

tica, y entran con éste su carácter peculiar como material en el organismo: De esta suerte se comprende cómo sea lícito hablar de cierta resistencia ú obstrucción de la materia contra la acción teleológica que domina el todo.

Por lo demás, poco es lo que aprendemos de la ciencia antigua sobre las propiedades de la materia prima. Será necesario, por tanto, precisar y completar nuestro saber sobre el lado material de las cosas naturales mediante la observación más exacta de los fenómenos. Ya que no estaba ésta á disposición de los filósofos antiguos, quedó por llenar aquí una laguna muy grande. Desde los dos últimos siglos, centenares de ingenios han trabajado por llenarla con diligencia digna de entusiasta encomio y con resultados asombrosos, y todavía debemos esperar nuevas instrucciones del progreso de las ciencias física y química. La filosofía peripatética, por su parte, no puede menos de desear con sinceridad que prosperen las aspiraciones de los sabios que viven consagrados al estudio de la naturaleza.

**347.** Tengan aquí también lugar algunas palabras sobre el "acaso". ARISTÓTELES entiende por "acaso", todo lo que así puede convenir á una cosa como no convenirle; lo que no está contenido en su esencia ni puesto por la necesidad de la misma; lo que por tanto no se verifica ni necesaria ni regularmente. Consecuencia es, de la necesidad impuesta por el material de que están hechas las cosas naturales, el que suceda mucho que no va contenido en la acción teleológica de las causas eficientes, y que se produzcan efectos accesorios á que la acción teleológica no iba dirigida según su tendencia primitiva. Lo casual—desperdicios pudiéramos llamarlo de la naturaleza—es precisamente aquello que no se verifica á causa de ningún fin, sino que es producido al prepararse la consecución de algún fin por la acción de las indispensables causas auxiliares. Obra, pues, la naturaleza por fines; pero, á la par que los realiza, da origen á mucho por mera necesidad, aunque también esto tiene un lugar oportuno en el conjunto de la naturaleza, al modo como en una casa bien gobernada se da todavía empleo útil á lo que, en atención á los fines inmediatos, parece ser desperdicio. Otro es el origen de lo casual cuando una acción natural teleológica es enderezada á un resultado extraño á sus fines por el influjo de circunstancias externas. Despréndese de estas consideraciones que muy mucho es casual en la naturaleza con respecto á esta ó aquella cosa natural, lo que en el gobierno total de la naturaleza puede ser llamado todo menos acaso. Es una casualidad para la semilla el que se eche á perder, puesto que su fin esencial es otro; mas en el plan de toda la naturaleza está el que perezcan muchas semillas. Para un animal es casualidad el

que sea muerto y sirva de alimento; pero es intención de toda la naturaleza el que los animales sean útiles al hombre.

**348.** Sobre la diferencia real de forma y materia nos hemos extendido arriba tanto (núm. 334), que basta repetir aquí que son partes realmente distintas de una substancia (núm. 336).

Sin embargo, debe notarse bien que aquellas dos substancias parciales están ordenadas una á otra con necesidad natural tan estrecha, que una forma natural ordinaria no puede existir nunca sin la materia, ni la materia sin la forma. Cesa una forma sólo para hacer lugar á otra. La materia, con sus estados de movimiento, permanece en la naturaleza, sin aumento ni disminución, en medio del cambio de todas las cosas, siendo, como si dijéramos, el escenario fijo, el material incorruptible para el drama grandioso y lleno de peripecias de la naturaleza; al paso que las formas, ó sea el elemento principal, se presenta sobre sus tablas solamente para, después de una acción más ó menos larga, volver á desaparecer de ellas. Con todo, la materia es en extremo imperfecta, casi nada, comparada con las formas, pues nada representa por sí, significando algo solamente en las formas para las cuales existe.

Cuando comparamos la concepción aristotélica con la de los atomistas griegos, debemos decir que ARISTÓTELES ha elevado á otra esfera más alta el ser de las cosas naturales. Mientras que los atomistas concebían todo el ser natural como mecánico-material, este ser es á los ojos de ARISTÓTELES teleológico-ideal, al cual la parte mecánica material está subordinada solamente. El Estagirita no ha negado, por tanto, el elemento mecánico material, sino que no le ha querido conceder la dignidad de ser natural, perfecto y cabal. El elemento ideal, que fué declarado fantasma ilusorio por los atomistas y soñistas, y que PLATÓN no supo salvar del exterminio sino elevándolo muy alto sobre toda naturaleza, ARISTÓTELES lo ha reconocido realmente existente dentro de la naturaleza misma. Es innegable que las cosas naturales han perdido en la teoría aristotélica su rígida inmutabilidad intrínseca, y han sido arrojadas á la corriente de la mudanza más variada. Mas no es ésta una pérdida irreparable. Ya no es la naturaleza el traqueteo fastidioso de una máquina artificiosamente construída, en el sentido de PLATÓN, y mucho menos un complejo, sin orden ni ideas, de golpes y presiones mecánicas de átomos, discutiendo de aquí para allá, en el sentido de los antiguos atomistas, algo que lleva en sí propia el resplandor de la belleza y bondad eterna como realidad y vida, brillando con colores millones de veces refractados<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> SANTO TOMÁS dice: «Forma nihil aliud est, quam divina similitudo participata in rebus, in de convenienter ARISTÓTELES de forma loquens, dicit, quod est divinum quoddam et appetibile.» (Summ. c. gent., I, 3, c. 97.)

Por esta razón precisamente les parecía tan bella, tan maravillosa, tan sublime la naturaleza á los antiguos pensadores. No como bestias civilizadas que tratan solamente de satisfacer sus apetitos bajos de modo cada vez más refinados, sino como hombres agraciados con la luz divina del pensamiento, contemplaban esa hermosísima obra de arte, estudiaban su magnificencia ideal, se entusiasmaban por su poesía y escuchaban ese discurso elocuente del Padre Eterno<sup>1</sup>.

De muy buena gana les perdonamos el que, cautivados por el argumento de esa oración pasmosa, hayan dejado de indagar el modo de su producción mecánica, ya que los sabios de nuestra edad han reparado su falta con prodigiosa laboriosidad. A ellos también les tributamos gratitud y admiración siempre que no se dejen guiar por la intención expresa de hacernos olvidar, entreteniéndonos con la producción mecánica, el *argumento* de aquel divino discurso y los designios del orador que está en las alturas.

**349.** Donde hablamos de la forma dijimos (núm. 338) que la forma es condición de la generación de las cosas. El ser hecha una cosa consiste en adoptar la materia una forma determinada. Como la forma, así también la materia es presuposición irremisible de la generación siempre que no se trate de que algo *sea hecho de la nada*. Designase en la filosofía escolástica como tercer principio de la generación el que la materia, antes de ser completada por una forma, debe estar desprovista de esta forma. Cosa tan evidente que se entiende por sí misma, no necesita sino de algunas palabras aclaratorias.

La generación de las cosas naturales no equivale, según hemos visto, al hacerse de nada; por lo cual no se debe concebir como si no fuera nada á la materia, que es el substratum de toda generación natural. Tampoco puede ser una cosa natural completa. Es más bien algo que *es* y *no es* sólo en sentido relativo. Siendo la materia aquello de que "algo, se hace, *es* "algo, sólo en potencia, pero no en realidad. Para ilustrar esta verdad se solía recurrir en la escuela peripatética á comparaciones con sucesos de la vida

<sup>1</sup> Cuán bien dice SANTO TOMÁS: «Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem... ut scilicet similitudo suae bonitatis, in quantum possibile est, imprimatur in rebus. Quis vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis desicere necesse est ad hoc ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut, quod perfecte ab uno aliquo representari non potest, per diversa diversimodo perfectioni modo representaretur. Nam et homo, quam mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimodo multiplicat ad exprimentum per diversa suae mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quod perfecta bonitas, quae in Deo est unita et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Resuaten per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus species sortiantur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis in rebus» (Lec. cit.)

humana. Por ejemplo, cuando de un hombre sin cultura se hace uno culto, éste que es culto se hace de un hombre susceptible de cultura, pero que todavía no está cultivado. En este ejemplo la cultura que el hombre ha de adquirir es la forma en cierto modo, y el hombre inculto, pero dispuesto para recibir cultura, es, por decirlo así, el material de que es hecho el hombre culto. La ausencia de cultura, ó volviendo á hablar en general, la ausencia de la formación, ausencia que debe preceder á la formación misma, se denomina *privación de forma*. De esta suerte, todo lo que se hace presupone en el sujeto la ausencia de aquello que llegará á ser, y no hay generación concebible sin semejante oposición. El sujeto que ha de llegar á ser algo no *es* esa privación, sino que está tomado de ella. Lo mismo acontece en el llegar á ser natural. La materia que llegará á ser viva, está privada de vida. A la materia del hidrógeno y del oxígeno, de que *se hace (fit)* agua, falta la naturaleza del agua. No se puede, empero, atribuir la carencia de forma á toda substancia que exista sin forma, sino solamente á aquella que es susceptible de la forma. No hay duda de que un guijarro es inanimado, y sin embargo, no es lícito decir que esté privado de vida. La substancia susceptible de una forma, ó sea dispuesta para recibirla, está tomada de esa *privación* de forma en cuanto podría tenerla, pero todavía está privada de ella. Con razón se reconocía en la antigua filosofía como un verdadero *principio genético* esta carencia de forma; no como si fuera algo que ejerciese influencia positiva sobre el génesis de las cosas, sino porque está en una relación necesaria á la cosa que se hace, por cuanto la causa eficiente no puede producir una forma sino allí donde no hay todavía ninguna. El génesis natural, pues, tiene, según la doctrina antigua, una razón triple: la materia como sujeto permanente é indestructible de todas las mutaciones substanciales, y luego la forma y la privación de forma como los dos principios contrarios, de los cuales el uno ocupa el lugar del otro en el sujeto permanente. Hasta en la cosa ya terminada y completa puede considerarse la privación de forma en cierto modo como fundamento, ya que es ella la que determina la cosa por la parte negativa.

**350.** En la materia veía ARISTÓTELES la razón de la individualidad (*principium individuationis*), á lo menos en todas aquellas cosas que son compuestas de forma y materia. La forma señala en primer término, y por sí sola, siempre no, *esta cosa, tal cosa*, ó sea algo que por sí puede hallarse en muchos otros individuos. Solamente de modo accesorio, ó mejor dicho en segundo lugar, la forma señala *esta cosa*, ó sea un individuo, puesto que la forma no puede existir en su universalidad y no puede ser multiplicada se-

gún su contenido ideal. El concepto de *humanidad* no puede ser más que *uno* en cuanto á su contenido, y, sin embargo, hay *muchos hombres*. La materia, empero, representa desde luego, y en primer término, lo individual. Donde quiera que ella esté, la individualidad tiene su razón en ella antes que en otra cosa alguna, siendo, como es, la base real en la cual halla su realidad el concepto universal. Nótese, además, que las cosas naturales, en cuanto individuos, son *mutables*, sujetas á variación; es así que precisamente la materia, como posibilidad substancial, es la razón de su posible *no ser ó ser de otro modo*; luego ella es la raíz de aquellas eventualidades substraídas al conocimiento científico, y que distinguen á los individuos entre sí y á cada uno del concepto universal de su esencia; ella es el sujeto de aquellas notas por las que solemos reconocer como tales las cosas individuales. Como razón de la extensión, y en general de todas las relaciones de cantidad, es además la razón de la *divisibilidad*, y, por tanto, de la *multiplicación* de los individuos en la naturaleza. De esta suerte se puede afirmar que la pluralidad de las cosas individuales tiene de hecho su punto de partida en la materia.

Si recordamos ahora que en la filosofía aristotélica solamente el individuo es substancia en el sentido excelente é íntegro de la palabra, comprendemos que el ente natural derive su substancialidad, no sólo de la forma, sino también de la materia. La forma es razón de la substancialidad en cuanto que con ella la materia logra primero su realidad plena y verdadera. Pero, por otra parte, también la materia es razón de la substancialidad, por cuanto ella debe ser considerada como substratum de todo ser físico. Forma y materia son dos substancias parciales, y solamente el ser *uno*, compuesto de forma y materia, es substancia *simplemente*. Sin embargo de ser así, no carecen del carácter de la substancialidad, por medio de la cual constituyen el principio de una actividad, y, por tanto, poseen verdadero ser *en sí propias*.

351. Por lo que respecta á la unidad, coligese de nuestras breves indicaciones con suficiente claridad, que á ella no se opone de ninguna manera el dualismo de materia y forma. La unidad primaria de toda cosa se revela en la unidad de acción. Donde hay una acción, allí hay una substancia. A pesar de esta certísima verdad, nada impide que en otra relación, de alguna manera secundaria, entren la dualidad ó pluralidad, bien sean coordinadas las partes, como sucede en los órganos del cuerpo animal ó en las partes del vegetal, bien sea una de ellas subordinada á la otra, como lo es la materia á la forma. Distintas entre sí la materia y la forma, constituyen una cosa *tercera*: el cuerpo natural, uno en sí, y del cual se distinguen del mismo modo que las partes se

distinguen del todo por ellas constituido. ¿Cómo es posible que en una y la misma cosa habiten estas oposiciones al parecer las más irreconciliables, á saber, una difusión incapaz de producir nada y una unidad activa y fecunda? He aquí el problema que trae desasosegados á muchos pensadores sin darles punto de reposo. Háblase hallado ya en la filosofía de ARISTÓTELES la solución suficiente y única posible. Esta filosofía no define el cuerpo natural, con DESCARTES, como mera "difusión en el espacio", ni, con LEIBNITZ, como "substancia dinámica," sino, conciliando estos dos exclusivismos, como "substancia compuesta,"<sup>1</sup>. La esencia propia del cuerpo, dice el P. KLEUTGEN<sup>2</sup>, debe buscarse en la distinción real de la forma, que determina su ser específico, de la materia, sujeto que es determinado; de modo tal que la forma puede cesar de ser y la materia puede continuar existiendo *bajo otra forma*. Cuando se declara, pues, al cuerpo como substancia compuesta, se debe pensar en la composición de forma y materia como de principios substanciales, de lo cual es una consecuencia ulterior aquella composición de partes cuantitativas, razón de la extensión. Para aumento de claridad se añade á menudo esta consecuencia ulterior á la definición, toda vez que el carácter material interno del ente natural no se descubre en nada con tanta claridad como en la extensión corpórea. El ser de la materia se diluye porque no es de suyo forma, no es completa por sí sola. Un ser que posee el carácter de forma *de por sí* es simple absolutamente, ya que la forma, lo mismo que la idea, es absolutamente simple é indivisible *de por sí*.

### § III

#### La naturaleza.

352. Sin dificultad se desprende, de la explicación sobre materia y forma y tendencia al fin, lo que pensaba la escuela peripatética sobre la *naturaleza*.

Muy á menudo se resumen bajo este nombre todas aquellas tendencias en las cuales convienen todos los seres naturales, ó que se refieren unas á otras en los diversos seres naturales. Según este uso de la palabra, los antiguos decían que la naturaleza ama el orden y la estabilidad, que evita las transiciones bruscas, que cuida de que haya diversidad y variedad, y que, como el arte, em-

<sup>1</sup> "Substantia realiter composita, propter naturam suam postulat tres dimensiones."

<sup>2</sup> *Filosofía de la antigüedad*, núm. 683.

plea medios diferentes para distintas operaciones, que vela por dejar terminadas sus obras, dando preferencia á la necesidad cuando pugna con la belleza, y así en lo demás que puede atribuirse á la naturaleza en aquel sentido general. No cabe duda, empero, de que, según la doctrina aristotélica, los diversos seres que nos rodean deben ser considerados como seres ó naturalezas individuales. Tomamos aquí la palabra en este sentido.

La naturaleza es, según ARISTÓTELES, el principio del movimiento (esto es, del fieri sucesivo y de la mutación) y del reposo (esto es, de la terminación y perfección naturales) en aquella cosa á la cual corresponden estos estados por origen, y no sólo por derivación de otra. Una "cosa natural," es aquello que lleva en sí tal principio de movimiento<sup>1</sup>. No se debe dejar de advertir, para apreciar bien esta definición, que en el movimiento lo principal no es el lado mecánico, sino la causa final: muy pronto volveremos á prestar atención á este punto importante.

Para que un ser pueda designarse como naturaleza en el sentido más propio de esta palabra, son necesarias dos cosas. *Primera*, el ser debe estar sujeto á movimiento, esto es, á mutación; *segunda*, debe llevar en sí propio la razón por la cual se verifica la mutación. Bajo este concepto de la naturaleza cae lo corpóreo, y aun esto solamente en cuanto le corresponden movimiento y reposo, entendidos como queda dicho. Los cuerpos matemáticos no son cuerpos naturales. En eso precisamente se distingue la matemática (pura) del saber natural, en que el objeto de aquella son cosas sin movimiento, y el de éste cosas que se mueven. Además, las cosas que se mueven no serán cosas naturales sino cuando tengan en sí mismas la razón próxima de su ser y de su acción peculiar. Esto es lo que no consiente identificar las cosas naturales con los artefactos. En los cuerpos que son productos del arte, la mutación á que deben su origen no ha emanado de su interior, ni tampoco las operaciones que ejercen como artefactos tienen su causa en ellas mismas, sino que todo esto les ha sido dado de fuera. Natural es á la estatua el ser grave ó dura, pero no le convienen estas propiedades en cuanto, es obra del estatuario sino en cuanto es piedra.

Según la teoría puramente mecánica de los antiguos atomistas, no hay naturaleza alguna; nada hay sino el espacio vacío y los átomos, principios éstos de la extensión y del movimiento pasivo

<sup>1</sup> Del origen de la denominación dice SANTO TOMÁS: «Sciendum est, quod nomen nature a nascendo est dictum, unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium... deinde translatum est nomen nature ad significandum principium huius generationis. Et quia principium in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen nature ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus...» (*Summ. theol.*, III, q. 2, a. 1; *ibid.*, I, q. 29, a. 2 ad 3.)

(*moveri*). Sin causa alguna final, se han hecho de los átomos las cosas alrededor nuestro; no son, pues, otra cosa que cúmulos de átomos congregados por el acaso en remolino.

Según la doctrina platónica, las cosas en torno nuestro tienen, cuando menos, la significación de obras de arte. Pues han nacido merced á que la divinidad gobernadora de este mundo material juntó los elementos y los combinó de modo ordenado y artístico. Ni aun en esta teoría tenemos la naturaleza en el sentido pleno de la palabra.

Según la doctrina aristotélica por fin, las cosas poseen una naturaleza verdadera. ARISTÓTELES no intenta, según vimos arriba, explicar el origen de los cuerpos por ningún movimiento de partículas mínimas, extenso, casual ó, como quiere PLATÓN, regulado por leyes; tampoco trata de reducir á cualidades externas y movimientos todas las alteraciones que acaecen en las cosas, sino que en ellas mismas ve la razón próxima de su ser peculiar y de sus manifestaciones y operaciones características.

Es llamada la naturaleza por ARISTÓTELES, no sólo la razón del movimiento, sino también del reposo. Y ¿por qué? Entiendo aquí aquel reposo, aquel estado permanente en cierto modo, al cual aspiran las más de las alteraciones naturales que observamos en las cosas. Como las alteraciones, pues, así también el término de las mismas tiene su razón en lo íntimo del ente natural.

Pero habrá quien pregunte: ¿no coincide el concepto de la naturaleza, según antes fué explicado y definido, con el concepto de la vida? Reconocía ARISTÓTELES cierta semejanza con la vida en todo ser natural, sin embargo de lo cual distinguía rigurosamente entre seres naturales animados é inanimados *exactamente* en el sentido preciso de PLATÓN. La vida es la causa substancial por virtud de la cual un ser se mueve á sí propio<sup>1</sup>. *Vive*, pues, un cuerpo cuando se ha constituido, como los demás cuerpos naturales, en un modo de ser determinado, y además despliega una actividad originada de la tendencia á un perfeccionamiento ulterior *de sí mismo*. La perfección que distingue á los vivientes consiste, según esta definición, en cierta autonomía con la cual las cosas que viven, obran por sí mismas y para sí mismas, buscándose á sí mismas.

Suscitase ahora esta otra cuestión: ¿En qué consiste la esencia propia de la naturaleza, en la forma ó en la materia?

<sup>1</sup> Dice SANTO TOMÁS: «Vivencia dicuntur, quæcumque se agunt ad motum vel operationem aliquam; ea vero, in quorum natura non est, ut se agant ad aliquem motum vel operationem, vivencia dici non possunt nisi per aliquam similitudinem.» (*Summ. theol.*, p. I, q. 78, a. 1; *Summ. c. gent.*, I, I, c. 97.)

Sin duda es preciso mirar también la materia como perteneciente á la naturaleza de cada cosa, ó si se quiere, hasta como una naturaleza. Pues aunque la materia no es más que un principio meramente pasivo de las mutaciones propias de las cosas, no cabe duda que es tal, y, por consiguiente, cae bajo la definición establecida.

No obstante, la esencia propia de la naturaleza no se halla tanto en la materia como en la forma. Sabemos ya que tenemos que ver en la forma aquella impresión que confiere su carácter específico á la cosa, puesto que sólo por la forma y la relación final envuelta en ella cada cosa llega á ser aquello que es; causas verdaderas son las causas finales; las materiales; empero, no son más que las condiciones indispensables de la existencia natural <sup>1</sup>.

**353.** Merece ser notado muy particularmente que si los filósofos peripatéticos designan siempre á la naturaleza como principio del movimiento, no quieren que se entienda en primer línea el movimiento mecánico. Según ARISTÓTELES enseña, peca de incompleta y exclusivista la opinión de los físicos que no miran sino las causas mecánicas y sus leyes ó bien este aspecto de importancia secundaria cuando se trata de dar una explicación adecuada de la naturaleza. Las causas mecánicas son meras causas auxiliares, medios solamente y condiciones irremisibles de los fenómenos; sobre ellas están las causas finales; sobre la verificación mecánica de las cosas está la tendencia activa al servicio de fines, y, por tanto, sobre la explicación física de la naturaleza, la que, por atender á los fines realizados en la naturaleza, es llamada teleológica <sup>2</sup>. El movimiento, cuya razón interna es la naturaleza, tiene un término ó fin que determina y fija su intensidad y dirección <sup>3</sup>, no pudiéndose, en efecto, concebir ningún movimiento sino como medio empleado para lograr algún fin. Por lo mismo que la naturaleza es principio de tendencia teleológica interna, muestra aquella analogía con la vida que antes mencionamos. Otra diferencia no hay sino que la acción teleológica de las cosas inanimadas se termina en operaciones *ad extra*, mediante las cuales producen mutaciones fuera de sí, al paso que la

<sup>1</sup> La distinción de subsistencia (personalidad) y naturaleza es de importancia excepcional aplicada á los vivientes racionales. «In omni substantia, cuius est esse et operari, necessarium intelligimus naturam et habentem naturam. Et naturam dicimus essentiam vel substantiam; habentem naturam dicimus personam.» (S. BONAVENT., I, dist. 23, a. 2, q. 2.)

<sup>2</sup> ZELLER, *Filosofía de los griegos*, II, 2, pág. 422.

<sup>3</sup> ὁμοίως ὡς ἡ φύσις τῶν ζῴων, τὸν αὐτὸν χρόνον καὶ τὴν αὐτὴν δύναμιν. (ARIST., I, II De an., c. 4, 415 b, 15.) Y SANTO TOMÁS: Haec dicuntur esse secundum naturam, quaecumque ab aliquo principio intrinseco moventur, quousque perveniunt ad aliquem finem, non in quocumque contingens, neque a quocumque principio in quocumque finem, sed a determinato principio in determinatum finem. (In I. II Phys., lect. 14.)

actividad de los vivientes, extendiéndose más allá de esa acción hacia fuera, se ordena á la perfección ulterior de la cosa misma. Por esa analogía la escuela peripatética no temía atribuir una especie de animación á los elementos de ese género <sup>4</sup> y hablar de cierta vida de la naturaleza <sup>5</sup>.

En el fin está la verdadera esencia de la naturaleza. La naturaleza lo hace todo á causa de algún fin, aspirando, en cuanto lo consienten las circunstancias, á lo más perfecto en su género. La esencia de la naturaleza es la forma, y la forma de cada cosa se ajusta á la acción para la cual fué hecha. Todo proceso genético tiene un fin determinado; el término de todo movimiento natural es á la vez su fin. Precisamente en la acción final consisten la belleza de los productos de la naturaleza y el encanto que ofrece á la investigación aun el más humilde entre ellos <sup>6</sup>.

La naturaleza, pues, es en primer línea el principio teleológico latente en la cosa, el cual procede de la inteligencia del Creador, habiendo sido pensado y puesto por ella con objetividad real, pero el mismo carece de facultad intelectual. La manifestación de la substancia no es extraña á ella, no es un vestido echado sobre ella, sino que es su propia superficie patente á la vista. La naturaleza presenta al sentido su exterior, y en el exterior descubre al entendimiento su interior; ó según dice el poeta: «Natur hat weder Kern noch Schale; sie ist ganz mit einem Male <sup>4</sup>. Es esto aquella unidad jamás quebrantada de la naturaleza (números 336 y 349), de la cual alguien ha dicho con mucho acierto que tenía importancia seria para el hombre por cuanto ella sola hacia posible subordinar toda realidad al imperio estricto de un mundo ideal-real más alto. En el centro de esta multitud variadísima de las naturalezas individuales está la naturaleza humana; el elemento espiritual contenido en ella entra para consagrar á la divinidad en todo ese espectáculo, dándole fines verdaderamente espirituales mediante su propio valor.

**354.** La naturaleza de cada cosa se concibe más correctamente como principio de *tendencia* ó apetito que como mero principio *dinámico*. Muy bien hubiera merecido SCHOENHAUER del conocimiento filosófico de la naturaleza cuando, apartando la atención de los filósofos del concepto de "fuerza", la dirigió á la consideración de una verdadera tendencia activa en las cosas, si no hubiese tenido la detestable humorada de designar como *volumen*

<sup>1</sup> L. III De gen. anim., l. III, c. 11, 762 a, 23.

<sup>2</sup> Véase á RITTER, *Historia de la Filosofía*, III, pág. 213 y siguientes, y 265 y siguientes.

<sup>3</sup> Véase los lugares demostrativos de ARISTÓTELES en ZELLER, *loc. cit.*, pág. 424.

<sup>4</sup> En español: «La naturaleza no tiene ni cáscara ni pulpa; ella es toda de una vez.»

tañ ese apetito natural, desfigurándolo con las baratijas de los errores más horrendos. La palabra "apetito", es, en efecto, la que, como si tuviera virtud mágica, nos descubre el ser íntimo de toda cosa, siendo como es conocido inmediatamente por nosotros, y estando tan familiarizado con nuestro modo de pensar que lo que sea apetito ó tendencia lo comprendemos mucho mejor que otra cosa alguna. Toda fuerza de la naturaleza debe ser pensada como *tendencia*<sup>1</sup>.

Como quiera que el Autor de todo ha querido dar un grado más alto de subsistencia á los seres dotados de conocimiento, quedase atrás en ellos la tendencia natural, quedando indeterminada respecto de los objetos particulares para que esos seres adquiriesen, por actividad cognoscitiva propia, la determinación necesaria para ejercer actos apetitivos actuales<sup>2</sup>. Sobre la diversidad de apetitos que resulta de esta diferencia nos hemos extendido bastante en otro lugar (núm. 250). Debemos ensayar aquí el profundizar un poco más, á ver si conseguimos descubrir la verdadera raíz de la tendencia natural.

La tendencia natural debe originarse esencialmente de una propensión interna que inclina á la cosa que tiende á algo á aproximarse á un objeto ó apartarse de él. SANTO TOMÁS habla de "amor," y "odio," recurriendo á los términos introducidos ya por EMPÉDOCLE en la filosofía natural. Designa el santo Doctor el amor como razón primera de la tendencia natural, y el odio como segunda<sup>3</sup>. Apenas es necesario recordar que no es lícito atribuir significación psíquica á estas palabras. El odio natural y el amor natural que toda cosa en su "pecho," lleva, es algo análogo á aquello que en la vida psíquica suele ser designado como amor y odio<sup>4</sup>. *Subtraído*, pues, el elemento psíquico, ó sea el procedente de conocimiento, del amor y odio, podemos ver aquel "amor," que SANTO TOMÁS declara ser la raíz de la tendencia natural. Llámala *coaptatio*, adaptación que da el objeto anhelado al sujeto que lo anhela, y por la cual se hace valer cierta

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER, *El mundo, voluntad y representación*, I, pág. 153.

<sup>2</sup> Así SANTO TOMÁS, *Summ. theol.*, I, q. 80, a. 1. «Est differentia, íced. SUÁREZ, inter cognoscentes et non-cognoscentes, quod hæc non se movent proprie, sed potius moventur vel saltem ferantur poudere quodam naturali ad perfectiones suas, quando illis carset; at vero res cognoscentes se movent non solum ex perfectione non habitas sponte moventur.» (L. V. *De anim.*, c. 1, n. 2.)

<sup>3</sup> «Causa sicut unde est principium motus appetitivi, est interior inclinatio appetitus, qui quidem per primum inclinatur ad bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideodem per primum inclinatur ad bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideodem per primum inclinatur ad bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideodem per primum inclinatur ad bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium.» (S. THOM., *Summ. theol.*, I, II, q. 36, a. 2.)

<sup>4</sup> De la *gravitas* dice SANTO TOMÁS que puede *quodammodo* dici amor naturalis, propter conaturalitatem. (*Summ. theol.*, I, II, q. 26, a. 2.)

conveniencia del objeto con la cosa ó sujeto de la tendencia<sup>1</sup>. Amor natural y tendencia natural son afines, según expone el santo Doctor con más prolijidad<sup>2</sup>, pues el objeto del uno y de la otra es el bien. «Tender, dice, es aquella inmutación del sujeto apetitivo por la cual se mueve, por decirlo así, hacia el objeto anhelado.» «Amor empero, dice, es aquella inmutación que es producida en el sujeto apetitivo por parte del objeto al cual aspira, por lo cual se hace valer la mutua correspondencia de sujeto y objeto.» Como tendencia, se encuentra el amor en tres grados: amor natural, amor sensitivo, amor racional. En cada uno de los tres órdenes el amor es el principio de la tendencia respectiva. En la vida cognoscitiva es cierta complacencia excitada en el sujeto con respecto al objeto amado; en la naturaleza, es la mutua conveniencia, la *conaturalitas*<sup>3</sup>.

Así como la concordancia natural se manifiesta como amor natural á causa de su analogía con el amor; así se revela, allí donde el lugar de ese acuerdo armónico es ocupado por discordancia, aquella antipatía natural que es lícito apellidar odio natural<sup>4</sup>.

La naturaleza, pues, de todo ente natural es constituida en su razón más íntima por una *coaptación*, á consecuencia de la cual se deja atracar por lo que le conviene, lo que es bien para él. Mas sea lo que quiera aquello á que aspire una cosa natural, en la serie de *todos* los fines naturales que están por realizarse no será más que un miembro intermedio. Los fines naturales, así como las causas eficientes, forman una cadena. Así como por la cadena de las causas motrices *en tiempo pasado* nos guiamos para ascender á una causa primera, que mueve sin ser movida, debemos subir por la cadena de las causas finales *en lo por venir* á un fin último al cual está ordenado todo, sin que él mismo sea ordenado á

<sup>1</sup> «Ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quandam coaptationem ad ipsum, quæ est quedam complacencia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agit (ut dicitur in I. III. *De anima*). Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo intentionem, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit initium.» (SANTO TOMÁS, *ibidem*, q. 26, a. 2.)

<sup>2</sup> «Amor: etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus, quo immutatur ab appetibile, ut ei appetibile complacere.» (*Loc. cit.*, q. 26, a. 2 ad 3.)

<sup>3</sup> «In unoquoque horum appetituum amor dicitur illud, quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium huiusmodi motus est conaturalitas appetentis ad id, in quod tendit... et potest dici amor naturalis et similiter coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum i. e. ipsa complacencia boni, dicitur amor sensitivus vel intellectivus seu rationalis... Et est quidem amor naturalis universaliter in omnibus rebus, quia... omnibus est pulchrum et bonum amabile, quam unoquoque res habet conaturalitatem ad id, quod est sibi conveniens secundum suam naturam.» (*Loc. cit.*, q. 26, a. 4.)

<sup>4</sup> «In appetitu naturali hoc manifeste apparet, quod, sicut unoquoque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id, quod sibi convenit, quæ est amor naturalis, ita ad id, quod est repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale.» (S. THOM., *loc. cit.*, q. 29, a. 1.)

otra cosa alguna fuera de sí mismo. De la misma suerte que todo movimiento es una *continuación* ó participación si se quiere del movimiento causado por el motor primero, todo fin natural á que se aspira es una *anticipación* y participación de la bondad del fin último y supremo. Todo movimiento natural proviene de Dios en último origen; y en último término, toda tendencia natural conduce á Dios. *La naturaleza de cada cosa consiste, según su razón más profunda, en su adaptación, disposición y ordenación al último término y fin, que es Dios.*

Mas aun bajo otro punto de vista la "naturaleza," halla su explicación suficiente en Dios solo.

**355.** La naturaleza es, según hemos visto, aquel principio interno, inmanente á las cosas y constitutivo de su esencia, el cual les prescribe su conducta; ella es la depositaria de la ley. Todas las leyes naturales tienen su razón próxima en la naturaleza de las cosas. Decimos su razón próxima para indicar que hasta ahora ha quedado sin resolver la cuestión ulterior: en qué está su razón profunda y última. Sin responder á esta pregunta no hubiéramos apurado la exposición de la esencia verdadera de la "naturaleza,".

Dijimos que la naturaleza es la depositaria de la ley, y no es sólo una rienda de la cual se sirva un poder directivo para guiarlo todo en el mundo al fin correspondiente. Depositada está en ella la ley como en un código vivo que se manejara por sí mismo.

Pensando primero en leyes positivas y humanas, se ha definido la "ley," en general como "prescripción sabia á favor del bien común, dada por aquel á quien incumbe el cuidado de la comunidad." El universo es esta gran comunidad, ordenada y dirigida por las leyes á un fin supremo. Pero no es él á la vez la última instancia que todo lo dirija y ordene. Pues aun cuando prescindamos de todo lo demás, lo invariable del curso natural de los sucesos, la uniformidad é inmutabilidad de la acción natural, demuestran suficientemente que el universo no posee la inteligencia universal y la voluntad primordial que de todo libremente disponen. Antes el mundo señala, como más adelante esperamos exponer con más holgura, un principio fuera y encima de sí: la sabiduría de su Criador, ordenadora y directora de todo. La razón más profunda de la ley está en Dios, por cuanto es la sabiduría divina la que lo dirige todo á su fin adecuado<sup>1</sup>. La ley en Dios no es mera conocimiento de Dios, sino precepto de la inteligencia divina, el cual de-

<sup>1</sup> «Ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.» (S. THOM., *Summ. theol.*, I, II, q. 93, a. 1.)

riva su poder incontrastable de la voluntad divina<sup>1</sup>. Como toda otra ley, así aquella ley divina que todo lo comprende y abarca puede ser considerada, no sólo en aquel de quien en último origen procede, sino también en aquello que le está sujeto<sup>2</sup>. Así, pues, como la ley en Dios es un precepto sabio de la voluntad divina, en las criaturas es el efecto de aquella sabiduría ordenadora por la cual, cada una de su modo peculiar, es impelida á una acción adecuada á su destino. No está, empero, la ley en las cosas creadas meramente como impulso pasivo (*impelli*), sino al propio tiempo como principio activo ó impulsivo. Hállase en las cosas, por decir así, substanciada una emanación del poder de Dios de modo parecido á aquel como el poder del Rey subsiste en cierta manera en el ministro ó secretario, en cuanto éstos emiten decretos á nombre y por mandato del Monarca<sup>3</sup>. Verificase esto de dos modos. A las naturalezas racionales se llega la ley divina sólo con necesidad moralmente obligatoria; en las naturalezas irracionales, empero, la ley se impone con necesidad forzosa é irresistible. La naturaleza racional lleva en sí una indeterminación capaz de determinarse á sí propia, pues se sujeta al precepto divino sin perjuicio de su

<sup>1</sup> «Ratio habet vim moventi á voluntate: ex hoc enim, quod aliqui vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem.» (S. THOM., I, c. q. 90, a. 1 ad 3.)

<sup>2</sup> «Lex quum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo sicut in regulante et mensurante, alio modo sicut in regulato et mensurato... Unde quum omnia, quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, manifestum est, quod omnia participant aliquoties legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in propriis actus et fines.» (S. THOM., I, c. q. 91, a. 2.)

<sup>3</sup> He aquí cómo se expresa ALANZO MARCO: «Sciendum est, quod omne movens in natura reducitur ad motum moventis primi et per formam illius movet omne movens secundum. Primum autem movens est movens per intuitionem et intellectum; et ideo praedeterminat omnia ad finem praedeterminatum: ordo autem ille inhaeret naturae non per modum cognitionis et intellectus, sed potius per modum illum, quo est principium motus et operationis; et ideo in eodem ordine ad finem est in materia naturali in seminibus, quo est in motore primo, licet habeat aliud esse hinc et inde, et alterius sit rationis. Et huiusmodi exemplum est in eo, qui sapiens est et dat consilium ad opus aliquod, et adiungit praecipuum ut fiat: audientes autem non sunt sapientes nec possunt percipere rationem consilii, quum formam consilii apprehendunt prout est principium operis et vis praecipui urget eos, ut impleant id quod ex consilio ordinatum est fieri á sapiente. Ita enim etiam est in operibus naturae, in quo sicut sapiens omnia ordinans ad certos fines est motor primus. Causae autem naturales in superioribus corporibus et inferioribus sunt sicut ministri formam consilii et ordinem recipientes et incorporantes sibi et non accipiunt rationem ordinis et deliberationem de necessitate inclinantes et deducentes ad finem certum et determinatum, aliter enim non contingeret fines certos virtutes illas... Et huiusmodi exemplum est de eo, qui dirigit sagittam ut vulneret: sagitta enim habet quod vulnerat ex necessitate materiae propter acumen sui telii: quod autem percutit in certum locum et nequaquam in alteram partem deflectitur hoc habet ex intentione et ordinatione dirigentis sagittam: et sic est in operibus naturae; quia quod qualitates primae alterant et movent materiam et transmutant, absque dubio sub necessitate est, et hoc habent in quantum sunt virtutes corporales: sed hoc quod actiones eorum terminantur ad fines determinatarum specierum in commixto et in natura, hoc habent ex virtute formae, quae ex primo motore infunditur omnibus moventibus in natura.» (Lib. II *Physic.*, tractat. 3, c. 4.)

libertad; mas las cosas irracionales no poseen este poder de determinarse á sí propias.

356. En todas las cuestiones que el espíritu pensador del hombre suscita sobre la naturaleza, se siente impelido siempre por el poder invencible de la lógica á un más allá, hasta llegar al solio de Dios. Cuando la naturaleza llega á ser comprendida en cuanto á su procedencia del origen primordial de todo ser y en cuanto á su dirección hacia el mismo, fijada está la urdimbre, á que fácil será, para la sabia consideración de la misma naturaleza, entretejer los hilos del pensamiento, comparables á rayos de fúlgida luz. Lo que SAN AGUSTÍN dice del corazón humano, que está inquieto hasta descansar en Dios, eso mismo debe decirse del entendimiento ávido de elevarse á las alturas del saber; pues una vez que ha ascendido al monte de Dios ya está en la cumbre, que ofrece vistas satisfactorias y deliciosas en todo el vasto imperio de la naturaleza.

En cuanto principio del orden en general, la naturaleza tiene su causa más profunda en las ideas divinas, conforme á las cuales está dispuesta por la razón divina <sup>1</sup>, no sólo con respecto á la forma, sino también en atención á la materia <sup>2</sup>. De conformidad con esta concepción la naturaleza de las cosas es llamada *ratio* muy á menudo por los pensadores antiguos, como si fuera algo ideal. Pues aunque la naturaleza obre sin inteligencia ni propósito, conformándose á los impulsos y fuerzas puestas en ella, no se ha de dudar que es dirigida en toda su acción por la idea divina, según la cual está creada con esas fuerzas ó impulsos <sup>3</sup>.

Mas en cuanto la naturaleza es el principio de este orden y no de otro, es forzoso reducirla á la *voluntad* divina. Como quiera que el orden actual y efectivo no fué de ningún modo necesario con necesidad lógica, no fué posible tampoco que se presentase á Dios por su razón como absolutamente necesario. La razón, pues, por qué al principio de todas las cosas salió de la nada efectivamente este orden y no otro que pudiera concebirse, no puede ser otra sino la de que Dios no quiso otro que el que actualmente existe (núm. 168) <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Así SANTI TOMÁS, *Summ. theol.*, I, q. 15, a. 1; SAN AGUSTÍN, *Quaest.*, 85, q. 46, n. 2.

<sup>2</sup> «Scientia divina comparatur scientiae artificis, eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum... Quum ars divina sit productiva non solum formae sed materiae, in arte sua existit non solum ratio formae, sed etiam materiae.» (S. THOM., *Quaest. disput.*, q. 2, *De verit.* a. 5. *Conf. Quodl.* 7, a. 3.)

<sup>3</sup> «Virtutes activae et passivae rerum naturalium dicuntur rationes, non quod sint in materia per modum instrumenti, sed quia ab arte divina producuntur, et manet in eis ordo et directio intellectus divini, sicut in re artificata manet directio artificis in finem determinatum.» (S. THOM., 2 dicit. 18, a. 2 ad 1. *Conf. Summ. theol.*, I, q. 115, a. 2 ad 1.)

<sup>4</sup> «Effectus determinati ab infinita Dei perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.» (S. THOM., *Summ. theol.*, I, q. 19, a. 4.)

La naturaleza como expresión subsistente de la inteligencia y voluntad divina: hé aquí la concepción más sublime de la naturaleza que cabe en entendimiento humano. ¿Es posible, sin hacer ludibrio de la verdad, poner en lugar más alto á la naturaleza que relacionándola, como lo hacían los pensadores peripatéticos, con la inteligencia divina, del mismo modo que la palabra humana está relacionada con la inteligencia del hombre <sup>1</sup>? Y si la respuesta es negativa, ¿es posible que haya aún quien hable del «desprecio de la naturaleza», de que dicen se ha hecho culpable la escuela peripatética, y hasta encuentre el carácter distintivo de la Edad Media en ese imaginario «desprecio de la naturaleza» <sup>2</sup>?

*Nesciunt quid faciunt.* Quien tal cosa afirma, habla con aquel orgullo que deifica á la naturaleza para no tener él que temer al Dios *verdadero* en el caso de no tener el tal, en su relación con la naturaleza, sino ojos y apetitos de bestia.

<sup>1</sup> «Sicut voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius, ita creaturae a Deo conditae sunt signa sapientiae eius.» (S. THOM., *Summ. theol.*, III, q. 12, a. 3 ad 2.)

<sup>2</sup> El catedrático dresdensis FRITZ SCHUTZKE trata, en 100 páginas de su *Filosofía de las ciencias naturales* (Leipzig, 1881), sobre el origen de ese «desprecio de la naturaleza».

