

ésto ni aquéllo;—la otra es, por lo que la materia primera recibe su actualización, y el cuerpo su complemento esencial (*ἐντελέχεια*), el principio de todas sus energías. Ni una ni otra son conocidas tales como son, porque mentalmente sólo conocemos lo que ha sido abstraído de los datos empíricos; y la experiencia directa no llega á los componentes en los cuerpos, sino únicamente nos ofrece el cuerpo mismo en su sér compuesto.

Importa poco á nuestro fin, que la teoría aristotélica de la materia y de la forma se considere aquí como doctrina bien fundada, ó como una hipótesis arbitraria y desprovista de base; lo que intentamos hacer ver es que, según el sentir de Aristóteles—y bien sabido es que los maestros de la metafísica escolástica le han seguido fielmente durante muchos siglos en este punto,—la inteligencia humana no posee, sobre la constitución de *la substancia material en general*, otras nociones que las *negativas* y *analógicas*.

Por otra parte, las substancias *específicas* no son para nosotros más que cuerpos, que caracterizamos por algunas de sus *propiedades*; luego también las nociones metafísicas, que llegamos á formar de los diversos tipos específicos de la naturaleza, son tributarios de la *negación* y de la *analogía*. Luego *en algún sentido* puede afirmarse de las substancias *materiales*, que *no son cognoscibles*, y no lo son efectivamente, *de una manera positiva y según la realidad que encierran*. El conocimiento del metafísico es de muy distinta naturaleza, del que poseen respectivamente el

físico y el geómetra sobre las modificaciones sensibles y sobre la cuantidad.

En cuanto al conocimiento de los seres *inmateriales*, se subordina á su vez al de las cosas materiales. De las nociones que poseemos acerca de la naturaleza del espíritu y del Sér divino, unas son positivas y otras negativas. Pero todo el contenido *positivo* de las primeras es tomado de la experiencia sensible, sea externa ó interna, y por tanto, no siendo incompatible con las condiciones de la existencia material, no puede entrar como carácter *distintivo* en la definición del espíritu; sólo, por consiguiente, la *negación* podrá trazar la línea divisoria entre el mundo sensible y el dominio de lo inmaterial.

Reúnanse todas las perfecciones que en virtud del principio de causalidad deben atribuirse al Autor y primer principio del universo, colectiva lo mismo que distributivamente pueden atribuirse, sin contradicción intrínseca, á un sér que no traspasara las proporciones de lo finito; luego, ni solas ni en conjunto forman por sí mismas un carácter positivo que pertenezca exclusivamente al Sér divino. Para pensar un concepto *distintivo* del Sér divino, es necesario que la razón añadida que las perfecciones creadas, las más puras, deben atribuirse al Sér necesario *de manera distinta* de como pueden convenir á los seres contingentes. Es necesario, en efecto, que estas perfecciones se confundan en una unidad transcendente, en una *superexcelencia* que reemplace á todas las conocidas, y mientras que



aquéllas piden un sujeto *susceptible* de existir, á la *superexcelencia* del Sér divino le es esencial el existir. Ahora bien: la inteligencia humana no posee noción alguna positiva de esta *superexcelencia*, en la cual sería contradictorio el concebirla en el estado de pura posibilidad. Es, pues, rigurosamente exacto, bajo las reservas hechas anteriormente, el calificar lo absoluto de *incognoscible*; «la perfección del conocimiento de Dios, observa con penetración Santo Tomás, consiste en conocer que permanece desconocido» (1).

Es muy cierto, que gran número de adversarios de la metafísica rompen lanzas contra ella, engañados por los equívocos que hemos tratado de disipar. La metafísica es para ellos un sistema de concepciones subjetivas, extrañas á los métodos científicos; su objeto le creen inaccesible, porque la inteligencia no le concibe con la misma perfección y por el mismo procedimiento

(1) «Secundum hoc (a DIONYSIO, *Myst. theol.* c. 1, § 3) dicimur in fide nostræ cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur, quando agnoscit, ejus essentiam esse supra omne id, quod apprehendere potest in statu hujus vitæ.» S. Thomas, in *Boeth. de Trin.*, proæm. q. I. a. 2. ad 1. «Succumbat humana infirmitas gloriæ Dei... Laboremus sensu hæreamus ingenio, deficiamus eloquio: bonum est ut nobis parum sit, quod etiam recte de Domini majestate sentimus.» *Serm. II S. Leonis Papæ de Pass. Dom.*

El análisis que precede da la clave, en nuestro sentir, para explicar las antinomias que Spencer ha creído encontrar en la noción de lo absoluto. (Véanse págs. 113 y siguientes.) Para el psicólogo inglés, *conocer* quiere decir conocer la esencia individual ó específica de un sér por medio de conceptos positivos y propios. Lo que nos es conocido nada más que por vía de negación y analogía, equivale á sus ojos á lo desconocido.

con que conoce el objeto de las ciencias físicas y matemáticas. Hay aquí dos equívocos, que dan lugar á interpretaciones erróneas, según hemos hecho ver; de consiguiente, podemos concluir, que los dos argumentos generales invocados por el agnosticismo para negar la *posibilidad* de la metafísica caen en falso.

Hay otro argumento, que los positivistas tienen siempre en la boca, y que se dirige más inmediatamente á combatir la metafísica especial ó psicología racional. El positivismo se ha propuesto arrojar del campo de la ciencia psicológica el alma, el yo y las facultades, considerándolas como otras tantas entidades vanas é imaginarias, á que se ha convenido en dar el nombre de entidades «escolásticas». Cuando más allá de los hechos conscientes pone la psicología un *yo substancial* con sus facultades, ¿no equivale esto, dicen, á tomar palabras por realidades? Comenzamos por vaciar la substancia de su realidad, es decir, de sus actos, escribe Taine, y «por una ilusión de óptica, creamos una substancia vacía, que es el *yo* concebido por si mismo» (1). En realidad, «el yo es la trama de fenómenos, sin que contenga en sí nada, fuera de estos fenómenos y sus relaciones». Del mismo modo, «las fuerzas, facultades ó potencias no son más que posibilidades permanentes de fenómenos» (2).

(1) TAINÉ, *De l'Intelligence*, I, pág. 345.

(2) «Las fuerzas, facultades ó potencias que pertenecen á la trama constitutiva de un sér no son, pues, otra cosa que la propiedad que



Taine atribuye aquí á los metafísicos doctrinas que ellos mismos son los primeros en repudiar. No se pretende, en efecto, que la conciencia perciba, en momento alguno de nuestra existencia, un yo vacío de fenómenos ó potencias sin actos; el yo substancial no es cognoscible más que en el ejercicio de sus facultades, ni éstas lo son tampoco más que en sus actos. Estas afirmaciones se refieren al orden *lógico*. Pero el «enlace» ontológico de los fenómenos, que Taine supone ser no una serie discontinua sino una «trama», y el derecho de afirmar que un solo yo, que «este sér» siente, imagina, piensa y quiere en momentos diferentes, ¿no reclaman uno ó muchos *sujetos realmente* distintos de los actos que producen y por los cuales se revelan al espíritu, uno ó muchos sujetos preexistentes á los actos fugitivos, y que perduran después que estos actos han desaparecido?—No, dice Taine; tal sujeto ó sujetos no son más que la «posibilidad permanente de fenómenos».

Examinemos lo que pueda ser esta posibilidad de fenómenos. Puede significarse con esto una posibilidad *lógica, negativa, intrínseca*, ó también una posibilidad *real, positiva, extrínseca*. La primera no es más que la ausencia de

---

un fenómeno cualquiera de la serie tiene de ir seguido constantemente, dadas ciertas condiciones externas ó internas, de otro fenómeno interno ó externo. No hay, por consiguiente, en la trama otra realidad, fuera de los fenómenos y los enlaces más ó menos lejanos que ellos tienen entre sí ó con los hechos externos; y el yo, que es la trama, no contiene nada sino son estos fenómenos y sus relaciones. TAINÉ. *Obr. cit.*, pág. 346.

contradicción entre los diversos elementos de un mismo concepto: tal sería, por ejemplo, la posibilidad de una multitud infinita. El concepto de multitud infinita es posible (posibilidad *lógica*), puesto que el objeto del concepto no es imposible (posibilidad *negativa*), siendo como son sus elementos compatibles entre sí (posibilidad *intrínseca*).

La segunda posibilidad presupone la primera, pero requiere además la *existencia* de una causa capaz de realizar lo que sólo era intrínsecamente posible. La posibilidad así entendida se apoya sobre una realidad (posibilidad *real*), existente fuera del objeto intrínsecamente posible (posibilidad *extrínseca*), y dotada de lo necesario para hacer pasar del orden ideal al de las existencias, lo que se supone no ser más que intrínsecamente posible.

¿Se quiere, ahora, decir, que el yo y sus facultades son las posibilidades permanentes *reales, positivas*, de nuestros actos sucesivos, y la razón explicativa de sus relaciones constantes en la trama de nuestra vida psicológica? Es precisamente lo que afirmamos nosotros. Pero, pretender que el yo y sus facultades sean posibilidades *lógicas, negativas, intrínsecas*; afirmar que «la noción de *hecho* ó *fenómeno* es lo único que corresponde á objetos reales» (1), y sostener que una simple posibilidad *lógica*, es decir, nada real y existente, pueda ser la razón de un enlace

---

(1) *Ibid.*, p. 350.



constante *real*, esto es sencillamente pagarse de palabras (1). «De un gancho clavado en el muro, dice Taine repitiendo la frase de un inglés, no puede suspenderse más que una cadena que esté clavada en el muro.» Sin duda la sabiduría inglesa, replica con cierta gracia De Graene, no debe de servir más que al positivismo. El clavo sería aquí la realidad del yo y de sus facultades, y la cadena suspendida del clavo los hechos que nos ponen á la vista la actividad del uno y de las otras. Si se quiere que estos hechos sean una cosa semejante á «la cadena pendiente del muro», deberá admitirse que la realidad de que dependen es también una cosa real, como el clavo fijo en el muro» (2). La «posibilidad permanente de sensaciones» no tiene, pues, sentido alguno, si no se supone *algo real* dotado de cierta *cualidad* necesaria para producir las sensaciones.

Si, pues, el positivismo no se halla justificado por razón alguna, síguese claramente que la tan desacreditada metafísica es posible.

(1) «¿Cuál es, pregunta Max Muller, la naturaleza de palabras tales como posibilidad? Significan claramente una cualidad, y de consiguiente, una cualidad de alguna cosa. Cuando de una cosa decimos que es realizable, damos á entender que puede ser hecha; cuando decimos que una cosa es destructible, queremos significar que puede ser destruida. Si, además, nos vemos precisados á hablar de muchas cosas realizables ó destructibles, nuestra lengua nos ofrece el medio de formar nuevos substantivos de estos adjetivos, y de hablar sobre la realizabilidad, la destructibilidad, la posibilidad de las cosas.» *Science of thought*, London, 1887, p. 248.

(2) DE GRAENE, *De la spiritualité de l'âme*, p. 301.

De los actos percibidos en la conciencia y cuyas manifestaciones exteriores se presentan á la observación, es lógico remontar á las facultades, y de éstas al sujeto substancial que obra por medio de ellas; la diversidad de actos nos fuerza á afirmar la diversidad de facultades, de las cuales unas son materiales y otras inmateriales; luego el sujeto que las posee debe ser materia y espíritu; es preciso, además, que este sujeto sea uno, porque todas las manifestaciones de la vida que la psicología estudia en el hombre, están en relación de dependencia unas de otras, y acusan un mismo principio fundamental: luego la materia y el alma inmaterial forman un solo compuesto substancial, el *hombre*.

Bien conocida es la interpretación aristotélica y escolástica de la unión substancial del cuerpo y del alma; el cuerpo por sí mismo no es más que una *potencia*, pero no una *potencia lógica* de forma que en el orden ontológico sea pura nada, sino una *potencia real*; el acto de la materia del compuesto humano es el alma inmaterial, *forma substancial* del hombre, y, según la doctrina tan enérgicamente defendida por Santo Tomás, forma substancial única de todo el sér humano.

Y si, ampliando el campo de la metafísica, se trata de referir el hombre y los seres que le rodean á una unidad superior, á fin de construir el edificio, uno, completo, inquebrantable, del saber (1), de modo que llegue por sí solo á cons-

(1) La metafísica no es en definitiva otra cosa que el coronamiento del saber; y podría sintetizarse en la frase expresiva de Aristóteles:



tituir un sistema, σύστημα, según la enérgica concisión de la palabra griega (1), nos conducirá la lógica á las conclusiones siguientes:

El hombre y los seres exteriores son contingentes, lo cual significa que la esencia de ninguno de ellos implica la existencia; y, puesto que el hombre y los seres existen, luego hay una causa que les ha hecho existir. Pero una causa contingente no podría resolver por sí misma, y fundamentalmente, el problema de las existencias, atendido que también ella por su parte exige otra causa. Luego forzosamente habrá de existir para las causas contingentes una causa que no sea en sí misma contingente, sino *necesaria*, es decir, tal que en ella la esencia se identifique con la existencia. Luego á nombre de la experiencia es como afirmamos la existencia de un Sér necesario; la razón obliga, en efecto, á

*Scire omnia maxime.* Debemos citar á este propósito un notable trabajo del P. Lemius intitulado *Saggio sintetico della metafisica di S. Tommaso d'Aquino*, publicado en la *Accademia romana di san Tommaso*. «¿En qué consiste, se pregunta Lemius, el conocimiento perfecto? No es más que el conocimiento distinto y cierto de una verdad adecuada... Para que el conocimiento sea perfecto, es preciso que lo verdadero sea perfecto y perfecta su posesión; y como, por otra parte, la inteligencia posee el objeto de dos modos, por aprehensión y por juicio, la aprehensión y el juicio deberán ser igualmente perfectos. La verdad es perfecta si es adecuada, la aprehensión es perfecta si es distinta, y el juicio es perfecto si es fundado; es, por consiguiente, muy justa esta definición del conocimiento perfecto: el conocimiento distinto y fundado de una verdad adecuada. Y esto es, precisamente, lo que expresa Aristóteles en frase enérgica y concisa: «*Scire omnia maxime*», *omnia* con relación al aspecto objetivo, y *maxime* al subjetivo.» *Obra cit.*, p. 18, I.

(1) Sobre las condiciones de sistematización de la ciencia, véase TIBERGHEN, *Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique*. Bruxelles. Mayolez, 1880.

optar ó por la afirmación de la existencia de Dios, ó por la afirmación de una contradicción esencial en el seno mismo del sér contingente, cuya existencia afirmamos.

Por lo demás, la unidad de orden que el universo realiza, la finalidad inmanente en cada una de las substancias creadas, y la ley de subordinación de los fines tanto del orden moral como del orden físico á un fin supremo, conducen á la razón á afirmar que el Sér necesario, Inteligencia y Voluntad, autor del universo creado, es la suprema sabiduría y el supremo amor. El análisis del concepto de ser necesario nos lleva él sólo á la conclusión de que Dios es uno, perfecto, infinito.

Tal es, reducida á sus conceptos los más simples, la metafísica tradicional, considerada en relación con los seres que más arriba hemos llamado *positivamente inmateriales*, es decir, en relación con el alma humana y Dios.

¿Y á esta metafísica tradicional, qué es lo que opone la filosofía moderna? Porque es lo cierto, y todos los días lo presenciamos aunque parezca una contradicción ridícula, que después de mucho gritar contra la metafísica, de repetir que está en conflicto con la ciencia, y de proclamarla imposible ó estéril, no se encontrará un pensador, aun entre los que se han propuesto desacreditarla, que tarde ó temprano no elabore la suya.

En psicología existe, según se ha visto, la tendencia bien marcada á reproducir la teoría



del paralelismo. Y hemos dicho reproducir, porque de hecho el yuxtaponer el movimiento y el pensamiento, el cuerpo y el alma en dos series paralelas, ¿es acaso otra cosa que *plantear* el problema que se trata de resolver? Y cuando se supone que en la base desconocida de los fenómenos hay una substancia única, análoga á lo que imaginó Spinoza, con la extensión (*extensio*) y el pensamiento (*cogitatio*) por atributos, ¿qué se hace sino buscar la solución del mismo en una realidad arbitrariamente supuesta, después de haber reconocido la imposibilidad de resolverle en la esfera de los objetos conocidos?

La metafísica del pensamiento contemporáneo acerca de la filosofía de la naturaleza, puede resumirse, aparte diferencias de detalle, en estas dos teorías: el *monismo* y el *evolucionismo*; el monismo ó la unidad de composición de los seres; el evolucionismo ó unidad de origen en todos ellos, mediante la acumulación indefinida de modificaciones graduales. La unidad de origen fundada en el proceso evolutivo es, por otra parte, el corolario necesario de la unidad de naturaleza ó de composición de los seres del universo.

Pero, ¿y en virtud de qué experiencia ó de qué principio es afirmada semejante unidad de composición? A nombre de ninguno; es tan sólo una suposición *a priori*. Si el monismo conquista las preferencias de H. Spencer, de Fouillée, de Wundt, de Paulsen, de Ziehen, de Höffding, de Ebbinghaus ó de otros, sobre el dualismo, esto no significa que la naturaleza se acomode á esta

preferencia, ni haya razón positiva que lo justifique. ¿Qué contradicción hay en la suposición contraria de que dos ó varios elementos, ó fuerzas, ó factores sean recíprocamente irreductibles? Absolutamente ninguna (1).

Y en cuanto á la evolución, ¿se afirma esta hipótesis en nombre de los hechos ó en nombre de los principios? El profesor de la Sorbona, Ives Delage, propone expresamente y sin rodeos esta cuestión en su grande obra, *La structure du protoplasma et les théories sur l'hérédité*, y contesta en estos términos bien significativos:

«Yo doy de la raza—tomada esta palabra en su acepción más amplia—una definición que implica la descendencia (evolución), y se me preguntará con qué derecho la empleo, sin haber antes justificado este derecho. Confieso ingenuamente que nunca he visto á una especie engendrar á otra ni transformarse en otra, y que tampoco existe observación indiscutible y formal por la cual pueda demostrarse que esto haya tenido nunca lugar. Hablo aquí de una verdadera especie, fija como las especies naturales, y viviendo como ellas sin la intervención artificial del hombre. Y si esto debe decirse de las especies, con mucha mayor razón es verdad de los géneros.

»Yo considero, no obstante, la descendencia tan cierta como si estuviera objetivamente de-

(1) Véase sobre este punto una hermosa página de A. DE MARGERIE, en los *Annales de phil. chrét.* Nouv. série, t. XXXV, núm. 2, p. 178. *La philosophie de M. Fouillée.*



mostrada, porque fuera de ella no hay otras hipótesis posibles que la de la generación espontánea de todas las especies hasta las superiores, y la de la creación por un acto del poder divino. Pero estas hipótesis son tan extra-científicas la una como la otra, y por eso no nos detendremos á discutir las.»

Estas líneas van seguidas de esta franca declaración:

En las líneas que acaban de leerse «empleo la primera persona, para mostrar que expreso mis juicios personales y no los de los transformistas, muchos de los cuales se escandalizarán al leer esta declaración. Estoy, sin embargo, absolutamente convencido de que el ser ó no transformista no procede de *razones* sacadas de la Historia Natural, sino que se funda exclusivamente en opiniones filosóficas.

«Si hubiera alguna otra hipótesis *científica* distinta de la descendencia para explicar el origen de las especies, serían numerosos los transformistas que abandonarían su opinión actual como insuficientemente demostrada» (1).

Hemos transcrito los párrafos anteriores, porque proceden de un hombre á quien se reconoce competencia excepcional en las ciencias naturales. Y si el transformismo de las especies orgánicas es presentado como una simple suposición sin prueba que le justifique, *a fortiori* la evolu-

(1) *Obra cit.* Paris, Reinwald, 1895, p. 134.

ción en general no tiene otro valor que el de mera hipótesis.

Y he aquí cómo la filosofía monista y evolucionista, después de tanto combatir la metafísica tradicional, tachándola de construcción subjetiva y caduca, después de haber proclamado la necesidad de sustituirla por una filosofía sólidamente basada en los hechos, es decir, por una filosofía «científica», se encuentra al fin con que no puede invocar en favor de la unidad de naturaleza de los seres del universo y de la evolución, más que preferencias filosóficas puramente subjetivas, y suposiciones.

Hablando de Schelling, escribía Trendelenburg en 1870 lo siguiente: «Si esta inteligencia poderosa hubiera elegido como maestro principal, no á Fichte para desde él remontar á Kant, á Spinoza y á otros semejantes, sino á Aristóteles, Alemania hubiera presenciado el advenimiento de ideas bien distintas, y habría visto la realización de una obra algo más grande, más sólida y más fecunda. Cuánta verdad es que no se debe cortar la tradición de los grandes pensadores de la humanidad.»

«Tiempo es ya, concluye el sabio promovedor del aristotelismo en Alemania, de renunciar á este prejuicio tan común entre nosotros, según el cual, aún no se ha encontrado un principio nuevo para la filosofía de lo porvenir. Este principio lo poseemos; y reside en la concepción orgánica de las cosas, que tiene su origen en Platón y en Aristóteles, cuyos principios y par-