

pues de haber explicado cómo siente el alma continuamente su propio cuerpo, no será tan difícil explicar cómo siente los cuerpos externos que modifican al suyo propio.

En efecto, es de observar el modo con que el principio sensitivo siente su propio cuerpo. No le siente con una simple pasividad, sino con una pasividad mezclada de actividad, no solo porque el sentimiento es un acto del principio que siente, y un acto continuo respecto á su propio cuerpo, sino porque además es un acto tan poderoso que por medio de él, el principio que siente, es decir, al alma, modifica y anima continuamente su propio cuerpo, y produce en él muchos movimientos y cambios; y su propio cuerpo, como inerte, experimenta esta acción del principio sensitivo, en la que consiste la íntima unión del citado principio con dicho cuerpo. Esto supuesto, se comprende que si en el cuerpo que está en poder del alma se verifica un cambio independiente de esta y opuesto á su continua acción, siente ella una oposición, una violencia, y esto es lo mismo que decir que siente un cuerpo extraño.

130. De este hecho se puede deducir un principio ontológico, y es que un principio que siente además de su propio y espontáneo sentimiento, siente también y recibe en sí mismo una fuerza extraña que se opone á su acción instintiva y espontánea y que también la aumenta, y todo esto sin perder nada de su simplicidad.

Cuando se ha explicado cómo siente el alma en sí misma algo de extraña á sí misma, que es como decir una actividad que lucha contra la suya propia ó la estimula, entónces no son difíciles de explicar las cualidades segundas de los cuerpos externos, como son los colores, los sabores, los olores, etc., porque todas estas cosas pertenecen al cuerpo propio del alma en cuanto es término de su sentimiento, y no queda otra dificultad sino la de la extensión de los cuerpos, es decir, que queda solo por resolver la cuestión que hemos propuesto ántes de cómo el alma, siendo un principio simple, puede tener por término la extensión.

131. Mas esta cuestión, cuando se considera atentamente, no ofrece la repugnancia que á primera vista, y se prueba que no puede ménos de ser así, de modo que se obtiene el resultado de que « lo extenso continuo no puede existir sino en un principio simple, como término de su acto. » Porque si no fuese así, no tendríamos una razón de la continuidad de las partes que se pueden asignar á dicho extenso, pues que la existencia de una parte termina en él y no contiene la razón de la otra que le está unida. La razón de lo continuo no está, pues, en cada una de sus partes, sino en un principio que las abraza todas juntas, y este es simple. Además de esto las mismas partes de las que se supusiera formado lo continuo, se desvanecerían ante quien las buscara, porque siendo lo extenso divisible hasta lo infinito, no se pueden

hallar nunca las primeras partes, pues no existen en el todo. No es posible por lo tanto considerar lo continuo como un agregado de partes, pues cada una de estas solo considerada como tal con el pensamiento, está fuera de la otra y tiene un ser independiente de ella. Es necesario por consiguiente que todo lo continuo exista al mismo tiempo con un acto solo en lo simple que lo siente.

132. Prosiguiendo las investigaciones sobre este punto, se llega á los siguientes resultados:

1º Que el principio que siente, ó sea el alma sensitiva, tiene por primer término la extensión pura, ó sea el *espacio* incommensurable.

2º Que tiene por segundo término una fuerza limitada difundida por el espacio, la cual por esto es una medida limitada del mismo, que sin embargo no queda dividido ó discontinuo. Este es el propio cuerpo del alma en que esta habita, y es el asiento de todos sus sentimientos corpóreos.

3º El cuerpo propio del alma es sentido por esta con un sentimiento fundamental y siempre idéntico, aunque sea susceptible de variaciones en sus accidentes. El cuerpo sentido de semejante modo no tiene aun confines distintos: el *alma racional* tiene por término el cuerpo. Mas en cuanto es sensitiva, le tiene como término *sentido*, y en cuanto intelectual, como *entendido*; el cuerpo, pues, es un término del alma humana sentido-entendido. Hay por lo tanto una percepción intelectual del propio cuerpo, innata y permanente, y en esta percepción consiste el enlace entre el alma humana y el cuerpo.

141. Así se entiende el influjo recíproco de estos dos, porque cualquiera realidad que tenga el carácter de principio, es por su naturaleza activa y obra segun ciertas leyes en su término. Mas como para obrar en él conviene que le tenga por término, y no le puede tener si no se le concede, de aquí es que el principio es también receptivo y pasivo respecto al término, respecto á aquella facultad que le da este y á aquella otra que le modifica. Luego es claro que entre el alma humana y el cuerpo hay un comercio ó un influjo físico.

142. No será imposible concebir cómo el principio intelectual y sensitivo son un solo principio, considerándolos primero separados por una simple suposición, suponiendo despues que el principio sensitivo indivisible de su término haya sido dado para percibir al principio intelectual, y preguntándose qué deberá suceder. Á esto será necesario responder que el principio intelectual no puede percibir al sensitivo, sino uniéndose estrechamente con él, esto es, percibiendo todo lo que él siente, porque el carácter del principio sensitivo resulta únicamente de lo que siente. Así los dos principios llegan á ser un principio solo, sin que se destruyan sus actividades, porque dos principios no pueden ser términos el uno del otro, sin que el uno, esto es, el que percibe, adquiera la actividad del

percibido, pues la percepción es un enlace físico, y una actividad no puede tener un enlace físico con otra que sea principio, sin unir á sí la actividad y principio dichos. En efecto, un término permanece separado de su principio únicamente por su diversa naturaleza, es decir, porque el término es extenso y el principio simple, y el término es objeto y el principio sujeto; pero si la naturaleza es la misma, y son los dos principios subjetivos, no puede entenderse otra unión física, sino que el que percibe reciba ó una á sí la actividad del otro principio sensitivo percibido por él. Y no es necesario para esto que las dos actividades se confundan en una tercera, sino solo que permaneciendo distintas, adquieran un solo principio para empezar desde él, aunque la una esté subordinada á la otra.

143. Y si del principio intelectual, que es el percipiente, se separa la actividad sensitiva, lo que suele suceder cuando el cuerpo, término de este, se desorganiza, y por consiguiente su principio sensitivo permanece sin el término organizado que le es propio, y llega á perder este, entónces sucede la muerte del cuerpo.

144. La psicología, despues de haber discursado así sobre la esencia del alma y la constitución del hombre, pasa á hacerlo del movimiento y del desarrollo de la misma esencia que difunde su actividad por las diversas potencias y operaciones.

Y al llegar á este argumento hace dos operaciones, la una *analítica* y la otra *sintética*; con la primera deduce de la esencia del alma las facultades, y distinguiéndolas primero de ella, despues entre sí, y cada vez mas, como ramas de un árbol que se multiplican á medida que se prolongan, las enumera y las define todas ordenadamente; con la segunda reúne las *leyes* ó modos constantes de obrar de dichas facultades.

145. Al deducir las potencias de la esencia misma del alma, se ofrecen inevitablemente cuestiones ontológicas muy graves, como son las siguientes: « cómo se concilia la unidad de la esencia y la multiplicidad de las potencias; — de qué modo hay sucesión en las potencias, permanencia ó inmutabilidad en la esencia y multiplicidad de potencias; — de qué modo hay sucesión en las potencias y permanencia ó inmutabilidad en la esencia; — como la misma esencia puede experimentar diversos estados accidentales y otras semejantes.

146. Las leyes en virtud de las cuales obra el alma inmediatamente ó por medio de sus varias potencias, son por cierto admirables. Siendo el alma una y racional, deben emanar del principio racional en relación con sus términos todas las facultades que se llaman humanas y las leyes de sus operaciones.

De aquí nace que algunas de estas leyes son psicológicas, y son las que proceden de la naturaleza misma del alma como principio activo; otras son ontológicas y son las que ha impuesto

al alma humana su término superior intelectual, que es el ente, y por último, otras son cosmológicas, y son las que le ha impuesto su término inferior; es decir, el mundo sensible.

147. La ley suprema ontológica es el principio del conocimiento, que se expresa así: « el término del pensamiento es el ente, » y no es posible figurarse cuán fecunda y admirable es esta ley en sus aplicaciones.

148. Las leyes cosmológicas son las que presidean al movimiento que da el término sensible al espíritu humano, y además las que determinan la cualidad de este movimiento. Las primeras se llaman *leyes de la moción* y las segundas *leyes de la armonía*.

149. Por último, las leyes psicológicas, es decir, las que nacen de la misma fuerza del alma, se dividen en dos clases, de las cuales las unas corresponden á las ontológicas y las otras á las cosmológicas.

150. La psicología, además de lo dicho, tiene por objeto descubrir el destino del alma humana; mas no puede hacer este descubrimiento solo con el uso de su razón natural, ó sea con el simple exámen de la naturaleza humana. Es verdad que puede mediante este exámen conocer las tendencias de dicha naturaleza; pero le queda por conocer el objeto á que la ha destinado la liberalidad y magnificencia gratuitas del Ser infinito que la crió. En efecto, lo único que resulta del exámen de la naturaleza humana, es: que la primera parte de esta naturaleza es la inteligencia, la cual tiene por objeto la verdad, y la segunda la voluntad, cuyo objeto es la virtud; con esta se adhiere el hombre á la verdad, la ama en todas las cosas, y por consiguiente ama todas las cosas segun su verdad.

Pero este amor que procura satisfacerse en los entes segun la verdad, querría de todas véras poseer lo que ama, y que es para el alma un bien tan solo porque lo ama. Hay, pues, una tercera parte en el hombre, y esta es el sentimiento en toda la extensión de esta palabra, el cual es una tendencia á gozar. La voluntad que se adhiere á la verdad y que es virtuosa, la voluntad que por consiguiente ama á todos los entes segun la verdad, desea que se los den todos para gozar de ellos, pues que con el goce queda satisfecho su conocimiento y su amor hácia ellos. Esto quiere decir que busca la felicidad.

De aquí se deduce que el alma propende por su naturaleza á su perfección y que está destinada á ella, y que dicha perfección consiste en el completo conocimiento de la verdad, en el pleno ejercicio de la virtud y en el perfecto logro de la felicidad, que son tres fines, tres destinos, en los cuales se halla sin embargo una perfecta unidad, pues que no podemos poseer uno solo de estos tres elementos de un modo completo, sin poseer los otros dos. Así que no conoce la verdad en sus mas mínimos detalles, sino aquel que la ama y la goza; nin-

guno la ama verdaderamente en los entes en que se halla diseminada sin conocerla y gozarla, y ninguno la goza completamente y es feliz, si no la ama de veras para ser virtuoso, y si no la conoce bien para ser sabio. El uno de estos tres bienes envuelve los otros dos, pues no son mas que tres formas de un solo y único bien.

151. Mas si del exámen de la naturaleza humana resulta que este es su destino ¿cómo llega á cumplirse el hombre? Aquí enmudece la razon humana, quedando confusa al ver que no halla en la vida presente un estado que corresponda completamente al fin á que el hombre aspira. Por una parte, la naturaleza de las potencias de este, estudiada con diligencia, y los votos incesantes de su corazon, dan á conocer á la razon el sublime objeto á que está destinada la humanidad: por otra, la misma razon ve sobre la tierra á la humanidad envuelta continuamente en la ignorancia, hecha el ludibrio de las pasiones y de los vicios, estragada enteramente y completamente infeliz; ve que la vida es tan fugaz como un relámpago, incierta siempre, que cada momento de ella ofrece una lucha y exige un sacrificio, y ve, en fin, que concluye este drama la muerte de todos los que nacen. Á la vista de este espectáculo la misma razon vacila, cree haber soñado, pierde la confianza en sí misma, y por último, haciendo un esfuerzo, se reanima con una hipótesis consoladora, que es la de la vida futura. Pero Dios no abandona á la razon humana en sus confusiones, sino que revela al hombre el secreto de su bondad creadora, y le asegura que la teoría inspirada por el sentimiento y hallada por la razon con el estudio y la meditacion de la naturaleza humana no miente, ni le engaña; ántes por el contrario, se verá cumplida y corresponderá fielmente al hecho de un modo mucho mas sublime que la misma teoría. Todo lo que aparece sobre la tierra como un obstáculo y una oposicion puestos á la razon, queda explicado con la manifestacion del completo designio del Criador, y llega á ser en este designio un medio necesario y una confirmacion de cuanto enseña la misma razon. La hipótesis de otra vida se convierte en certeza de un testimonio infalible. Esa otra vida que no tiene fin, y en la que el hombre no muere, tiene en sí misma tanta abundancia de bienes y males que compensa todas las desigualdades y corrige todas las irregularidades de la vida temporal; en ella puso Dios el sello del orden futuro y eterno, y consiguió al hombre medios excelentes y enteramente divinos, con el uso de los cuales puede, queriéndolo de veras, conseguir el sublime destino que la razon indicaba solo de léjos é imperfectamente. Esta parte, pues, del destino del alma y del hombre no puede hallar su solucion en la psicología, ni en la antropología natural, sino en otra psicología y antropología que toman sus doctrinas de la boca del mismo Dios.

152. COSMOLOGÍA. — Esta ciencia es la doctrina del mundo. La hemos puesto entre las ciencias de percepcion, porque son objetos de la percepcion, el espíritu humano y los cuerpos de que se compone el mundo. Sin embargo, en el gran sistema de la creacion hay otros seres que no son del dominio de la experiencia sensible, y se deducen por raciocinio; tales son los espíritus puros, los ángeles.

153. La cosmología considera el mundo: 1º en su conjunto; 2º en sus partes en cuanto refieren al todo, y 3º en su orden.

154. La cosmología como doctrina del todo contingente trata: 1º de la naturaleza del ser real contingente, y 2º de su causa.

155. El ser contingente no tiene en sí mismo la razon de su propia existencia; por lo tanto exige una causa, y como ninguna parte del ser contingente, ni sustancial, ni accidental, tiene en sí la razon de su propia existencia, de aquí es que exige una causa creadora: luego todo ser contingente ha sido sacado de la nada.

156. Otra prueba de la creacion del mundo se saca del análisis de la percepcion; este análisis nos muestra que todo lo que depende del sentimiento (nosotros mismos y el mundo) no podria ser percibido, ó lo que es lo mismo, no seria ente, si el mismo entendimiento no le viese unido á la esencia del ente, por lo tanto esta esencia es quien le da el acto del ser casi prestado, quien le crea.

157. La tercera prueba de que el ente contingente ha sido creado, se encuentra en la conciencia de nosotros mismos y de toda nuestra sensacion ó percepcion, porque sentimos que existimos; pero no sentimos la fuerza que nos hace existir: por esto sentimos que no existimos por nosotros mismos.

158. La naturaleza del ser contingente se conoce principalmente con la exposicion de sus limitaciones esenciales. Del estudio de estas se deducen corolarios muy importantes, uno de los cuales es la doctrina sobre la posibilidad del mal.

159. De la doctrina de las limitaciones esenciales del universo, pasa la ciencia á cuestiones mas elevadas. Las cosas creables ó posibles ¿existen separadas en Dios? Si no es así, ¿cómo están separadas fuera de Dios? ¿Son finitas ó infinitas? ¿Qué fué lo que indujo á Dios á crear? Es imposible dar una explicacion compendiosa de tan altas cuestiones y de la solucion de las dificultades que ocasionan en el entendimiento.

160. La segunda parte de la cosmología divide las partes del universo: 1º en espíritus puros; 2º en almas, y 3º en cuerpos; y trata de cada una de estas cosas en particular.

161. Finalmente, en la tercera parte, en la cual se habla del orden del universo, se exponen las leyes cósmicas, esto es, que rigen á todas las cosas contingentes, y despues se termina el discurso empezado en las partes precedentes sobre la bondad del mundo y su destino.

162. Mas estas indicaciones demuestran suficientemente que no se puede tratar satisfactoriamente la cosmología separándola de la ontología y mucho ménos de la teología, porque ¿cómo se puede tratar de la naturaleza del ente en cuanto es contingente y limitado, sin tratar al mismo tiempo ó haber tratado ántes del ente necesario é ilimitado? ¿Cómo se puede tratar del modo con que empezó el mundo, si no se trata de la naturaleza y del modo de obrar de su autor? ¿Cómo se pueden entender las cosas temporales sin entender las eternas? ¿Y cómo se puede dar razon de los actos transitorios sin recurrir á los permanentes? Por lo tanto, nosotros miramos como imposible hacer de la cosmología una ciencia completa por sí sola, y creemos que solo puede ser una parte de otra ciencia superior, que da la doctrina del ente, ya en abstracto ó universal, ya en su acto completo y absoluto.

III. Ciencias de raciocinio.

163. La intuicion suministra el medio del raciocinio y ella y la percepcion suministra al raciocinio su materia, no dándose raciocinio que no tome esta de dichas fuentes. Las ciencias de intuicion y de percepcion son ciencias de observacion; observan lo que se presenta al espíritu para ser conocido por intuicion, lo que sucede en el mismo espíritu y lo que en el cuerpo en cuanto es un agente del sentimiento. La reflexion se apodera de estas observaciones, y siguiendo la guia de los principios que le suministra la luz del ser á que se refiere cada cosa, descubre nuevas verdades y aun argumenta sobre la existencia de entes que se sustraen á la intuicion y á la percepcion.

164. Las ciencias filosóficas de raciocinio se dividen en dos clases, de las cuales la una trata de los entes como son, y se llaman ontológicas, y la otra de los seres como deben ser, y se llaman deontológicas.

165. CIENCIAS ONTOLÓGICAS. Las ciencias ontológicas son dos, á saber: la *Ontología* propiamente dicha y la *Teología natural*.

166. ONTOLOGÍA. La Ontología trata del ente considerado en toda su extension y segun le conoce el hombre, y ademas de dicho ente en su esencia y en las tres formas en que existe su esencia, que son la *ideal*, la *real* y la *moral*.

167. La esencia es idéntica en dichas tres formas; pero estas son muy distintas é incommunicables entre sí.

168. La forma ideal no puede concebirse sin la esencia del ser, porque es exactamente *esencia del ser en cuanto puede ser conocida*; pero la forma real se concibe aun privada por sí de la esencia del ser. En este caso la forma real no adquiere el nombre de ente, ni de objeto, y no puede concebirse sino porque se le añade la esencia del ser, la que le da el acto de ser que le faltaria. Con esto se explica en parte el

origen del ser contingente y la creacion de este.

169. La forma moral es la relacion que tiene el ser real consigo mismo mediante el ser ideal.

170. El ente, en cuanto es *ideal*, tiene la propiedad de ser *luz y objeto*, y en cuanto es *real*, tiene la de ser *fuerza*, sentimiento activo é individuo, y por consiguiente *sujeto*.

Pero el principio que siente, ó sea el sujeto, puede tener por término otra cosa que no sea el mismo, como seria la extension y el cuerpo, y este término no es *objeto*, ni *sujeto*, y está fuera del sujeto, por lo que se llama *extrasujeto*. Mas este extrasujeto, en calidad de tal, tiene solo una existencia relativa al sujeto de quien es término. Los modos, pues, del ente real son dos: el *sujetivo* y el *extrasujetivo*.

El ente, en cuanto es *moral*, tiene la propiedad de ser el acto que pone en armonía al sujeto con el objeto, de ser facultad perfeccionadora y complemento del sujeto mediante la union y la igualdad con el objeto-beatitud del ente.

171. Si los entes limitados que son objeto del conocimiento humano se quieren clasificar de un modo compendioso, pueden reducirse todos á las tres clases de *entes ideales*, *entes reales* y *entes morales*: de modo que las tres formas primordiales del ente son el fundamento de las *categorías*.

172. Las *categorías* son clases mas extensas de todos los géneros; mas no son géneros, y mucho ménos especies, porque el mismo ente que se divide en géneros y en especies, pertenece á las tres categorías.

173. Cuando se considera el ente en toda su extension, entónces se advierte que tiene un *orden interno*, admirable é inmutable, del cual trata extensamente la ontología. De este orden se deduce, entre otras, la *ley del sintesismo del ente*, la que se manifiesta de mil modos y principalmente por medio del principio que dice que « el ente no puede existir bajo una sola de las tres formas, si no existe bajo las otras dos, á pesar de que el ente se represente al pensamiento humano bajo una sola, como existiendo por sí y siendo perceptible de un modo distinto. »

174. La ontología no solo da la teoría de las tres formas primordiales del ente y de su identidad en ellas, sino que distribuye al mismo ente idéntico bajo las tres formas en *géneros*, *especies* é *individuos*, y busca la razon de esta distribucion en las entrañas del mismo ente, con cuya investigacion va hallando de qué modo es capaz de limitacion, y así allana el camino á la doctrina sobre el origen del ente limitado y contingente, la cual pertenece á la cosmología.

175. Tambien trata esta ciencia de las propiedades esenciales del ente, deduciéndolas del principio de conocimiento: « el ente es el objeto del pensamiento, » aplicándole al raciocinio mediante este otro principio: « cuando

quitando al ente una propiedad, no se puede concebir dicho ente, la propiedad citada le es esencial. » Este principio es el mismo que el del conocimiento, si bien expresado en forma ontológica.

Por último, deduce de aquí las propiedades ontológicas, de que debe participar necesariamente el ente limitado y contingente, para que sea posible: esta doctrina es también necesaria a la cosmología.

176. **TEOLOGÍA NATURAL.** Pero el pensamiento humano no comprende del todo al ente como es en sí, y de esto es de lo que trata la Teología. La Teología, pues, es la ciencia que trata del ente como es en sí, y en cuanto advierte nuestro entendimiento que el ente, además de aquella parte que se manifiesta a nosotros, se extiende más todavía: en suma, trata del ser absoluto, de Dios.

177. El ente que es naturalmente objeto de la intuición del espíritu humano es ilimitado, porque es la esencia misma del ente; pero no es todavía el ente absoluto, porque la intuición no conoce la ciencia del ente, sino bajo una sola de sus tres formas, que es la ideal. El ente que es objeto de la percepción del hombre, no es más que la realización parcial del ente, realización distinta por sí misma de la esencia del ente; y el sentimiento, materia de la percepción, no es más que la forma real del ente, de modo que el entendimiento se ve obligado, si quiere percibir, a componerle juntamente con la esencia del ente; aunque esta no pertenezca propiamente al sentimiento contingente, como la que es eterna, luego los materiales en que apoya el hombre su raciocinio a fin de deducir una doctrina completa del ente son imperfectos e incompletos. El ente, pues, en su totalidad y plenitud, no es naturalmente objeto de la experiencia del hombre, y este no puede saber *como es*, aunque pueda saber *que existe* de un modo que supera a la humana inteligencia. Este modo de conocimiento se llama *negativo*, y de esta clase es el que pertenece a la teología natural que trata del ente absoluto, del ente, no como le conoce el hombre, sino como es en sí mismo.

178. La teología natural demuestra primeramente la existencia de Dios, y esto de muchos modos, de los cuales los principales se pueden reducir a cuatro.

El primero es por medio de la *esencia del ente* que se conoce por intuición, demostrando que es una cosa eterna y necesaria. Ahora bien, no podría ser tal, si no existiese idéntica aun bajo la forma de realidad y de moralidad. Pero la esencia del ente es infinita, y existiendo bajo las tres formas, es el ser enteramente infinito, absoluto, Dios.

179. La segunda demostración de la existencia de Dios se saca de la *forma ideal*. Esta forma es una luz que crea las inteligencias, y es luz eterna y *objeto eterno*: luego debe haber un entendimiento, un *sujeto eterno*. Dicha luz

es ilimitada, luego el sujeto debe tener una sabiduría infinita, y su conocimiento no debe ser un acto transitorio, sino que en él todo debe ser conocido por sí mismo. Un sujeto que al mismo tiempo existe como *objeto infinito*, tiene la unión máxima de este con el objeto, por lo cual es el *acto infinito de la bondad* ó perfección moral que constituye la tercera forma primordial del ser. Este ser es por lo tanto absoluto, es Dios.

180. La tercera demostración se saca del *ser real* percibido por el hombre, y es aquella por cuyo medio, según hemos indicado, pasa el entendimiento de lo contingente a lo necesario, a la primera causa y razón de todo (103).

181. La cuarta demostración se deduce de la *forma moral* conocida del hombre. La autoridad de la ley moral es infinita e insuperable y el precio de la virtud y la ignominia del vicio son infinitos. Esta fuerza obligatoria, esta dignidad del bien moral, no es nula, luego es eterna, necesaria y absoluta. Pero sería nula, si no existiese en un ser absoluto. La esencia de la santidad pertenece a la esencia del ser, de la cual es el último complemento, como pertenecen a la esencia del ser las otras dos formas. Hay, pues, un ser absoluto, Dios.

182. Demostrada la existencia de Dios, la teología natural debe ocuparse en determinar con precisión de qué modo puede el hombre, permaneciendo en el orden natural, conocer a Dios. En primer lugar, demuestra que el hombre no puede conocer a Dios sino con el raciocinio; no pudiendo conocerle por intuición ni percibirle naturalmente en esta vida, se hace necesario el raciocinio para descubrir su existencia, lo que el hombre verifica, como hemos visto, comparando los entes que conoce por intuición y que percibe con la esencia del ente, y observando que estos no la exigen toda, y que por otra parte debe ser totalmente realizada y completada, porque así lo exigen la esencia misma del ente que por intuición conocemos. Pero acerca del ser absoluto que no conocemos ni percibimos, no podemos saber nada más que lo que nos muestra la misma exigencia de la esencia del ente, objeto de la idea. Este es el término del conocimiento que podemos tener de Dios en el orden natural; y por esto nuestro conocimiento de la naturaleza divina podría llamarse *negativo-ideal*.

183. Una exigencia semejante nos demuestra dos cosas. La primera es que no pueden pertenecer a Dios, ni los defectos, ni las limitaciones de los entes que conocemos, y la segunda que todos los méritos de los entes que conocemos deben pertenecerle; pero no del modo que se hallan en los entes que conocemos, porque en ellos dichos méritos, ó son contingentes, ó limitados, ó están divididos, y en una palabra, están esencialmente dotados de alguna limitación ó división, siendo así que en el Ser Supremo deben existir necesariamente sin división, ni límite, y en suma, de cualquiera

otro modo, ó de ninguno. Estas dos maneras de conocer la naturaleza del ente absoluto se suelen llamar *via exclusionis* y *via eminentiæ*.

184. Conocidos los modos por cuyo medio se forma en nuestro pensamiento la doctrina relativa a Dios, conviene pasar a la exposición de esta doctrina, la cual considera a Dios en sí mismo y en relación con las criaturas, como autor del mundo, completando en esta segunda parte lo que se dijo en la cosmología sobre las operaciones divinas *ad extra*.

185. Dios considerado en sí mismo es el objeto de aquella parte de la teología natural que trata de la esencia divina, cuyos atributos se exponen ántes.

186. Después se examina si la inteligencia humana, desarrollada y fortalecida con la revelación, puede conocer que la esencia divina debe residir en tres personas; cuestión que se resuelve afirmativamente, como lo hicieron dos teólogos modernos, el P. Hermenegildo Pini y Mastrofini. Queda, sin embargo, bien probado que aun la doctrina sobre la Trinidad a que puede llegar la razón, no es más que *negativa-ideal*.

187. Al tratar de Dios como autor de las cosas, se raciocina principalmente sobre la relación que tiene el acto creador con el acto de la esencia divina y con el de las mismas criaturas que existen.

188. Aplicando al Criador del universo los atributos de poder infinito, ciencia y bondad de que se había hablado, se entra en la vastísima doctrina de la conservación y del gobierno del universo, como del fin que le está asignado, cuyo cumplimiento no puede faltar, y esta parte de la teología que contempla en el mundo los vestigios de los atributos de Dios, esto es, la Providencia que dirige los sucesos, según un eterno designio, el poder que los conduce al cumplimiento de aquel designio sin quitar su libertad a las criaturas inteligentes, y la bondad, la santidad y la bienaventuranza participadas a estas en la mayor medida posible (salvos los divinos atributos), que es su objeto final, forma el tratado especial que con mucha razón se denomina *Teodicea*.

189. **CIENCIAS DEONTOLÓGICAS.** Las ciencias deontológicas son todas las que tratan de la *perfección del ente*, y del modo de adquirir, producir ó perder esta perfección.

190. Se puede tratar de la perfección de los entes en general, de donde nace una *Deontología general*; y se puede tratar de la perfección propia de cada especie de entes, y de aquí nace la *Deontología especial*, que se divide en muchas ciencias.

191. **DEONTOLOGÍA GENERAL.** Los entes pueden considerarse en la grande unidad que forman mediante sus mutuas relaciones de perfección. Si estas relaciones se clasifican según las categorías, se tendrán tres grandes clases de ellas, a saber: «relaciones de perfección» propias de los entes morales, relaciones de

«perfección propias de los entes inteligentes,» y relaciones de perfección propias de los entes reales, ya sean sensitivos, ya extrasensitivos. » He dicho relaciones propias de los entes inteligentes, y no de los entes ideales, porque el ente ideal es propiamente uno solo y simplicísimo, por lo cual cuando se prescinde de los sujetos inteligentes y de los entes reales, no tiene relaciones intrínsecas.

192. Las *relaciones de perfección* dispuestas en las tres clases indicadas son inmutables si se consideran en el Ser Supremo; pero si se consideran en el contingente, pueden ser más ó menos, y hallarse más ó menos realizadas. Su realización mayor ó menor lleva consigo la mayor ó menor perfección de los entes que tienen entre sí las indicadas relaciones. De aquí es que en el Ser Supremo existe la suma é inmutable perfección, porque dichas relaciones de perfección se hallan inmutables y completamente realizadas. Por el contrario, el ser contingente es incapaz de imperfección, y de más ó menos perfección según la realización de dichas relaciones.

193. Si las relaciones propias de los entes reales están enteramente realizadas, hay una perfección real; si lo están las de los entes inteligentes, hay una perfección intelectual, y si lo están las de los entes morales, hay una perfección moral.

194. Estas relaciones en cuya realización consiste la perfección del ser, tienen, pues, tanta exigencia en sí mismas (consideradas objetivamente) como relativamente a los entes que son sujetos de la perfección y de la imperfección (consideradas subjetivamente).

195. Por *exigencia objetiva* se entiende la que concibe el entendimiento considerando el ser en sí mismo sin limitarse a la relación con un sujeto particular y real.

196. La *exigencia subjetiva* es la que concibe el entendimiento en el sujeto particular y real, observando que la perfección de estos exige la realización de la relación dada.

197. La palabra *exigencia* expresa la necesidad que es propia de las condiciones necesarias para el logro de un fin y que toma el carácter del mismo fin.

198. Ahora bien, hay una necesidad real ó física, y es la exigencia que tienen las relaciones propias de los entes reales de hallarse realizadas a fin de que dichos entes ó los físicos obtengan su perfección. Hay además una necesidad intelectual, y es la exigencia que tienen las relaciones propias de los entes intelectuales de hallarse igualmente realizadas con el objeto de que estos entes obtengan la suya. Y por último, hay una necesidad moral, y es la exigencia que tienen las relaciones propias de los entes morales, de hallarse realizadas para que estos obtengan su propia perfección.

199. Estas son las tres *necesidades deontológicas* diversas de las *necesidades ontológicas* porque la primeras son necesarias a la perfec-

ción de los entes, y las segundas a su existencia. Hay, pues, una necesidad física-ontológica y otra física-deontológica; una necesidad intelectual-ontológica (a la que se reduce también la necesidad lógica) y otra intelectual deontológica; y una necesidad moral-ontológica y otra moral-deontológica. Esta distinción no tiene lugar en Dios, porque la necesidad deontológica es ontológica por la excelencia de su naturaleza.

200. Mas puesto que la perfección es una forma, y como hemos visto hay *formas subjetivas* y *formas objetivas*, por esto hay también *perfecciones subjetivas* y *perfecciones objetivas*.

201. Además hay formas subjetivas que tienen una realidad distinta del sujeto en quien residen, y otras que no son más que un elemento constitutivo del mismo sujeto. Debe hacerse la misma distinción en las perfecciones de los entes. En efecto, los entes reales tienen una perfección propia y otra que reciben de la acción mutua, conveniente a su naturaleza. De esta unión y acción mutua resulta siempre la perfección de los entes compuestos.

202. Como la forma que hace existir las inteligencias es un objeto, así es objetiva la forma que las perfecciona.

203. Pero la forma que perfecciona los entes morales, esto es, que están dotados de voluntad y de afectos racionales es *subjetiva-objetiva*, porque la perfección de la voluntad consiste en querer bien a todos los entes, a la totalidad del ente; mas distribuyendo este afecto, según la norma del objeto, o lo que es lo mismo, según la cantidad de entidad medida en los entes con la esencia del ente, que brilla a la vista del alma y que es el objeto de esta y la *medida universal*. El ente conocido por intuición mide los diversos entes, y la voluntad siente la exigencia de estos de ser reconocidos por quien lo son. La voluntad no debe oponerse al entendimiento, sino que debe complacerse en la verdad conocida por el entendimiento. Todos los entes son por su naturaleza bienes para la voluntad, son amables a esta. Pero la voluntad, siendo libre, puede oponerse a esta ley de la naturaleza y oponer a las entidades verdaderas otras falsas, como objetos de su amor, y además puede acrecentarse y disminuirse a sí misma las entidades, y en su consecuencia los bienes en oposición a su verdadero ser. Ahora bien, obrando así, ella contradice la verdad, miente, hace guerra a la entidad, es por consiguiente injusta; altera la ley natural que existe entre ella y los entes reales, es, pues, desordenada, desnaturalizada. La mentira interna, la injusticia y el desorden voluntario son males morales, y lo contrario de todo esto bienes.

204. El mal se debe evitar y se debe procurar el bien. La *obligación* no es más que la idea del mal y del bien moral que demuestra al alma su necesidad. De todos los bienes el que se presenta más claro y completo al entendimiento es la *obediencia al Ser Supremo*, y de los males,

la *desobediencia* al mismo. La verdad y la entidad constituyen, pues, la primera fuente y el primer nuncio de la obligación; los entes tienen respecto a la voluntad la exigencia moral.

205. La exigencia, o sea la *necesidad moral*, es muy diferente de la exigencia que llevan consigo las relaciones de perfección de los entes reales e intelectuales, porque la perfección de los entes simplemente reales y de los entes intelectuales no es la perfección de una voluntad. Por el contrario, la perfección moral es la perfección de una voluntad, y es obra de esta.

206. Ahora bien, en la voluntad consiste la *persona*, y solo la persona es la verdadera causa a que se pueden atribuir las acciones. Así, aunque el ente real puede ser más o menos perfecto, sin embargo, esta perfección no se atribuye al ente real, que es su sujeto y no su causa, sino que la contempla únicamente el entendimiento como una perfección del ente. Lo mismo debe decirse acerca de la perfección del ser intelectivo. Son perfecciones de naturaleza y no de persona.

207. De aquí es que respecto de la perfección de los seres reales e intelectuales hay una sola exigencia, y es la que dice: « para que los entes reales e intelectuales sean perfectos, deben ser de tal y tal modo. » Pero respecto de la perfección del ente moral, concurren dos exigencias; la una que nace del ente considerado en sí mismo, y que dice: « la verdad y la entidad deben ser reconocidas por la voluntad; » la otra, nace de la naturaleza de la misma voluntad y dice así: « si la voluntad no reconoce la entidad y la verdad, no tiene la perfección. » La primera es la obligación que impone a la persona la exigencia de los entes que conoce (exigencia objetiva), y la segunda la exigencia de la misma voluntad considerada como carácter capaz de perfección (exigencia subjetiva).

208. La doctrina de la perfección de los entes puede dividirse en tres grandes partes: la primera describe el *arquetipo* de todo ente, esto es, el estado del ente que ha llegado a la suma perfección; la segunda las *acciones* con que se pueden producir las perfecciones de los entes, y la tercera los *medios* con que se puede adquirir el arte de dichas acciones.

209. El *arquetipo* del ente, o sea la perfección ideal, es el ejemplar y la guía de todas las artes: las *acciones* con que se producen las perfecciones de los entes, se hallan comprendidas en las artes mecánicas, liberales, intelectuales y morales; y los *medios* que conducen a estas artes constituyen la *educación* especial, o sea la escuela de dichas artes.

210. Esto hace ver la inmensa extensión de la Deontología general.

La DEONTOLOGÍA ESPECIAL es más vasta todavía, porque hay una para cada especie de entes, y no solo de los *naturales*, sino también de los *artificiales*.

Y si se habla de aquellos de que es artífice el hombre, obtienen la preferencia entre las artes

más nobles, las que tienen por objeto producir objetos bellos.

Cada una de las *bellas artes* tiene su ciencia propia, y todas estas ciencias suponen una de lo bello en general, que llamamos *Calología*, de la cual es una parte especial la *Estética*, que trata de lo bello en lo sensible. Pero la Calología y la Estética pertenecen en primer lugar a la Deontología general y principalmente a la parte que describe los arquetipos de los entes.

211. No nos detendremos a clasificar todas las ciencias deontológicas especiales, sino que limitaremos nuestro discurso a la deontología humana, es decir, a la ciencia de la perfección humana.

212. El hombre es un ser real, intelectual y moral, por lo tanto participa de la perfección propia de los tres modos del ser. Mas como la perfección moral es completiva de las otras, y ella sola es perfección personal, por esto la doctrina de la *perfección moral* es la que resume en sí la doctrina de la perfección humana.

213. Esta doctrina presenta al entendimiento las tres partes en que hemos dicho que se divide la deontología general, esto es: 1º la doctrina del *arquetipo humano* a que todo hombre debe procurar aproximarse; 2º la doctrina de las *acciones* con que el hombre se aproxima y se acomoda a dicho arquetipo, y 3º la de los *medios* y auxilios que le estimulan y animan a tales acciones.

La primera de estas doctrinas se llama *Telética*; la segunda *Ética*; la tercera, esto es, la doctrina de los medios, se divide en muchas ciencias: porque el hombre puede adquirir y aplicarse a sí mismo estos medios y esta ciencia es la *Ascética*; o bien puede aplicarlos a sus semejantes excitándolos y ayudándolos a la adquisición de la perfección humana, en cuyo caso la ciencia que enseña a aplicarlos al individuo, se denomina *Educación* o *Pedagogía*; la que enseña a aplicarlos a la familia, para que esta haciéndose buena, influya en que sean buenos los individuos que la componen, *Economía*; la que enseña a aplicarlos a la sociedad civil para que esta haciéndose igualmente buena, haga también buenos a sus miembros, *Política*, y finalmente la que enseña a aplicarlos a la sociedad teocrática del género humano, se llama *Cosmopolítica*.

TELÉTICA. La ciencia que describe al hombre perfecto como un arquetipo no se ha escrito, ni tratado de escribir todavía, y no podrá escribirse hasta que todas las demás ciencias sobre el hombre lleguen a su perfección. Ni aun así esta ciencia será completa en algún tiempo, y mucho menos al presente, hallándose el hombre decaído y no habiendo sido pura jamás su naturaleza, ni conviniendo que lo fuese, por lo cual estuvo siempre mezclada con lo divino y lo sobrenatural. Lo que puede hacer al hombre más perfecto en este orden de dos especies, quiero decir natural y sobrenatural, es una cosa que excede o escapa al pensamiento del

hombre, y no puede llegar completamente a él la filosofía humana. Pero en vez de tener este arquetipo descrito por medio de palabras y consignado en la letra muerta de los libros, el mismo Dios expuso ante el hombre su arquetipo vivo, y este es Jesucristo, jefe y señor del género humano.

215. ÉTICA. El hombre debe ser bueno y no malo, consistiendo su bondad en la de su voluntad; es evidente que el que tiene una voluntad completamente buena, es un hombre bueno. Ahora bien, la bondad del hombre, y no de lo que posee, se llama *bondad moral*, y la cualidad de la voluntad humana en virtud de la cual el hombre es bueno, se llama *bien moral* o *bien honesto*, y de este bien trata la Ética. La Ética, pues, es la ciencia que trata del *bien honesto*.

216. El filósofo moralista hace tres cosas: 1º analiza la idea del bien honesto, distinguiendo sus elementos para reunirlos después en una definición científica; 2º trata de conocer de qué modo, esto es, con qué actos voluntarios y con qué hábitos puede conseguirse el hombre; y por el contrario, de qué modo y con qué acciones le pierde, haciéndose malo, y 3º demuestra cuánta es la excelencia y preciosidad del bien honesto, sin el cual los demás no son verdaderos bienes para el hombre.

Por esta razón la Ética se divide en tres partes. La primera trata de la *naturaleza del bien honesto* y se llama *Ética general*, porque no desciende a ninguno de aquellos hábitos o actos especiales en los que el bien honesto se difunde, sino que habla de aquella condición que todos los actos y todos los hábitos deben tener para ser honestos. La segunda trata de los *modos del bien honesto* y se denomina *Ética especial*, porque le considera en los hábitos y actos especiales que participan de él. Por último, la tercera trata de la *excelencia del bien honesto* y se llama *Eudemonología de la Ética*, porque la excelencia del bien honesto se revela principalmente al ver que hace perfecta y feliz la naturaleza inteligente y volitiva.

217. ÉTICA GENERAL. Debiendo, pues, la primera parte de la ética tratar del bien honesto, investiga sus elementos, los cuales son tres: la *voluntad* y *libertad*, la *ley* y la *conformidad de la voluntad y libertad con la ley*.

Al tratar de la voluntad se apropia la Ética aquella parte de la antropología o de la psicología que tratan del poder de la voluntad sobre las demás potencias del hombre, de los límites de este poder y de la libertad de que está dotada, por medio de la cual llega a ser causa responsable de las acciones.

Cuando habla de la ley (Nomología), la define primero en un sentido muy lato como el *principio de la obligación*. Indaga después cuál es la primera de todas las leyes, esto es, cuál el primer principio de la obligación expresado en una fórmula lógicamente anterior a todas las