

mer aspecto puede parecer indiferente conocer ó no con la debida exactitud.

ARTÍCULO II.

Del absurdo fenomenismo de Hume.

5. Hemos visto ya que el concepto de sustancia no expresa más ni ménos que la subsistencia de una cosa. Pero ciertos filósofos, adulterando caprichosamente ese concepto, y viendo luego imposible justificar su antojo, acabaron por negar en absoluto la existencia de la sustancia, no admitiendo sino cualidades y accidentes. Pues á esta doctrina, principalmente sustentada por Hume, que no admite en los séres otra cosa sino apariencia de cualidades, y que niega juntamente la existencia de objeto en quien esas cualidades residan, y la de sugeto ante quien aparezcan, llámasele *fenomenismo*. Es la tal doctrina una de las más señaladas aberraciones de la filosofía moderna, y basta, en efecto, el más somero análisis para comprender lo absurdo de imaginar cualidades que existan por sí y sin sustancia correspondiente. Para que así sucediera, esas cualidades, ó habrían de ser por sí mismas, ó habrían de tener necesariamente un vínculo comun para existir: aquí no hay medio, como no le hay entre ser y no ser por sí, ni entre la nada y el sér. Pues bien, ¿existen por sí las cualidades? Evidentemente no, porque lo que puede existir por sí, no ha menester de sugeto á quien se refiera, y ni aun concebible es la noción de *cualidad* sin la de sugeto á quien la cualidad *cualifique*. Pero si las cualidades no pueden existir por sí, ¿tendrán al ménos algun vínculo comun de existencia? Aquí ocurre desde luego la siguiente alternativa: ó ese vínculo comun ha de ser él mismo una cualidad, ó ha de tener naturaleza diversa de la de las cualidades. ¿Es una cualidad? pues entonces ha menester, como tal, de vínculo por quien subsista; pero sobre este vínculo habrá que proponer la misma enunciada alternativa, y así indefinidamente, hasta parar, ó en el absurdo de admitir séries interminables de cualidades sin vínculo alguno comun de existencia, ó en el necesario supuesto de que el vínculo comun por quien las cualidades existen, es de naturaleza diversa de ellas: pero es así que la noción de cualidad lleva de suyo la de sugeto en quien resida; luego por el mero hecho de tener el vínculo comun de las cualidades naturaleza diversa de ellas, implica el concepto de un sér que para existir no necesite de inherencia á otro sugeto, sino que sea por sí

subsistente. ¿Y qué otra cosa es el concepto de sér por sí subsistente más que el concepto de sustancia? Luego el *fenomenismo* de Hume es absurdo. Por otra parte, dado que segun el supuesto mismo de este filósofo, las cualidades no son sustancias, tendremos que no pueden ser sino atributos, ó accidentes ó modificaciones, y en este caso no hay más remedio que suponer sugeto á quien puedan ser atribuidas, ó en quien se realice su accidental existencia, ó á quien modifiquen. Tómese, pues, por donde se quiera el tal *fenomenismo*, resulta siempre absurdo (1).

6. Dos conclusiones se derivan de esta refutación, á saber: primera, que la idea de sustancia no es, como pensaba Locke, una ficción á que nuestra mente apele por no acertar á entender cómo las cualidades puedan coexistir sin algun sugeto. Pero yo á esto digo que no puede ser ficticio el concepto que nuestra mente forma de una cosa cuando es ajustado á la naturaleza misma de la cosa concebida, pues de lo contrario, el humano conocer todo entero, que no es resumen, sino reproduccion ideal de los objetos inteligibles, sería una quimera, una pura ilusion. Pues bien: la naturaleza misma de las cualidades exige que no puedan existir sin sugeto en quien residan, ó lo que es igual, sin sustancia, y por consiguiente, no hay razon alguna para tener como ficticio el concepto de sustancia, sino al contrario, como concepto ineludible, dada la natural condicion de las cualidades. Dedúcese, en segundo lugar, de la doctrina expuesta contra el *fenomenismo*, que el proclamar á la sustancia como sugeto propio de los accidentes y cualidades, no envuelve peligro alguno de que sea preciso suponer un proceso indefinido, como erradamente lo dice Mendelsshon (2), cuando arguye que el sugeto mismo de las cualidades habría menester de otra entidad que le sustentase, y ésta de otra, y sucesivamente así, hasta lo infinito. No: esto no es exacto; porque sugeto de cualidades no es sino lo que subsiste por sí mismo, y de consiguiente, tan absurdo es suponerle necesitado de otro sugeto en quien se apoye, como suponer que un sér mismo sea subsistente y no subsistente á un mismo tiempo. Curioso es en verdad que los secuaces de Hume y de Locke nos echen en cara que nuestra doctrina hace precisa la hipótesis de ese proceso indefinido, cuando ca-

(1) CONS. MERIAN, *Sur le phenomenisme de Hume, Memoires de l'Acad. de Berlin*, an. 1792-1793; y ROYER-COLLARD, *Fragm. Cuv. de Reid.*, tít. IV, p. 889, ed. cit.

(2) *Tratado sobre la evidencia* (en aleman), 2.^a ed., Berlin, 1786.

balmente la tal hipótesis no cabe sino en la doctrina de esos dos filósofos, que así niega la existencia junto con el concepto de la sustancia.

ARTÍCULO III.

Del origen y principio de la idea de sustancia.

7. Indispensable era ante todo fijar, como acabamos de hacerlo, el verdadero concepto de sustancia, si habíamos de caminar con planta segura en la tarea de investigar su origen. En efecto, ¿cómo llega la mente á concebir la idea de sustancia?

Cuestion es esta muy debatida por los filósofos de todos tiempos, y enumerada entre las que como fundamentales han tratado los sucesores y continuadores de Locke, bien que para nadie podría la solución ser tan difícil como para ellos (1). Una vez aceptado por los secuaces de este filósofo y por los de Descartes el principio de que los sentidos no perciben otra cosa sino las internas modificaciones del sugeto sentidor, ó séase lo que esa escuela llamó *cualidades sensibles*; junto luego con este principio el otro proclamado por Locke al dar como origen de nuestras ideas la sensación y la reflexión, lógicamente el filósofo inglés, no hallando en la sensación aptitud para percibir concreto real y sustancial alguno, se vió forzado á negar hasta el concepto mismo de sustancia: y efectivamente, para Locke este concepto no fué sino un antojo escolástico; él no admitió más que cualidades ligadas entre sí por un vínculo comun (2). Partiendo Berkeley de esta doctrina, negó, juntamente con Locke, el concepto de sustancia corpórea, y enseñó que los cuerpos no son sino un complejo de sensaciones; bien que luego, inconsecuente á su propia doctrina, dejase en pié el concepto de sustancia espiritual (3). Más lógico Hume, lanzóse denodado á sacar las últimas consecuencias de la doctrina de Locke, y negó el concepto de sustancia espiritual junto con el de sustancia corpórea, reduciendo el *yo* á un mero complejo de sensaciones, con el mismo desenfado que su predecesor había re-

(1) GALLUPPI, *Lettere filos.* etc., lett. v, p. 81-82, Napoli, 1838.

(2) *Essais*, etc., lib. 2.º, e. VIII, § 1 y sig.

(3) *Tratado sobre los principios del conocer humano* (en inglés), Dublin, 1710; *Dialogues entre Hylas et Philonous*, etc., Amsterdam, 1750. Acerca de Berkeley conviene leer á DUGAL-STEWART, *Essais philos. sur les systèmes de Locke, Berkeley, Horne-Tooke*, etc., trad. par. Huret, *Essai* II, c. 1, París, 1828.

ducido los cuerpos á un mero complejo de cualidades sensibles (1). Ante conclusiones tan contrarias á la experiencia y á la historia, cuyo unánime testimonio muestra que el concepto de sustancia existe en el fondo de la mente de todo hombre, lo propio que su expresión se halla en el lenguaje de todo pueblo, parece que aquellos filósofos debieron haber retrocedido, sometiéndolo á más atento exámen el absurdo principio de que los sentidos no nos manifiesten otra cosa sino las cualidades sensibles; pero lejos de hacerlo así, prosiguieron teniendo por inconcuso el tal principio, y empeñáronse únicamente en ver de acomodar á él la posibilidad del concepto de sustancia corpórea, y el de sustancia en general. Dado este primer paso, lógicamente los unos atribuyeron como origen al concepto de sustancia la mera actividad del espíritu humano; otros le pusieron por innato en la mente del hombre; otros, en fin, le derivaron de la contemplación de Dios, como de quien es sustancia por su esencia misma, y en quien están contenidas las sustancias de todas las cosas. De estas varias hipótesis, Reid (2) y Kant optaron por la primera, los sostenedores de las ideas innatas por la segunda, y los ontólogos por la tercera.

8. Este bosquejo de las opiniones de los filósofos sobre el origen del concepto de sustancia, nos muestra claramente cómo el negar la posibilidad de atribuir á la facultad abstractiva ese origen, fué necesario resultado de haber presupuesto que los sentidos no nos dan percepción de concreto alguno subsistente. Refutada ya, como lo dejamos en otro lugar, esta hipótesis tan contraria á la experiencia cuanto á la razón, y tomando ahora como principio el hecho de que los sentidos perciben lo concreto subsistente, es decir, los cuerpos, veremos de demostrar cómo el entendimiento, labrando con su potencia abstractiva sobre esa percepción, se remonta al concepto de sustancia. Prueba. Para adquirir por vía de abstracción un concepto, basta por un lado, que se haga presente ante el alma el concreto sobre quién ha de ejercer su facultad abstractiva, y por otro, que el alma tenga, en efecto, esta potencia de contemplar á un sér bajo una forma universal é independiente de las notas que le circunscriben y singularizan: y es así que, en efecto, por un lado el concreto real se hace presente al alma mediante la sensación que le percibe y el fantasma

(1) *Tratado sobre la naturaleza humana* (en inglés), lib. 2.º, part. IV, c. VI, p. 436, 439, 445, Lóndres, 1739.

(2) *Recherches sur l'entend. hum.*, *Œuv.*, t. II, p. 39, ed. cit.; *Essais sur les facultés intell.*, etc., *Ess.* II, c. V, p. 16-18, y t. III, p. 89; t. IV, p. 13 y sig.; *Ess.* IV, c. II, III, p. 138 y en otros lugares.

que lo representa, mientras por otro lado, el alma ciertamente posee una facultad abstractiva en cuya virtud puede percibir la nuda esencia de las cosas; luego puede igualmente percibir su existencia, ó séase el principio en cuya virtud existe el concreto percibido. Pues bien: el concepto de existencia, por una parte incluye el de subsistencia, pues en tanto *existe* realmente una cosa en cuanto *subsiste*; y como por otra parte, aquel concepto no dice otra cosa sino que subsiste la esencia de lo real sentido, y nada dice de los caracteres individuales que le circunscriben, de aquí que sea de por sí un concepto abstracto, y como tal, susceptible de que el alma, labrando, mediante él, sobre el concreto percibido mediante la sensación y el fantasma, pueda formar idea de que el tal concreto goza de subsistencia, ó lo que es igual, que es sustancia. Esta idea, como todo concepto abstracto, es objetiva en cuanto á su término respectivo, que lo es la existencia del concreto real percibido por la sensación; y es también subjetiva en cuanto al modo con que el entendimiento aprende esa subsistencia; pues si bien la esencia no existe sino concretada y singularizada en los individuos en quienes tiene existencia, el entendimiento en el primitivo conocimiento que de la sustancia adquiere, aprende la subsistencia sin mirar á los caracteres individuales que, por decirlo así, la aprisionan en el orden de la realidad. Pero aquí es de advertir, que si bien esta noción surge primitivamente de nuestro entendimiento mediante la abstracción ejercida por el mismo en un objeto sensible, puede, sin embargo, ser además considerada en sí propia, es decir, con relación al carácter de la subsistencia cuyo concepto va contenido en la misma noción de sustancia; y mirada por este aspecto, la dicha noción no aparece á la mente solo ceñida al orden de las cosas materiales, sino que es aplicable á todo cuanto puede ser subsistente en realidad (1).

9. En el acto y por el hecho mismo de poseer nuestra mente el concepto de sustancia, forma el de accidente. Propio, ciertamente, es de todo concepto suscitar en el ánimo la concepción de su opuesto; así, por ejemplo, en el acto mismo que concebimos al hombre como animal racional, implícitamente pensamos también en el animal irracional. Pues de esta manera, el concepto de sustancia, en el acto y por el hecho mismo de contener la noción de *sér que subsiste*, contiene implícito el de *sér que no subsiste*, ó séase de accidente. Tan luego como la mente ha obtenido estos dos conceptos de sustancia y de acci-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 1 ad 1.

dente, natural es que los compare entre sí á fin de ver su mútua relación, y no ménos es necesario que en virtud de este cotejo halle que la sustancia es el sugeto de los accidentes, como quiera que conteniéndose en el concepto de sustancia el de sér que subsiste, y en el concepto de accidente el de sér que no subsiste, se hace claro que lo que de por sí no subsiste, no puede existir sino en algo ó mediante algo que de por sí subsista, y este algo es cabalmente la sustancia. Hé aquí los trámites por donde la mente llega á proferir el juicio: *no hay accidente sin sustancia respectiva*. Este juicio expresa el principio de *sustancialidad*.

ARTÍCULO IV.

De las nociones de causa y efecto.

10. A la noción de sustancia está íntimamente conexas la de *causa*, pues que si al sér inactivo cabe concebirle con una existencia meramente *potencial*, en cambio es inconcebible la de una mera subsistencia *actual*, no dotada de fuerza operativa, y destituida de todo fin, como de todo medio para realizarle. Cada cual de los argumentos con que Leibnitz demuestra (1) que toda sustancia es un *principio de actividad*, contiene una prueba de la verdad de esta doctrina. Pues bien, en cuanto la sustancia produce con un acto suyo un término distinto de ella, nómbrasele *causa*, y al término producido por este su acto, llámasele *efecto*. Dos notas, pues, concurren á erigir en causa una sustancia: primera, que la sustancia produzca con su acto el sér del efecto; y segunda, que el efecto tenga un sér distinto del de la causa, pues esto lo pide de suyo aquella ley de todo orden de actividades, en cuya virtud el término de toda producción tiene que ser distinto del agente que le produce (2). Esta ley se cumple hasta en el caso de cuando una causa modifica su sér propio, pues entonces mismo esa propia modificación es diversa de la sustancia por sí propia modificada. Así entendida la noción de *causa*, no puede ya confundírsela con la de *elemento* ni con la de *principio*: no con la de *elemento*, porque elemento de una cosa se llama aquello que la *constituye*, ó séase aquello de que la cosa *resulta*, y es *intrínseco* al compuesto de quien es parte

(1) *De primæ phil. emendatione et notione substantiæ*, *Opp. phil.*, p. 121, ed. Erdmann.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XXXIII, a. 1 ad 1.

elemental: y es así que el sér de la causa, lejos de ser intrínseco al del efecto, tiene que ser distinto de él; luego la noción de causa no puede confundirse con la de elemento. Ni tampoco puede confundirse con la noción de *principio*; pues que principio de una cosa llámase aquello de quien la cosa procede *en cualquier modo que sea*, incluso el de una mera *relacion de orden*, como, por ejemplo, el *punto* se llama *principio de la línea*: y es así que el concepto de causa no solamente expresa relacion entre dos cosas, sino que el sér de la una depende del de la otra (1); luego tampoco la noción de causa puede confundirse con la de principio. Comparadas, pues, entre sí estas ideas de *principio*, *causa* y *elemento*, se ve que la primera es más extensa que la segunda, y la segunda más que la tercera; porque hay principios que no son causas, y hay también causas extrañas á la esencia del efecto, mientras el elemento es siempre intrínseco al compuesto que de él resulta (2).

II. Aclarada ya con esto la noción de causa, y mostrado en qué se diferencia de sus afines principio y elemento, exploremos ahora la vía que sigue nuestra mente en el adquirir la idea de causa, junto con la de efecto, que es su término relativo. Aunque esta investigación ha ocupado en todos tiempos la mente de los más ilustres filósofos, tomó especial importancia para los secuaces del *Criticismo*, que hicieron de ella todo un problema fundamental, de resultados de las conclusiones excépticas del inglés Hume, cuyo raciocinio en compendio fué como sigue:—Para que la idea de causa (dijo) fuese posible, habría de provenir de la experiencia; y es así que la experiencia no nos ofrece más que hechos *separados ó sucesivos*, y nunca enlace necesario alguno, por donde puede colegirse que los unos son efecto de los otros; luego la idea de causa es un mero parto de nuestra imaginación, y por consiguiente, lejos de tenerla como un concepto racional, debe no dársele otro valor sino de mero efecto de un *hábito ciego é irracional* que hemos adquirido de imaginar cierto enlace entre los objetos que nos ofrece la experiencia—(3). En cuanto Hume hubo negado así las ideas de causa y efecto, lógicamente negó despues el principio de causalidad expresado por la fórmula: *todo efecto ha de te-*

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Physic.*, lib. 1.º, lect. 1.

(2) «... principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum».—SANTO TOMÁS, I, q. XXXIII, a. 1 ad 1.

(3) *Essais sur l'entend. humain. Ess. IV*, part. I, t. I, p. 117-118, *Evo. phil.*, trad. de l'anglais, Lóndres, 1788.—Además léase RITTER, *Hist. de la phil. mod.*, lib. 4.º, c. II, t. III, p. 122-123 y sig., ed. cit.

ner causa. Mientras que Reid se limitó á protestar en nombre del sentido comun contra estas negaciones de Hume, tomó Kant muy á pechos examinar diligentemente la materia, y discurrió del siguiente modo:—Todo cuanto hay necesario y universal en el conocimiento, proviene siempre del alma: es así que la experiencia nos ofrece hechos en cuyo conocimiento entra necesaria y universalmente la idea de efecto y de causa, junto con la de vínculo necesario que ligue al primero con la segunda; luego las ideas de causa y efecto provienen del alma; ó de otro modo: son formas *a priori* de la mente humana.—Segun este raciocinio kantiano, el principio de causalidad no es más ni ménos que una ley subjetiva de nuestro espíritu, en virtud de la cual referimos cada efecto á su causa propia; por ejemplo: vemos que se ha matado á un hombre, y nuestra razon pronuncia inmediatamente el juicio: *este homicidio supone un homicida*; es decir, aplicamos á un hecho el principio de causalidad en virtud de la síntesis *a priori* de causa y efecto; pero como lo que proviene del espíritu no puede dar á la mente noción alguna de cosa que fuera de la mente exista (ó de otro modo, es subjetivo y no objetivo), de aquí que, segun el filósofo de Königsberg, ni el principio de causalidad, ni idea alguna de las que le componen, pueda mostrarnos la realidad de ninguna cosa. Visto muy luego por los filósofos posteriores á Hume y á Kant que el uno y el otro, bien que por diverso camino, habían llegado al mismo término, trataron de reconstruir la idea de causa y efecto sobre una base objetiva y experimental; pero acordes en este punto, no lo estuvieron acerca de cuál sea verdaderamente la base experimental de la idea de causa. Y por cierto, acerca del particular se ha hecho muy famosa la singular teoría del francés Maine de Biran, quien da como origen á la idea de causa el sentimiento que cada cual de nosotros tiene del esfuerzo muscular producido por obra de nuestra voluntad; pues tan luego, piensa aquel filósofo, como nuestra alma quiere mover y sacudir los músculos de nuestro cuerpo, y sintiendo que, en efecto, se mueven, nuestra conciencia nos atestigua que el tal movimiento no es solamente un hecho subsiguiente á nuestro esfuerzo, sino producido por él; y de aquí deducimos que aquel movimiento es un efecto, y que este esfuerzo es su causa; pero como quiera que cuando nos esforzamos es porque queremos, de aquí que despues consideremos el esfuerzo mismo como efecto, y nuestra voluntad como causa, concluyendo de todo ello que el origen de la idea de causa y efecto está en la conciencia que tenemos de nuestros actos voluntarios. Una vez adquirida la idea de causa por este sentimiento que cada

cual de nosotros tiene de su actividad voluntaria, trasladamos esa idea, ó como dice el mismo Maine de Biran (1), la *proyectamos* en el mundo exterior por una especie de *adivinanza*, ó seáse *inducción natural*; y de este modo formamos idea de las causas exteriores.—Al refutar Cousin esta singular teoría sobre el origen de la idea de causa, nos la explica de un modo no ménos singular, por cierto, pues mientras por un lado cree necesario recurrir al principio de causalidad, el cual, como universal y necesario que es, dice el señor Cousin que pertenece á la *razon impersonal*, enseña, por otro lado, que la primera idea de causa nos viene de nuestra conciencia, la cual nos atestigua ser nosotros causa de nuestros propios actos intelectuales y libres (2). Examinando, por último, Galluppi con su perspicaz y penetrante ingenio estas teorías, á cuál más defectuosa ó desacertada, condenólas todas, y asentó en la experiencia interna y externa la primera base de la idea de causa, enseñando que, á su entender, del propio modo que nuestra alma tiene conciencia de ser causa inmediata de sus propias modificaciones, así también la tiene de que cada cual de nuestras sensaciones es un efecto producido en nosotros por obra de agentes externos; y de esta manera la experiencia interna y externa nos atestiguan la realidad de causas y efectos particulares, que sirven de punto de partida á nuestra mente para remontarse al concepto genérico de causa y efecto (3).

12. Tengo por bastante racional en sustancia esta teoría de Galluppi. Ciertamente, conteniéndose, como se contiene, en el concepto de causa el de un agente que con su acción produzca un término distinto del agente mismo; y conteniéndose, por otro lado, en la idea de efecto la de resultado de la acción de un agente, claro está que el punto de la dificultad para explicar los conceptos de causa y efecto consiste en hallar el cómo nuestra mente puede elevarse á la idea de un agente que con su acción dé existencia á cosa distinta de él. Pues bien; yo pienso que nuestra alma puede elevarse á este concepto puro y genérico, labrando por medio del entendimiento sobre los datos de la experiencia interna y externa.

Hablemos primero de la experiencia externa. Indudablemente en

(1) De entre sus obras publicadas por Cousin, véase *Rapports du physique et du moral de l'homme, Examen des leçons de M. Laromiguière, et Doctrine philos. de Leibnitz*, vol. IV, París, 1841.—Cons. al mismo CONSIN, *Introd. aux Ev. philos. de Maine de Biran*, *Ev. philos.*, t. II, p. 157-158, Bruxelles, 1840.

(2) Cons. *Du Vrai, du beau et du bien*, lect. 2, p. 49, ed. cit.

(3) *Saggio filosofico etc.*, lib. 3.º, c. III, t. IV, § 20-21, p. 48-49, ed. cit.

el hecho de la sensación, nuestra alma tiene conciencia de que es pasiva, pues siente que aquel hecho no proviene de la acción ejercida por un objeto sensible en el sentido. La *pasión* presupone la *acción*, como lo pasivo presupone lo activo. Por consiguiente, el hecho complejo de la sensación implica un elemento pasivo y otro activo; *pasivo*, de parte de la sensación, por cuanto es efecto *pasión* del sugeto que siente; y *activo*, de parte del objeto sensible, por cuanto en efecto, de él procede la *acción* que produce la sensación en el alma. Y es así que la relación entre lo pasivo y lo activo es idéntica á la que hay entre la causa y el efecto, pues el sér de lo pasivo, como ya lo muestra bien su noción misma, depende del sér de lo activo, y es distinto de él; luego el entendimiento puede, labrando sobre el hecho de la sensación, conocerle como un determinado efecto, percibir luego la relación que tenga con determinada causa (1), y una vez adquirido este primer conocimiento de un determinado efecto y de una determinada causa, elevarse, mediante la abstracción, al concepto puro y genérico de causa y de efecto. Expliquemos ahora los trámites de este resultado final. La sensación tiene seguramente alguna *entidad*, pues lo que no tiene entidad alguna, nada es, y la nada no puede ser sensación: es así que todo lo que es algo, puede nuestro entendimiento aprenderlo bajo la forma universal del sér; luego puede, después de juzgar la sensación como pasión producida en el alma por la acción de un objeto sensible, considerar nuevamente la misma sensación bajo la forma de un sér que comienza á existir por obra de un agente externo. ¿Y qué otra cosa se contiene en el concepto de sér que comienza á existir por obra de un agente distinto de él, sino el concepto genérico de *efecto*? ¿Y qué otra cosa se contiene igualmente en el concepto de un sér que con su acción da existencia á otro, sino el concepto genérico de *causa*? Luego la experiencia externa puede darnos idea genérica de causa y efecto.

Pues veamos ahora la experiencia interna. Atestíguanos ésta, no solamente nuestros propios actos de entender y de querer, sino también que principio de ellos es nuestra alma (2). Reflexionando nuestra misma alma, por medio del entendimiento, sobre este hecho primitivo de experiencia interna, puede percibir la relación que sus actos intelectuales y volitivos tienen con ella en cuanto ella se cono-

(1) De aquí el axioma de SANTO TOMÁS (I, q. LXXVII, a. 3 c): «Objectum comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens».

(2) «Experit unusquisque seipsum esse qui intelligit».—SANTO TOMÁS, I, q. LXXVI, a. 1 c.—Cons. además SAN AGUSTIN, *De Trin.*, lib. 10, c. x, n. 14.

ce como principio de que proceden: en este conocimiento, donde el alma vé primero que aquellos actos son términos de su actividad, y además que ella es el principio de esos actos, se contiene ya implícitamente la idea de causa y efecto; pero el alma, simplificando más todavía esta idea, puede también considerar de nuevo esos sus actos de entender y de querer, bajo la forma genérica de seres que comienzan á existir por obra de un agente. Y es así que en la idea de ser que comienza á existir por obra de un agente se contiene la idea de efecto, del propio modo que en la idea de agente que con su virtud da el existir á otro ser se contiene la idea de causa; luego también la experiencia interna nos suministra datos para que nuestra mente pueda remontarse de ellos al concepto puro de causa y efecto. Y aquí haremos una advertencia análoga á la que dejamos hecha respecto de la sustancia (en el final del § 8), á saber: que si bien la noción de causa y efecto surge primitivamente en nuestro entendimiento por virtud de abstracción que ejercitamos sobre los datos de la experiencia, púdesela, sin embargo, considerar luego en sí misma; y mirada por este aspecto, la noción de causa no contiene sino la pura idea de agente que con su acción puede dar existencia á un ser, así como la noción de efecto no contiene sino la pura idea de cosa que existe en virtud de un agente.

13. Analizada ya la noción de causa y efecto, me haré cargo ahora de algunas objeciones que contra nuestra teoría mueven varios filósofos.

En primer lugar, la escuela empírica quiso derivar únicamente de la experiencia esa noción; pero viendo que le era imposible explicarla así, acabó por negarla. Dado el sistema empírico, esta negación fué lógica; el mal estaba en el sistema mismo, que ponía la sensación por fuente única de nuestras ideas. Si los sensualistas hubieran pensado formalmente en dar siquiera una mediana demostración científica de semejante supuesto, habrían visto la radical falsedad que encierra, y entonces habrían conocido que si bien las ideas de causa y efecto tienen como primera base objetiva los datos de la experiencia interna y externa, son, sin embargo, pertenencia del entendimiento, que se eleva á ellas mediante el cotejo de las relaciones de los datos experimentales. Kant, sin duda, quiso suplir á esta inopia de la escuela empírica, y con este fin proclamó independientes de la experiencia las ideas de causa y efecto; pero no tuvo en cuenta que, si ciertamente la experiencia no es fuente única de la idea genérica de causa y efecto, le presta, sin embargo, fundamento y base; negada

la cual, se destituye de toda objetividad á esas nociones. Advirtiendo Cousin este vicio radical de la doctrina kantiana, quiso dar á las dichas nociones un fundamento objetivo; pero no acertó sino á contradecirse, pues mientras por una parte enseña que la experiencia interna, en el hecho de mostrarnos que nuestra alma es causa inteligente y libre, nos da en sí misma la idea de una causa determinada, profesa por otra parte, que la primitiva noción de causa nos es imposible sin tener antes la del principio de causalidad (1); de manera que el principio de causalidad será necesario para tener noción de causa, y la noción de causa será necesaria para tener la noción de ese principio; es decir, un absurdo y una contradicción (2). No más afortunada nos parece la teoría de Maine de Biran; pues si fuese cierto, como cree este filósofo, que el alma pasase, mediante una especie de *adivinación*, del concepto de causa que en sí misma halle, al de causas exteriores á sí misma, tendríamos que el concepto de causas externas sería efecto del instinto; y en este caso, como quiera que el instinto es de suyo ciego, y por consiguiente, no puede servir de razón filosófica para explicar hecho alguno, Hume habría sido exacto al enseñar que la existencia real de causas exteriores á nosotros nos proviene de un *hábito ciego*, ó sease *instinto* (3).

14. Pero vamos á las razones con que Hume nos niega el concepto de causa. Dícenos que, para que la experiencia pudiera ser en nosotros origen de ese concepto, debería darnos siquiera la percepción de alguna especie de poder, porque si *efecto* ha de llamarse lo que tiene el principio de su existencia en la acción de un agente, forzoso es presuponer alguna especie de poder en este agente: pues bien, arguye Hume, la percepción de este poder no alcanzan á darnosla ni la experiencia externa ni la interna: no la externa, porque los cuerpos, que son objetos propios, únicamente nos muestran en sus operaciones sucesión ó simultaneidad, pero no conexión alguna: y no la interna, 1.º porque nuestra alma no sabe cómo ejecuta sus operaciones; 2.º porque no ejerce dominio igual sobre todos los órganos del cuerpo; y 3.º porque algunas veces se engaña creyendo tener este dominio, cuando en realidad no le tiene, como sucede, por ejemplo, á un parálítico (4).—Tales son los argumentos del excéptico inglés:

(1) *Lecciones sobre la filosofía de Kant* (en francés), lec. VIII.

(2) Cons. PERRON, *Op. cit.*, c. XI, p. 186, ed. cit.

(3) Cons. COUSIN, *Du Vrai, Du Beau*, etc., lec. II, p. 47-48 y sig., ed. cit.

(4) *Op. cit.*, *Ess.* VII, part. I, p. 183, 184, 185 y sig.

vamos á refutarlos, comenzando por el que dice relacion á la experiencia externa.

La experiencia externa, dice, nos muestra hechos sucesivos ó simultáneos; para nada nos enseña sobre si están conexos en algun modo. Falso, falsísimo; la experiencia externa nada nos dice ni sobre la simultaneidad ni sobre la conexion de los hechos, porque nada nos dice sobre el vínculo de relacion que entre sí los ligue, y por consiguiente, nada nos enseña sobre si esa relacion es meramente de orden, ó tambien de dependencia: limitase á ofrecernos los hechos: para conocer nosotros el género de vínculo que los ligue, necesitamos conocer la naturaleza de ellos, pues de esta naturaleza ha de nacer el vínculo: por ejemplo, la experiencia externa nos dice sobre si el quemar es un hecho simultáneo con el fuego, ó dependiente de él, pues para conocer esto, necesitamos comparar entre sí el quemar y el fuego, á fin de pronunciar juicio sobre cómo aquello depende de esto. Sin embargo, en la experiencia externa se contiene el hecho de la sensacion, meditando sobre el cual, por medio del entendimiento puede el alma ver la conexion que el hecho de la sensacion tenga con la accion del objeto sentido, y de aquí elevarse, como lo hemos visto, á la idea genérica de causa y efecto. Pero la doctrina de Hume adolece del vicio radical de creer que la experiencia sea fuente única del conocer humano, y de aquí que tenga por absurdo todo concepto que la experiencia no baste á dar.

No ménos sofisticas son sus razones contra la eficacia de la experiencia interna. Redúcense todás á negar que el alma adquiera percepcion de ningun género de poder, y fúndase en que el alma no puede tener percepcion de los actos que ejerce sobre un cuerpo. A esto respondo, que la experiencia interna no atestigua ser nuestra alma principio de aquellos actos que en ella misma se terminan y no tienen por término al cuerpo, como lo son las intelecciones y voliciones. Siendo esto así, aun cuando el alma no conociese que con su propia virtud produce los movimientos que el cuerpo realiza en pos del acto volitivo, no por eso dejaría de percibir su poder propio, pues siempre se le haría manifiesto por las modificaciones que en sí misma produce; y de hecho, muchos de los filósofos que han opinado que el alma no ejerce accion alguna sobre el cuerpo, la conceden conciencia de su propio poder. Pero es el caso que las objeciones de Hume nada prueban para hacernos tomar como ilusorio el conocimiento que el alma tiene de ser motora de su propio cuerpo. Primeramente nada vale la objecion fundada en que no sea igual el poder del alma sobre

todos los órganos del cuerpo; pues ciertamente, siendo como son diversas las partes del cuerpo en quienes se realizan los movimientos, natural es que el poder de la virtud locomotiva, por quien esos movimientos se realizan, obre diversamente en el mover los órganos corporales, al tenor de la diversa aptitud que los mismos órganos tienen para ejecutar los movimientos que les manda el alma (1). Lo propio se responde á la otra objecion sobre que algunas veces creemos mover nuestro cuerpo cuando en realidad no lo podemos. A esto digo que para efectuarse los movimientos en nuestro cuerpo, no solo es menester en el alma una potencia que los mande, como lo es en los racionales la voluntad guiada por el entendimiento, y en los irracionales la fantasía, sino que se necesita además en el cuerpo otra potencia que ejecute las órdenes de la facultad apetitiva. Así, por ejemplo, como en el orden político, una es la potestad legislativa y otra la ejecutiva, sin que pierda su sér la primera porque falte la segunda; del propio modo, cuando el alma no puede producir algun movimiento en su cuerpo á causa de cualquier vicio de la potencia respectiva que ha de ejecutar los movimientos que ella le mande, y cuando por ignorar ese vicio de esta potencia ejecutiva, cree poder mover el cuerpo no pudiéndolo en realidad, no por eso, sin embargo, pierde su poder imperativo, ni se engaña al creer que le tiene, pues si el cuerpo deja de moverse, no sucede esto porque falte en el alma ese poder.

ARTÍCULO V.

De varias especies de causas.

15. Aunque la nocion de causa, en razon á implicar siempre la de agente que con su accion da existencia á un sér distinto de él, sea un concepto simplicísimo, puédesele, sin embargo, dividir en varios otros, correspondientes á los varios aspectos por donde la causa se mire en relacion con su efecto. Y como quiera que el vínculo de relacion entre la causa y el efecto consista en el acto productivo, de aquí que en la causa quepa considerar, ora *el tiempo* en que produce su efecto; ora *el modo* en que le produce; ora, en fin, *la cualidad del efecto* por ella producido. De estas tres maneras de considerar la cau-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXVIII, a. 1 ad 4.