

alma, creyendo que son ellas las que obran, y no el alma por medio de ellas; es decir, guardémonos de tomar como perfecta *separacion* entre el alma y sus potencias, lo que no es sino *distincion* real. *Distinto* no es lo mismo que *separado*; y una vez deshecho el error de confundir estas dos cosas, se comprenderá fácilmente cómo este sér que en nosotros obra, siente, entiende y quiere, es uno mismo; pero que este sér único está dotado de varias facultades congénitas que le sirven como instrumentos. De donde resulta que si bien el alma es siempre quien obra, su operacion, sin embargo, procede de la potencia correspondiente, y que esta potencia es, por tanto, principio inmediato y próximo de la operacion, y distinta de la esencia del alma.

ARTÍCULO III.

Del criterio para conocer y distinguir las facultades.

8. En toda investigacion general, tan luego como se ha fijado el objeto, hay que determinar el modo con que podemos llegar á conocerle, pues solo entonces se conoce el término y el camino. Hasta aquí hemos tratado de fijar ante todo qué cosa sea una facultad del alma humana, y hemos visto que toda facultad es el principio inmediato y próximo de la accion, distinto realmente de la esencia del alma. Pues ahora preguntamos: siendo ésta la naturaleza de toda facultad del alma, ¿qué medio tenemos para poder conocerlas?

9. Toda facultad, por el hecho de ser principio próximo de la accion, es en sustancia una fuerza, ó séase una tendencia: como tal, dice relacion á su acto, y por su acto, á su término correspondiente. En cuanto es una fuerza, es decir, una potestad de obrar, necesariamente dice relacion al acto, pues potestad que nada puede, es contradictoria. Pero todo acto pide un término á donde se encamine; cuando yo digo: *tengo la facultad*, tú me preguntas al momento: *¿de qué?*; si yo te respondo entonces: *de hacer*, tú vuelves á preguntarme: *¿de hacer qué cosa?* Es decir, que mientras yo no te diga el término, ó séase la cosa que quiero hacer (por ejemplo, una casa, un libro, etc.), tú no sabes ni de qué *facultad*, ni de qué *hacer* te hablo. Luego toda facultad dice relacion á su acto, y por su acto, á su término; es decir, que el término, ó séase el objeto, es quien determina el acto y la facultad.

10. Pero este objeto que determina el acto y la facultad, no es el objeto considerado en todo su sér material, sino solo bajo un aspecto,

bajo un determinado modo proporcionado á la índole de su tendencia. Así, por ejemplo, la facultad visiva tiende solo á lo que el objeto tiene de visible, y la facultad de entender á lo que tiene de inteligible, por más que el tal objeto visible ó inteligible tenga otras varias propiedades, y no obstante existir en concreto otros muchos objetos visibles é inteligibles como él. Una cosa es, pues, el objeto considerado materialmente en todas sus propiedades; otra cosa es considerado relativamente á la facultad de quien es término bajo un solo aspecto, bajo un determinado modo. Considerado de aquel primer modo, llámase objeto *material*, porque, en efecto, no vemos en él otra cosa más que su existencia real sin tomarle para nada en cuenta como término de una tendencia; considerado del segundo modo, llámase *formal*, porque representa la forma, la propiedad, el especial modo de relacion que la potencia tiene con él. Por ejemplo: el color de una manzana, de un libro, de una pared, es objeto *formal* de nuestra facultad visiva en cuanto es la cualidad que en esas tres cosas es término de la tendencia de esta nuestra facultad; pero esas tres cosas en sí son simples objetos *materiales*. De aquí resulta cómo, pudiendo una misma cosa estar dotada de varias cualidades, puede por ende ser objeto y término de varias potencias. Objeto de la vista son muchas cosas por la razon única de ser ellas visibles; pero esas mismas cosas son tambien término del tacto: pues en virtud de estas propiedades diferentes, son á un mismo tiempo objeto de la vista por su color, objeto del tacto por su resistencia. Por aquí se ve cuál es propiamente el objeto que determina el acto y la tendencia, á saber: es aquel á quien la tendencia se refiere por medio de su acto correspondiente. Y es así que la tendencia se refiere al objeto, no por razon del sér material del objeto, sino en cuanto está dotado de la propiedad correspondiente á la índole de la tal tendencia, ó lo que es igual, se refiere al objeto no *material*, sino *formalmente*; luego la tendencia se determina por el objeto *formal*, no por el *material*.

II. Pues bien, siendo la tendencia y el acto determinados siempre por su respectivo objeto formal, resulta ser tan imposible que una sola facultad pueda tender á objetos formalmente diversos, como que una cosa pueda moverse simultáneamente en dos opuestas direcciones. Tan imposible es que la tendencia á producir el acto *A* sea simultáneamente tendencia á producir el acto *B*, como que la facultad de ver sea simultáneamente facultad de oír. Sin duda una y otra facultad pueden estar juntas en un mismo sugeto, pero no serán jamás una misma cosa, como el movimiento local, el impulso, ó séase

tendencia á la derecha, no será jamás tendencia ó impulso á la izquierda. Por consiguiente, allí donde haya objetos formalmente diversos, hay forzosamente términos de actos y de tendencias diversas. Y es así que las cosas diversas no se pueden reducir á una sola cosa, ó lo que es igual, son irreducibles; luego *allí hay potencias distintas donde hay actos y objetos irreducibles entre sí* (1).

12. Asentado ya el principio generador de la distinción de las potencias, examinemos ahora el modo en que las conocemos. Toda tendencia, hemos dicho, se refiere á su acto, y por su acto, á su término correspondiente; este término, en el primer movimiento al menos de la tendencia, no puede considerarse como intrínseco á ella; pues en tal caso dejaría de ser tendencia, porque ningún ser tiende á conseguir lo que posee de hecho. El hombre, pues, con sus tendencias encamina su operación inicial al logro de un término que se halla fuera de él. Tal es el hecho primitivo de todo acto humano. El análisis de este hecho nos ofrece dos objetos distintos, á saber: la facultad que tiende á su término, y el término á donde tiende la facultad. ¿Cuál de estas dos cosas conocemos primero? ¿El objeto ántes que la facultad, ó vice-versa? No es difícil la respuesta, solo con parar mientes en la sustancia de la pregunta. Al investigar el cómo conocemos las facultades del alma, investigamos en resúmen el medio con que podamos conocer determinadamente las facultades que tenemos para obrar: este medio forzosamente ha de corresponder á lo que en el orden de la realidad determina nuestras facultades; y es así que, según ya lo hemos visto, lo que determina á una facultad es su término correspondiente; luego debemos conocer el término antes de tratar de conocer la facultad.

Si consideramos, por otra parte, el orden de relación puesto por la mente de Dios creadora entre el objeto y la facultad, veremos que, lógicamente hablando, ántes es el primero que la segunda. ¿Cuál artífice, en efecto, comienza construyendo el instrumento antes de determinar el fin para que ha de emplearle, cuando precisamente este fin es quien le dá la norma para buscar y determinar el instrumento? ¿Y qué otra cosa son nuestras facultades sino los instrumentos naturales de nuestros actos? ¿Y qué otra cosa es el objeto de nuestras facultades sino el fin á que deben tender, pues por eso cabalmente se le llama *término*? Luego, según orden natural, antes que la facultad es el objeto.

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. xv, a. 1.

Además, el término, que en su realidad física es independiente de nuestras facultades, en tanto es tal término y objeto de una facultad, en cuanto ésta, ó de hecho se ejercita en él, ó puede ejercitarse. Por ejemplo, el objeto visible existe en su realidad física, veámosle nosotros ó no le veamos, y no puede llamarse término de nuestra potencia visiva mientras no consideremos que esta nuestra potencia se ejercita de hecho en él, ó que puede ejercitarse. Y es así que el acto es el medio por quien la facultad se ejercita; luego por el acto hemos de conocer la facultad. Es decir, que nosotros conocemos nuestras facultades por sus objetos y por sus actos (1). Si el hombre, en efecto, no viese por medio de la luz, ni aun sabría que tenía vista, ni aun comprendería, como le sucede al ciego de nacimiento, qué cosa sea el ver.

13. Con esta doctrina respecto del modo en que conocemos las facultades del alma humana, se ve claramente lo absurdo de la doctrina de Rosmini, que del conocimiento de la esencia deduce el de las potencias (2), y no menos absurda es la opinión de los sectarios de Locke sobre que nosotros conocemos nuestras potencias en sí mismas. Sobre la doctrina de Rosmini digo, que si por el conocimiento de la esencia del alma se obtuviese el de sus potencias, tendría que preceder aquél á éste: y es así que á la esencia del alma, como después demostraremos, no se la conoce sino por sus operaciones, y que éstas arguyen primero como inmediato principio suyo las potencias, y solo después la esencia; luego no es cierto que por la esencia del alma conozcamos sus potencias. Sobre la opinión, no menos falsa, de los partidarios de Locke, digo que siendo toda potencia principio de ciertos actos determinados, no se puede conocer á ninguna sino en calidad de principio del acto especial que la compete. En su concepto genérico, toda potencia implica poder de obrar; pero como este poder no está, por su esencia, siempre y actualmente en ejercicio, de aquí que no quepa conocerle por lo que puede obrar, sino por lo que obra, y en cuanto lo obra (3). Luego no es cierto que podamos conocer nuestras potencias por aprensión inmediata, ó séase en sí mismas.

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. xv, a. 2; 1, q. lxxvii, a. 3, ad. 1.

(2) *Psicología*, lib. 1, part. II, c. 1, t. II, § 735.

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1, q. lxxxiv, a. 2.

ARTICULO IV.

Si las potencias del alma son múltiples, y de cómo su multiplicidad pueda conciliarse con la simplicidad del alma.

14. Dado que á las potencias del alma las conocemos por sus actos y objetos respectivos, y que la irreducibilidad de éstos constituye el criterio de la distinción de aquéllas, resulta indudablemente que en el alma existen varias y diversas potencias. De hecho advertimos en el alma varias y diversas operaciones, que por ser tales son irreducibles entre sí; por ejemplo: el alma siente, entiende y quiere; pero su sentir no es entender, ni su entender es querer: y es así que á operaciones múltiples é irreducibles corresponden múltiples y distintas potencias, pues aquéllas sin éstas no podrían existir; luego si no queremos admitir actos sin facultades correspondientes, que sería lo propio que admitir efectos sin causa, necesario es reconocer que en el alma existen facultades múltiples y distintas (1). No solamente la variedad de las operaciones del alma, sino su naturaleza misma, nos da otro argumento irrefutable para demostrar que sus potencias son múltiples. Héle aquí: Siendo espiritual por su naturaleza el alma, pero inherente también al cuerpo, ha de suceder que de sus actos y potencias, respectivamente unos se realicen y ejerzan por medio de órganos corporales, y otros por medio de agentes incorporales: es así que los actos y potencias de la primera clase tienen que ser necesariamente diversos de los de la segunda, como quiera que no pueda ménos de ser diverso el modo de obrar segun que dependa ó no dependa de órganos corpóreos; luego la naturaleza misma del alma humana prueba que forzosamente hay en ella múltiples y diversas potencias (2). Por aquí se ve cuán erradas anduvieron las escuelas de Leibnitz (3) y de Condillac, cuando la primera no concedió al alma otra potencia sino la *fuerza representativa del universo*, y la segunda redujo todas las potencias del alma á una *transformación* de la sensibilidad.

15. Pero siendo y todo múltiples y diversas las potencias del alma, deben, sin embargo, nacer de su esencia, como quierá que no sean

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, LXXVII, a. 2.

(2) SANTO TOMÁS, *Ibidem*.

(3) Véase WOLFF, *Psychol. rat.*, sect. 1, c. 1, § 57.

otra cosa sino los medios, ó llámese los instrumentos naturales de que la propia alma se sirve para realizar sus actos; y es así que lo que es natural no puede ménos de nacer de la esencia del sugeto á quien pertenece; luego las potencias del alma son otras tantas propiedades naturales que se derivan de su esencia. Y derivanse, en efecto, por una especie de *natural resultancia* (1); en tal manera, que supuesta la existencia de la esencia del alma, síguese necesariamente la de sus potencias, como supuesta la existencia del sol, síguese la de la luz (2).

16. Por aquí vemos igualmente que las potencias, en el mero hecho de nacer de la esencia única é indivisa del alma, deben guardar entre sí una subordinación natural. *Una* debe ser, en efecto, la acción del sér *uno*, pues el obrar no es sino la actuación del sér: y es así que no puede darse un sér que por su naturaleza se actúe en dos modos diversos, pues lo natural lleva consigo lo constante y lo invariable; luego dos actuaciones diversas y simultáneas en un mismo sugeto serían contradictorias. O decir que el hombre no es *uno*, lo cual es tan absurdo como en otra parte veremos; ó conceder que su natural actividad es *una*. Pero como al mismo tiempo sus potencias son diversas, diversos tienen que ser también los principios inmediatos de su acción, no obstante que todos hayan de concurrir y reducirse á la unidad del obrar humano. Y es así que lo múltiple no puede reducirse á unidad sino por medio de natural subordinación entre los principios múltiples; luego las facultades del hombre deben por naturaleza estar subordinadas entre sí. Esta es consecuencia necesaria de derivarse las potencias del hombre de su esencia única é indivisa. Y efectivamente, la acción de las facultades destinadas á internar en el hombre las nociones necesarias y á determinarle á obrar, parten de los objetos externos á los sentidos residentes en los órganos; de los sentidos pasan á concentrarse en la conciencia y en la memoria, y se repiten luego en la imaginación, donde el entendimiento, con su virtud de abstraer, generaliza y espiritualiza las nociones que le suministran los sentidos y la imaginación; y por último, con la facultad de raciocinar, juzga y representa al hombre activo el bien y los medios de obtenerlo. La voluntad abraza luego libremente el bien y los medios de alcanzar lo que el entendimiento la propone; despues, con las pasiones que corresponden á la imaginación, propaga en el

(1) SANTO TOMÁS, *loc. cit.*

(2) Véase DANDINO, *De corpore animato*, lib. II, Digress. XIV, fól. 885, Parisiis, 1710.

hombre físico la tendencia al propio bien y á los dichos medios, moviendo, por último, los órganos ejecutores hácia los objetos, término inmediato de la acción humana. De esta manera la actividad del hombre describe un círculo, volviendo á su primer punto de partida. Por eso cabalmente, una vez excitada y puesta en movimiento el alma por cualquier sollicitación que el objeto cause en ella, se hace apta inmediatamente para obrar con todas sus potencias, capaces de terminarse, cada cual según su oficio propio, en el mismo objeto (1).

17. Por el hecho mismo de hallarse estas potencias múltiples tan subordinadas entre sí que todas concurren á la unidad de la acción humana, se ve que su multiplicidad y diversidad no puede dañar á la simplicidad de la esencia del alma. La conciliación de aquella multiplicidad de potencias con esta simplicidad de esencia es metafísicamente necesaria, y se demuestra por la naturaleza misma de las potencias. En efecto, no siendo éstas, como no lo son, idénticas á la esencia del alma, claro está que no entran á formar parte de la misma esencia, sino que son distintas de ella. Y es así que sin caer en absurdo no puede concebirse que el fondo intrínseco de la esencia de una cosa sea alterado por algo que no constituya parte de esa esencia; luego la multiplicidad de las potencias del alma no puede dañar en manera alguna á su esencia simple é indivisa. Si ahora se quiere investigar más por menor cómo la multiplicidad de las potencias puede conciliarse con la simplicidad de la esencia del alma, reflexiónese que siendo necesaria esta multiplicidad y diversidad de potencias para que el alma realice sus múltiples y diversas operaciones, y procediendo á su vez esta diversidad de operaciones de la diversidad de términos y objetos á que se refieren, esta misma diversidad de objetos constituye el principio y el fin de la diversidad de las potencias; ó lo que es igual, esta diversidad de potencias es necesaria al alma para que realice operaciones que han de terminarse en objetos diversos. Es decir, que siempre el alma considerada en sí misma es un principio *uno*, bien que se actúe por medio de potencias diversas; ó de otro modo: es una fuerza única y una actividad indeterminada, que se actúa diversamente según los diversos términos á que han de referirse sus actos. De aquí infería Santo Tomás, que las potencias del alma no son *partes esenciales de su esencia*, sino actividades diversas de la actividad única indeterminada del alma (2); á la manera que en el gobierno monár-

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, dist. III, q. IV, a. 5 ad 1, y á SAN BUENAVENTURA, *In lib. IV Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 2.

(2) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., q. unic., De Anima*, art. cit., ad 12.

quico la potestad de los ministros no es sino una especie de ramificación del todo régio potestativo (1). En resumen, así considerada la multiplicidad y diversidad de las potencias, ningún detrimento puede causar á la simplicidad de la esencia del alma: 1.º porque las potencias no constituyen la esencia del alma, considerada absolutamente, ó séase en sí misma; 2.º porque esa multiplicidad y diversidad de potencias no se deriva del concepto absoluto del alma, sino de la relación de la misma á objetos múltiples y diversos; 3.º porque no siendo las potencias sino diversos modos en que se explaya la actividad del principio único *alma*, lejos de destruir la simplicidad de este principio, la presuponen por aquella ley en cuya virtud todo lo múltiple presupone una unidad á quien reducirse.

ARTÍCULO V.

Del conato residente en todas las potencias del alma.

18. Como quiera que toda potencia implica tendencia á determinada especie de actos, tiene por ende una propensión á emitir los actos de esa determinada especie. Pues á esta propensión llámase *conato*. Que en toda potencia existe esta propensión nativa, cosa es indudable; pues como quiera que cabalmente en el acto consisten la perfección y el fin de toda potencia, forzoso es que cada cual de ellas esté ordenada á la realización de su actividad propia, porque en esto consisten su perfección y su fin. Es así que toda cosa ordenada á un determinado fin tiene cierta propensión é inclinación á realizarle; luego en toda potencia del alma reside propensión á realizar sus actos propios. Esta propensión, repetimos, es lo que se llama *conato*; luego la existencia de este conato que reside en toda potencia del alma, resulta de la misma naturaleza íntima de cada potencia (2).

19. Pero este conato no ha de entenderse como le han entendido Gioberti (3) y Rosmini (4), siguiendo á Leibnitz y á Vico; es decir, como un acto *incompleto*, que medie entre el simple poder de obrar y la operación. Semejante doctrina, ignorada de todos los antiguos filó-

(1) *Qq. Dispp., De Spirit. Creat.*, a. 10 ad 19.

(2) CONS. SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, lib. XI, pass.; *De Genesi ad Litt.*, libro XII, pass., y á SANTO TOMÁS, I, q. LXXX, a. 1 ad 3, y *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XXIII, a. 3 c.; *ibidem*, etc., q. XX, a. 1 c.

(3) *Introd. allo studio della filos.*, lib. I, c. VIII, t. II, p. 256, ed. cit.

(4) *N. S.*, secc. IV, c. II, a. 3, t. I, p. 234-235, ed. cit.