

á la mera especulacion de la propia verdad, sino que la incluye en sí, bien que dándole mayor amplitud; luego el entendimiento especulativo y el práctico no se distinguen entre sí como una facultad de otra, sino por sus actos respectivos.

7. No solo el entendimiento humano es capaz de juzgar y de aprender una verdad especulativa ó práctica, sino que tambien lo es de deducir de una verdad otra. Pues á esta *especial funcion de la mente humana, consistente en deducir de una verdad otra*, llámase la *razon*. Tiene, pues, la *razon* por especial cargo, deducir de una verdad otra, ordenando y clasificando las ideas entre sí con la mira de alcanzar más fácil y cumplidamente la ciencia. Pensando muchos filósofos en estas funciones principales, de quienes recibe la mente humana el nombre de *razon*, han creído que la *razon* es una facultad intelectual especial, y distinta del entendimiento. De entre los filósofos que profesan esta doctrina, merecen particular mencion Kant y Jacobi. Enseña el primero (1) que la *razon* se distingue del entendimiento, en cuanto aquélla tiene por objeto lo *incondicionado*, ó séase lo *infinito*, mientras el objeto de éste es lo *condicionado* y lo *finito* (2): el segundo opina (3) que la distincion estriba en que la *razon* aprende lo *suprasensible* inmediatamente y como por instintivo divino, mientras que el entendimiento no alcanza sino á ordenar y clasificar los conocimientos una vez adquiridos.

Pero tan radicalmente absurda es la opinion del uno de esos dos filósofos alemanes como la del otro. Prueba. Teniendo siempre toda facultad intelectual por objeto propio lo inteligible, éste debe ser objeto de la *razon*, que es facultad intelectual: es así que lo inteligible tiene una forma única como objeto de conocimiento, pues nunca le conoce la facultad intelectual sino bajo la forma de la inmaterialidad; luego, sea cualquiera la diferencia que haya entre la *razon* y el entendimiento, uno solo es el objeto formal de entrambos. Y es así que sin caer en absurdo no se puede llamar distintas á dos potencias cuyo objeto *formal* es comun y único; luego cualquiera que sea la diferencia que medie entre la *razon* y el entendimiento, no puede constituir cada cual una potencia distinta. Y en rigor, los mismos Kant y Ja-

(1) *Critique de la raison pure, Introd.*, §. 7, t. 1, p. 60 y sig., ed. cit.

(2) Dícese de Dios que es *incondicionado*, por cuanto existiendo en virtud de su misma esencia, no hay que presuponer como condicion de su existencia causa alguna.

(3) Véase entre sus obras los dos *Prefacios al Diálogo, David Hume*, ó séase, *Del idealismo y del realismo* (en aleman), 1817.

cobi lo confirman, visto el objeto que cada cual de ellos atribuye á la *razon*: el primero dice que este objeto de la *razon* es lo infinito; el segundo que es lo *suprasensible*; pero es así que ni lo infinito ni lo *suprasensible* pueden ser aprendidos por la *razon* sino bajo la forma comun de la inteligibilidad; luego objeto de la *razon* es siempre lo inteligible. Y es así que el objeto del entendimiento es tambien lo inteligible; luego la *razon* y el entendimiento aprenden su objeto propio bajo una misma y sola *razon formal*. Y como allí donde hay unidad *formal* de objeto, no cabe distincion real entre potencias á quienes sea comun ese objeto *formal* único, la consecuencia es clara.

No, no son potencias distintas la *razon* y el entendimiento, sino una sola facultad intelectual, que se llama *entendimiento* en cuanto aprende inmediatamente la verdad, y *razon* en cuanto deduce de unas verdades ya conocidas otras verdades. En esto, como se ve, no hay distincion real de potencias: pues para obtener de una verdad ya conocida el conocimiento de otra, no se necesita más que el acto de la reflexion, por medio del cual, desentrañándose un conocimiento en sus más íntimas derivaciones, se toma en él posesion de un número de verdades mayor ó menor, segun que la reflexion se haya empeñado con más ó ménos energía en hallarlas. Y es así que este acto incumbe al entendimiento como potencia que es esencialmente reflexiva; luego el cargo especial que á la *razon* se atribuye, puede reducirse á las funciones propias del entendimiento; luego la *razon* y el entendimiento no son potencias esencial y realmente distintas (1).

ARTÍCULO III.

De la memoria intelectual.

8. Del propio modo que la mente tiene conciencia de sus actos, y juzga y ratiocina, así tambien tiene la virtud de conservar el conocimiento de verdades inteligibles anteriormente adquirido, y de reproducirle cuando lo ha menester. Pues á esta reproduccion mental de los conocimientos intelectuales anteriormente adquiridos, llámase la *memoria intelectual*, para distinguirla de la *memoria sensitiva*. Grande es su utilidad, no solo para las especulaciones, sino tambien para la vida práctica del hombre, como quiera que, no pudiendo éste adquirir de golpe la ciencia, que es una cadena de ratiocinios dependientes

(1) CONS. SANTO TOMÁS, 2.^a, 2.^{ae}, q. XLIX, a. 5 ad 3.

unos de otros, hasta el postrer eslabon, que son las últimas conclusiones, ha menester de una como fuerza viva con la cual reproduzca y retenga los conocimientos una vez adquiridos, para ir desentrañando de ellos nuevas conclusiones. Esta fuerza de la mente es la memoria: los hombres que la poseen con extraordinaria intensidad, han sido tambien extraordinarios en la extension de su saber. De gran provecho es además la memoria intelectual para la vida práctica, como quiera que maestra de la vida práctica es la historia, de quien es la memoria como principal ministro.

Objeto de la memoria intelectual es lo pasado, pues de lo presente no se puede decir que se reproduce, sino que se conoce, y de lo futuro se opina (1). Por este lado, pues, no hay diferencia entre la memoria intelectual y la sensitiva; pero la hay en el modo con que lo pasado es objeto de cada cual de ellas; y esta diferencia de modo procede de que la memoria intelectual no es, como lo es la sensitiva, una potencia especial y distinta del entendimiento, sino un acto del mismo entendimiento. Prueba. Para que la memoria intelectual fuese distinta del entendimiento, sería menester que tuviese como objeto primario é inmediato el tiempo pasado, pues lo pasado es siempre objeto de toda especie de memoria: y es así que la facultad intelectual tiene como objeto primario é inmediato la esencia, y que el concepto de esencia no incluye sino meramente los caracteres constitutivos sin decir nada de su existencia, y que por tanto prescinde de toda relacion de tiempo; luego la memoria intelectual no es potencia realmente distinta del entendimiento. Pero si no es potencia especial, tiene que ser un acto del entendimiento mismo; y de aquí que toda investigación acerca de la memoria intelectual versa sobre el modo con que el entendimiento realiza este acto reproductivo de lo pasado.

Pues este acto no incluye en sí otra cosa sino el conocimiento que por medio del entendimiento tiene el alma de haber conocido anteriormente aquello mismo que la memoria intelectual reproduce. Demostremos ahora cómo ese acto es posible. Para que el alma pueda, por medio del entendimiento, hacerse sabedora de que este conocimiento reproductivo en virtud de la memoria intelectual, es un conocimiento adquirido en tiempo anterior, se requiere tres condiciones: 1.^a que el alma tenga virtud de retener el conocimiento intelectual; 2.^a que por medio del entendimiento pueda advertir el tiempo en que entiende; 3.^a que pueda reconocer aquel conocimiento como

(1) CONS. ALB. MAGNO, *De Memoria et Reminiscentia*, tract. 2, e. II.

adquirido en tiempo pasado. Pues bien, el alma, en primer lugar, puede retener los actos intelectivos, porque siendo éstos inmatereales é inherentes á un sugeto inmaterial como lo es el alma, no están sujetos á corrupcion alguna: puede, en segundo lugar, advertir el tiempo en que esos actos suceden, porque dotado como lo está el entendimiento de virtud reflexiva, puede no solo aprender sus intelecciones, sino el tiempo en que las tiene (1); puede, en tercero y último lugar, reconocer esos mismos actos como adquiridos por ella en tiempo pasado, porque en virtud de la conciencia habitual que el alma conserva de sus operaciones intelectuales y del tiempo en que las ha emitido, y en virtud igualmente de su capacidad de comparar, puede al reproducir aquellos actos reconocerlos como adquiridos por ella anteriormente. De aquí resulta que, si bien la memoria intelectual no es una potencia especial, no puede negarse que es una funcion propia del entendimiento (2).

Ahora ya se comprenderá cómo conviniendo la memoria sensitiva y la intelectual en el reproducir lo pasado, se distinguen, sin embargo, entre sí mediante dos diferencias, á saber: primera, que la memoria sensitiva reproduce las aprensiones sensitivas, y la intelectual los conocimientos intelectivos; segunda, que la memoria sensitiva reproduce lo pasado como objeto primario é inmediato de ella, es decir, en sí mismo; mientras que la memoria intelectual lo reproduce en cuanto que, al advertir el entendimiento los actos intelectivos, advierte juntamente el tiempo en que se realizan.

9. Por lo que hace á las leyes de que dependen el progreso y ejercicio de la memoria intelectual, son idénticas á las ya expuestas respecto de la sensitiva; sin otra diferencia que, como la memoria sensitiva reside naturalmente en un órgano, su progreso y ejercicio siguen las vicisitudes del órgano mismo; mientras que la intelectual, como acto que es del entendimiento, potencia inorgánica, no recibe por sí misma y *directamente* modificacion alguna favorable ni adversa de las vicisitudes del organismo, bien que pueda recibirlas *indirectamente*, en cuanto no pudiendo el entendimiento entender sin intervencion de la fantasía, que es potencia orgánica, tiene que medir entre la memoria intelectual y el organismo la propia relacion que media entre el entendimiento y la fantasía.

(1) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXIX, a. 6 ad 2, y *Qq. Dispp., De Ver.*, q. X, a. 2 c.

(2) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. X, a. 3 c.

CAPITULO CUARTO.

DE LAS FACULTADES EXPANSIVAS.

ARTÍCULO PRIMERO.

Nociones generales.

1. El hombre ha recibido del Autor de la naturaleza los sentidos y el entendimiento para que pueda ponerse en relacion con la naturaleza misma, haciendo suyos, digámoslo así, los objetos mediante el conocerlos, y remontándose de ellos á la causa universal de todo lo creado. Experiencia y razon nos muestran de concierto que el hombre tiene inclinacion natural á hacer suyos, como apropiados á su naturaleza, los objetos que aprende con los sentidos ó con el entendimiento. De aquí nuestra nativa tendencia á apropiarnos todo objeto que place á nuestra sensibilidad, y á huir de todo cuanto la molesta; de aquí igualmente aquella otra tendencia reflexiva con la cual nos movemos hácia el objeto que el entendimiento nos ofrece como provechoso, y huimos del que nos ofrece como perjudicial. Pero, como quiera que el alma, para ejecutar cualquiera de sus operaciones, ha menester de una facultad correspondiente, forzoso es que posea algunas mediante las cuales pueda apropiarse el objeto una vez aprendido por los sentidos ó por el entendimiento. Pues bien, á estas facultades por cuyo medio el sugeto que conoce tiende á apropiarse el objeto conocido, llamamos nosotros facultades *expansivas*.

2. Toda facultad expansiva es, pues, un movimiento interno que tiende á alcanzar alguna cosa, de modo que no logre su complemento y perfeccion sino cuando haya alcanzado ese su término correspondiente; y solo entonces se aquieta y reposa, porque solo entonces ha conseguido aquello á que la naturaleza misma la mueve (1). Y como quiera que á lo que constituye el natural complemento de una potencia se llama genéricamente *bien*, de aquí que este *bien* genérico sea el objeto propio de toda facultad expansiva (2). Comprenderemos esto mejor aún, reflexionando que ninguna tendencia puede tener por

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. III, c. XVI.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, 1.^o, 2.^o, q. VIII, a. 1.

término la nada; en cuanto me dices: *yo tengo tendencia*, puedo preguntarte: *¿á qué?* si me respondes que *á nada*, entonces realmente no tienes tendencia alguna, porque tender sin tender á algo, es contradictorio. Si, pues, toda tendencia supone relacion á alguna cosa, y si término de toda tendencia es siempre el *sér* y nunca la *nada*, digo que toda tendencia tiene por término natural *el bien* (1), pues el *mal* no posee entidad ni naturaleza alguna, porque no es sino *privacion de bien* (2). Confrontemos este principio con la natural actividad de todos los séres del universo, y lo veremos confirmado. Los séres inanimados son por su naturaleza misma necesariamente movidos á su término propio; y este término á que son movidos, es el que á su propia naturaleza corresponde, como quiera que no puede ménos de haber conformidad entre una tendencia y su término natural y propio. Y es así que lo que á la naturaleza de un sér es conforme, constituye su *bien*; luego, aun respecto de los séres inanimados, el término de su tendencia es siempre su bien propio. Bien propio del cuerpo es tender al centro, como que es á lo que su propia naturaleza le impulsa: bien propio de la planta es vegetar para la conservacion de sí misma y de su especie. Lo propio se ve en los séres meramente sensitivos: éstos tienden á apropiarse el objeto que sus sentidos le representan como adecuado á su naturaleza, y á huir del que le representan como nocivo: por eso la res huye de lejos del lobo, y el perro corre al tasajo que puede saciar su apetito. El hombre mismo, en fin, no quiere sino lo que su entendimiento le ofrece *bajo la razon de bien*, pues la humana voluntad, en virtud de la original dependencia que tiene del entendimiento, no puede querer sin algun objeto que el entendimiento le proponga: este objeto es *el bien*. No obsta, á la verdad de esta doctrina, que el hombre muchas veces quiera cosas malas; pues sea cual fuere el carácter moral de lo que quiera el hombre, quiérela siempre en cuanto el entendimiento se lo propone como bien: puede sin duda tener y proseguir como bien lo que no es sino mal; pero querer el mal como mal, esto no lo puede.

Siendo el bien término primero y natural de toda tendencia expansiva, fuerza es inferir que el bien es fin para todas. Porque ¿qué otra cosa es *fin* de un sér sino aquello en que la tendencia natural de este sér halle su natural complemento? Luego, fin propio de toda tendencia expansiva es el bien (3). Pero aquí es de advertir que como

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1.^o, 2.^o, q. XXIII, a. 2.

(2) Cons. SAN AGUSTIN, *De Civ. Dei*, lib. XI, c. IX.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 2.

quiera que respecto de todo sér, llámase y es su *naturaleza* el primer impulso á obrar, y como quiera igualmente que á este primer impulso están subordinados los impulsos particulares de las particulares tendencias, de aquí que verdadero bien y fin propio de un sér no sea cualquier objeto á que tienda cualquiera de sus facultades aisladas, sino aquel á que tiende su naturaleza propia. De donde resulta que los fines privativos de cada facultad, considerados en relacion al fin de su naturaleza propia, no son en rigor sino simples *medios*, bien que mirados en sí mismos sean realmente *fines*, por cuanto constituyen término y remate de las facultades correspondientes. Cuando queramos, pues, distinguir el fin propio del sér del de sus facultades pe- euliares, diremos que éste es *relativo* y aquél *absoluto*. Y de aquí nace la distincion de los fines en *último*, *próximo* y *remoto*. Fin *último* se llama aquel á quien el agente mira de primera intencion; fin *próximo* el que se obtiene inmediatamente con el acto respectivo; y fin *remoto* el que se obtiene mediante el fin próximo. Tomando ahora en cuenta la ruta progresiva que el agente sigue para alcanzar sus fines propios, hallamos que el fin *último* es el primero en la intencion y el postrero en la ejecucion. Por ejemplo, si yo me propongo ir de Madrid á Toledo, tengo que tomar la vía férrea, pasar por Aranjuez, recorrer el trayecto de Aranjuez á Toledo, y allí encuentro el término final de mi viaje. Pues bien; cuando me meto en el tren del ferro-carril, mi fin próximo es caminar, mi fin remoto ir á Aranjuez, mi fin último llegar á Toledo.

ARTÍCULO II.

Del instinto y de la voluntad.

3. En los séres dotados de conocimiento, las facultades *expansivas* deben corresponder á las *aprensivas*, pues aquéllas dependen de éstas, y sin ellas no pueden ejercitarse. Es así que las facultades cognoscitivas del hombre son *sentidos* y *razon*; luego deben tener dos órdenes de facultades *expansivas*: uno correspondiente á los sentidos, y otro á la razon. Y así es en efecto: á los sentidos corresponde el *instinto*, y á la razon la *voluntad*: instinto y voluntad son, pues, las dos facultades *expansivas* del hombre.

4. El instinto puede definirse así: *un principio interno de accion, en cuya virtud el animal se inclina necesariamente al objeto aprendido* (1).

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XXII, a. 4.

Para comprender bien la índole de esta facultad, hay que cotejar brevemente el respectivo modo de obrar de las plantas y de los brutos. La planta obra, sin duda, por un principio de expansion interna, pero determinada por objetos externos; de aquí que solo tenga en sí el principio *determinable*, pero no el principio *determinante*: tiene efectivamente en sí misma el principio de la *nutricion*, de la *propagacion* y del *crecimiento* de su volúmen propio, que son las tres operaciones fundamentales de la vida vegetativa; pero ese principio es determinado *únicamente* por los objetos externos, como, por ejemplo, los jugos que la planta toma de la tierra. No así respecto de los animales; pues la tendencia de éstos se determina por la noticia que adquieren mediante los sentidos, apropiándose en cierto modo, merced á la aprension, los objetos exteriores á que tienden, y moviéndose de resultas con el instinto hácia el objeto que han aprendido. Tenemos, pues, que la forma próxima é inmediata que determina la operacion de los brutos, es el aprender los objetos sensibles. No obstante esta diferencia en el obrar de las plantas y de los animales, existe por otro lado una semejanza notable, consistente en que siendo necesaria la determinacion que los animales reciben de los objetos sensibles, no puede en rigor decirse de ellos que por su propia virtud se den á sí mismos la forma de su operacion, porque actuándose necesariamente su instinto en pos de lo que sus sentidos perciben, necesario es tambien su instintivo movimiento hácia los objetos sensibles. Por este lado, pues, el modo de obrar de los animales es muy semejante al de las plantas, sin otra diferencia más sino que éstas obran en virtud de un principio de expansion interna determinada por los objetos exteriores, y aquéllos obran en virtud de un principio exclusivamente interno. Tres cosas, efectivamente, hay que mirar en todo acto, á saber: la ejecucion, la forma determinante del agente, y el fin que le mueve á obrar; pues, ¿qué otra cosa es todo acto sino movimiento del agente hácia su término? ¿y qué es el término de un acto sino aquello en que el acto se remata, y que por esto cabalmente se denomina fin? Luego todo acto ha de tener un fin, por lo mismo que todo movimiento ha de tener un término. Del propio modo que todo acto ha de tener un término al cual tienda, así tambien todo agente ha de estar ceñido por una forma que le determine próximamente á obrar; y la razon es llana: todo acto es de suyo tan determinado y concreto como el fin á que se encamina: es así que ningun agente podría realizar acto alguno si el principio de sus operaciones no estuviese ceñido por una forma determinada que le impulsase á un modo de accion determinada

y singular; luego respecto de todo acto hay que tomar también en cuenta la forma que próximamente le determina (1). Ceñido el agente por una forma capaz de dar existencia á sus actos, los realiza, ora libre, ora necesariamente, según su naturaleza, dando así ejecución, complemento y actualidad al germen de acción que precontiene en sí mismo; y de aquí que elementos necesarios de toda acción sean el fin, la forma y la ejecución. Pero véase la gran diferencia que acerca de este punto hay entre los seres que obran por necesidad de su naturaleza, y los que obran por concepción de su entendimiento, á saber: los primeros emiten sus actos sin agenciarse de su propio motivo ni el fin ni la forma que próximamente los determinan á obrar; mientras que los segundos son capaces de fijar un especial fin á sus actos y constituir por su virtud misma una forma que, á proseguir ese fin, los determine. Así, por ejemplo, la planta no se fija á sí propia el fin de sus actos, ni por sí misma constituye la forma que próximamente la determina á obrar, sino que meramente vegeta para conservarse á sí propia y conservar su especie; fin que Dios la ha impuesto y que ella prosigue sin saberlo ni advertirlo de manera alguna: del propio modo, la forma en cuya virtud se actúa, la recibe necesariamente de la naturaleza, sin poner cosa alguna de su parte para determinarla: en resumen, obra lo que obra y como lo obra, porque para obrarlo, y para obrarlo necesariamente así, ha sido creada (2).

En cuanto á los animales brutos, si bien su fuerza vital y su vida es de jerarquía más alta, no por esto conocen su fin ni se lo dictan á sí propios, ni ponen totalmente de su parte la forma de sus operaciones: están dotados únicamente de sentidos y de instinto, y estos dos coprincipios los determinan á obrar. Pero los sentidos carecen de virtud reflexiva, y por consiguiente, no pueden conocer en calidad de fin el término de su acción, como quiera que el concepto de fin envuelve la idea de una relación, cuyos términos son, por un lado, la naturaleza de quien el fin es natural complemento, y por otro, el ser que le prosigue y le consume; y de consiguiente, el fin propio no puede ser conocido por un ser que no pueda reflexionar sobre sí mismo y considerarse en relación con el término final á que sus actos están ordenados. De los animales, pues, debe decirse que obran *para un fin* en cuanto á que, obrando, alcanzan la perfección que les es natural; pero no que obran *con un fin*, en cuanto son incapaces de co-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. v, a. 4; 1.^a, 2.^a, q. 1, a. 1, y en otros lugares.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. xviii, a. 2.

nocerlo por sí mismos, bien que lo conozca el Autor de su naturaleza, que á la ejecución de ese fin los mueve (1). En este punto no hay diferencia entre las plantas y los brutos; unas y otros cumplen el fin que Dios les ha impuesto, sin conocerle en manera alguna como término congruente de sus operaciones, es decir, como tal fin.

5. Por lo expuesto acerca de la naturaleza del instinto, se comprenderá fácilmente que el término objetivo de su tendencia es lo sensible que aprenden los sentidos. Que el instinto ha de tener algún objeto correspondiente, es indudable, y no lo es menos que este objeto ha de recibirle de los sentidos: y es así que los sentidos no perciben sino lo meramente sensible; luego objeto del instinto es lo sensible. Pero así como los sentidos no pueden menos de aprender el objeto sensible cuando ejerce sin obtáculo alguno su acción en ellos, así también el instinto no puede menos de moverse en pos del objeto sensible, una vez aprendido por los sentidos, ni es dueño de no seguir el objeto que los sentidos le ofrecen como agradable, ni de no huir del que le ofrecen como nocivo. Dos son, por tanto, los caracteres del instinto: uno dice relación á su objeto, que lo es lo sensible; otro dice relación á su modo de obrar, que lo es el actuarse necesariamente (2).

6. Pero en el hombre, además de los sentidos y el instinto, que le son comunes á los brutos, hay un principio racional, que es cabalmente quien constituye su propio y específico ser de hombre: está dotado de una inteligencia, que tiene por objeto adecuado todo lo *verdadero*, y la cual no asiente á proposición alguna sino en cuanto la considera expresiva de verdad. Pues á esta inteligencia, como facultad aprensiva que es, corresponde una potencia expansiva, por ministerio de la cual el alma se adhiere al objeto que el entendimiento la presenta y ofrece como *bueno*. Esta potencia es la voluntad, que podemos definir así: *facultad mediante la cual el alma apetece el bien conocido por el entendimiento*.

Cotejando ahora la voluntad y el instinto, veremos que estas dos potencias difieren entre sí por su objeto y por su modo de obrar respectivos, á saber: el instinto, como dependiente que es de los senti-

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

(2) Claro está que cuando yo hablo aquí del instinto, le considero sin relación á ningún otro elemento extraño, pues por lo que al hombre toca, no hay duda de que en virtud del dominio que á sus potencias superiores es dado respecto de las inferiores, puede siempre refrenar y vencer sus apetitos instintivos.