

29. Pero si el tiempo es una duracion sucesiva no separada de las cosas, ¿cómo nos formamos idea de él? Para resolver esta cuestion, distingase entre la idea *empírica* y la idea *pura* del tiempo: aquélla envuelve el concepto de la sucesion real de las cosas; ésta tiene por objeto el orden de la sucesion posible, ó séase la mera relacion entre el *antes* y el *despues*. Indaguemos diligentemente el génesis de una y otra de estas dos ideas del tiempo.

30. Digo, en primer lugar, que para explicar el génesis de una y otra, es preciso recurrir á la experiencia. Por lo que toca á la idea empírica del tiempo, no necesita este aserto prueba muy prolija. Envuelve, hemos dicho, esa idea el concepto de sucesion real de las cosas: es así que la sucesion implica mudanza, y que la mudanza no puede ser conocida sino por medio de la experiencia, que es quien nos atestigua la existencia de séres sujetos á movimiento, junto con los estados sucesivos de los mismos séres; luego la idea empírica del tiempo no puede engendrarse en nuestra mente sin que intervenga la experiencia (1). Lo propio ha de decirse de la idea pura. Efectivamente, objeto de la idea pura de tiempo, hemos dicho tambien, es no el orden *actual*, sino el meramente *posible* de los estados sucesivos de los séres sujetos á movimiento; y como quiera que la idea de todo sér posible presupone la de sér real, resulta que en la idea *pura* de tiempo no hay más sino que concebimos bajo un aspecto genérico y *posible* el mismo orden *real* de sucesion que antes hemos concebido por medio de la idea empírica.

31. Pero al reconocer la experiencia como base de la idea de tiempo, debemos guardarnos de dos opiniones opuestas y mutuamente exclusivas, á saber: 1.^a la de los materialistas y sensualistas, que tienen por bastante la mera experiencia para darnos idea del tiempo; 2.^a la de la escuela kantiana, que si bien tiene por independiente de la experiencia la idea de tiempo, cree necesariamente prévia la experiencia para que esa idea se manifieste á la conciencia de cada cual. Entrambas doctrinas son absurdas. Lo es, en primer lugar, la de los sensualistas, porque en la idea de tiempo va envuelta la de mudanza, así como esta idea de mudanza envuelve la de relacion entre el *antes* y el *despues*: y es así que la experiencia por sí sola no da nocion sino meramente de hechos, pero no de la relacion de

(1) Cons. ALBERTO MAGNO, *Op. cit.*, q. cit., a. 2; y SANTO TOMÁS, *In IV Phys.*, lect. 17, y *In lib. IV Met.*, lect. 12; y SCOTO, *In lib. II Sent.*, dist. II, q. IV.

los hechos, que es una nocion supra-sensible; luego no puede bastar la sola experiencia para dar idea del tiempo. Agréguese á esto que la experiencia, segun el sistema de los materialistas y sensualistas, se reduce á la mera sensacion; y de consiguiente, que suponer á la idea de tiempo engendrada por la experiencia, equivale á suponer el absurdo de que esta idea no es más ni ménos que sensacion; absurdo digo: 1.^o porque los sentidos no aprenden sino lo sensible, y la idea del tiempo, como expresion de la relacion entre el *antes* y el *despues*, tiene por objeto lo inteligible, pues al orden inteligible y no al sensible pertenecen las relaciones de las cosas; 2.^o porque, como dice Balmes, — «siendo el tiempo en sí la sucesion misma, y en nuestro entendimiento la percepcion de esta sucesion, no ofrece al espíritu ningun objeto sensible: aun cuando se refiera á ellos, y sea como el lazo de ellos, no es ellos mismos, ni la intuicion de ninguno de ellos por sí solo. En el tiempo que mide la sucesion de un sonido y de una vision, claro es que la idea del tiempo no puede ser ni la vision ni el sonido, sino la percepcion de su sucesion, de su enlace» (1).

No ménos absurda es la teoría de Kant, que podemos compendiar en la siguiente fórmula, á saber: la idea del tiempo comienza por la experiencia, pero no depende de ella.—Pues digo que esta fórmula no puede tener valor científico alguno para los que no admitan, como en efecto no admite Kant, que la primitiva generacion de las ideas consiste en la labor que nuestra mente hace sobre los datos concretos de la experiencia. Uno es en nosotros el sér que obra, que piensa y que tiene conciencia de sus actos; por consiguiente, cuantos crean que nuestro pensamiento directo puede concebir la idea de tiempo, independientemente de toda experiencia, no sé yo por qué no han de creer que pueda lo mismo nuestro pensamiento reflejo.

32. Asentado, pues, que la generacion primitiva de la idea de tiempo no puede ser independiente de la experiencia, veamos ahora qué especie de experiencia es necesaria para que, labrando sobre ella nuestra mente, forme esa idea.

La experiencia es, como ya de antes sabemos, externa ó interna: objeto de la primera son los hechos externos del alma; objeto de la segunda los internos. Pues bien; lo propio con una que con otra de estas dos clases de experiencia percibimos lo mudable, como quiera

(1) *Filosofía Fundamental*, lib. 7.^o, c. XII, § 93, p. 195, 3.^a ed. Barcelona, 1860.

que sujeta á perpétuas mudanzas, está la naturaleza sensible que percibimos con la experiencia externa, y varios son igualmente los estados que por medio de la interna observamos en nuestras almas. Y si la experiencia externa y la interna nos dan percepcion de lo mudable, dicho se está que por eso mismo pueden entrambas servirnos como principio generador de la idea de tiempo; pues que esta idea, hemos dicho, envuelve la de sucesion, así como la de sucesion implica la de mudanza, y por consiguiente, todo cuanto se nos manifieste como sujeto á mudanza puede servir de base á nuestra mente para formar la idea de tiempo: y es así que lo sujeto á mudanza se nos manifiesta lo propio en los hechos internos de nuestra alma que en la naturaleza sensible; luego base para elevarnos á la idea de tiempo son igualmente la experiencia interna y la externa (1).

33. Si ahora queremos investigar cómo se verifica esto de que nuestra mente, labrando sobre los hechos internos y externos sujetos á mudanza, pueda elevarse de aquí á la idea de tiempo, lo comprendemos sin gran trabajo. En dos maneras puede tenerse la experiencia por necesaria para adquirir una idea, á saber: ó como causa eficiente, ó como causa material; es la experiencia causa eficiente cuando por sí sola basta para darnos la idea cuya adquisicion suponemos depender de la experiencia; y es causa material cuando no nos ofrece sino meros hechos concretos que han menester de nuestra labor mental para entrar como idea en el dominio de nuestra inteligencia. De estas dos hipótesis, nada tenemos que hacer aquí con la primera, porque la experienciano puede ser causa eficiente de la idea de tiempo, en razon á que si así fuese, esta idea sería una sensacion; lo cual no cabe decir sin caer en absurdo. Réstanos, por consiguiente, la segunda hipótesis, á saber: que la experiencia no concurre á darnos idea del tiempo sino como causa material; y una vez reducida la investigacion á estos términos, versa ya solamente sobre cuál sea el hecho que la experiencia nos ofrezca, y cuál el modo en que labrando sobre ese hecho nuestra mente, se remonta á la idea de tiempo.

Pues bien, ese hecho que la experiencia haya de ofrecernos, debe tener dos condiciones: primera, que sin él sea imposible formarnos idea del tiempo; segunda, que una vez aprendido por nuestra mente, sea, en efecto, adecuado para suscitar en nosotros esa idea. Sentado esto, recordemos ahora lo dicho sobre que la idea de tiempo implica

(1) Cons. ARISTÓTELES, *Phys.*, lib. 4.º, c. x, xi, xii, xiii, xiv; y SANTO TOMÁS, *In IV Phys.*, lect. 16.

necesariamente la de sucesion, así como la idea de sucesion implica necesariamente la de mudanza. Pues ya tenemos aquí el hecho experimental en quien buscamos base para formarnos la idea de tiempo: ese hecho es la percepcion del movimiento, junto con el concepto de la esencia de lo mudable. Ciertamente, tan luego como el alma percibe un movimiento, puede advertir las diversas posiciones que el objeto movable toma en los diversos puntos del espacio: el concepto que forma el alma entonces de esta diversidad de posiciones incluye el de un estado que sucede al estado anterior de aquel objeto; y hé aquí ya percibido por el alma un *primero* y un *segundo* movimiento; y hé aquí, por consiguiente, cómo el entendimiento, en virtud de su potencia para recibir el *orden* de las cosas, percibe efectivamente el que hay entre los movimientos que se verifican en los cuerpos. Pues la percepcion de estos movimientos contiene implícitamente la idea de tiempo, como quiera que el *orden* entre un primero y un segundo movimiento implica sucesion; luego percibir ese *orden*, es percibir una sucesion: y es así que la idea de sucesion es por sí misma idea de tiempo; luego la idea de tiempo se forma con aprender nuestra mente el *orden* que media entre un primero y un segundo estado de lo movable (1).

34. Aquí Locke (2) nos arguye:—Para que la idea de tiempo se engendrase de la percepcion de lo movable, sería necesario que nuestra mente percibiera en el movimiento un *antes* y un *despues*; pero es así que el *antes* y el *despues* en el movimiento no es cabalmente otra cosa sino el tiempo; luego explicar la formacion de la idea de tiempo por la percepcion del movimiento, equivale á explicar la idea de tiempo por sí misma, lo cual no es más ni ménos que un círculo vicioso.—Argumento es este apremiante en apariencia, pero que se desvanece con solo demostrar cómo se puede explicar fundamentalmente la percepcion de la sucesion sin necesidad de hacer uso de la idea de tiempo. Hélo aquí. La sucesion implica mutacion de estado, como quiera, en efecto, que allí donde hay mudanza de estados, hay sucesion de un estado á otro, ó séase, hay un segundo estado, que sucede á otro que es primero. Si la sucesion implica mutacion, dicho se está que lo que baste á que se conciba la mutacion basta para concebir la sucesion: y es así que para concebir la mutacion, basta percibir la variedad de estados que se verifican en el sér movable; luego la

(1) Cons. ALBERTO MAGNO, q. cit., a. 2.

(2) *Op. cit.*, lib. 2.º, c. xiv, n. 22, t. II, p. 20, ed. cit.

primitiva percepcion de la sucesion nace en nosotros de percibir la variedad de los estados de un sér, ó séase de percibir un segundo estado que sucede á otro primero. Indudablemente, en esta percepcion primitiva de la sucesion hay un *antes* y un *despues*, pero se refieren *directamente*, no al tiempo, sino al primero y segundo estado en que vemos al sér mudarse. Más claro: indudablemente no habría posibilidad de un primero y segundo estado en el sér que se muda, si no existiese un *antes* y un *despues* en el tiempo; pero en el formarnos la idea de tiempo, lo que *primitiva* y *directamente* percibimos es el primero y el segundo estado que se verifica en lo movable; y solo cuando *reflexionamos* luego en este primero y segundo estado de lo movable, es cuando percibimos el *antes* y el *despues* del tiempo en que se realizan esos estados sucesivos de lo movable. Y hé aquí cómo no hay tal círculo vicioso en la definicion que damos del tiempo, pues en círculo vicioso no se incurre sino cuando se define una cosa por la cosa misma; y aquí tenemos que el *antes* y el *despues* se consideran, primitivamente en la variacion de estados de lo movable, y luego en el tiempo mismo como medida del movimiento.

35. Dispútase últimamente entre los filósofos si á la idea de tiempo corresponde ó no un término objetivo y real. Sobre esto la historia nos da noticia de tres opiniones, que iremos exponiendo y examinando simultáneamente. Profesan la primera los que creen que en la idea de tiempo no entra más elemento subjetivo que simplemente el de su percepcion, y por consecuencia que el tiempo es objetivo y real. Pero esta teoría ha sido sustentada de dos maneras, á saber: los que tienen al tiempo por un atributo de Dios, como son, por ejemplo, Newton, Clarke y Bouillier (1), fundan en eso mismo la objetividad del tiempo; mientras los que no lo consideran existente sino en las cosas, como Platon (2), por ejemplo, entre otros, ponen la absoluta objetividad del tiempo en el movimiento que lo implica, y del cual es inseparable. Otros filósofos, por último, que lo fueron Antífanes y Critolao (3), discurrieron así:—El tiempo, dijeron, implica la idea del orden entre el *antes* y el *despues* en la sucesion: es así que esta idea de orden en la sucesion se forma comparando mentalmente el *antes* y el *despues*, y que todo acto comparativo reside solo en

(1) *Théorie de la raison impersonnelle*, c. vi, p. 95 y sig., París, 1844.

(2) En el *Timeo*, ed. H. E., t. III, p. 37.—Cons. ARISTOT., *Phys.*, lib. 4.º, c. X; y GARNIER, *Traité des facultés de l'ame*, lib. 5.º, sect. 1, c. v, t. II, p. 195, 196 y sig., ed. cit.

(3) Cons. STOBEO, *Ecl. Phys.*, lib. 1.º, c. II, p. 19, Aurel. Allobrog, 1609.

la mente; luego la idea de tiempo es una mera *forma subjetiva* de la mente humana.—Fundado en esta misma argumentacion, tuvo Kant al tiempo por una mera forma *a priori* de la sensibilidad externa. En cambio Aristóteles, y con él los escolásticos, advirtieron que si bien la relacion del tiempo pasado y del futuro con el presente, es meramente *lógica* por lo tocante á lo *futuro*, que *todavía* no es, y por lo tocante á lo *pasado*, que *ya* no es, tiene, sin embargo, término *real* por lo tocante á lo *presente*; y de aquí concluyeron que la idea de tiempo, por lo tocante al pasado y al futuro, es *subjetiva*; pero que por lo tocante al presente, es *objetiva*.

Esta última opinion me parece no solo verdadera, sino irrefragable. Lo pruebo así. El tiempo se contiene y determina en el movimiento; por consiguiente, lo que en el movimiento haya real, eso mismo, y solo eso, hay en el tiempo: es así que en el movimiento, por su calidad de *sucesivo*, no hay otra cosa real sino *su punto indivisible*; luego tampoco en el tiempo hay otra cosa real sino *el instante*. Agréguese á esto que en el tiempo no ha de tenerse por objetivo sino lo que pueda existir con independenciam de toda consideracion de nuestra mente; pues bien, el instante es la única cosa absoluta en el tiempo, y que como tal no ha menester para existir que nuestra mente la conciba. En efecto, nuestra mente no concibe el tiempo sino en cuanto compara el *antes* y el *despues*; y es así que el instante no ha menester de esta comparacion, pues el *antes* y el *despues* dicen relacion á lo pasado y á lo futuro, pero no al instante; luego el instante tiene existencia real independiente de nuestro concepto. Pero, bien que el instante constituya elemento objetivo y real del tiempo, es cierto, sin embargo, que en el concepto de tiempo entra un elemento subjetivo; porque la idea de tiempo no es pura y únicamente la idea de instante, sino la del orden de momentos sucesivos, ó séase de la sucesion de instantes, ó séase del orden entre el *antes* y el *despues*. Para adquirir esta idea, forzoso es percibir la relacion de lo pasado y de lo futuro con lo presente, porque el *antes* y el *despues* no significan otra cosa sino esa relacion de lo pasado y de lo futuro: y es así que ni lo pasado ni lo futuro tienen existencia real; luego son términos subjetivos, incluso en la idea de tiempo. Con esta doctrina se prueba el error, no solo de los que atribuyen á la idea de tiempo una objetividad absoluta, sino tambien de los que la tienen por una mera forma subjetiva del espíritu humano.

36. Respondamos ahora á las objeciones que se nos pueda dirigir contra esta doctrina.—Primera. Lo presente, en cuanto es tal, no

constituye tiempo, dado que el tiempo implica un *antes* y un *después*; es así que nosotros no ponemos sino en lo presente la objetividad del tiempo; luego ponemos la realidad del tiempo en lo que no es tal tiempo.—A este argumento ya Alberto Magno había respondido (1) con advertir, que si bien el instante en sí mismo no constituye tiempo, sin embargo, en cuanto es el término común de la relación de lo pasado y de lo futuro, es parte del tiempo; y por cuanto, considerado en el tiempo, no es permanente, sino sucesivo, puede, por este su mismo ser de sucesivo, constituir tiempo. Y hé aquí cómo el tener al instante por elemento objetivo del tiempo, no es poner el tiempo en donde tiempo no hay.

Segunda objeción: El tiempo dice relación á un *antes* y un *después* en el movimiento: es así que esa relación, por el hecho mismo de ser tal, no tiene otra existencia sino la que le da nuestra mente al comparar entre sí el *antes* y el *después*; luego el tiempo no existe sino en nuestra mente.—Muy fácil es la respuesta á este segundo argumento. La índole de una relación es proporcionada á la de los términos sobre que versa: es *real*, si reales son los términos; y *lógica*, si son lógicos; y puede ser lógico respecto de uno de sus términos, y real respecto de otro, si aquél es un *ente de razón*, y éste un ente real. Pues esto último sucede con la relación que el tiempo implica: términos subjetivos son ciertamente en ella lo pasado y lo futuro; pero como además hay lo presente, que les sirve de término común comparativo, y que, como acabamos de demostrarlo, es real; de aquí que la idea del tiempo no pueda estimarse puramente subjetiva, sino compuesta de elementos objetivos y subjetivos (2).

CAPITULO SEGUNDO.

DE LA VIDA VEGETATIVA.

I. Cuando al abrazar la universalidad de las cosas creadas queremos dividir las en lo que pudiéramos llamar sus categorías máximas, hallamos que los seres del mundo se dividen en cuerpos *brutos*, ó *séase no vivientes*, y en cuerpos *vivientes*; inorgánicos los primeros, orgánicos los segundos. Al clasificar luego los vivientes, hallámoslos divididos también en dos categorías: una *las plantas*, cuya vida es meramente *vegetativa*, y otra los *animales*, que además de esa virtud

(1) *Loco citato.*

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *In I Sent.*, dist. XIX, q. II, a. 1.

de las plantas, poseen la de *sentir*. De aquí la gran división de los llamados *reinos de la naturaleza*, á saber: reino *mineral*, reino *vegetal* y reino *animal*. En la cima de estos tres reinos, y como vértice, digámoslo así, de la pirámide triangular formada por los tres, está el *hombre*, que á todos tres los compendia y unifica en la individualidad de su naturaleza; la cual, merced á la *inteligencia* que singularmente la distingue, constituye el primer grado de un orden harto más sublime, á saber: del orden de los *espíritus*; orden á quien el hombre sirve como de eslabón, que uniéndole con el mundo corpóreo, viene á dar así continuidad al universo.

Esta clasificación de los seres del mundo sería negada cuando quiera que al determinar el mútuo enlace de los dichos tres reinos de la naturaleza, se adjudicase á cualquiera de ellos algo que fuese privativo de otro. Para evitar este error, sería preciso que desde luego analizásemos la respectiva naturaleza de los seres inorgánicos y de las diversas clases de los orgánicos ó vivientes; pero como quiera que ya hemos tratado de los principios constitutivos del mundo corpóreo, y que de los seres vivientes *animados*, tanto de los meramente sensitivos como de los racionales, deberemos tratar en la *Antropología*, podemos, por ahora, limitarnos á tratar solo de los vegetales. Sin embargo, aun restringiendo así los límites de nuestra actual tarea, ésnos forzoso examinar previamente qué sea en general *la vida*, pues que sin esta noción genérica no sería posible adquirirla clara y distinta de la vida especial de cada clase de seres.

ARTÍCULO PRIMERO.

Noción genuina de la vida.

2. Esta materia es de altísima importancia, no solo para la ciencia filosófica, sino para todas las demás ciencias; y bien se puede asegurar que sin noción exacta de la *vida* no habría rama alguna del humano saber que, adherida al común tronco de todas, apareciese con aquel natural enlace que todas tienen entre sí. ¿Qué sería, por no citar otro ejemplo, de las ciencias médicas, en cuyo objeto común, que es el hombre, se halla compendiada la vida del reino vegetal y del animal?

La *Antropología* y la *Fisiología*, es decir, la ciencia del hombre y la ciencia de la vida, son, en efecto, dos ciencias hermanas, que lejos de pugnar entre sí, deben tenderse recíprocamente amigablemente. Cierta

es que cada cual de ellas considera por distinto aspecto al hombre, pues que la una le mira como á sér moral, y la otra como á mero viviente orgánico; pero como quiera que entrambas al fin tengan por objeto comun al hombre, sér uno en sí, claro está que tanto ellas cuanto las demás ciencias todas que del hombre traten, han de ser tan conexas y dependientes entre sí, como lo son los aspectos por donde le estudian. Pues bien, para mantener esta union entre la ciencia antropológica y la fisiológica, necesario es mantener íntegra y firme la unidad sustancial del hombre, viendo en su *alma racional* el verdadero *principio informativo* y vivificador de su *materia organizada*; porque de lo contrario, la *Fisiología* no hallaría en él un verdadero viviente ni un animado organismo, sino un cuerpo exánime y un mecanismo automático. ¿Cómo, en efecto, podría el fisiólogo formarse exacta idea de la vida del alma ni de las funciones vitales que desempeña en el humano organismo, sin prévia nocion exacta de la vida en general, y de sus propiedades esenciales? Y si la *Fisiología* necesariamente presupone la nocion de la vida, ¿quién desconocerá que la *Anatomía* y *Patología*, la *Terapéutica* y la ciencia médica, en fin, toda entera, tienen el centro comun de su unidad en esa nocion altísima, que por lo mismo necesariamente han de suponer prévia? Desde luego la *Patología*, ó séase la ciencia del hombre enfermo, es tan dependiente de la *Fisiología*, cuanto las leyes de las enfermedades lo son de las leyes universales de la vida, pues que segun son las condiciones en que estas leyes se realizan, así producen efectos diversos, á saber: cuando se realizan moralmente, producen las funciones del hombre sano, y cuando anormalmente, los fenómenos del hombre enfermo. Punto central, pues, de la ciencia patológica, lo propio que de la fisiológica, tienen que ser las leyes generales de la vida. Exeracion merece, en verdad, ese materialismo médico, ese *organologismo grosero*, que no reconociendo otra causa morbosa sino lesiones materiales, y limitando al puro organismo su estrecha perspectiva, no quiere tomar en cuenta sino aquello que se ve con los ojos y se palpa con las manos. ¡Oh! ese género de *Medicina* no se elevará jamás á las causas superiores que engendran la verdadera ciencia de las enfermedades; y dicho se está, si una vez ignorado el principio de donde se deriva el conocimiento de las enfermedades, es posible ni vislumbrar siquiera la base de una *Terapéutica* racional. ¿Qué cosa, en efecto, decidme, constituye el misterio doloroso de la vida del hombre doliente, sino la accion y reaccion continuas y recíprocas de su cuerpo y de su alma? ¿Qué es, sino una repercusion de las dolencias de su

espíritu en su carne, y de las de su carne en su espíritu? ¿Y cómo habeis de concebir siquiera un sistema racional y científico de restaurar el cuerpo enfermo si prescindís del principio vital que lo informa?

Siendo, pues, tan necesario el conocimiento de la vida no solo para las ciencias filosóficas, sino tambien para las ciencias médicas, no hay que preguntar cuán exquisita cautela deba emplearse en el fijar la nocion genuina de la vida, pues sabido es que si poco importan los errores en cosas de leve momento, gravísimos se tornan en las cosas de suyo trascendentales.

3. En dos sentidos puede tomarse la nocion de la vida: lato y genérico el uno, restricto y especial el otro. En el primero de estos sentidos, expresa un atributo comun á todos los grados de séres vivientes; en el segundo, se limita á expresar el grado ínfimo de la vida, que es el del reino vegetal (1). Pero tanto mirada por uno de sus aspectos como mirada por otro, puédesse considerar en la vida dos, digámoslo así, momentos de su actividad, á saber: primero y segundo, ó séase, como dice la Escuela, *in actu primo* y *in actu secundo*. En el acto primo, la vida es el *sér mismo sustancial* del viviente; en el acto segundo, es *la operacion*, que por cuanto procede de un sér viviente, llámase *vital* (2). Ahora bien, como quiera que á las causas y sustancias de las cosas no podemos conocerlas sino por virtud respectivamente de sus efectos y operaciones, de aquí que ante todo debamos investigar qué es la vida en el *acto segundo*, para inferir despues qué sea en el *acto primo*. El problema que planteamos se reduce, pues, á lo siguiente: averiguar qué sea lo que en general constituye *accion vital*, y en qué consista la diferencia de la que no lo es.

4. Para conocer fácilmente en qué consista la accion vital, fijémonos desde luego en aquellos séres en quienes más patente se nos ofrezca la vida. Estos séres son los animales; pues en los vegetales, como grado ínfimo que son de la escala de los vivientes, la vida se nos muestra demasiado velada, por decirlo así; mientras que, por el contrario, en los inteligentes, como grado sumo de la propia escala, y al cual no percibimos sino por medio de la reflexion sobre los actos intelectivos, la vida se nos muestra demasiado abstrusa (3). Esto supuesto, preguntamos primeramente: ¿cuándo decimos que *está vivo*

(1) CONS. ALBERTO MAGNO, *Parva naturalia, De veget.*, lib. 1.º, tract. 1, c. 11, *Opp.*, t. v, p. 343.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, 1.ª 2.ª, q. III, a. 2.

(3) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. XVIII, a. 1.

un animal? cuando le vemos moverse con movimiento que de él mismo proceda (*ab intrinseco*): mientras así le vemos moverse, decimos que continúa en él la vida; por el contrario, tan luego como le vemos no moverse ya *ab intrinseco*, sino que es movido por exterior impulso, decimos de él que *está muerto*, ó séase que *ha perdido la vida*. Luego en tanto llamamos *vivo* al animal, en cuanto le vemos con aptitud para moverse intrínsecamente á sí mismo. Pero adviértase aquí que esa *aptitud* del animal para moverse intrínsecamente á sí mismo, y en virtud de la cual decimos que *vive*, no se refiere solo al movimiento *local*, sino á cualquier otro de los actos animales (1); de manera que aunque no le veamos cambiar de sitio, *vivo*, sin embargo, continuamos creyéndole mientras observamos que él continúa ejecutando *ab intrinseco* cualquier acto, como, por ejemplo, la respiracion, la nutricion, ó cualquier percepcion sensitiva (2). Pues ahora bien, dotado como lo está nuestro entendimiento de virtud para generalizar los hechos que observamos y las nociones que adquirimos, naturalmente tan luego como ha considerado que no se dice *vivo* un animal sino cuando ejecuta una accion que proceda de principio intrínseco á él mismo, deduce que la accion es *vital* cuando quiera que proceda de un principio intrínseco al sugeto que la realiza. Primer carácter, pues, de una accion vital es, que proceda de un principio intrínseco (3). Sigamos.

A este primer carácter en cuya virtud llámase *vital* una operacion, hay que agregar otro, á saber: que la operacion sea *inmanente*. Recordemos con este motivo la doctrina antes de ahora expuesta sobre las dos especies que hay de operacion, á saber: una *transeunte*, ó *transitiva*, que es la que recae en sugeto diverso del operante, como, por ejemplo, lanzar una piedra, machacar un clavo; y otra *inmanente*, que es la que recae y permanece en el sugeto operante mismo como perfeccion y complemento de su sér propio. Una y otra de estas dos especies de accion convienen en proceder de un principio intrínseco al agente; pero solo la *inmanente* es accion *vital*, no la *transeunte*; y la razon de esto es, que como quiera que la vida considerada *in actu primo* sea intrínseca al sér del viviente, accion significativa de esa vida no puede ser otra sino la que dé complemento y perfeccion al agente de quien procede; y es así que á la accion dotada de estos

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In II De Anima*, lect. 1.

(2) CONS. LIBERATORE, *Op. cit.*, p. 56.

(3) CONS. SCOTO, *De Animu*, q. XII, n. 7.

caractéres se la llama *inmanente*; luego *inmanente* es la accion vital. Y pues carácter de la accion *inmanente* es el proceder de un principio intrínseco, podemos expresar toda la anterior doctrina con la siguiente breve fórmula: la *vitalidad* consiste en la *inmanencia de la accion* (1). Por la naturaleza de la accion se conoce la naturaleza del agente: es así que la vida, en calidad de accion del viviente, consiste en la inmanencia de la accion; luego la vida, así considerada, ó séase *in actu primo*, ó séase en calidad de esencia del viviente, es *una sustancia que obra ó es capaz de obrar con accion inmanente* (2).

5. Con esto podemos ya entender cómo la vida se halla en grado mínimo en las plantas; en grado ya más perfecto, en los séres racionales; y en grado perfectísimo, en Dios. Dos cosas, en efecto, son necesarias para que un acto se pueda llamar *inmanente*: primera, que el acto proceda de un principio interno al agente; segunda, que recaiga y permanezca en el sugeto mismo de quien procede. Pues en uno y otro concepto la vida de las plantas resulta ser la ménos perfecta. En cuanto á lo primero, tres cosas podemos considerar en el acto: 1.^a la ejecucion; 2.^a la forma que al operante determina; 3.^a el fin á que está dirigida su operacion. Pues bien: la planta es *activa*, habida consideracion á la primera de esas tres cosas; pero, habida consideracion á las otras dos, es *pasiva*; porque si bien la planta obra por interno principio, y de consiguiente, es en realidad agente de su propia accion, sin embargo, ni á sí propia se fija el fin de su accion, ni por su propia virtud adquiere la forma que próximamente la determina á obrar. La planta, en efecto, vegeta para su propia conservacion y la de su especie; pero este fin no se le prescribe ella á sí misma, sino que cumple el que Dios la ha impuesto, y le cumple sin conocerlo. Del propio modo, la forma por cuya virtud obra, le es comunicada por la naturaleza, sin que ella en manera alguna la determine: todo su oficio, pues, se limita á poner la accion (3). Si ahora consideramos la segunda calidad que hemos enunciado como necesaria para que se considere *inmanente* una accion, á saber: que se termine en el sugeto mismo de quien procede; hallaremos igualmente que si bien el obrar de la planta permanece ó queda en ella misma, es decir, en el mismo sugeto operante, no recae, sin embargo, en la misma potencia operativa; pues la molécula asimilante es indudable-

(1) SANTO TOMÁS, I, q. XVIII, a. 2; 1.^a, 2.^a, q. III, a. 2 ad 1.

(2) SANTO TOMÁS, *loco citato*.

(3) CONS. SANTO TOMÁS, *loco citato*.