuesto, procederemos á demostrar la doctrina dogmática del Concilio Vaticano de que la razón puede conocer con plena certeza los milagros.

**138. TESIS.**—La razón humana muchas veces puede conocer los milagros con plena certeza.

Prueba.—Para llegar á obtener certeza de los milagros, hay que conocer: 1.<sup>o</sup>, la verdad del hecho; 2.<sup>o</sup>, que es milagro; 3.<sup>o</sup>, su fuerza demostrativa; es así que muchas veces podemos conocer las tres cosas; luego podemos conocer los milagros con certeza.

Menor, parte 1.<sup>a</sup>—El milagro es un hecho sensible, cuya verdad puede conocerse por el testimonio de los sentidos externos y por la relación de otros; es así que los sentidos externos y la autoridad humana, aplicados con las debidas condiciones, son criterio de verdad; luego negar que podamos cerciorarnos de la verdad de los hechos milagrosos es caer en el escepticismo científico é histórico, porque las ciencias se basan en la verdad de los hechos, que unas veces adquirimos por la observación y experimentación propia y otras por la autoridad ajena, y del mismo modo venimos en conocimiento de los hechos históricos.

Menor, parte 2.<sup>a</sup>—Para cerciorarnos de que un hecho es milagroso, es menester conocer que es superior á las fuerzas creadas; es así que muchas veces podemos llegar á adquirir ese conocimiento; luego podemos llegar á conocer que un hecho es milagroso.

Menor.—Porque si es cierto que no conocemos todas las leyes de la naturaleza ni hasta dónde se extiende el poder de las fuerzas creadas, no lo es menos que conocemos muchas de esas leyes y hasta donde no puede llegar la virtualidad de esas fuerzas. Así, es indudable que no conocemos toda la virtud de la medicina, pero sabemos que no puede resucitar muertos de cuatro días, entrados en estado de putrefacción, ni sanar las enfermedades sin medios proporcionados, etc.; tampoco conocemos todo el poder de la palabra, pero sí sabemos que no puede ejercerlo sobre los sordo-mudos, ni menos curarse estas y otras enfermedades de un modo radical y duradero con una sola palabra, etc. Es así que ese conocimiento de las leyes y fuerzas de la naturaleza nos basta para conocer muchos milagros; porque de ese conocimiento deducimos que si un muerto resucita, ó adquiere la vista un ciego de nacimiento, ó desaparecen otras enfermedades del modo dicho ú otros parecidos, son hechos superiores á las fuerzas de la naturaleza; luego el conocimiento que tenemos de las leyes de la naturaleza basta para conocer muchos milagros.

Menor, parte 3.<sup>a</sup>—Según acabamos de demostrar, podemos discernir el milagro verdadero del falso; es así que en el artículo anterior demostramos que el fin próximo del milagro es confirmar la verdad de una doctrina; luego siempre y cuando se obra un milagro en confirmación de una doctrina, nos consta con plena certeza que ésta es verdadera.

#### OBJECIONES

**139. Objeción 1.<sup>a</sup>**—Los milagros no pueden constarnos sino por la autoridad humana, la cual sólo produce certeza moral; ésta á lo más

puede darnos probabilidad suma; es así que ésta siempre nos deja con temor de errar; luego no podemos tener certeza de los milagros.

**Respuesta.**—Niego la mayor, porque los milagros podemos conocerlos, ó inmediatamente por nosotros mismos, ó por relación de otros; es igualmente falso que la certeza moral sea probabilidad suma, pues es certeza que excluye todo temor de errar. Y si se recuerda lo dicho en la Lógica que la certeza moral á veces equivale á la metafísica, por el número y calidad de los testigos, resulta que de los milagros podemos llegar á tener certeza metafísica. Tales son los de nuestro Señor Jesucristo, los de Lourdes y otros muchos de los obrados en la Iglesia durante diez y nueve siglos.

**Instancia.**—Hume objeta así: «más fácil es que mil testigos se equivoquen ó engañen que el que exista un hecho que repugne á las leyes de la naturaleza: lo primero sólo es moralmente imposible y conforme á la experiencia, lo segundo es físicamente imposible y contrario á la experiencia. Ahora bien, en cada milagro contra un testigo se levantan mil, porque si uno afirma que resucitó un muerto, miles de testigos afirman que los muertos no vuelven á la vida».

**Respuesta.**—Todo el sofisma de Hume descansa en el falso supuesto de la imposibilidad del milagro, por ser contrario á las leyes de la naturaleza; demostrada, pues, su posibilidad, cae por sí misma la argumentación del filósofo inglés. Pero para mayor claridad analizaremos el discurso que hace. No es fácil, sino difícil, físicamente imposible y contrario á la experiencia, que mil testigos que presencian un hecho en las debidas condiciones, se equivoquen, porque es ley de naturaleza que los sentidos, puestas las debidas condiciones, son criterio de verdad sobre los hechos sensibles; y es moralmente imposible que mil testigos que refieren uniformemente un hecho, nos engañen, pues repugna que puedan ponerse de acuerdo. Esa doble imposibilidad crece de punto tratándose de un milagro, porque por lo mismo que es un hecho desusado, llama más la atención y se analiza con más diligencia así por los que lo presencian como por los que oyen su relato. También es falso que contra un testigo se levanten mil, más verdadera es la proposición contraria; y la razón de Hume es peregrina, porque si miles de testigos afirman que los muertos no vuelven á la vida, ahí está la verdad del milagro del que volvió á ella. Y pues habla de resurrección, ¿sabría decirnos Hume cuántos testigos depusieron ante la Sinagoga contra la resurrección de Lázaro?

**Objeción 2.<sup>a</sup>**— Para constatar la verdad de un milagro es menester conocer todas las leyes de la naturaleza; de otra suerte, el milagro podría atribuirse á fuerzas ocultas; es así que no conocemos todas las leyes naturales; luego siempre podemos dudar si un hecho es ó no milagroso.

**Respuesta.**—Distingo la mayor: sin conocer todas las leyes de la naturaleza no podemos discernir *todos* los milagros, C.; no podemos discernir *algunos*, subdistingo: sin conocer las leyes de un modo *positivo* no podemos conocer el milagro, N.; sin conocerlas al menos de un modo *negativo* no podemos conocerlo, C. Concedo la menor, y según la distinción dada niéguese el consiguiente y la consecuencia. La solución de la dificultad es clara por todo lo que se ha dicho en los prenotandos y en la demostración de la tesis. A lo que se dice de las fuerzas ocultas, contestamos que para poder conocer todos los milagros sería menester conocer todas las fuerzas de la naturaleza, muchas de las cuales aun no conocemos; pero para conocer un milagro en particular basta conocer las leyes y fuerzas relativas al caso particular. Además, las fuerzas ocultas, cualesquiera que sean, deben armonizarse con las conocidas y no destruirlas, porque si no fuera así revolveríamos contra los adversarios del milagro el argumento que contra él hacen de la imposibilidad de las ciencias físicas.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**— Para constatar la verdad del milagro debiera obrarse ante un congreso de sabios que emitiesen juicio sobre él, pues de otra suerte la noción del milagro sería hija de la ignorancia.

**Respuesta.**—Así habla Renán en la *Vida de Jesús*, á quien, 1.<sup>o</sup>, contestaremos con las palabras del sabio cardenal Pié: «Establecer como principio que un taumaturgo no merece crédito, mientras no comparezca ante un tribunal de los principales representantes de la ciencia del siglo XIX, y no se someta á las condiciones de su programa, es mofarse de los siglos pasados y de todo el género humano, á los cuales se niega la dosis necesaria de buen sentido para constatar los hechos más palpables; también es mofarse de Dios, á quien se supone capaz de plegarse á los caprichos y aceptar la reglamentación de su criatura en el momento mismo en que Él pretende manifestar su poder más alto; es condenarle á no obrar como Dios á la hora en que quiere probar que es Dios.» 2.<sup>o</sup> La Iglesia jamás da su juicio sobre los milagros en orden á la canonización de los Santos sin oír el parecer de los sabios. 3.<sup>o</sup> La institución del oficio médico, establecida en Lourdes, y á la cual son llamados y acuden médicos de todas partes y de todas opiniones y creencias, ha demostrado científicamente la verdad del milagro (Véase la obra del doctor Boissarie, *Lourdes, histoire medicale*, 1858-1891).

**Objeción 4.<sup>a</sup>**— De las curaciones tenidas por milagrosas unas pueden explicarse por la fuerza de la imaginación, otras por la fe del paciente, otras por la sugestión y otras causas parecidas; de consiguiente, jamás podrá darse fe al milagro.

**Respuesta.**—Esta es la última forma con que la ciencia positiva

combate el milagro; á lo cual se contesta: 1.º, que no todos los milagros consisten en curaciones, como, por ejemplo, la multiplicación de los panes, y sobre todo los de carácter moral, como la propagación y conservación del Cristianismo. 2.º Las causas señaladas á lo más podrían sanar las enfermedades provenientes del desarreglo de la imaginación ó de una sugestión; pero no aquellas en que hay lesión ó pérdida de los órganos. ¿Qué puede toda la fuerza de la imaginación y sugestión contra la tuberculosis, tumores corrosivos, etc.? Y para que no se crea que esta observación es nueva, el caso está previsto en la obra de Benedicto XIV *De la canonización de los Santos*. 3.º El mismo Charcot, patriarca de la escuela hipnótica, se vió forzado á confesar que la sugestión era impotente á explicar muchas de las curaciones obradas en Lourdes, si bien luego añadió que con el progreso de los estudios se descubrirá la causa de ellas, porque la ciencia no ha dicho aún la última palabra. Como si la ciencia pudiera decir alguna vez que lo natural es sobrenatural y esto natural; y como si no fuera ley que la naturaleza, así en el reino vegetal como en el animal, obra lentamente y por grados y no repentinamente, y que jamás restaura los órganos perdidos.

Sobre los milagros léase á Santo Tomás en la cuestión *de miraculis*, pues sin duda es quien la ha tratado con más profundidad y elevación; también merece ser leída la obra del P. Juan Mir, S. J., *El milagro*, que agota la materia.

FIN DE LA TEODICEA

## ÍNDICE

### COSMOLOGÍA

#### NOCIONES PRELIMINARES

Definición de la Cosmología—subordinación á ésta de las ciencias naturales—división del tratado. . . . . Págs.  
5

#### CAPÍTULO I

##### Del mundo en general

###### ARTÍCULO I

###### CARACTERES GENERALES DEL MUNDO

Estado de la cuestión—¿qué se entiende por mundo?—se trata de los caracteres esenciales—y especialmente de la contingencia.—Tesis 1.ª *El mundo es mudable y compuesto*.—Tesis 2.ª *El mundo es finito y contingente*. . . . . 6

###### ARTÍCULO II

###### DE LA CREACIÓN DEL MUNDO EN EL TIEMPO

Estado de la cuestión—cuestión de posibilidad y de hecho—no tratamos de la primera—tampoco fijamos la edad del mundo—su primera producción es temporánea.—Tesis. *El mundo ha sido creado en el tiempo*. . . . . 9

#### CAPÍTULO II

##### De la constitución de los cuerpos

###### ARTÍCULO I

###### EXPOSICIÓN DE LOS SISTEMAS

Estado de la cuestión—división de los cuerpos en simples y compuestos—se trata de investigar los elementos constitutivos de los cuerpos—los físicos, no los metafísicos—los comunes á todos los cuerpos, no la esencia de cada uno en particular.—Exposición de los sistemas.—Atomismo.—Dinamismo.—Sistema escolástico. . . . . 12

combate el milagro; á lo cual se contesta: 1.º, que no todos los milagros consisten en curaciones, como, por ejemplo, la multiplicación de los panes, y sobre todo los de carácter moral, como la propagación y conservación del Cristianismo. 2.º Las causas señaladas á lo más podrían sanar las enfermedades provenientes del desarreglo de la imaginación ó de una sugestión; pero no aquellas en que hay lesión ó pérdida de los órganos. ¿Qué puede toda la fuerza de la imaginación y sugestión contra la tuberculosis, tumores corrosivos, etc.? Y para que no se crea que esta observación es nueva, el caso está previsto en la obra de Benedicto XIV *De la canonización de los Santos*. 3.º El mismo Charcot, patriarca de la escuela hipnótica, se vió forzado á confesar que la sugestión era impotente á explicar muchas de las curaciones obradas en Lourdes, si bien luego añadió que con el progreso de los estudios se descubrirá la causa de ellas, porque la ciencia no ha dicho aún la última palabra. Como si la ciencia pudiera decir alguna vez que lo natural es sobrenatural y esto natural; y como si no fuera ley que la naturaleza, así en el reino vegetal como en el animal, obra lentamente y por grados y no repentinamente, y que jamás restaura los órganos perdidos.

Sobre los milagros léase á Santo Tomás en la cuestión *de miraculis*, pues sin duda es quien la ha tratado con más profundidad y elevación; también merece ser leída la obra del P. Juan Mir, S. J., *El milagro*, que agota la materia.

FIN DE LA TEODICEA

## ÍNDICE

### COSMOLOGÍA

#### NOCIONES PRELIMINARES

Definición de la Cosmología—subordinación á ésta de las ciencias naturales—división del tratado. . . . . Págs.  
5

#### CAPÍTULO I

##### Del mundo en general

###### ARTÍCULO I

###### CARACTERES GENERALES DEL MUNDO

Estado de la cuestión—¿qué se entiende por mundo?—se trata de los caracteres esenciales—y especialmente de la contingencia.—Tesis 1.ª *El mundo es mudable y compuesto*.—Tesis 2.ª *El mundo es finito y contingente*. . . . . 6

###### ARTÍCULO II

###### DE LA CREACIÓN DEL MUNDO EN EL TIEMPO

Estado de la cuestión—cuestión de posibilidad y de hecho—no tratamos de la primera—tampoco fijamos la edad del mundo—su primera producción es temporánea.—Tesis. *El mundo ha sido creado en el tiempo*. . . . . 9

#### CAPÍTULO II

##### De la constitución de los cuerpos

###### ARTÍCULO I

###### EXPOSICIÓN DE LOS SISTEMAS

Estado de la cuestión—división de los cuerpos en simples y compuestos—se trata de investigar los elementos constitutivos de los cuerpos—los físicos, no los metafísicos—los comunes á todos los cuerpos, no la esencia de cada uno en particular.—Exposición de los sistemas.—Atomismo.—Dinamismo.—Sistema escolástico. . . . . 12

ARTÍCULO II

DE LA DIVERSIDAD ESENCIAL DE LOS CUERPOS Y DE SUS CAMBIOS ESENCIALES

Diversidad esencial de las sustancias químicas.—Tesis 1.ª En la naturaleza hay que admitir la diversidad esencial de las sustancias corpóreas.—De los cambios en las sustancias químicas—los hay esenciales y accidentales—se trata de los primeros.—Tesis 2.ª En los cuerpos hay mudanzas sustanciales propiamente dichas.—Objeción de los atomistas. . . . . 15

ARTÍCULO III

SISTEMA ESCOLÁSTICO

Tesis. Los cuerpos constan de materia prima y de forma sustancial.—Corolarios.—I. En las sustancias corpóreas la forma sustancial es el principio de actividad.—II. En los cambios sustanciales hay verdadera generación y corrupción.—III. Las formas sustanciales (excepto el alma humana) en su ser y en su obrar son intrínsecamente dependientes de la materia.—IV. Las formas materiales son producidas por la educación de la potencia de la materia.—V. Las sustancias corpóreas sólo pueden tener una forma sustancial.—Objeciones. . . . . 19

ARTÍCULO IV

ARMONÍA DEL SISTEMA ESCOLÁSTICO CON LA QUÍMICA

Estado de la cuestión—la armonía se refiere á los hechos y leyes averiguadas y á los puntos sustanciales.—Tesis. El sistema escolástico está en armonía con la Química.—I. Admite la división de sustancias en simples y compuestas.—II. No se opone á la ley que establece que sólo se combinan las sustancias afines.—III. También se armoniza con la ley de la combinación en proporciones definidas de peso y volumen.—IV. Y á la teoría de que las sustancias en el acto de la combinación se resuelven en sus átomos.—V. No contradice á la ley fundamental de que de los análisis resultan las mismas sustancias que entraron en la síntesis—autoridad del químico Cooke. . . . . 27

ARTÍCULO V

DEL DINAMISMO Y ATOMISMO

Tesis 1.ª El dinamismo ó sistema de los entes simples es inadmisibile.—Tesis 2.ª El atomismo es inadmisibile para explicar la constitución de los cuerpos.—Pasaje notable de Hirn. . . . . 31

CAPÍTULO III

De las propiedades de los cuerpos

ARTÍCULO I

DE LA CANTIDAD

Análisis del concepto de cantidad—se divide en discreta y continua—en ésta observamos que no hay extensión sin cuerpo—no es la esencia del

cuerpo.—Elementos de la idea de extensión, partes distintas, en orden entre las mismas, triple dimensión.—Doble extensión del cuerpo—en orden á sí y al lugar que ocupa.—Propiedades de la extensión, divisibilidad, conmensuración, é impenetrabilidad.—Tesis. La extensión es realmente distinta de la sustancia corpórea. . . . . 35

ARTÍCULO II

DEL ESPACIO Y DEL LUGAR

Análisis de las ideas del espacio y del vacío—definición del espacio—elementos que entran en ella, extensión continua, capacidad para contener algún cuerpo é inmovilidad.—Espacio lleno y vacío, real, ideal é imaginario.—Análisis del concepto de lugar.—No hay lugar sin espacio—ocupado por un cuerpo no puede serlo por otro—inmovilidad.—Lugar intrínseco y extrínseco, común y propio.—Del modo cómo los diversos seres ocupan el espacio.—I. Los cuerpos ocupan el espacio circunscriptivamente.—II. Los espíritus, definitivamente.—III. Dios está en todos los espacios. . . . . 38

Naturaleza del espacio—errores de Newton y Clark, de Gassendi y Kant.—I. El espacio real no es la inmensidad de Dios.—II. Tampoco es un ser incorpóreo.—III. El espacio real es la misma extensión de los cuerpos.—IV. Repugna un espacio real infinito.—V. El espacio imaginario no es un ser real. . . . . 41

Del vacío—vacío absoluto y relativo—es posible la existencia del vacío absoluto—opiniones diversas.—Tesis. El vacío absoluto no repugna.—Objeciones. . . . . 42

CAPÍTULO IV

Del reino vegetal

ARTÍCULO I

DEL CONCEPTO GENÉRICO DE VIDA

Importancia de la definición de la vida.—Análisis de su idea—caracteres de las funciones vitales—definición de la vida.—Corolarios.—I. La vida se divide en acto primero y en acto segundo.—II. Tres son las especies de vida: vegetativa, sensitiva é intelectual.—Definición de la muerte.—Falsas definiciones de la vida. . . . . 45

ARTÍCULO II

NATURALEZA DE LA PLANTA

Descripción de la planta—su naturaleza—estado de la cuestión—materialistas, atomistas y vitalistas.—Tesis 1.ª Existe en la planta un principio esencial de vida, realmente distinto de las fuerzas físicas y químicas.—Tesis 2.ª El principio vital de la planta es forma sustancial de la misma.—Tesis 3.ª Las plantas no sienten.—Naturaleza del principio vital de la planta.—I. Este principio ni es materia ni espíritu.—II. Es forma sustancial material.—III. Es esencialmente superior á las formas de los minerales.—Definición esencial de la planta. . . . . 48

CAPÍTULO V

ARTÍCULO ÚNICO

DE LAS LEYES DE LA NATURALEZA

Razón del artículo.—Definición de las leyes de la naturaleza—con relación al sujeto—y a su autor—orden de la naturaleza—curso de la misma.—Del conocimiento de las leyes de la naturaleza.—I. Podemos conocer las leyes de la naturaleza.—II. No las conocemos todas.—III. Es falso que sólo Dios las conozca.—Tesis. *Existen leyes físicas, las que son hipotéticamente necesarias.* . . . . . 54

PSICOLOGÍA

CAPÍTULO PRELIMINAR

Introducción a la Psicología

ARTÍCULO I

DEFINICIÓN, DIVISIÓN Y MÉTODO DE LA PSICOLOGÍA

Definición de la Psicología—objeto material y formal—se divide en tres partes y en analítica y sintética—método psicológico—elementos de análisis y de síntesis—elementos auxiliares—diferencia del método *a priori* y del puramente experimental. . . . . 58

ARTÍCULO II

RELACIONES DE LA PSICOLOGÍA CON LAS DEMÁS CIENCIAS

Importancia del estudio de la Psicología.—Sus relaciones con las demás ciencias.—I. En qué sentido la Lógica está subordinada a la Psicología.—II. Las ciencias que tratan del hombre están subordinadas a la Psicología.—III. Las ciencias morales y jurídicas están subordinadas a la Psicología.—IV. También lo están las ciencias históricas. . . . . 60

ARTÍCULO III

PRINCIPALES SISTEMAS ABSURDOS

Materialismo.—Sensualismo de Locke y Condillach.—Positivismo. . . . . 62

ARTÍCULO IV

DE LA EXISTENCIA DEL ALMA

Existencia del alma—es verdad de sentido común y consentimiento universal—por qué la demostramos.—Tesis. *Existe el alma realmente distinta del cuerpo.*—Análisis del concepto de alma—definición nominal y esencial—con relación al cuerpo al cual anima—y a las operaciones vitales. . . . . 64

ARTÍCULO V

DE LAS FACULTADES DEL ALMA EN GENERAL Y DE SUS DIVISIONES

Definición de las facultades del alma—su conato—leyes á que obedece.— Objeto de las facultades—material y formal—criterio para clasificarlas— las facultades se distinguen por sus actos y objetos formales.—División de las facultades en orgánicas é inorgánicas, aprehensivas y expansivas, pasivas y activas. . . . . 67

PARTE PRIMERA

DE LAS FACULTADES DEL ALMA

CAPÍTULO I

De las facultades sensitivas. . . . . 71

ARTÍCULO I

DEFINICIÓN Y DIVISIÓN DE LA SENSIBILIDAD

Análisis del concepto de conocimiento.—Definición de la sensibilidad— división en externa é interna. . . . . 72

ARTÍCULO II

NATURALEZA DE LA SENSIBILIDAD EN GENERAL

Naturaleza de la sensibilidad—opiniones extremas—la materialista y la cartesiana.—Estado de la cuestión.—La sensación considerada psicológicamente es acto vital é inmanente; es una é indivisible; uno é idéntico el principio último de todas las sensaciones; no es puramente subjetiva— elemento fisiológico.—Tesis 1.<sup>a</sup> *La materia es incapaz de sentir.*—Tesis 2.<sup>a</sup> *La sensibilidad es facultad orgánica.*—Objeciones. . . . . 74

ARTÍCULO III

DE LA SENSIBILIDAD EXTERNA

Doble fin de la sensibilidad externa—perfección relativa de los sentidos— superioridad del tacto para referir la existencia de los objetos—de la vista en su amplitud y fuerza representativa—del oído en orden al desarrollo de la inteligencia.—Tesis 1.<sup>a</sup> *La sensibilidad externa no se verifica en el cerebro sino en los órganos de cada sentido.*—Causa determinante de las sensaciones.—Tesis 2.<sup>a</sup> *La causa determinante de las sensaciones externas son los cuerpos presentes á la facultad.*—Cómo se verifica la sensación—dos opiniones extremas—declaración de la escolástica—la especie sensible difiere de las especies—imágenes de Locke.—Tesis 3.<sup>a</sup> *Para explicar la sensación es necesario admitir la especie sensible.*—Cuestión del puente—su objeto y origen—fué mal planteada—demostración de la objetividad de la sensación—las escuelas subjetivas caen en el escepticismo é idealismo.—Objeciones. . . . . 80

ARTÍCULO IV

DEL SENTIDO INTERNO Ó SENSORIO COMÚN

Sensibilidad interna—es necesaria al hombre—superior á la externa—contiene tres facultades, sentido interno, imaginación y memoria sensitiva—su órgano es el cerebro.—Del sentido fundamental.—I. El sentido interno no es fundamental en el sentido de Condillac y Rosmini.—II. El tacto es sentido fundamental en orden á los sentidos externos.—III. El sentido interno es fundamental en cuanto es principio y raíz de los sentidos externos.—IV. También puede llamarse fundamental en cuanto es raíz de la sensibilidad interna.—Tesis 1.ª *Existe el sentido interno, el cual es realmente distinto de los sentidos externos.*—Tesis 2.ª *El sentido interno es facultad orgánica.* . . . . . 87

ARTÍCULO V

DE LA IMAGINACIÓN Y MEMORIA SENSITIVA

Imaginación—doble función de la misma—su objeto y naturaleza.—Leyes reguladoras de su actividad.—I. Sólo puede reproducir la representación de objetos percibidos por los sentidos externos.—II. Está sujeta á la ley de la asociación.—III. Su desarrollo unas veces es ordenado y otras desordenado.—IV. Su fuerza es indefinida y gran auxiliar de las bellas artes.—Causas del desarrollo de la imaginación—reproducción espontánea y voluntaria—la causa de ésta es el imperio de la voluntad—las de aquélla son la atención, el movimiento del cerebro y la ley de asociación—las causas del orden en las representaciones son el orden objetivo y la razón.—Memoria sensitiva—es facultad orgánica y más perfecta en el hombre que en el bruto. . . . . 91

CAPÍTULO II

De las facultades intelectivas

ARTÍCULO I

NATURALEZA DEL ENTENDIMIENTO

Sensualismo—estado de la cuestión.—Tesis 1.ª *El orden intelectual es esencialmente superior al sensible; de consiguiente, el sensualismo es absurdo.*—Tesis 2.ª *El entendimiento es facultad espiritual.*—Corolario.—Línea divisoria entre la sensibilidad y la inteligencia.—I. Los sentidos sólo perciben lo singular, el entendimiento lo universal.—II. Los sentidos sólo perciben lo material, el entendimiento lo espiritual.—III. Los sentidos son irreflexivos y el entendimiento reflexivo.—IV. Los sentidos se alteran con la viveza del objeto, el entendimiento se perfecciona. . . . . 93

ARTÍCULO II

DEL OBJETO DEL ENTENDIMIENTO

Objeto del entendimiento en general—objeto adecuado, formal y proporcionado.—Tesis 1.ª *El objeto adecuado del entendimiento es el ser.*—

Tesis 2.ª *El objeto formal del entendimiento es la esencia de los seres, y el proporcionado es la esencia de los seres materiales mediante la abstracción.* . . . . . 99

ARTÍCULO III

DIVERSAS FUNCIONES DEL ENTENDIMIENTO

Entendimiento, especulativo y práctico, inteligencia y razón—no son facultades diversas.—Conciencia—reflexión psicológica y ontológica—espontánea y voluntaria—la conciencia no es facultad distinta del entendimiento.—Memoria intelectual—espontánea y voluntaria; pronta, grande, tenaz, fiel y feliz—no es facultad distinta del entendimiento.—Causas del recuerdo—la atención—la meditación—la ley de la asociación—reglas para auxiliar la memoria. . . . . 102

CAPÍTULO III

Ideología. . . . . 106

ARTÍCULO I

RELACIONES ENTRE LA SENSIBILIDAD Y LA INTELIGENCIA

Esta relación es un hecho indudable.—Leyes.—I. El entendimiento en el entender depende de los sentidos é imaginación.—II. Esta dependencia no es intrínseca y absoluta sino extrínseca y relativa.—III. Lo dicho basta para resolver las dificultades de los materialistas y sensualistas. . . . . 107

ARTÍCULO II

NATURALEZA DEL ACTO DE ENTENDER

Elementos del acto de entender, entendimiento, especie inteligible, acto de entender y concepto ó verbo mental—algo más sobre la especie inteligible y el verbo mental—escuelas que negaron las especies.—Tesis 1.ª *El entendimiento es facultad pasiva.*—Tesis 2.ª *Para explicar la intelección es necesario admitir la especie inteligible.*—Tesis 3.ª *El entendimiento al entender produce el concepto ó verbo mental.* . . . . . 109

ARTÍCULO III

SISTEMA ESCOLÁSTICO PARA EXPLICAR EL ORIGEN DE LAS IDEAS

Estado de la cuestión—qué se entiende por idea y por luz intelectual—la cuestión se reduce á investigar el origen de los conceptos abstractos y universales—importancia de la cuestión.—Exposición del sistema: los conocimientos no son innatos sino adquiridos; los sentidos é imaginación dan la materia del conocimiento; la facultad de abstraer produce la especie inteligible, y el entendimiento informado de ésta entiende y produce el concepto.—Tesis 1.ª *Para explicar el origen de las ideas basta admitir la facultad de abstraer.*—Tesis 2.ª *El sistema expuesto es el único capaz de explicar el origen de las ideas.*—Objeciones. . . . . 111

ARTÍCULO IV

DEL CONOCIMIENTO DE LOS CUERPOS Y DEL ALMA HUMANA

Del conocimiento de los cuerpos en concreto.—I. El entendimiento no sólo conoce los seres materiales en abstracto sino en concreto.—II. No los conoce directa sino indirectamente, mediante cierta reversión á los fantasmas de la imaginación.—Del conocimiento del alma humana.—I. El entendimiento conoce la existencia del alma humana por la conciencia de sus actos.—II. No conoce la naturaleza del alma en la intuición de sí misma.—III. El entendimiento conoce la esencia del alma mediante la reflexión y el discurso, basados en los actos de conciencia. . . . . 119

CAPÍTULO IV

Sistemas falsos sobre el origen de las ideas

ARTÍCULO I

DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

Idea general del sistema—exposición del de Kant—de qué modo le refutamos.—Tesis. *El idealismo trascendental es absurdo é incapaz de explicar el origen de las ideas.*—Objeción de Kant—contestación. . . . . 121

ARTÍCULO II

DE LAS IDEAS INNATAS

Ideas innatas—opinión de Platón—de Leibnitz—de Descartes—de qué sentido se refutan.—Tesis. *El sistema de las ideas innatas es inadmisibile para explicar el origen de las ideas.*—Objeciones. . . . . 125

ARTÍCULO III

DEL ONTOLOGISMO

Idea del ontologismo—autores que lo profesaron—doctrina de San Agustín y Santo Tomás.—Tesis. *El ontologismo contradice á la experiencia y á la razón.*—Objeciones. . . . . 130

ARTÍCULO IV

DEL TRADICIONALISMO

Tradicionalismo—absoluto y moderado—estado de la cuestión.—Tesis. *El tradicionalismo así absoluto como moderado es insuficiente para explicar el origen de las ideas.*—Objeciones. . . . . 133

ARTÍCULO V

DE LAS RELACIONES ENTRE EL PENSAMIENTO Y LA PALABRA

Relaciones entre el pensamiento y la palabra—elementos de ésta—ley fundamental sobre esas relaciones—necesidad de la palabra para el desarrollo de la inteligencia—leyes á que obedece este desarrollo.—Tesis. *La palabra es necesaria para el desarrollo de la inteligencia.* . . . . . 136

ARTÍCULO VI

DEL ORIGEN DEL LENGUAJE

Opinión de las escuelas racionalistas, evolucionistas y tradicionalistas—opinión media.—Tesis. *En absoluto no repugna que el hombre inventara el lenguaje, pero de hecho su origen es divino.* . . . . . 139

ARTÍCULO VII

NATURALEZA DE LOS CONCEPTOS UNIVERSALES Y RESUMEN DE LA CUESTIÓN IDEOLÓGICA

Definición del universal—se divide en directo y reflejo—estado de la cuestión—escuelas diversas.—Nominalismo.—Conceptualismo.—Realismo absoluto—estos tres sistemas son absurdos.—Realismo relativo.—I. Los objetos representados por el universal directo tienen existencia real y objetiva.—II. El modo cómo es concebido el universal directo no existe en los objetos sino en el entendimiento.—III. El universal reflejo existe actualmente en el entendimiento y fundamentalmente en los objetos.—Resumen de la cuestión ideológica—su relación con el criterio supremo de verdad. . . . . 140

CAPÍTULO V

De las facultades expansivas

ARTÍCULO I

OBJETO Y NATURALEZA DE LA VOLUNTAD

Definición y división del apetito.—Existencia de la voluntad—su objeto adecuado es el bien en general—puede querer los bienes particulares—no puede tender al mal, como mal, pero sí al mal presentado bajo apariencia de bien—es facultad espiritual. . . . . 144

ARTÍCULO II

PROPIEDADES DE LA VOLUNTAD

Se reducen á dos—actos de la voluntad—voluntario y libre—elícito é imperado—acto necesario y violento.—Análisis del concepto de libertad—su división en libertad de coacción y de albedrío—división de ésta en de contradicción, de contrariedad y de especificación—la indiferencia subjetiva y objetiva son esenciales á la libertad, pero no la moral—errores sobre la libertad.—Tesis 1.ª *La voluntad es libre con libertad de coacción en los actos internos, pero no siempre en los externos.*—Tesis 2.ª *La voluntad no es libre respecto del bien en general.*—Tesis 3.ª *La voluntad es libre en la elección de los bienes particulares y finitos.*—Del imperio de la voluntad sobre las demás potencias—dominio de ejercicio y de especificación—la voluntad ejerce el primero, mas no el segundo—el entendimiento ejerce dominio de especificación sobre la voluntad.—Objeciones. . . . . 145



ARTÍCULO III

DEL APETITO SENSITIVO Y DE LA FACULTAD MOTRIZ

Apetito sensitivo—en qué difiere de la voluntad—instinto—división del apetito sensitivo—pasiones—su división.—Tesis 1.<sup>a</sup> *El apetito sensitivo es facultad orgánica y está subordinado á la razón y á la voluntad.*—Facultad motriz.—Tesis 2.<sup>a</sup> *La facultad motriz es facultad vital, orgánica y complemento del apetito sensitivo y de la voluntad.* . . . . . 152

ARTÍCULO IV

DE LOS HÁBITOS

Noción del hábito—se distingue de la naturaleza, de las facultades y de sus actos.—Del sujeto de los hábitos—causas, efectos y pérdida de los mismos.—División de los hábitos por razón del sujeto, del fin, de la naturaleza y de la causa. . . . . 154

PARTE SEGUNDA

DEL ALMA HUMANA CONSIDERADA EN SÍ MISMA

CAPÍTULO ÚNICO

Naturaleza del alma humana

ARTÍCULO I

SUSTANCIALIDAD Y SIMPLICIDAD DEL ALMA

Tesis 1.<sup>a</sup> *El alma humana es sustancia.*—Simplicidad del alma—hechos psicológicos en que se funda.—Tesis 2.<sup>a</sup> *El alma humana es inextensa y esencialmente simple.*—Objeciones. . . . . 157

ARTÍCULO II

ESPIRITUALIDAD DEL ALMA HUMANA

Definición del ser espiritual—falsa definición de Descartes—errores derivados de ella—esencia del alma.—Tesis. *El alma humana es sustancia espiritual.*—Objeciones. . . . . 162

ARTÍCULO III

ORIGEN DEL ALMA HUMANA

Errores sobre esta materia.—Tesis 1.<sup>a</sup> *El alma humana no es producida por generación.*—Tesis 2.<sup>a</sup> *Tampoco procede por emanación de la esencia divina.*—Tesis 3.<sup>a</sup> *Es creada inmediatamente por Dios.* . . . . . 166

ARTÍCULO IV

INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

Importancia y estado de la cuestión—definición de la inmortalidad—intrínseca y extrínseca.—Tesis 1.<sup>a</sup> *El alma humana es extrínsecamente*

*inmortal.*—Inmortalidad extrínseca—poder absoluto y ordenado de Dios.—Tesis 2.<sup>a</sup> *El alma humana es extrínsecamente inmortal.*—Objeciones. 168

ARTÍCULO V

DE ALGUNOS ERRORES SOBRE LA ESENCIA DEL ALMA HUMANA

Se reducen á tres—duda de Locke sobre la posibilidad de que la materia piense—razones en que se apoya—refutación.—Frenología—repugna á la razón y á la experiencia—en qué sentido podría ser útil á la Psicología.—Transformismo—respecto del alma humana es de todo punto inadmisibles. . . . . 177

PARTE TERCERA

DEL ALMA HUMANA CONSIDERADA CON RELACIÓN AL CUERPO

Idea del tratado—definición del hombre—división del tratado. . . . . 181

CAPÍTULO I

De la naturaleza de la unión del alma con el cuerpo

ARTÍCULO I

SISTEMAS INVENTADOS PARA EXPLICAR LA UNIÓN DEL ALMA CON EL CUERPO

Científicamente se reducen á dos—sistema escolástico—de Platón—de Descartes—de las causas ocasionales—de la armonía preestablecida—del influjo físico—de Günter y de Baltzer—doctrina católica. . . . . 182

ARTÍCULO II

DE LA UNIDAD DEL PRINCIPIO VITAL EN EL HOMBRE

Estado de la cuestión.—Tesis 1.<sup>a</sup> *En el hombre uno mismo es el principio que piensa y siente.*—Tesis 2.<sup>a</sup> *En el hombre hay una sola alma, de la cual procede la vida vegetativa, sensitiva é intelectual.*—Objeciones. . . . . 185

ARTÍCULO III

NATURALEZA DE LA UNIÓN DEL ALMA CON EL CUERPO

Estado de la cuestión—la unión no se verifica por combinación, por mezcla ni por contacto—es sustancial y personal—criterio para distinguir la unión sustancial de la accidental.—Tesis. *La unión del alma con el cuerpo es sustancial y personal.*—Objeciones. . . . . 190

ARTÍCULO IV

DEL MODO COMO EL ALMA SE UNE AL CUERPO

Estado de la cuestión.—Tesis. *El alma humana es forma sustancial del cuerpo.*—Corolario I. La doctrina expuesta resuelve la cuestión del espi-

ritu vital. — Corolario II. También explica el influjo recíproco entre el alma y el cuerpo. — Objeciones. . . . . 194

ARTÍCULO V

SISTEMAS ABSURDOS PARA EXPLICAR LA UNIÓN DEL ALMA CON EL CUERPO

Tesis 1.ª *El sistema de Platón es absurdo.* — Tesis 2.ª *El ocasionalismo no explica la unión del alma con el cuerpo.* — Tesis 3.ª *La armonía prestablecida tampoco explica la unión.* — Tesis 4.ª *También es inadmisibile la teoría del influjo físico.* . . . . . 196

CAPÍTULO II

Del tiempo en que reside el alma y del tiempo en que se une al cuerpo

ARTÍCULO I

DEL SITIO DONDE RESIDE EL ALMA

Dos opiniones — exposición de la que enseña que reside toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes — fundamentos erróneos de la opinión contraria. — Tesis. *El alma humana reside toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes.* — Objeciones. . . . . 199

ARTÍCULO II

DE LA PREEXISTENCIA DEL ALMA

Exposición de la doctrina de la preexistencia y de la metempsicosis — idea del Espiritismo. — Tesis. *El alma humana no es creada antes de unirse al cuerpo.* . . . . . 202

ARTÍCULO III

DEL TIEMPO EN QUE EL ALMA ES INFUNDIDA EN EL CUERPO

Opinión de Santo Tomás — de los modernos. — Tesis. *El alma humana es infundida en el cuerpo en el primer instante de la generación.* . . . . . 205

ARTÍCULO IV

DE LA METEMPSICOSIS

Tesis. *La metempsicosis es absurda.* . . . . . 206

CAPÍTULO FINAL

Del alma de los brutos

ARTÍCULO I

NATURALEZA DEL ALMA DEL BRUTO

Definición del bruto — errores sobre la naturaleza del alma del bruto — automatismo y espiritualismo animal. — Tesis 1.ª *El bruto tiene alma real.*

*mente distinta del cuerpo.* — Tesis 2.ª *El alma del bruto es simple, mas no espiritual.* — Tesis 3.ª *Tampoco es inmortal.* — Corolario. El alma del bruto perece con el cuerpo — doctrina de Balmes sobre el destino del alma del bruto — refutación. — De la unión del alma del bruto con el cuerpo — es sustancial — el alma del bruto es forma sustancial del cuerpo. . . . . 208

ARTÍCULO II

DE LAS FACULTADES SENSITIVAS DEL BRUTO

Facultades aprehensivas. — Sentidos externos — sentido interno — imaginación y memoria sensitiva — estimativa. — Facultades expansivas — apetito sensitivo — instinto — facultad motriz. . . . . 212

TEODICEA

NOCIONES PRELIMINARES

Definición de la Teodicea. — Subordinación de las ciencias a la Teodicea. — I. En el orden de dignidad todas las ciencias están subordinadas a la Teodicea. — II. También le están subordinadas las ciencias morales y jurídicas. — Método en la Teodicea — su división. . . . . 215

PRIMERA PARTE

DE DIOS CONSIDERADO EN SU SER Ó ESENCIA

CAPÍTULO I

De la existencia de Dios. . . . . 217

ARTÍCULO I

DEL MODO CÓMO PUEDE DEMOSTRARSE LA EXISTENCIA DE DIOS

Estado de la cuestión — escuelas diversas. — Tesis 1.ª *La existencia de Dios no la conocemos por intuición, ni por tradición, ni puede demostrarse a priori.* — Tesis 2.ª *Del análisis de la idea de Dios no puede deducirse su existencia.* — Argumento de San Anselmo, de Descartes y de Leibnitz — refutación. — Tesis 3.ª *La existencia de Dios debe demostrarse a posteriori — doctrina católica.* — Objeciones. . . . . 218

ARTÍCULO II

DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Los argumentos se reducen a tres — en qué se diferencian. — Tesis. *Demuéstrase la existencia de Dios con los argumentos metafísico, físico y moral.* . . . . . 224

ARTÍCULO III

DEL ATEÍSMO

Ateísmo — ateos, prácticos y teóricos, negativos y positivos. — ¿Puede haber ateos? — Estado de la cuestión. — Tesis 1.ª *Puede haber y de hecho hay*

ateos prácticos.—Tesis 2.<sup>a</sup> *Repugna la existencia de ateos negativos, al menos por mucho tiempo.*—Tesis 3.<sup>a</sup> *Repugna que haya ateos teóricos.*—Corolario. Sólo puede haber ateos prácticos y escépticos.—Causas del ateísmo. . . . . 228

CAPÍTULO II

De la esencia y atributos divinos

ARTÍCULO I

DEL CONSTITUTIVO METAFÍSICO DE LA ESENCIA DE DIOS

Estado de la cuestión.—Tesis. *La aseidad es el constitutivo metafísico de la esencia de Dios.*—Corolario. *Dios es el ser ó el acto puro.*—Objeciones. 232

ARTÍCULO II

DE LA INFINIDAD Y SIMPLICIDAD DE DIOS

Infinitud—observación de Santo Tomás.—Tesis 1.<sup>a</sup> *Dios es absolutamente infinito*—Simplicidad de Dios—cómo se entiende.—Tesis 2.<sup>a</sup> *Dios es absolutamente simple.*—Perfecciones simples y mixtas—cómo se hallan en Dios.—I. Las simples se hallan en Dios propiamente.—II. Las mixtas se hallan en Él eminentemente.—III. Dios posee las perfecciones de las criaturas virtual y eminentemente.—IV. Los atributos no se distinguen realmente de su esencia sino lógicamente. . . . . 234

ARTÍCULO III

DE LA UNIDAD DE DIOS

En qué consiste—errores opuestos á la unicidad.—Tesis 1.<sup>a</sup> *Dios es único.*—Maniqueísmo—en qué consiste.—Tesis 2.<sup>a</sup> *El dualismo maniqueo repugna.*—Objeciones. . . . . 237

ARTÍCULO IV

DE LA INMUTABILIDAD Y ETERNIDAD DE DIOS

Observación.—Tesis. *Dios es absolutamente inmutable y eterno.* . . . . . 242

PARTE SEGUNDA

DE LA ACTIVIDAD DIVINA

CAPÍTULO I

De la inteligencia y voluntad de Dios. . . . . 243

ARTÍCULO I

DE LA INTELIGENCIA Y CIENCIA DE DIOS

Propiedades de la inteligencia y ciencia divina.—I. En Dios hay inteligencia y ciencia infinitas.—II. Son absolutamente infalibles y perfectísi-

mas.—Objeto de la ciencia de Dios, primario y secundario.—División de a ciencia de Dios en necesaria y libre, de simple inteligencia, visión y condicionada.—Tesis 1.<sup>a</sup> *Dios conoce y comprende su esencia.*—Tesis 2.<sup>a</sup> *El objeto primario de la ciencia de Dios es su esencia.*—Tesis 3.<sup>a</sup> *En Dios hay ciencia de simple inteligencia, de visión y condicionada.* . . . . . 244

ARTÍCULO II

ARMONÍA ENTRE LA PRESCIENCIA DE DIOS Y LA LIBERTAD CREADA

Estado de la cuestión.—I. Es imposible comprender del todo cómo se armoniza la presciencia de Dios con la libertad creada.—II. La presciencia de Dios no contradice á la libertad creada.—III. Los actos libres de la criatura no son porque Dios los ve, sino que los ve porque la criatura se determina libremente.—IV. Orden de los actos en Dios.—Objeciones. . . . . 247

ARTÍCULO III

DE LA VOLUNTAD DE DIOS

I. En Dios hay voluntad.—II. Es infinita y perfectísima.—III. Es causa de los seres.—Objeto de la voluntad de Dios, primario y secundario.—División de la voluntad divina en hipotética y absoluta, antecedente y consiguiente.—Tesis 1.<sup>a</sup> *Dios ama necesariamente su esencia.*—Tesis 2.<sup>a</sup> *Dios quiere libremente los seres existentes.*—Libertad en Dios.—I. La hay de coacción.—II. También la hay de contradicción y especificación.—III. Dios no puede elegir entre el bien y el mal.—IV. La voluntad de Dios no puede mudar, pero puede querer cambios en los seres. . . . . 251

ARTÍCULO IV

DE LA ARMONÍA ENTRE LA LIBERTAD DE DIOS Y SU INMUTABILIDAD

Estado de la cuestión.—I. Diversos modos en que puede considerarse la voluntad divina.—1.<sup>o</sup> El acto de la voluntad divina considerado en sí mismo es necesario é inmutable.—2.<sup>o</sup> El acto de la voluntad de Dios en cuanto se refiere á su esencia también es necesario.—3.<sup>o</sup> Pero en cuanto se refiere á los seres existentes es libre.—II. La libertad divina no consiste en la indiferencia de la potencia al acto, sino del acto al objeto.—III. Lo dicho basta para conciliar la libertad de Dios con su inmutabilidad.—Objeciones. . . . . 253

CAPÍTULO II

Sistemas absurdos para explicar el origen del mundo

ARTÍCULO I

DEL ATOMISMO Y DUALISMO

Exposición del Atomismo y del Dualismo.—Refutación de entrambos.—Tesis 1.<sup>a</sup> *Repugna la materia eterna; de consiguiente, el Atomismo y el Dualismo son absurdos.*—Tesis 2.<sup>a</sup> *El mundo no es formado por el choque casual de los átomos.* . . . . . 256

ARTÍCULO II  
DEL PANTEÍSMO

Panteísmo.— Se divide en inmanente y transeunte, real é ideal. — Sistema de Spinoza. — Panteísmo idealista de Fichte, Schelling y Hegel. — Principios en que convienen todos los sistemas panteístas — el panteísmo es verdadero ateísmo — los sistemas filosóficos falsos ó son el panteísmo ó se reducen á él — observación para comprender lo absurdo del sistema de Hegel. — Tesis. *El panteísmo es absurdo.* — Objeciones. . . . . 261

CAPÍTULO III  
De la creación del mundo

ARTÍCULO I  
DE LA OMNIPOTENCIA DE DIOS

En qué consiste la omnipotencia. — Tesis. *Dios es omnipotente.* . . . . . 267

ARTÍCULO II  
DE LA POSIBILIDAD Y LIBERTAD DE LA CREACIÓN

Análisis del concepto de creación—su posibilidad—escuelas que la niegan. — Tesis 1.ª *La creación es posible.* — De la libertad de la creación—escuelas que la niegan. — Tesis 2.ª *La creación no es necesaria, sino libre.* — Objeciones contra la tesis 1.ª y contra la 2.ª . . . . . 268

ARTÍCULO III  
DE LA CREACIÓN DEL MUNDO

Estado de la cuestión. — Tesis 1.ª *Dios produjo el mundo por creación.* — Tesis 2.ª *Sólo Dios puede crear.* . . . . . 272

ARTÍCULO IV  
DEL FIN DE LA CREACIÓN

Finalidad de la creación—estado de la cuestión—su importancia. — Del fin último de la creación. — I. Dios crió el mundo para un fin. — II. Este es la bondad divina. — III. Dios no crió el mundo para adquirir ni acrecentar sus perfecciones. — IV. Sino para comunicarlas y manifestarlas externamente. — De la glorificación divina—se divide en intrínseca y extrínseca. — Tesis. *El fin último de la creación es la glorificación intrínseca de Dios.* — De la subordinación de los fines en la creación. — I. El fin inmediato de cada ser es tender á su perfección mediante su actividad. — II. Los seres inferiores son para los superiores. — III. El hombre es fin inmediato de la creación sensible. — IV. El orden del universo es el fin próximo de la creación. — V. El universo con todas sus partes se ordena á Dios como á su fin último. — VI. El ateísmo en un orden cualquiera es un crimen gravísimo. . . . . 274

CAPÍTULO IV

De la conservación y providencia

ARTÍCULO I

DE LA CONSERVACIÓN

Conservación—se divide en negativa y positiva—estado de la cuestión. — Tesis. *Dios conserva los seres positiva y directamente.* — Objeciones. . . . . 27

ARTÍCULO II

DE LA UBICUIDAD É INMENSIDAD

Ubicuidad—modo con que Dios está en los seres—inmensidad—en qué difiere de la ubicuidad. — Tesis 1.ª *Dios está en todos los seres.* — Tesis 2.ª *Dios es inmenso.* . . . . . 280

ARTÍCULO III

DE LA PROVIDENCIA DE DIOS

Definición de la providencia—errores sobre la misma—observación. — Tesis. *Dios tiene providencia de todos los seres creados.* — Objeciones. . . . . 282

ARTÍCULO IV

DE LA CONCORDIA DE LOS MALES DEL MUNDO CON LA PROVIDENCIA DIVINA

Estado de la cuestión. — Del mal físico. — Dios no lo quiere directa sino indirectamente. — Tesis 1.ª *El querer Dios los males físicos en el modo dicho no se opone á la providencia.* — Del mal moral. — Dios no lo quiere directa ni indirectamente, sino que lo permite—por qué. — Tesis 2.ª *La permisión de mal moral tampoco se opone á la providencia.* — De la distribución de los bienes y males en el mundo—estado de la cuestión. — Tesis 3.ª *La desigualdad en la distribución de bienes y males en el mundo se armoniza con la providencia.* — Objeciones. . . . . 285

CAPÍTULO V

Del milagro

ARTÍCULO I

POSIBILIDAD DEL MILAGRO

Análisis de la idea de milagro—división del mismo en cuanto á la sustancia y en cuanto al modo, en fuera, contra y sobre la naturaleza, y en inmediato y mediato. — Errores sobre la posibilidad del milagro. — Estado de la cuestión. — Tesis. *El milagro es posible.* — Objeciones. . . . . 291

ARTÍCULO II

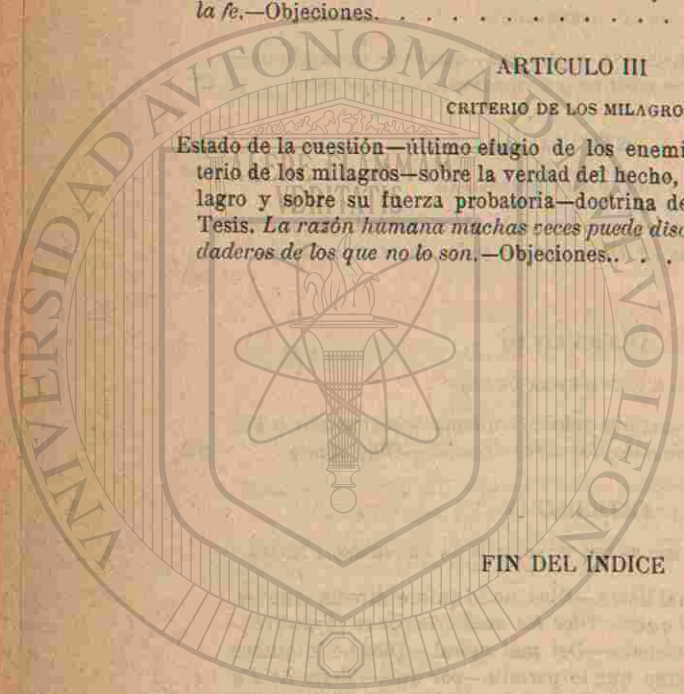
FINALIDAD DEL MILAGRO

Estado de la cuestión—doctrina del Concilio Vaticano.—Tesis 1.ª *El fin último é intrínseco del milagro es la glorificación extrínseca de Dios.*—Tesis 2.ª *El fin primario del milagro es la confirmación de la verdad de la fe.*—Objeciones. . . . . 300

ARTÍCULO III

CRITERIO DE LOS MILAGROS

Estado de la cuestión—último refugio de los enemigos del milagro.—Criterio de los milagros—sobre la verdad del hecho, sobre la verdad del milagro y sobre su fuerza probatoria—doctrina del Concilio Vaticano.—Tesis. *La razón humana muchas veces puede discernir los milagros verdaderos de los que no lo son.*—Objeciones. . . . . 304



FIN DEL ÍNDICE

U A N L

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



