

por ejemplo, el propio modo de reproducirse tiene la lombriz y el gusanillo de agua, y, sin embargo, nadie ha negado que sean verdaderos animales, dotados de estómago y de intestinos, de circulación arterial y venosa, de sistema nervioso y de otras varias propiedades animales: también de la *salamandra*, ó lagartija, animal vertebrado, es sabido que le vuelven á nacer cola y patas cuantas veces se le cortan. Con estos ejemplos, y otros varios que pudiéramos traer, se demuestra que el reproducirse por botones no constituye al pólipo en especie *equivoca*, mitad animal y mitad planta, como se ha supuesto, sino que es puro animal, á par de tantos otros que se reproducen de la propia manera. Y acerca de esto la anatomía está de acuerdo con la metafísica, demostrando experimentalmente aquella ciencia el principio asentado por ésta, de que ni existe ni puede existir sér alguno de doble esencia, sino que cada cual tiene la suya única é indivisible.

13. Demostrado ya con esto lo absurdo de esa ley de continuidad forjada por Leibnitz y sus partidarios, quédalo no ménos lo irracional del sistema erigido sobre tan gratuita hipótesis con el nombre de *unidad de composición*. Indudablemente, á ser cierto que las varias clases de séres se entrelazaran por medio de especies que fuesen un todo resultante de distintas especies inmediatas, que como partes respectivas le constituyeran, sin duda habría que suponer un tipo primitivo respecto del cual no fuera cada clase de séres sino un grado ó una variedad; pero como quiera que en esto cabalmente habría de consistir la *ley de continuidad*, bástanos haber demostrado que la tal ley es absurda para tener por igualmente falso el tal sistema de *unidad de composición* erigido sobre esa ley. Sin embargo, habiendo algunos modernos naturalistas que del tal sistema, absurdo y todo como es, hacen nada ménos que fundamento radical de las ciencias naturales, convendrá refutarle, siquiera sea brevemente. Fácil es la empresa, pues experiencia y razón se adunan para protestar contra semejante doctrina. La razón, por de pronto, nos dice que, producidas como lo son por Dios, el cual obra siempre con algun fin, todas las clases de séres, necesario es que cada cual de ellas tenga su fin propio, y que todas juntas conspiran á la realización de un fin general y único. La forma y esencia, pues, de cada cosa no son absolutas, sino relativas al fin privativo y propio de cada sér; y si Dios, al crear los séres, asignó á cada cual diversos fines privativos, correspondientes á su respectiva naturaleza ejemplada de las externas ideas arquetipas del divino entendimiento, claro está que diversas, como los fines especiales de cada clase de séres, han de ser sus formas y tipos respectivos: luego no es

ni puede ser verdad que exista un tipo único de quien cada clase de séres meramente sea un grado más ó ménos perfecto y una variedad más ó ménos adecuada. No: esa gratuita hipótesis sobre el *tipo único*, no solamente es falsa, sino que además es un ingreso lógico al panteísmo ó al materialismo. Lo primero, porque decir *unidad de tipo* equivale á decir *unidad de esencia*, pues aquello dice necesariamente relación á esto; y, por consecuencia, si cada clase de sér no fuese más que una mera manifestación de un tipo único, la diferencia entre las respectivas clases de séres no sería real y sustancial, sino accidental y puramente fenoménica (1). La prueba de que esta es una conclusión procedente, nos la da el mismo Saint-Hilaire cuando no solo la acepta él como deducción lógica de su teoría, sino que además la aprueba y sanciona con la autoridad de su nombre (2). ¿Ni cuál otro, en resúmen, es el principio fundamental de los panteístas, sino que todos los séres del universo son meras *manifestaciones*, reales ó fenomenales, *de un sér único*? La historia toda enterá de la filosofía confirma, por otra parte, esta científica deducción, pues panteístas netos fueron Herder, Göethe y Schelling, que en Alemania profesaron esta doctrina del *tipo único*, y el mismo Geoffroi Saint-Hilaire, al importar á Francia la propia teoría, no pudo, por más que lo intentó con empeño, echar de sí el cargo de ser participante de aquel panteísmo germánico (3). Pero he dicho además que esa doctrina engendra también materialismo, y en esto no cabe duda, pues una vez proclamado ese sistema de la *unidad de composición*, ó séase del tipo único, la lógica inflexible deducirá que la inteligencia no es otra cosa sino un grado más exquisito de sensibilidad, la animalidad un grado más perfecto de fuerza vital, y la vitalidad un mero grado, eminente si se quiere, de la organización de la materia; es decir, que la materia es todo, y que solo ella es causa y principio generador de todos los séres, sin otra diferencia que el más ó el ménos. También aquí la historia hace bueno nuestro raciocinio, pues ahí está el francés Robinet, que tan luego como hubo profesado la tal teoría sobre el tipo único, se hizo sensualista primero, y materialista despues, siendo con este motivo el verdadero progenitor de los honrosos timbres con que en obras clásicas del filosofismo de entonces (4) se decoró á la humana

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In lib. VII Met.*, lect. XI.

(2) Véase la *Histoire naturelle des ourangs-outangs*, que juntamente con CUVIER, publicó en el *Journal de Physique*, t. XLVI, París, 1795.

(3) Cons. ROUX-LAVERGNE, *Op. cit.*, lib. 1.º, c. V, p. 42-43, ed. cit.

(4) Véase, entre otros, LAMETTRIE, *Histoire naturelle de l'ame*, La Haye, 1745;

especie, tales como el *hombre-máquina*, el *hombre-planta*, el *hombre-bestia* (1).

14. No ménos que la razon, desmiente la experiencia esta doctrina del tipo único: basta, para convencerse de ello, consultar á la ciencia anatómica. Ciertamente, si lo que la sana filosofía natural llama *diversas clases de animales* no fuera más que la mera manifestacion de variedades ó evoluciones varias de un *tipo único*, idéntica y única tendría que ser la organizacion de todos los animales; pues como quiera que los órganos han sido dados á los animales para que realice cada cual su fin respectivo, y dado que el fin de cada sér no puede ménos de proporcionarse á su forma, claro está que si una había de ser la forma, y uno el fin de los animales, cosa que necesariamente hay que suponer en cuanto se admita el supuesto de la unidad de tipo, una también tendría que ser forzosamente la organizacion de todos los animales. Pero es así que, segun lo han demostrado irrefutablemente, entre otros Flourens (2) y Martin (3), las investigaciones anatómicas no ofrecen semejante unidad de organizacion en las diversas clases de animales; luego la anatomía está de acuerdo con la metafísica en declarar absurda la *unidad de tipo*; y, en efecto, el sistema nervioso, por ejemplo, de los *zoófitos*, es diverso del de los *moluscos*; el de los *moluscos* lo es del de los *articulados*, y éste lo es del de los *vertebrados*.

y *L'Homme-machine*, Leyde, 1748.—Otro ejemplo de este filosofismo oprobioso le hallamos en la obra titulada: *Système de la nature*, Lóndres, 1770, obra cuyo autor verdadero fué Pablo Thiry, ó séase el tristemente famoso BARON D'HOLBACH.—Cons. el *Dictionnaire philosophique*, artículo *D'Holbach*, vol. III, part. III, París, 1847.

(1) Ya deben haberlo percibido los jóvenes estudiosos: no hay una sola teoría que se aparte de los principios de la filosofía católica, que ó no se funde ó no termine en una absurda y oprobiosa negacion de la libertad y de la dignidad del hombre.—(Nota del traductor.)

(2) CUVIER, *Histoire de ses travaux*, p. 272-273 y sig., ed. cit.

(3) *Philosophie Spiritualiste*, part. II, c. XXXI, t. II, p. 276 y sig., ed. cit.

## CAPÍTULO TERCERO.

DEL MUNDO, OBRA DE DIOS.

## ARTÍCULO PRIMERO.

*Sistemas acerca del origen del mundo.*

1. El ordenado enlace de operaciones y fines claramente manifestado en aquella escasa porción de séres que nos es dado ver entre los innumerables que pueblan el universo, nos conduce á inferir, en virtud del irrefutable principio de *analogía*, que el propio orden y trabazon existen en los séres que no vemos. Esta induccion se torna en nosotros conviccion invencible cuando consideramos que, por el mero hecho de ser el mundo obra de aquel Sér, que como sapientísimo no puede ménos de proponerse un fin en sus obras, es imposible que deje de reinar orden perfecto en todas y cada una de las partes del mundo mismo. Pero como quiera que esto suponga existencia de razones adecuadas para demostrar que Dios es causa universal del mundo, necesario es que las expongamos, y ellas, en efecto, serán asunto de la presente investigacion, y complemento de cuanto dejamos tratado en los capítulos anteriores.

2. Por mucho que los filósofos especulen acerca del fundamental problema cosmológico, habrán de parar forzosamente en una de estas tres hipótesis, á saber: ó que el origen del mundo es de todo punto independiente de Dios; ó que depende en parte; ó que depende absolutamente, en la íntegra universalidad de su sér. Demócrito (1), Epicuro (2), Leucippo (3) y otros atomistas profesaron la primera de estas opiniones, en cuanto enseñaron que existía una *materia eterna*, y su-

(1) Cons. ARISTOT., *Met.*, lib. 1.º, c. IV; lib. 8.º, c. II; *De Gen. et corrup.*, libro 1.º, c. I-II; *Phys.*, lib. 1.º, c. V; DIÓGENES LAERCIO, lib. 10, c. CXXI, CXXIV, CXXXIX; LUCRECIO, *De Rerum Natura*, lib. 1.º, vv. 160-161 y sig., y lib. 5.º, versículos 158-159; SEXTO EMPÍRICO, *Pyrr. hypot.*, lib. 3.º, 219; STOBEO, *Eclog. phys.*, I, p. 33, ed. Heeren.

(2) LAERCIO, lib. 10, 41-54; LUCRECIO, lib. 1.º, vv. 530, 532, 535; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, lib. 7.º, 213.

(3) Cons. ARISTOT., *Met.*, lib. 1.º, c. IV; STOBEO, *Eclog. phys.*, lib. 1.º, capítulo XXVII, ed. cit.

pusieron formado el mundo por el *concurso fortuito de átomos*, ó seáse partículas de materia *indivisibles*, y de *varia figura y magnitud*, y dotadas de *movimiento* (1). Pero este sistema, que por fundarse en el supuesto de un fortuita agregación de átomos, se denominó *atomismo*, sobre ser demasiado absurdo para que pudiera durar largo tiempo, ni hallar cabida tampoco en los sistemas de los filósofos que más profundamente estudiasen la naturaleza, rompía además totalmente con la tradición científica, pues ya en la primera edad filosófica de la Grecia Magna, Anaxágoras, con solo contemplar la naturaleza, había visto necesario admitir la existencia de un Dios ordenador del universo, á quien llamó *Nous* (inteligencia), porque, en efecto, solo á una inteligencia es dado producir el *orden* (2). Posteriormente Platon, restaurando esta teoría de Anaxágoras, trazó con mayor claridad y precisión científica la debida distinción entre el *Nous* y la *materia*; pero al mismo tiempo que proclamó la existencia de Dios, ordenador del mundo, fundió esta idea exacta con el fabuloso mito oriental sobre la existencia simultánea de una materia eterna, increada é independiente de Dios, y sobre este doble principio erigió, acerca del origen del mundo, una teoría cuyo compendio es como sigue:—La materia eterna es indeterminada, destituida, por consiguiente, de toda forma, y apta para recibir indiferentemente cualquiera. Pero poseyendo Dios los tipos ideales de todas las cosas, produce á semejanza de ellos en la materia las formas con que hoy la vemos determinada, y de esta manera constituye la variedad de seres que pueblan el universo.—Segun esta teoría platónica, término el más elevado á que supo llegar la filosofía greco-pagana, Dios viene á ser meramente un sábio artífice que, labrando la materia eterna é independiente de Él, la mani-

(1) Debo aquí advertir que Demócrito no admitía más que movimiento mecánico, y por ende consideraba el movimiento en los átomos como efecto del choque; pero Epicuro concedió á los átomos una pesantez natural que determina fatalmente la dirección de los mismos. «Segun Demócrito, dice PLUTARCO» (*De placit. philos.*, lib. 1.º, c. III), los átomos no tienen más propiedades que *extension y figura*; pero segun Epicuro, tienen además *pesantez*.—Sobre esto debe leerse á LAFAIST, *Dissertation sur la philosophie atomistique*, p. 70, 71 y siguientes, ed. cit., y á SWELLENGREBEL, *Veterum de elementis placita*, pars. I, c. III, § 2, Trajecti ad Rhem., 1844.

(2) CONS. ARISTOT., *Met.*, lib. 1.º, c. IV; *Phys.*, lib. 8.º, c. I; SIMPLICIO, *Comment. in Aristotelis Phys.*, p. 33-38; MALLET, *Histoire de la philosophie joiennne*, Introd., p. 22, ed. cit.; SCHAUBAC, *Anaxagora Clazomenii Fragm.*, pars II, *Frag.* 18, p. 129-130, ed. cit.; ZEVORT, *Dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore*, Introd., p. 1, y part. III, § 3, p. 176-177, París, 1843.

pula y organiza dándola todas las formas en que al presente la vemos determinada. Este sistema que, como se ve, reduce la acción de Dios en el producir el mundo á una mera *conformación y coordinación* de la materia informe y desordenada (1), se denominó *dualismo*, por cuanto funda en dos principios, á saber: Dios y la materia, el origen del mundo. Todos los sistemas cosmológicos posteriores al de Platon estuvieron, cuál más, cuál ménos, viciados de este dualismo, hasta que el Cristianismo, proclamando el dogma de la *Creación*, mostró á Dios no solo como ordenador de los seres, sino como causa universal de todo el sér del mundo, derribando así el vetusto error dualístico que infestó á toda la filosofía pagana. Si ahora queremos dar un nombre científico á esta doctrina cristiana, tercera de las que hemos enumerado entre las profesadas acerca del origen del mundo, podemos llamarla *teísmo*, por cuanto restaura la verdadera idea de Dios como causa eficiente del universo.

3. Enunciadas así las tres principales opiniones con que los varios filósofos han explicado el origen del mundo, examinemos ahora cuál de ellas tiene verdadero y sólido fundamento científico.

4. Por lo que hace al *atomismo*, basta exponerle para calificarle de absurdo. Segun este sistema, el mundo es resultado de la agregación fortuita de los átomos, es decir, puro efecto del *acaso*. Pero si el mundo fuese verdaderamente mero efecto del acaso, deberíamos tenerle por destituido de toda razón final, pues no puede llamarse *casual*, ó sea *fortuito*, á lo que sucede conforme á una norma y á un fin: y es así que, como antes lo hemos demostrado, los seres del mundo se nos ofrecen tan maravillosamente coordinados que, no obstante la variedad de sus respectivos fines particulares, concurren todos ellos armónicamente al cumplimiento de un fin supremo y universal; luego el atomismo es falso. La *casualidad* ó el *acaso* es de suyo ciega é indiferente, y no obra con sujeción á ley alguna uniforme ni constante; ¿cómo, pues, de una causa ciega, indiferente y que obra sin ley normal alguna, pueden proceder la constancia y uniformidad de ciertos efectos naturales, y lo que aun es más inconcebible, el ordenado concierto de todos? ¿quién podrá concebir que vertidos sobre una pared al acaso los colores de la paleta de Miguel Ángel, saliera pintado su magnífico *Juicio final*? Para penetrar mejor lo absurdo del

(1) CONS. SCHURMANN, *De Deo Platonis*, c. IV, p. 41, 50, 51, Monasterii Guestphalorum, 1845; y MARTIN, *Etudes sur le Timée de Platon*, not. LXIV, § 2, t. II, p. 181-182 y sig., ed. cit.

atomismo, téngase en cuenta que de dos maneras puede entenderse *casual* un efecto, á saber: ó con relacion á sus causas, ó con relacion á nuestro conocer. Con relacion á nuestro conocer, llámase casual un efecto, cuando no es producto de causa tan uniforme, en órden al tiempo y circunstancias de su acción propia, que podamos preveerle nosotros por medio de induccion natural ó científica: por ejemplo, casual decimos á que llueva mañana, no porque la lluvia deje de ser un efecto de determinadas causas que necesariamente le producen, sino porque nosotros ignoramos esas causas. En este primer sentido, claro está que lo que llamamos *casualidad* no expresa una ley de naturaleza, sino más bien un hecho cuya causa nosotros ignoramos. El otro género de *casualidad* que he mencionado, contiene aquellos efectos que no han podido ser previstos, ó al ménos promovidos y deseados por las causas que los producen, como, por ejemplo, la planta engendra otra planta su semejante, sin preveer ni promover de suyo este fin de su generacion. El acaso, en este segundo sentido, tampoco expresa una verdadera ley de naturaleza; pues estos efectos se llaman *casuales*, no porque sucedan sin determinada causa que los produzca, sino porque esta causa no los promueve *de suyo*. Y si estos efectos uniformes y constantes no son promovidos por la causa misma que los produce, claro está que ha de haber una causa superior que los haya preconocido y que haya ordenado para producirlos la causa de quien proceden. Así, por ejemplo, al ver la flecha dar en el blanco, seguros como estamos de que ella por sí misma no ha podido encaminarse allí, pensamos en el arquero que la ha lanzado en aquella direccion; pues del propio modo, al ver cómo algunos séres cumplen un fin que ellos no han podido prefijarse de suyo, inferimos la existencia de una causa superior ordenadora que los endereza al cumplimiento de ese fin. El acaso, pues, no es una ley de naturaleza, sino que más bien indica nuestra ignorancia acerca de algunos efectos cuyas causas no sabemos conocer.

Pero aún cuando concediésemos á los *atomistas* que el acaso fuese algo real existente en la naturaleza, no por eso el sistema atomístico aparecería más abonado para explicar el origen del mundo. En efecto, dado que el mundo resulte de una fortuita agregacion de átomos, forzoso es sobreentender que estos átomos son muchos; y esto supuesto, pregunto yo: ¿esa multitud de átomos, es finita ó infinita? á lo cual respondo que, segun el sistema atomístico, esa multitud no puede ser lo primero, y conforme á la sana razon, tampoco puede ser lo segundo. Prueba. Que la multitud de átomos, segun el sistema

epicúreo, no puede ser finita, claramente se deduce del argumento de Lucrecio, pues como quiera que ese sistema tenga por finito al espacio, no puede suponerle constituido por una multitud finita de átomos sin suponer entre átomo y átomo una distancia infinita; y si entre átomo y átomo media una distancia infinita, ya no pueden encontrarse ni acumularse para formar un solo sér. Que si por evitar este argumento dicen los atomistas que la multitud de átomos es infinita, entonces incurren en el absurdo de suponer un infinito producido por adición de números, es decir, un infinito resultante de la acumulacion de finitos; lo cual antes de ahora hemos demostrado que es absurdo. Por otra parte, para que la multitud de átomos fuese infinita, sería menester que los átomos formasen una extension perfectamente ajustada á la extension del espacio; pues teniendo cada átomo su mole determinada y finita, necesario sería, para que la multitud infinita de átomos se ajustase exactamente al espacio, que formase una extension absolutamente infinita. Pero dada esta hipótesis, no puede admitirse entre los átomos vacío alguno: y es así que, segun los atomistas, el vacío es necesario para el movimiento, como éste lo es para la acumulacion de los átomos; luego tan absurdo resulta el atomismo en la hipótesis de que sea infinita la multitud de átomos, como en la de que sea finita (1). Hay más. Aunque supusiéramos posible el movimiento de los átomos, nos hallaríamos de todos modos con que nunca podrían allegarse recíprocamente y constituir cuerpos, porque el movimiento de los átomos habría de ser ó esencial ó accidental; si fuese accidental ese movimiento, no nacería de la esencia, no sería libre, sino que tendría que ser determinado por un principio extrínseco; y es así que los atomistas atribuyen á los átomos una independencia absoluta; luego no pueden admitir que el movimiento de los átomos sea accidental. ¿Sería entonces esencial? Tampoco, porque no hay razon alguna para que entre las innumerables direcciones que pueda tomar cada átomo, ni entre los innumerables grados de velocidad con que puede moverse, se determine á seguir tal ó cual direccion con tal ó cual velocidad. Pudiera alegar otras pruebas de lo absurdo del sistema atomístico; pero me parecen excusadas, pues la cosa es clara por sí misma.

5. No tan absurdo ya como este sistema, bien que no más abonado tampoco para explicar el origen del mundo, es el *dualismo*, que proclama la existencia de una materia eterna independiente de Dios,

(1) Cons. GERDIL, *Disert. dell'Esistenza di Dio*, t. II, p. 255, Napoli, 1853.

y enseña que el mundo procede de la acción de Dios sobre esa materia eterna. Fácil es probar lo absurdo de aquel aserto, y lo improcedente de esta conclusión. En cuanto á lo primero, Gerdil prueba con un argumento irrefutable que no puede darse *materia eterna*. Hé aquí ese argumento:—Todo sér que existe de por sí, por su propia naturaleza y con independencia absoluta, ha de poseer todas las propiedades necesariamente inseparables de su naturaleza, y no puede tener otras sino las que de ésta su misma naturaleza se derivan: lo primero, porque no cabe que una cosa sea y no posea cuanto en su esencia se contiene; por ejemplo: es imposible que exista un triángulo, y que no tenga los ángulos iguales á dos rectos; lo segundo, porque tampoco cabe que lo que no tiene otra causa de su existencia sino su esencia misma, pueda poseer desde su primer instante otras cualidades sino las privativas de su misma esencia. Esto supuesto, tendremos que si la materia existe de por sí, en virtud de su misma naturaleza, é independiente de cualquier otra causa, necesariamente por una parte ha de poseer la propiedad, inseparable de su naturaleza, consistente en su indiferencia al reposo ó al movimiento; y por otra parte, ha de existir sin determinación actual alguna al movimiento ni al reposo, pues dado que exista en virtud meramente de su naturaleza, no puede poseer otras cualidades ó condiciones sino las que de esta su naturaleza misma se derivan, y que han de ser determinadas por el principio mismo que determina su existencia. Es así que por su esencia misma la materia no es determinada al reposo ni al movimiento; luego si existe de por sí é independiente de toda otra causa, ha de existir con la mera indiferencia al reposo ó al movimiento y sin determinación actual alguna á ninguno de estos dos estados. Pero es así que semejante estado de mera indiferencia y de absoluta indeterminación actual es imposible, pues por su esencia misma la materia ó está en reposo ó está en movimiento, y no puede existir sino determinada en uno de estos dos estados; luego es imposible que la materia exista con solo las propiedades, cualidades ó condiciones que meramente dependan de su sola naturaleza; luego no puede existir meramente en virtud de su naturaleza é independiente de todo otro sér (1).—Además de este argumento de Gerdil, que prueba la imposibilidad de que exista con independencia absoluta la materia, puede aducirse otro fundado en las propiedades de la

(1) *Dell'Esistenza di Dio*, Diss. II, *Contro l'esistenza della materia eterna*, vol. II, p. 291, ed. cit.

extensión, ó séase magnitud; héle aquí:—Para que la materia pueda ser tenida por eterna é independiente, necesario es, como ya lo han notado los atomistas mismos, tenerla por infinita (1), pues que ningún sér puede limitarse á sí propio: es así que sin absurdo no cabe tener por infinita la materia, pues que para serlo habría de constar de un número actualmente infinito de partes, y las partes de la materia, como puestas que están unas fuera de otras, y por consiguiente, no contenida una en otra, son siempre susceptibles de adición, lo cual implica negación de infinitud; luego la materia no puede ser infinita. Y si la materia no es infinita, claro está que no cabe tenerla por existente de necesidad, ó séase en virtud de su misma esencia, é independiente de Dios. Prueba. No siendo infinita la materia, ha de tener una determinada medida en su extensión y en el número de sus elementos; y es así que la hipótesis de que la materia exista en virtud de su esencia, implica que esa determinación y limitación habían de provenirle de su esencia misma; es así que esto no cabe, pues que en el mero hecho de ser la magnitud ó extensión un atributo esencial de la materia, necesariamente lo que sea de esencia de la magnitud, tiene que serlo también de esencia de la materia; y es así, por último, que la magnitud, por su esencia misma, es susceptible de aumento y disminución; luego la limitación de la materia no puede provenirle de su esencia misma. Y si, por una parte, no le proviene de su esencia misma esta limitación, y por otra parte, no puede dejar de ser limitada, forzoso es admitir una causa exterior que la haya puesto límite desde el primer instante, *ab initio*, y le haya dado existencia ceñida á una determinada magnitud.—Hé aquí cómo la imposibilidad de que la materia sea infinita, demuestra hasta la evidencia que ha sido producida por una causa exterior (2).

Pero supongamos, sin concederlo, que existiese esa materia que Platon dice independiente de Dios: dada esta hipótesis, resultaría que Dios no habría podido tener causalidad alguna en el producir los séres del mundo, y con esto caería por tierra todo el andamio cosmológico del sábio ateniense. Prueba. Como quiera que todo efecto ha de proporcionarse necesariamente á su causa, y toda acción á la naturaleza del agente, claro está que un sér absolutamente independiente en sí mismo, ha de gozar de la propia independencia absoluta

(1) Cons. ARISTÓTELES, *De Gen. et Corr.*, lib. I.º, c. I, y CICERON, *Acad.*, libro I.º, c. II.

(2) Cons. Gerdil, *Contro l'esistenza della materia eterna*, Diss. II, vol. cit., p. 290, ed. cit.

en sus operaciones. Siendo esto así, tendremos que una materia eterna é independiente, por el hecho mismo de ser tal, no podía ménos de haber sido tan independiente en su accion productiva de las cosas como se supone que lo es en su sér mismo; pero entonces no habría necesitado que la ordenase nadie, sino que se habría ordenado á sí propia, y esto supuesto, ya no sería Dios ni áun mero ordenador del mundo. Por aquí se ve cómo es imposible tener á Dios por ordenador del mundo sin tenerle también por causa universal de todo sér. Y no se diga que Dios ha podido manipular la materia independiente de Él, á la manera que el artífice humano se vale de materia preexistente para ejecutar sus obras; pues el artífice humano, al labrar la materia, no imprime en ella formas ni propiedades esenciales, como sucede en la produccion original de los séres del mundo, sino que se limita á trasformarla y configurarla á imágen y semejanza de un tipo ideal. El mismo Platon, no obstante repetir á cada momento esta comparacion del soberano Artífice divino con los artífices humanos, hubo de presentir que no era suficiente ni adecuada, pues en toda la doctrina de aquel filósofo no hay pasaje tan oscuro como el que dedica á tratar de la manera en que los séres del mundo participan de los ideales divinos.

6. De lo hasta aquí expuesto se deduce, que Dios es causa absoluta y universal del mundo. Tres hipótesis, ya lo hemos dicho, caben acerca de este problema, á saber: ó que el mundo proviene de la fortuita agregacion de átomos, ó que proviene de la materia eterna junto con la accion ordenadora de Dios, ó que proviene únicamente de la accion de Dios. De estas tres hipótesis, hemos visto que la primera y segunda son absurdas; luego no hay más remedio que admitir la tercera. Ciertamente, una vez reconocido que el supuesto de la materia eterna es quimera y absurdo, no queda otra conclusion racional sino que el sér todo entero del mundo es efecto de Dios y dependiente de la accion divina, y por tanto, que todo cuanto en el mundo es, ha tenido principio; ó de otra manera, que todo sér del mundo es de naturaleza *contingente*, y como tal, necesitado de la accion de una causa superior por quien haya comenzado á ser, pues eso significa *contingente*, á saber: lo que no puede existir sin la accion de una causa. Siendo esto así, una de dos: ó la causa de los séres contingentes es contingente ella también, ó no es contingente, sino que existe por sí misma y en virtud de su misma esencia: ¿es contingente? pues entonces hay que suponerla producida por una causa superior; y si ésta se dice también contingente, hay que suponer otra, y luego otra y

otra; de manera que se hace forzoso, ó devorar el absurdo de una série infinita de contingentes que uno y otro se produzcan, ó reconocer una causa absolutamente primera, absolutamente necesaria, y absolutamente independiente, que existiendo en virtud de su misma esencia, y con sér no recibido ni participado, sea causa universal y suprema de todos los séres contingentes. De estas dos hipótesis, la primera es manifestamente absurda, porque ni áun concebible es una série infinita de efectos sin alguna primera causa de quien dependa; queda, pues, como única racional la segunda hipótesis, á saber, que los séres de que el mundo se compone son efectos de una causa que tiene un sér absoluto é independiente de toda causa. Y es así que, por unánime consentimiento, este Sér absoluto, existente en virtud de su esencia misma, *acto puro*, en fin, no es otro sino Dios; luego todos los séres del mundo son efecto de una causa única, que es Dios. Con esto no dejamos demostrado sino que Dios es causa del mundo; en cuanto al modo con que le ha producido, será asunto de la *Teodicea*.

## ARTÍCULO II.

### *Del fin á que está ordenado el mundo.*

7. Dios, como Suprema é Infinita Inteligencia, no ha podido ménos de proponerse algun fin al crear el universo; y el universo no puede ménos de cumplir este fin, como impuesto que le ha sido por Dios, Poder Supremo é Infinito, á quien nada podía faltar para que el mundo, obra suya, realizara su designio soberano. Ahora bien: ¿cuál pudo ser el designio de Dios al crear el mundo?—Preguntar el fin que Dios se haya propuesto al crear el mundo, dice el francés Jules Simon, que equivale á escudriñar en la naturaleza el secreto del mundo, y que ésta es una empresa absurda y temeraria, como inaccesible á la humana flaqueza (1). Pero lo absurdo y temerario es verdaderamente este aserto del escritor traspirenáico, que le funda en el falso supuesto de que Dios sea para nosotros totalmente desconocido. No: Dios no es para nosotros totalmente desconocido: antes bien, de sus divinos atributos podemos conocer por razon lo bastante para inferir el fin que haya podido proponerse al dar sér al mundo.

Expondré lo más importante acerca de esta materia, reduciendo la investigacion á dos puntos: 1.º si el fin último y supremo del mun-

(1) *La Religion naturelle*, part. II, c. I, p. 128, 5.ª ed., París, 1860.