

antiguos que *el sér se convierte con lo uno*; ó de otro modo: el sér, en cuanto es tal, es también uno. Y esto nos muestra, digámoslo de paso, cuán absurdamente Plotino enseñó que la unidad es superior al sér, como si pudiera concebirse unidad sin sér, ó sér sin unidad. Este error del célebre filósofo neo-platónico procedió del vicio fundamental de su escuela, que haciéndole atribuir á los conceptos lógicos existencia real y concreta, le indujo á creer que la unidad fuese algún principio real distinto del sér, solo porque el concepto de unidad nos hace considerar al sér bajo una especial razón.

25. Como quiera que la unidad del sér proceda de su indivisibilidad, en tantos modos será uno el sér en cuantos sea indivisible. Pues bien: de dos maneras podemos considerar al sér como indivisible, á saber: *absolutamente* si carece de partes en que pueda ser dividido, y *relativamente* cuando teniendo partes, las tiene unidas y no realmente divididas entre sí. De aquí la distinción de la unidad en absoluta y relativa, ó como otros dicen, en *metafísica* y *física*; el alma, por ejemplo, es una con unidad metafísica, porque absolutamente carece de partes en que pueda dividirse; y el cuerpo es físicamente uno, por cuanto, si bien tiene partes en que se le pueda dividir, las tiene unidas entre sí con cierta relación. A este segundo género de unidad se le llamaría más propiamente *unión*, ó séase *unidad de imitación*, porque no es verdadera unidad, sino que la imita (1).

Meditando sobre estas dos clases de unidad, se hallará que la absoluta no es propia sino de los seres simples, únicos que excluyen toda composición de partes (2), y por esto, siendo el sér uno en cuanto es tal sér, solo en lo simple cabe hallar la razón de sér y la razón de unidad. Por el contrario, la unidad de imitación es perfecta unidad física, en cuanto envuelve multiplicidad de partes coordinadas entre sí; y de esta multiplicidad de partes procede, que labrando la mente sobre ese género de unidad, conciba la idea de *número*: tan pronto, en efecto, como la mente percibe en el concepto de la unidad física varias partes, ve que puede considerarlas como otras tantas unidades distintas entre sí, aunque *adunadas* en un sér: con la idea de la multiplicidad, y con la de colección de varias partes que se refieren á un mismo todo, forma la idea de *número*, ó séase la de relación de varias cosas pertenecientes á una misma unidad (3).

(1) Cons. SAN AGUSTIN, *De Mor. Man.*, lib. 2.º, c. vi.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, l. q. xi, a. 1 ad 1; y *Quodlib.*, x, a. 1 c., y *In lib. I Sent.*, dist. xix, q. iv, a. 1 sol.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, *De Pot. Dei*, q. ix, a. 5 ad 8.

26. Así expuesta la verdadera idea de la unidad, fácilmente se entenderá ahora cómo de ella se engendra la *idea de identidad*. Efectivamente, en cuanto se considera el sér como uno é indivisible, no se puede menos de tenerle por uno propio consigo mismo; pues bien: en cuanto se considera el sér como uno propio consigo mismo, llámasele *idéntico*; y á la especial relación bajo la cual se le considera así, se la llama *identidad*. La idea de identidad nace, pues, de la de unidad. Tampoco la identidad añade al sér cualidad alguna, porque no es, del propio modo que la unidad, sino una especial relación bajo la cual miramos al sér, que en sí es uno é idéntico á sí mismo. Llámase *idénticas* á varias cosas cuando tienen la misma esencia; *semejantes* cuando tienen la misma cualidad; *iguales* cuando tienen la misma cantidad (1); podemos, por tanto, decir que la identidad entre varias cosas es *unidad en la esencia* de las mismas; semejanza es aquella *relación de conveniencia de varias cosas en una misma cualidad* (2), y por último, igualdad es *relación de conveniencia de varias cosas en una misma cantidad* (3). Del propio modo que á lo idéntico se opone lo *diverso*, así á lo semejante se opone lo *desemejante*, y á lo igual lo *desigual*; es decir, dos objetos se dicen desemejantes cuando no convienen en la misma cualidad, y desiguales cuando no convienen en la misma cantidad. Puede, por tanto, haber objetos semejantes y no iguales, como puede haberlos iguales, bien que desemejantes: dos cuerpos, por ejemplo, pueden convenir en el peso y disconvenir en el color, ó viceversa.

27. Aquí surge entre los filósofos la cuestión sobre si pueden existir en la naturaleza dos seres perfectamente semejantes. Leibnitz, disputando con Clarcke, sostuvo que no, fundándose en que dos seres de todo punto semejantes serían *indiscernibles*; que, por consiguiente, el uno sería el otro, y que no serían dos, sino uno. Esta doctrina verdaderamente no data de Leibnitz, pues ya los Estóicos la habían profesado (4), y Jordano Bruno la había erigido en uno de sus teoremas *de lo Mínimo* (5); pero el filósofo alemán fué el primero

(1) «Unum in substantia facit idem, unum in quantitate facit æquale, unum in qualitate facit simile».—SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, dist. xix, q. 1, a. 1 sol.

(2) «Similitudo est rerum differentium eadem qualitas».—SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, dist. vii, q. ii, a. 2 ad 1.

(3) SAN BUENAVENTURA, *In lib. I Sent.*, dist. xix, a. 1, q. 1, *resol.*; *ibid.*, dist. xxxi, part. 1, a. 1, q. ii *resol.*

(4) Cons. CICERON, *Acad.*, lib. 2.º, c. xxvi, ed. Ernesti.

(5) *De Triplici Mínimo*, p. 87, l. Francof., 1591.



que la adoptó para resolver algunos importantes problemas de metafísica: hé aquí, en compendio, su argumentación: — Todo cuanto es efecto, dice, de la Sabiduría Divina, ha de tener siempre razón suficiente, porque esto es propio del obrar del sábio; pues bien, para que hubiera dos seres de perfecta semejanza, habrían de ser idénticos, y en este caso faltaría razón suficiente para que fuesen dos; bastaría con producir uno solo. Y así lo confirman los hechos, pues la naturaleza no nos muestra ejemplar alguno de dos seres indiscernibles, es decir, de perfecta semejanza. Pero bien que ni la experiencia ni la sabiduría de Dios nos permitan admitir que existan dos seres indiscernibles, no sucede así porque repugne esto intrínsecamente, sino porque no es conforme á la divina Sabiduría (1). — Tal es, en sustancia, la doctrina de Leibnitz, profesada, como es de suponer, por todos sus discípulos, bien que, de entre ellos, unos la aceptaron absolutamente (2), y otros se dividieron en dos bandos, de los cuales el primero sostenía que el principio de la *indiscernibilidad* no podía ser demostrado, por lo cual había que aceptarle como un hecho atestiguado por la experiencia (3); mientras el segundo sostenía (4) que ese principio podía demostrarse mediante el principio de contradicción, y por tanto que, no solo habida consideración á la Divina Sabiduría, sino absolutamente y en sí misma, era imposible la existencia de dos seres perfectamente semejantes.

28. Para resolver esta controversia, menester es mirar en ella dos puntos, uno de hecho, y otro de posibilidad, á saber: 1.º ¿Existen, en realidad, dos seres perfectamente semejantes? 2.º Caso de que en realidad no existan, ¿es posible, á lo ménos, su existencia? En cuanto al primero de esos puntos, téngole por inaveriguable, pues como dice Enrique Martin, — «no hay observación que alcance á percibir el hecho de una semejanza perfecta y absoluta (5)». — Pero de aquí no procede inferir que sea imposible entre dos seres ese género de semejanza perfecta, antes al contrario, su posibilidad es demostrable en dos modos: uno indirecto, poniendo en claro lo insubsistente de las razones que los sectarios de Leibnitz han alegado para negar esa posibilidad, y otro directo, mostrando cómo no es cierto que esa posibilidad repugne á la Sabiduría de Dios. En cuanto

(1) *Quatrième écrit*, etc., § 5, y *Cinquième écrit*, etc.

(2) ZIMMERMANN, *Disputatio de perfecte similibus*, Tubingæ, 1753.

(3) HOLMANN, *Met.*, § 255, Gottingæ, 1747.

(4) CANZ, *Medit. phil.*, c. *De princ. indiscern.*, Francorf y Lips., 1755.

(5) *Philos. spirit.*, etc. Part. II, c. 1, t. 1, p. 173, ed. cit.

á lo primero, el error de los leibnitzianos procede de haber confundido la idea de *semejanza* con la de *identidad*, olvidando que aquella dice relación á las *cualidades* de los seres, y ésta á su *esencia*, y por consiguiente, que no hay repugnancia alguna en admitir seres perfectamente semejantes, sin que por eso sea forzoso tenerlos como idénticos. Leibnitz, además, se contradice cuando, por un lado enseña que no cabe admitir la posibilidad de dos seres indiscernibles, fundado en que serían idénticos, y por otro lado, luego profesa que esta supuesta imposibilidad no es absoluta. Yo digo á esto: si la indiscernibilidad de los seres lleva de suyo el que sean idénticos, entonces es *absolutamente* imposible su discernibilidad, porque de lo contrario habría que tener por simultáneamente posibles el ser y el no ser, lo cual repugna en absoluto al principio de contradicción. Canz fué, por tanto, más lógico que Leibnitz, al proclamar la imposibilidad absoluta de que existan dos seres indiscernibles. Pero la verdad es que semejante imposibilidad no existe, ni en absoluto, ni habida consideración á la sabiduría divina: no en absoluto, porque como quiera que la absoluta semejanza entre dos seres habría de consistir, no en la identidad de sus esencias, sino en la de sus cualidades, ninguna repugnancia se descubre en que dos seres diversos tengan cualidades idénticas; y no tampoco habida consideración á la Sabiduría Divina, porque cabalmente el producir dos seres de perfecta semejanza sería una obra de perfecta sabiduría, del propio modo que el producir dos obras perfectamente semejantes é indiscernibles sería en un artista la mayor muestra que pudiera dar de que era consumado en su arte.

## ARTÍCULO VI.

*De lo verdadero, de lo bueno, y de lo bello.*

29. Entre las ideas que expresan condiciones generales del ser, cuéntanse las de *verdad*, *bien* y *belleza*, pues todo ser es simultáneamente verdadero, bueno y bello. Estas tres ideas, no solo por su índole fundamental, sino mucho más aun por su importancia y utilidad, han sido en todos tiempos asunto predilecto de las investigaciones filosóficas. Efectivamente, la noción exacta de lo verdadero ha sido siempre, para todo filósofo, el punto cardinal de las especulaciones, así como de la moral lo ha sido la idea exacta del bien; y por último, la idea sana de lo bello es el fundamento sólido de aquella ciencia



llamada por los alemanes *Estética*, cuyo especial objeto es la crítica literaria y artística, y cuyos principios generales han ocupado siempre un lugar más ó ménos señalado en las tareas de los filósofos, á contar desde Platon y Aristóteles hasta Hutcheson, Kant y Cousin. La gravedad de estas materias exige que se las trate muy por extenso; pero yo me limitaré á exponer los puntos más fundamentales.

30. Y comenzando por la *verdad*, esta es una idea que se aplica al conocer y al sér, pero en diverso modo: al conocer, en cuanto la mente humana reproduce fielmente en sí el sér del objeto conocido; y al sér, en cuanto las cosas poseen en sí mismas todo cuanto su tipo ideal requiere que posean: así, por ejemplo, verdadero será el conocimiento que tengamos del oro, cuando la idea que de él formemos corresponda fielmente á lo que en realidad es tal oro; y verdadera será una estatua, cuando fielmente reproduzca el modelo, ó séase la *expresion* de la mente del artífice. El más somero análisis basta para mostrarnos, que así como el conocer verdadero supone relacion de conformidad entre el conocimiento y el sér conocido, así también las cosas llámanse verdaderas en cuanto existe la propia relacion de conformidad entre ellas y el entendimiento de quien dependen. Por eso nosotros, comprendiendo en una sola definicion la verdad, que es el abstracto de lo verdadero, relativa juntamente al conocimiento y á las cosas, hemos dicho que es la relacion de *conformidad entre el sér y el pensamiento*. Pues bien, residiendo la verdad en esta relacion de conformidad entre el pensamiento y el sér, claro está que lo propio el conocimiento que el objeto conocido son informados de una nueva relacion por la verdad: lo es el conocimiento, por cuanto la verdad pone en él una conformidad con el sér conocido; y lo es el sér conocido, porque la verdad induce en él una conformidad con su tipo ideal correspondiente. Por aquí se vé como dos son las maneras en que cabe resolver la cuestion relativa al origen de la verdad, á saber: si se trata de la verdad que reside en las esencias de las cosas, ó séase de la verdad *metafísica*, entonces el problema sobre el origen de la verdad se convierte en el que dice relacion al origen de las cosas; porque no llamándose verdaderas las esencias de las cosas sino en cuanto son conformes á los arquetipos del entendimiento de Dios, buscar el génesis de su verdad equivale á buscar el génesis de su sér. Pero si se trata de la verdad en el conocer, ó séase de la verdad *lógica*, entonces, como quiera que ésta se realiza por la conformidad entre el conocimiento y el sér conocido, tanto

vale preguntar de qué modo la verdad se realiza en el conocer, como preguntar de qué modo la mente aprende con verdad el sér de las cosas.

31. Pero la verdad, ora metafísica, ora lógica, es siempre *inmutable y absoluta*, no mudable y relativa, como entre los antiguos sofistas lo enseñaba Protágoras (1), y como enseñan hoy día los *progresistas* franceses y alemanes (2). Por lo que hace á la verdad metafísica, es tan inmutable y absoluta como las esencias mismas de las cosas en quienes reside, y las cuales son conformes á los tipos del entendimiento divino; y es así que los tipos del entendimiento divino son inmutables; luego inmutables también tienen que ser las esencias, é inmutable por consiguiente la verdad que en ellas reside. No ménos inmutable tiene que ser la verdad lógica, como que depende de la verdad metafísica. Reside, como ya sabemos, la verdad lógica en la conformidad entre el conocer y la cosa conocida: pues bien, ó nuestro conocimiento corresponde á la realidad natural de las cosas, ó no; si corresponde, tan inmutable es la verdad del conocimiento como la naturaleza del objeto respectivo; si no corresponde, entonces no hay para qué examinar el punto, pues como quiera que faltaría conformidad entre el conocer y el objeto conocido, no habría verdad en el conocimiento, y por consiguiente, ni sería ni dejaría de ser inmutable, porque la nada no tiene propiedad alguna. Por este razonamiento se ve cómo, fundándose lo inmutable de la verdad lógica en lo inmutable de las esencias, y teniendo éstas por razon última de su inmutabilidad la que hay en los inmutables tipos del entendimiento divino, no se puede lógicamente admitir que lo verdadero sea jamás mudable ni relativo, sin proclamar por ende mudable el entendimiento de Dios, y profesar, en consecuencia, el ateísmo, como de hecho le profesó abiertamente Protágoras de resultas de admitir que lo verdadero pueda alguna vez ser mudable y relativo (3).

32. En sí mismo, todo sér es verdadero y bueno: verdadero, porque es conforme á los tipos ideales del entendimiento divino; y bueno, porque es efecto de Dios, que es la bondad por esencia (4). Por

(1) Cons. LAERCIO, lib. 9.º, segm. 311, y CICERON, *Acad.*, lib. 2.º, c. XLVI.

(2) Sobre esta conformidad de doctrinas acerca de lo verdadero relativo entre los antiguos sofistas y los *progresistas* modernos, léase á SAN SEVERINO, 1, *Principali sistemi di filosofia*, etc., c. II, § 1, t. I, Napoli, 1858, 2.ª edicion.

(3) Cons. PLATON, *Theat.*, *Opp.*, ed. Bip.; y CICERON, *De Nat. Deorum*, lib. 1.º, n. 12-23; y SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Phys.*, lib. 1.º, sec. 56, p. 564, ed. cit.

(4) Cons. S. BUENAVENTURA, *In l. 1 Sent.*, dist. VIII, part. 1, a. 1, q. 1, ad arg.



su condicion de verdadero produce en nosotros conocimiento verdadero; por su condicion de bueno, atrae nuestras tendencias expansivas. Aristóteles, por tanto, definió exactamente el bien, diciendo que era *el sér en calidad de apetecible* (1). Para comprender lo atinado de esta definicion, basta con analizar la vía que sigue la razon humana en el remontarse al concepto del sér como bien. Todo sér, en efecto, ha recibido del Autor de la naturaleza un principio de accion, que se denomina comunmente *naturaleza*, la cual, por tanto, no es otra cosa sino la esencia misma de un sér, mirado con relacion al primitivo impulso de su obrar. Así nos lo atestiguan claramente experiencia y razon, pues la primera nos enseña que todo sér, en efecto, *tiende* naturalmente á lograr el término de su operacion connatural, y la segunda nos dice que criado todo sér por Dios con un determinado fin, no ha podido ménos de recibir del Autor de la naturaleza un nativo impulso á cumplirle. Pues bien, *tender* á la posesion de un objeto, tanto vale como anhelar poseerle, ó lo que es igual, tanto vale como *apetecerle*: de aquí que todo sér, en cuanto tiende al término de su operacion connatural, vaya en pos de lo que á su naturaleza propia se adapta, y apetezca lo que es natural término de su tendencia propia; en tal manera, que mientras no alcance éste su término, se halle, por decirlo así, incompleto é imperfecto, y que tan luego como le haya alcanzado, se aquiete y repose. Pues este complemento natural de la tendencia de un sér, ó séase este conseguimiento de su término propio, es lo que para él constituye su *bien*, ó séase su perfeccion (2). Exactamente, por tanto, se define el *bien* diciendo, que es *el sér en calidad de apetecible*, ó séase en cuanto es término de la tendencia connatural.

33. Por aquí vemos que verdadero bien de un sér no ha de llamarse el que sirva solo de término á una ó varias de sus especiales potencias, sino el que corresponda á su naturaleza íntegra; pues así como las especiales facultades de todo sér están subordinadas á su naturaleza íntegra, que es el primer principio de su obrar, así tambien los especiales bienes de sus facultades especiales deben subordinarse al bien genérico de su íntegra naturaleza. De aquí cabalmente se deriva la nota de *unidad* que distingue al verdadero bien y connatural perfeccion de todo sér. Prueba. Todo sér es *uno*, porque una es su forma y una su naturaleza, como quiera que si no fuese *una* su

(1) *Ethic, lib. I, c. I.*—Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Genl.*, lib. 3.<sup>o</sup>, c. XVI.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *In I Met.*, lect. 3.

forma, él no sería el sér que es, sino que sería dos séres, lo cual es tan repugnante como el que *uno sea dos* (1): es así que allí donde una es la naturaleza, uno tambien ha de ser el principio natural de accion, y que á esta unidad de principio operativo no puede ménos de corresponder unidad de término, al cual llámase cabalmente *bien* en cuanto sirve de complemento á ese principio; luego *uno* es el bien de cada sér.

Pero la tendencia no puede consumarse en el término de su operacion connatural sino usando de los medios que á él la enderecen, y solo cuando á ese término llega, reposa en él. Lo aclararemos con un ejemplo. La flecha lanzada por el arquero *tiende* al blanco que es su *término*, y por eso, cuando da en el blanco, decimos que ha sido *perfecto* el golpe; mas para llegar al blanco, ha tenido que atravesar todos los puntos del espacio intermedio, cada uno de los cuales es, sin duda, término respectivo de todos los que le preceden, pero ninguno es el término á que el arquero se propone llegar, sino un tránsito necesario para llegar al blanco; ó de otro modo, es un *medio* para llegar al *fin*. Dado que hubo en el blanco la flecha, allí paró; y este *reposo* fué otro término de su carrera, pero no el término á que el arquero aspiraba, pues si solo se hubiera propuesto que la flecha estuviera en reposo, no la habría disparado; bastábale con dejarla quieta en el carcax. El *reposo*, pues, no fué aquí sino *consecuencia* de haber la flecha llegado al término propio del impulso que había recibido; pero el verdadero término, el verdadero objeto del golpe era dar en el blanco. Aplicando ahora las nociones que hallamos en el análisis de este ejemplo, comprenderemos: 1.<sup>o</sup> que verdadero, ó séase *absoluto bien* de un sér, es aquel á que su naturaleza propia le impulsa; 2.<sup>o</sup> que el bien de que se usa como *medio* para este *fin*, es un bien *relativo*; 3.<sup>o</sup> que el bien consiguiente al hecho de haber alcanzado este fin, es un bien *resultante*. Y hé aquí las tres especies de bienes propios del sér dotado de inteligencia, á saber: 1.<sup>o</sup> el bien adecuado á su naturaleza, y se llama *honesto*; 2.<sup>o</sup> el que le sirve de medio para alcanzarle, y se llama *útil*; 3.<sup>o</sup> el que le resulta de haberle alcanzado, y se llama *deleitabile* (2). De esta clasificacion se colige, que no valiendo lo *útil* sino en calidad de *medio* para lo *honesto*, y siendo lo *deleitabile* una mera *consecuencia* del reposo que la tendencia, sensitiva ó racional, logra cuando ha obtenido su fin próxi-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XI, a. 1 ad 1; y *Quodlib.*, X, a. 1.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *In lib. III Sent.*, dist. XXX, q. 1, a. 2.



mo ó remoto, uno solo es realmente el *verdadero bien*, á saber, el bien *honesto*.

34. Llámase *bien*, como lo dejamos explicado, al sér en cuanto constituye objeto de nuestro apetito. Siendo objeto de nuestro apetito en cuanto es término de nuestras tendencias, y siendo nuestras tendencias de dos especies, á saber: *aprensivas* y *expansivas*, resulta de aquí que en dos maneras correspondientes puede el sér constituir objeto de nuestro apetito; una conociéndole, otra gozándole. En cuanto el sér satisface nuestro apetito dándonos como objeto de goce, llamémosle *bien*, y en cuanto le satisface dándonos como objeto de conocimiento, llamémosle *bello*. Tenemos, por consiguiente, que el sér, en calidad de *bien*, dice relación á nuestras facultades *apetitivas*, ó séase *expansivas*, las cuales se satisfacen poseyendo y gozando el bien mismo; mientras en calidad de *bello*, dice relación á nuestras facultades *cognoscitivas*, ó séase *aprensivas*. Indudablemente, de toda facultad puede decirse que apetece su objeto propio específico en cuanto á él tiende naturalmente; pero este apetito se actúa con diverso modo en las respectivas facultades, según y conforme la diversa naturaleza de cada una; las facultades volitivas, por ejemplo, no quedan satisfechas sino cuando gozan de su objeto específico, mientras las cognoscitivas lo quedan con solo conocer su objeto formal. Pues bien, el sér, apropiado como objeto específico á la facultad cognoscitiva, en el mero hecho de ser por ella conocido, la satisface, y produce en ella el reposo consiguiente: de este reposo que la facultad alcanza por el hecho de conocer su objeto propio específico, se produce en ella un goce; pues bien, el goce ó *placer* no es aquí otra cosa sino el reposo de la facultad cognoscitiva en el objeto formal correspondiente á su naturaleza, es decir, en aquel objeto de quien recibe su complemento natural (1); así, por ejemplo, cuando en medio de la oscuridad nos entra un rayo de luz, nuestra pupila se vuelve á él por un movimiento instintivo, y si por ventura el rayo, quebrándose en un prisma, nos muestra los colores del iris, ¡con cuánto placer no se fija en él nuestra facultad visiva! Pues de esta manera el sér, en cuanto conocido por nuestra facultad cognoscitiva, da complemento propio á la natural tendencia de la misma, produce en ella un deleite, y cabalmente en cuanto produce este deleite especial en nuestra facultad cognoscitiva, llámase

(1) Claro es que este *reposo* de la facultad cognoscitiva en el conocimiento de su objeto, no ha de entenderse que equivale á *inercia*, sino que significa el acto de conocer, acompañado de natural fruición, nacida de contemplar la mente su objeto específico.

*bello*; de donde resulta que lo bello no es otra cosa sino *aquello cuyo conocimiento nos deleita*. Por aquí se ve: 1.º que lo bello dice relación á todas las facultades cognoscitivas del hombre; 2.º que no se realiza sino cuando el objeto aprendido por una facultad se halle dotado de aquella simétrica proporción de partes adecuada para producir en la facultad respectiva el natural deleite que cause en ella contemplarle (2).

Duéleme, en verdad, haber de limitarme á estas meras indicaciones sobre lo bello, y no extenderme á hacer aplicación de ellas y mostrar las leyes fundamentales de la belleza en la naturaleza y en el arte. Pero no me consiente otra cosa la índole de esta enseñanza elemental, que, como todas las de su especie, no puede decirlo todo sin daño de la brevedad, ni puede omitirlo todo sin que la verdad quede mutilada (1).

## CAPÍTULO SEGUNDO.

DE LAS CATEGORÍAS IDEOLÓGICAS.

### ARTÍCULO I.

*De la sustancia.*

1. Hasta aquí hemos ido investigando el origen de las ideas elementales, correspondientes á las notas generales de todo sér. Tócanos, pues, ahora exponer aquellas otras ideas existentes en nuestro espíritu, correspondientes á los primitivos modos con que el sér puede hallarse dividido en todos y cada uno de sus órdenes: á estas ideas

(2) Toda esta doctrina la expone SANTO TOMÁS (1, q. v, a. 4) con las siguientes breves palabras: «Bonum et pulchrum ratione differunt, nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnes appetunt, et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quidam motus. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quæ visa placent: unde pulchrum in debita proportione consistit».

(1) Lo propio que aquí lamenta el autor respecto del tratado sobre lo bello, objeto formal de la *Estética*, puede aplicarse á la brevedad con que igualmente habla de lo bueno, objeto formal de la *Ciencia de la Moral*, ó séase *Ética*. Pero el traductor, mediante Dios, se propone publicar también tratados especiales sobre esas dos ciencias filosóficas, según las doctrinas de los Escolásticos.—(Nota del traductor.)



hemos denominado *categorías ideológicas*, porque en efecto expresan los diversos géneros en que el sér está clasificado, y á los cuales puede reducirse toda especie de séres.

2. Dos son los modos primitivos con que puede concebirse al sér como *existente*, á saber: 1.º *en sí*, ó *por sí*, entendiéndose con esto (nótese bien) que no ha menester de otro sugeto en quien resida; 2.º como incapaz de existir por sí, y necesitado, por consiguiente, de un sugeto en quien y por quien pueda existir. Ningun otro modo de existencia cabe, porque efectivamente no hay medio entre poder existir por sí ó no poder. Pues bien, á lo que por sí existe, llámase *sustancia*, y á lo que no puede existir por sí, sino que ha menester de sugeto en quien exista, llámasele *accidente*. Es decir, la *sustancia* consiste en la *subsistencia*, y el *accidente* en la *inherencia* del sér (1): por ejemplo, Pedro es verdaderamente *una sustancia*, porque subsiste por sí; pero el sér *blanco* es un *accidente*, por cuanto no cabe que exista sin un sugeto en quien esté. Pero nótese bien: esta *subsistencia*, que constituye la *sustancia*, no expresa privación ó exclusion de *causalidad*, es decir, no significa que solo haya de tenerse como *sustancia* el sér que no dependa de causa alguna, sino únicamente significa exclusion de *inherencia*; es decir, que no está inherente á sugeto alguno. Más claro: el sér *por sí*, que es lo que constituye la *sustancia*, no pide de suyo que el sér sustancial sea independiente de toda causa, sino que no haya menester existir en otro sugeto alguno, como lo ha menester el *accidente*, que es lo opuesto de la *sustancia*. Esto lo veremos con mayor claridad si consideramos atentamente que el sér en sí, ó séase la *subsistencia*, atributo propio de la *sustancia*, implica el concepto del sér como opuesto al concepto de *accidente*: es así que el concepto de *accidente* implica el de cosa que para existir necesita de sugeto á quien sea inherente; luego la *subsistencia*, atributo propio de la *sustancia*, por su oposicion misma al concepto de *accidente*, significa tanto como sér que, para existir, no necesita de sugeto á quien sea inherente (2). Por aquí se ve, pues, la diferencia que hay entre decir que el concepto de *sustancia* implica el de sér no inherente á sugeto alguno, y decir que implica el concepto de existencia independiente de toda causa (3). En confundir estas dos cosas cabalmente consis-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qg. Dispp. De Pot. Dei*, q. VII, a. 7.

(2) SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 2 ad 2.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. 1.º, c. XXV.

te el error de Spinoso (1), Cousin (2) y de todos los panteístas en general: todos han adulterado el verdadero concepto de *sustancia* cuando, al confundir cosas tan diferentes como el no ser de suyo la *sustancia* inherente á sugeto alguno, y el no depender de causa alguna, infirieron que solo Dios es *sustancia*, porque solo El es independiente de toda causa. Y no se diga que el concepto de *subsistencia* del sér, como institutivo de la *sustancia*, expresa más bien lo que la *sustancia* no es que lo que es, por cuanto en el mero hecho de decir que el concepto de *sustancia* excluye el de existencia inherente á un sugeto, dícese en resúmen que la *sustancia* no es el *accidente*. Esta objecion no puede ocurrir sino á quien tome por meramente negativo el concepto de *sustancia*, que es en sí muy positivo, y no tiene de negativo otra cosa sino el modo en que oralmente le enunciamos. ¿Qué hallamos efectivamente en el concepto de *sustancia*? Pues hallamos la noción de cosa que, para existir, no ha menester de sugeto en quien resida. ¿Es negativo este concepto? No: el que sí es concepto negativo, es cabalmente el de cosa que necesite de sugeto en quien existir, porque en tanto es verdad que un sér no pueda concebirse sin sugeto á quien sea inherente, en cuanto no cabe concebirle existente de por sí. ¿Y de aquí, qué resulta? Pues resulta que el concepto de *sustancia*, por el mero hecho de implicar exclusion de *inherencia*, es, en resúmen, una negacion de negacion: y es así que negar una negacion equivale á enunciar una afirmacion (como, por ejemplo, decir que el hombre *no* es animal *no* racional, equivale á decir que *es racional*); luego el concepto de *sustancia* en sí mismo es positivo, no negativo (3). De hecho, al concebir como propio de la *sustancia* el no sér, en sugeto alguno, concebimos que es por sí misma: y siendo este el término incluido en el concepto de *subsistencia*, ¿cómo no ha de ser positivo? Si á despecho de lo positivo de este concepto que tenemos de la *sustancia*, lo expresamos con fórmula de lenguaje negativa, en cuanto llamamos *sustancia* á lo que *no ha menester* de sugeto en quien resida, consiste esto en que la *sustancia* implica uno de los conceptos primitivos formados á consecuencia del modo en que nuestra mente

(1) *Ethic.*, Part. 1, def. 3, *Opp.*, vol. II, p. 36, ed. cit.

(2) *Fragmens etc.*, *Pref. á la prém. ed.*, *Evo.*, t. II, p. 33.—Agudamente notó LEIBNITZ (*Examen des principes du R. P. Malebranche*, *Opp.*, p. 691, ed. cit.) que Descartes, al definir la *sustancia*: «lo que existe de manera que no ha menester de nada más para existir» (Cons. *Des principes de la phil.*, part. 1, § 51, *Evo.*, ed. Garnier, t. 1, p. 254, París, 1835), había preludiado la definición de Spinoso.

(3) Cons. ALBERTO MAGNO, *De Præd.*, lib. 1, tract. II, c. II.



entiende que el sér puede convenir á la esencia; y como quiera que en los conceptos primitivos no quepa el explicarlos ni por sí mismos ni por otros conceptos superiores, de aquí que no haya otra manera de expresarlos sino excluyendo sus opuestos respectivos (1).

3. Pero á la sustancia, no solo cabe considerarla en sí misma y por su lado absoluto, sino tambien con relacion á los accidentes; en este segundo sentido, pudiéramos definirla con la escuela de Wolff: *el sugeto permanente y modificable por accidentes*. Erraría, sin embargo, quien creyese, con el mismo Wolff y con Gallupi, que esa definicion convenga al concepto puro, ó séase absoluto de sustancia, pues este concepto expresa la determinacion primitiva por quien entendemos que el sér sustancial se opone al sér accidental, como quiera que todas las demás notas características de la sustancia deben ser tenidas como propiedades de ella, no como razon expresiva de su sér: y es así que la determinacion primitiva del sér de la sustancia consiste en la subsistencia, y que solo en cuanto se la contempla dotada de este carácter, le compete el sér sugeto modificable por accidentes; luego, bien que mirada por su aspecto relativo, la sustancia sea sugeto de accidentes, no lo es mirada por su aspecto absoluto.

4. A la idea de sustancia se refieren y subordinan las de *individuo*, *supuesto* y *persona*. Llámase *individuo* á la sustancia particularizada por notas singulares que la distinguen de todas las demás sustancias particulares (2): podemos, por tanto, definir al individuo: *lo que en sí es indiviso y distinto de todo lo demás* (3). Debe, efectivamente, ser *indiviso* en sí mismo, porque en calidad de singular, tiene que ser uno, y lo uno tiene que ser indivisible: debe igualmente ser *distinto* de todo lo demás, porque el individuo en el mero hecho de ser *uno*, no puede ménos de ser numéricamente distinto de cualquier *otro* (4). Cuando el individuo es irracional, se le llama *supuesto*, y cuando es racional, se le llama *persona*: definiremos por tanto el supuesto: *sustancia indivídua irracional*, y á la persona *sustancia indivídua de naturaleza racional*, como atinadamente la llamó Boecio (5). Llámase la persona *sustancia indivídua*, para indicar que no es la sustancia *genéri-*

(1) ALBERTO MAGNO, *loc. cit.*

(2) Los Escolásticos redujeron á siete estas notas, y las expresaron con el siguiente exámetro:

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

(3) SANTO TOMÁS, I, q. XXIX, a. 4.

(4) SANTO TOMÁS, *In lib. IV Sent.*, dist. XII, q. 1, a. 1 ad 3.

(5) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. XXIX, a. 2.

*ca*, pues tambien la esencia toma nombre de sustancia, sino la *esencia concreta* y *subsistente*: añádase *de naturaleza racional*, para expresar que solo la sustancia perteneciente al género de la naturaleza racional, se llama *persona*. Siendo esto así, claro es que la persona ha de poseer todas las propiedades privativas de la sustancia racional; y de aquí ha nacido cabalmente el que muchos filósofos, visto que es propiedad de todo sér racional el tener conciencia de sí mismo, hayan fundado en la conciencia la noción de *personalidad*: eso hizo en resúmen Fichte cuando puso en el *yo* la esencia del alma y de su personalidad. Pero semejante doctrina es de todo punto absurda, y conduce además, como así en efecto ha sucedido, á negar la personalidad misma. Sin duda en la noción de persona se incluye la del sér dotado de conciencia y libre albedrío, pues no es persona sino la sustancia racional, y toda naturaleza racional tiene conciencia y libertad: esto es cierto; pero no lo es que en la conciencia resida la *razon formal*, ó como hoy día se dice, la noción de persona; porque siendo la conciencia una operacion del entendimiento, mediante la cual el alma se entiende á sí misma y entiende sus propios actos, no podría el alma ejecutar esa operacion si ya de ántes no subsistiese como persona, pues de ningun género de sér cabe suponer que obre mientras no se le suponga subsistente; y ménos que otra, la naturaleza racional podría eximirse de esta ley: y es así que lo que constituye cabalmente la personalidad de una naturaleza racional es su subsistencia; luego la doctrina que pone en la conciencia la personalidad, conduce directamente á identificar al sér con el obrar, y por consiguiente al panteísmo. Y, en efecto, Fichte, tomando esa identificacion por punto de partida, instituyó aquella extravagante fórmula: *el yo se pone á sí mismo*, ó mejor dicho, *se crea*. Y ciertamente, siendo propio, como lo es, de la personalidad el subsistir en el género de una naturaleza racional, tan luego como se la ponga en la conciencia, que es un acto del *yo*, no hay más remedio que admitir el absurdo fundamento de Fichte. Pero esta falsa idea que de la personalidad formó el mismo Fichte, paró lógicamente en negar la personalidad misma; pues si la conciencia, como acto de la personalidad, la presupone ya existente, el colocar en la conciencia la personalidad, equivale á presuponer la existencia de la persona cuando ya la persona no existe. Y como quiera que esto implica una contradiccion monstruosa, y las cosas contradictorias se destruyen recíprocamente, de aquí que Fichte fuese lógico al inferir de su citado principio, que—*«el yo es un sueño en el sueño mismo soñado»*.—Véase, pues, á dónde conduce una falsa idea de la personalidad, que al pri-