

Es evidente de por sí que una voluntad que posee virtud para determinarse á sí propia se diferencia esencialmente de aquella facultad apetitiva que, no solamente es excitada de cualquier modo que sea, sino absolutamente es determinada por la sensación y percepción. Al examinar la cuestión más de cerca, nos persuadimos de que la voluntad libre debe radicar en un ser inmaterial y supraorgánico. ¿Acaso no presupone toda libre decisión de la voluntad que el sujeto de la volición se aprehenda á sí propio como tal; que haga de su querer y obrar el objeto de su reflexión; que conozca fines á que aspirar y normas que le dirijan, y, por fin, que sea capaz de relacionar de los modos más diversos el objeto apetecido consigo mismo y con estos fines y normas? Empero acabamos de ver que tal conocimiento, reflexión y meditación no son concebibles en un principio que obre en los órganos¹.

Agréguese á este argumento que la voluntad humana, mientras el hombre está en el uso de su razón, puede resistir á todas las fuerzas de la naturaleza. Si la voluntad fuese una potencia orgánica no sería esto posible, porque toda fuerza que emana de un órgano puede por influjos externos ser impedida en el obrar ó ser obligada á manifestar su actividad.

En conclusión, si hay hechos comprobados por la ciencia, es uno de ellos la espiritualidad del alma, su independencia esencial de la materia. No excluye esto, sin embargo, que el alma, siendo á la vez principio de la sensibilidad, esté ligada á la materia en cuanto á la vegetación, ni que, aun en la esfera de la razón, no pueda prescindir del auxilio natural de la materia. Mas de esto trataremos más tarde.

Para el espíritu humano no hay, según ya recordamos en otro lugar (núm. 30), ni en el terreno de la naturaleza, ni en las regiones de la Metafísica, conocimiento alguno que con claridad perfecta brille en el entendimiento sin dejar en él ningún pliegue obscuro. Siempre es "algo, lo que sabemos, y mucho queda siendo siempre lo que ignoramos. Lo mismo pasa hoy con la noción del "espíritu". Recordamos aquí esta verdad ya una vez ponderada, porque la ciencia materialista de la época presente acostumbra tomar de las obscuridades de que tal vez no está exento lo que sabemos del espíritu, razones para negar la existencia de lo espiritual, en tanto que de la materia y experiencia sensitiva, á pesar de ser mucho más espesas las tinieblas que las circundan, hace un eje sobre el cual han de girar la ciencia y la Filosofía.

¿Qué es, pues, espíritu? He aquí la vieja evasiva con que se

¹ Más extensamente trata de este argumento S. THOM., lib. II *Contra gent.*, cap. XLVIII.—*Cf. Quaest. disput.*, q. 22: *De verit.*, a. 4, y q. 24, a. 2.—KLEUTGEN, loc. cit.

pretende eludir el reconocimiento de la existencia de los espíritus. El abogado del materialismo, dice FEUCHTERSLEBEN, cree haber dicho algo muy sabio cuando pregunta: "¿Qué es, pues, espíritu? ¿Como si supiera lo que es material! Sin embargo de lo cual asevera que el sujeto que piensa no es más que una modificación de la materia, ó bien el resultado de determinadas formas de movimiento. Cuando acudimos luego á él para que nos explique lo que sea el pensamiento, declara que no se le puede explicar con el mismo aliento con que había negado el alma inmaterial por la razón misma de que es inexplicable. Hay quien hace nuevos misterios para poder desechar los antiguos. Ahora pretenden haber encontrado que no es posible pensar en un alma inmaterial después que millones de hombres desde miles de años la han pensado como algo distinto de la materia, como algo inmaterial.

Pero síguese preguntando: "¿Es posible que un espíritu obre sobre un cuerpo?"; Replicamos preguntando por nuestra parte: ¿Cómo es posible que un cuerpo ponga en movimiento á otro por un golpe mecánico? Tenebrosa es la naturaleza en pleno día; esto quiere decir: lo es aun allí donde los hechos se desarrollan ante nuestros ojos á la luz más clara—¿qué mucho que sea misteriosa también entre dos luces? Por lo demás, no tiene que ver con la cuestión la dificultad suscitada. Resuélvanla aquellos que se figuran la relación del alma con el cuerpo tal vez como la del braceo con la carreta que empuja delante de sí, la del perro con la rueda de torno, en la cual corre. La antigua Filosofía no veía en el alma humana nada que obrase mecánicamente sobre la mole del cuerpo, inerte por sí, sino un principio que vivifica al cuerpo mismo. Luego, cuando el cuerpo está en movimiento, no ejerce el alma presión sobre un órgano, sino que el cuerpo, animado por el alma, se mueve á sí mismo. ¿No es al fin y al cabo más fácil concebir que una cosa se mueva á sí propia, que no que pueda ser movida por otra? No obstante, concedamos que sigue siendo misteriosa para nosotros la relación recíproca entre cuerpo y alma; pero ¿tendríase en eso motivo para negar la existencia del alma espiritual, ya que en toda la vasta naturaleza material se admiten y reconocen misterios, y en todas partes nuestro saber tropieza en límites infranqueables? "Ciencia extraña! exclama BOSSUET, siempre que los misterios de la naturaleza no cuadran al modo preconcebido de ver el mundo, los llaman contrarios á la razón y los niegan; al contrario, se llaman, con cierto temor religioso, misterios de la naturaleza las alucinaciones más absurdas, y aun las más palmarias contradicciones, con tal que agraden á los antojos del corazón."

Un agente inmaterial, dicen, lleva en sí una contradicción irresoluble, puesto que sería aquélla, con razón, proscrita "fuerza sin

materia, que tiempo hace tiene perdido el derecho de ciudadanía en la ciencia; un alma inmaterial es, en el concepto de los sabios modernos, un dislate físico, un hierro de madera, un círculo sin circunferencia, un cuchillo sin hoja y sin mango. En estos y en parecidos términos discurren los teóricos materialistas. Pero hay en el campamento de la ciencia moderna teóricos dinamistas que no ceden á los otros ni en número ni en peso. Estos sostienen todo lo contrario. Una materia activa es un absurdo, una madera de hierro; luego la materia no es más que un juego de simples fuerzas. Hay un tercer bando de los que no quieren que se les hable de fuerza ni de materia.

“¡Oh pedantes! dicen éstos con el poeta; la naturaleza no tiene ni corazón ni cáscara; todo es una mónada ideal que yo pienso, sin que le convenga la realidad de un ser transcendente. Mientras estos caballeros se limitan á combatir con asertos sin aducir argumentos en su apoyo, vean ellos solos cómo se avengan, que nada nos va á nosotros en ello.”

450. Por espiritualidad, según hemos visto arriba, los pensadores de la escuela antigua entendían la independencia intrínseca respecto de la materia. *Espiritualidad*, pues, no es precisamente lo mismo que *simplicidad*. No obstante, entre estas dos propiedades existe reciprocidad muy íntima.

Toda substancia espiritual es simple, careciendo de partes substanciales; de suerte que no es ni divisa ni divisible. El alma de los brutos es ciertamente, como lo es todo principio formal, simple *de suyo*; pero estando por entero ordenada á la materia y sumergida en la materia, recibe en sí la divisibilidad de la materia. Si las almas de los brutos más perfectos perecen al verificarse en ellos una división, la causa es que exigen un organismo más centralizado. *De por sí* podría ser dividida toda alma de bruto sin dejar de existir, según, efectivamente, sucede en formas orgánicas inferiores mediante la “generación por fisión,” (núm. 402). Semejante inmersión y sumersión en la materia no tiene lugar en el alma humana, sino en la región de la vegetación y de la vida sensitiva, mientras que esta alma permanece con toda su vida racional, ó sea en cuanto á la parte principal, interiormente independiente de la materia. Aunque el alma humana comprende y reúne á la materia en la unidad de la vida orgánica, y aunque recibe la naturaleza compuesta de la materia en sus potencias vegetativa y sensitiva, el ser supraorgánico del alma queda intacto de este carácter de la materialidad, permaneciendo lo que ya era de suyo: en todo y por todo, simple é indivisible.

Otra razón á favor de la simplicidad del alma humana resalta en el hecho de que el hombre puede representarse en su pensa-

miento objetos indivisibles, cuales son espíritus, ángeles, Dios, la virtud, la justicia, la unidad, la simplicidad y otros. Tal fuerza representativa no puede de ninguna manera emanar de un ser extenso, el cual sería capaz únicamente de imágenes representativas *extensas* también; pero mediante una imagen representativa extensa no puede ser conocido nunca nada que es inextenso de suyo; pues ¿cómo podría haber una imagen extensa que representase la sabiduría, la virtud, Dios, la justicia, la simplicidad?

La perfecta facultad de *reflexión* del alma humana ofrece otro argumento en confirmación de la simplicidad del alma humana. Un ser divisible no podría volver sobre sí mismo de modo cognoscitivo sino aprehendiendo una parte de él á la otra, ó cada parte á sí misma; pero jamás podría el alma del hombre, si fuera divisible, conocerse á sí propia con perfecta unidad é integridad, como realmente puede.

Sin embargo, no se sigue de ahí que debamos señalar al alma, á causa de su simplicidad é indivisibilidad, algún lugarcito en el cerebro, tal vez en la glándula pineal, como opinó DESCARTES, ni en los collados estriados ó en otro *point vital*; antes, según la doctrina unánime de todos los filósofos de la Edad Media, el alma está presente toda en toda parte del organismo vivo¹. KANT es de la misma opinión. En el escrito *Sueños de un visionario contentados por los sueños de la Metafísica*, dice: “Dado ahora que se hubiese demostrado que el alma humana es un espíritu, procedería preguntar antes que nada: ¿Dónde está el paradero de este alma humana en el mundo de los cuerpos? Yo me atendería al sentir común y ordinario, y diría por de pronto: Donde siento allí estoy; yo mismo soy quien sufro en el talón y á quien palpita el corazón en los afectos. No siento la impresión dolorosa en algún nervio del cerebro cuando me duele un callo, sino en la extremidad de mis dedos. Ninguna experiencia me enseña á tener por distantes de mí algunas partes de mi sensación, ni á encerrar mi yo indivisible en algún lugarcito microscópico del cerebro para que ponga desde allí en movimiento las poleas y palancas de la máquina de mi cuerpo, ó para que sea él mismo afectado por ellas allí².” Más adelante añade que tal presencia en el espacio no implica de ningún modo extensión ó pluralidad de partes intrínsecas, sino sólo una esfera de actividad.

451. De la espiritualidad y simplicidad del alma humana se desprenden con lógica necesidad su inmortalidad é indestructibi-

¹ “Quia anima unitur corpori ut forma, necesse est, quod sit in toto et in qualibet parte corporis,” (S. THOM., *Summ. theol.*, I, q. 76, a. 8.—Cf. *Summ. c. gent.*, lib. II, cap. LXXII. *Quodlib.*, q. 19, a. 5; I, dist. 8, q. 5, a; *Quaest. disput.*, q. *De an.*, a. 10.)

² Edic. Rosenkranz, VII, pag. 47.

hidad, verdad que por razón de su alcance práctico debe ser considerada como piedra angular de toda la concepción del mundo y de la vida. Antes de sacar esta consecuencia es preciso que nos hagamos primeramente cargo de la relación del espíritu á la materia, lo cual no podemos hacer sin haber dicho antes cuatro palabras sobre la unidad y singularidad del principio vital en el hombre.

Cuantas veces hablamos del hombre hemos supuesto tácitamente *esta* unidad, ó por lo menos sólo de paso le hemos consagrado algunas palabras en su apoyo. Mas como quiera que más de una vez, y por autores distintos, ha sido puesto en duda, tenemos que dedicarle todavía algunos momentos de atención.

Cuando PLATÓN estableció la teoría de las tres almas (el tripsiquismo), no nos dijo cómo con semejante tripartición se hubiera de salvar la unidad de la vida del alma, pues no nos enseñó *de qué modo* el alma del pensamiento puede padecer la acción de las almas del ánimo y del apetito y llegar á ser subyugada por ellas. ARISTÓTELES puso las cosas en su lugar. Mas careciendo su exposición de la claridad que fuera de desear, no faltó en la escuela peripatética quien volviera sobre la teoría del tripsiquismo, ó cuando menos del dipsiquismo, entre otros JUAN FILIPONO y AVERROES. Fuera de la escuela peripatética, este error se ha presentado en diferentes formas y épocas. En nuestro siglo fué ANTONIO GÜNTHER quien estableció un dualismo de *espíritu*, principio de la vida racional, y de *alma*, que lo había de ser de la vida restante, inclusa la sensitiva. Todavía en la actualidad no es reducido el número de aquellos vitalistas que creen deber admitir un principio vital especial en el hombre á más del alma.

Por oposición á semejantes teorías, la filosofía peripatética ha mantenido, con la inmensa mayoría de sus representantes, la unidad y singularidad del principio substancial, del cual parte *toda* vida en el individuo humano. No entendían por esto que el alma una obrase con todas sus potencias en las tres esferas de la vida, como si dirigiese, por ejemplo, con la inteligencia ó formase los órganos con el instinto. No; antes se reconocía una diversidad absoluta de las potencias vitales, de suerte que cada una de sus clases quedase circunscrita por de pronto á su propia y natural esfera, y cada una de las potencias superiores no pudiese obrar sino *en* aquellas de las inferiores que estaban naturalmente puestas á su disposición: por ejemplo, el entendimiento en la voluntad y en la fantasía, mas no en el crecimiento orgánico; la facultad apetitiva en la fuerza motriz, pero no en el proceso interno de la asimilación. Reconociase, pues, una coordinación y subordinación múltiples. Sin embargo, se entendía que era una misma alma la que

pensaba en el entendimiento, sentía en el órgano, y asimismo en el órgano cuidaba de la nutrición y del crecimiento por medio de las fuerzas químico-físicas.

Los partidarios de la opinión contraria alegan á su favor la profundidad del abismo que separa la vida intelectual de la sensitiva, y la vida cognoscitiva de la vegetativa. Ese abismo no cabe duda que existe; mas ¿se sigue de ahí que deba de haber dos ó hasta tres almas para dominar en las tres distintas esferas? Apélase á la lucha que riñen los apetitos inferiores con el conocimiento racional. Ciertamente el hombre debe confesar de sí harto á menudo: *Videó meliora proboque, deteriora sequor*. Pero ¿no resulta, á poco que se mire, que la tan debatida lucha no es lucha externa, esto es, que no tiene lugar entre *dos* que anden á la greña en la arena de los apetitos, sino que ostenta todos los signos de una lucha interna, esto es, de una lucha que consiste en que un mismo principio se siente atraído hacia diversas partes? Si para todos los antagonismos se quisiera presuponer una pluralidad de almas, sería forzoso acuartelar también en la voluntad racional algunos regimientos de almas; pues ¿cuántas veces sucede que se siente atraído de aquí para allá por distintos influjos? No se olvidan tampoco de advertir que la voluntad libre no ejerce ninguna influencia sobre la marcha interior de los procesos de digestión, y que el instinto y los impulsos espontáneos de movimiento se manifiestan muy de otro modo que el instinto organoplástico. Está bien; pero lo que de ahí se sigue no es más sino que en el gobierno uno del alma se hallan establecidos oportunamente por la naturaleza diferentes ministerios, cuyas atribuciones y tareas esta misma ha formado y separado, substrayendo prudentemente á la libre disposición del hombre el confundirlas y trocarlas. Mas nada hay que permita colegir de ahí una pluralidad de la razón substancial de la vida.

Muy al contrario, todos los hechos indican que es una misma alma aquella de la que emanan la vida de la razón y la de los sentidos y de la vegetación. Es suficiente ya nuestra conciencia para echar un puente sobre el abismo que separa á la sensibilidad de la razón, atestigüándonos del modo más inequívoco que es el mismo principio el que piensa y usa de los sentidos exteriores, el que quiere y el que ejecuta los movimientos espontáneos. Pero tras esto, las tres esferas de vida muestran tal dependencia mutua que sería imposible explicarla si las tres no radicases en una sola alma.

La formación y la restauración constante de los órganos (del ojo, del pie, etc.) por parte del principio vegetativo guarda íntima unión con el uso de los mismos por parte del principio sensitivo. Lo que el principio sensitivo apetece para sí, es su propio bienestar

en grado más alto que el del principio vegetativo. El hambre que se siente es expresión de una necesidad de la vegetación; el principio sensitivo no siente la necesidad como el cazador percibe la sed de su perro, sino como éste mismo siente su propia sed. La vegetación trabaja aparte, pero trabaja igualmente por la vida sensitiva. ¿Por ventura el ojo, el oído y el cerebro están menos unidos al organismo total que los órganos de vegetación? Por más que la vida vegetativa se diferencia de la cognoscitiva, en el organismo de los brutos y de los animales están tan íntimamente ordenadas la una á la otra, y se compenetran en tantos puntos, que no puede esto suceder sino en dos vidas parciales de una vida única y armoniosa.

A igual resultado llegamos cuando damos entrada en el círculo de nuestras consideraciones á la *vida racional*. Aunque ésta es interiormente independiente de todo órgano, muestra en su desarrollo y actividad una dependencia tan amplia de los órganos, que somos necesariamente inducidos á suponer que por su naturaleza depende de las facultades orgánicas, y que, desarrollándose con el organismo, son por todo respecto interiormente orgánicas. En la planta, el principio vegetativo es capaz de la existencia sin ningún conocimiento; en el animal necesita para existir del conocimiento sensitivo; en el género humano debe además estar dotado de razón. Algunos actos de la existencia vegetal están sujetos á la disposición del apetito sensitivo y de la voluntad, así como, por otro lado, muchos actos de la vida cognoscitiva ejercen influencia considerable en el régimen vegetal del organismo.

Es ésta, pues, aquella dependencia en cuya descripción los materialistas han empleado los colores más subidos, y de la cual han hecho tanto abuso en gracia de falsas conclusiones. Las verdaderas premisas demuestran con qué justicia y exactitud los pensadores de los tiempos medios han insistido en la unidad con la vida total del hombre ¹. No es en el hombre una cosa la que piensa y otra la que desarrolla sus facultades orgánicas al mismo paso que el organismo; una la que desempeña el ministerio del entendimiento, y otra la que siente el hambre roedora; una la que percibe el ardor del vino en las venas, y otra la que, excitada por Baco, pulsa el arpa y entona el alegre cantar; una la que se embelesa con la belleza del bien moral, y otra la que en tal momento vierte en el semblante el resplandor del entusiasmo. Es más bien el ser *uno*, el *mismo* hombre, el *mismo* principio, el que derrama sus fuerzas

¹ S. THOM., *Summ. theol.*, I, q. 76, a. 3; *Summ. c. gent.*, I, II, cap. LVIII; *Quaest. disput.*, q. De un., a. 2; *Opusc.* II, c. 96, ut § 93.

vitales en las tres esferas de la vida ordenadamente escalonada ¹. Es la misma causa substancial formal por razón de la cual se dice: Sócrates es un ser racional; este ser racional es ser sensitivo; este ser sensitivo es viviente vegetal.

459. La Filosofía de los tiempos medios no se daba todavía por satisfecha con establecer la unidad y singularidad del alma en el hombre. No solamente enseñaba que era el mismo principio el que pensaba en el entendimiento, y sentía y se movía en el organismo sensitivo, y con los órganos de la vegetación cuidaba de la evolución orgánica, sino además hacia entrar á la vida racional en la unidad de la naturaleza, en la unidad de la substancia humana (número 336). CARLOS VOGT creyó pronunciar una sentencia de muerte contra la Ética tradicional cuando proclamó que eran un mismo principio aquel por el que pensaba el hombre y aquel que le servía para asimilar los alimentos al organismo. Este señor impetuoso ha echado abajo puertas que estaban abiertas de par en par, pues lo que dijo era exactamente la doctrina de la Filosofía antigua ². Aun suponiendo que el alma humana descuelle como espíritu sobre la materia, y esté sumergida en ella como principio vital orgánico, hubiérase podido explicar el particular á guisa de una unión personal dinástica, afirmando que el espíritu no se entraba en el hombre con la materia para formar en unión con ella una naturaleza y una substancia indivisa, sino en cuanto se hallaba casualmente en posesión de potencias vitales que para su acción, y de consiguiente para llegar á la plenitud de su existencia, exigían perentoriamente á la materia como *substratum* íntimo, á pesar de que la actividad racional del espíritu no tenía nada que ver con las funciones vitales orgánicas.

ARISTÓTELES ya había establecido la tesis de la unidad del ser humano, declarando al 1005, ó sea el espíritu, por principio formal del mismo ³. TEOFRASTO, primero de los intérpretes del Estagirita, había realzado con el vigor debido la unidad comprensiva de todo el hombre, del espíritu y de la naturaleza, enseñando que el espíritu (1052), si bien colocado fuera (1052b1v) y encima (1052b1v) de

¹ La concepción peripatética de esta idea es la siguiente: «Quae sumuntur a diversis formis praedicantur ad invicem vel per accidens... (album est dulce)... vel si formae sint ordinate ad invicem, erit praedicatio per se in secundo modo dicendi per se... (corpus superlatum est coloratum)... Si ergo alia forma sit, a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo, sequeretur, quod vel unum horum non possit transiri de altero nisi per accidens (si istae duae formae ad invicem ordinem non habent), vel quod sit ibi praedicatio in secundo modo dicendi per se (si una animarum sit ad aliam praecambula). Utrumque autem horum est manifeste falsum.» (S. THOM., *Summ. theol.*, I, q. 76, a. 3.)

² «Anima est primum, quo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum, et similiter, quo primo intelligimus.» (S. THOM., *Summ. theol.*, I, q. 76, a. 1.)

³ ZELLER, *Filosofía de los griegos*, II, pág. 572 y siguientes.

la naturaleza sensible, abrazaba á todo el individuo humano en una unidad. En tiempos posteriores esta verdad se había ido obscureciendo, particularmente entre los aristotélicos *árabes*. Los peripatéticos cristianos son merecedores de la gloria de haber vuelto á expresarla con claridad y decisión ¹. Es imposible acentuar con más energía la unidad substancial del hombre que lo que la acentuó S^{AN}T^O T^{OMÁS}, el cual dijo, por ejemplo, que el hombre, compuesto de cuerpo y alma, es una substancia no menos una que la substancia elemental, y aun podía ser que en el hombre fuese mayor la unidad ². Por último, la unidad de esencia del hombre fué expresada del modo más claro y bello por la definición dogmática ³.

Después de las indicaciones hechas arriba, no nos será difícil examinar el valor real de esta teoría.

Por un lado, la vida racional, tal como domina en los hombres, se diferencia de la vida racional de un espíritu puro por cuanto por su misma *naturaleza* está destinada á funcionar en unión con el cuerpo, puesto que solamente en la unión con el cuerpo alcanza la perfección que la naturaleza le ha querido dar ⁴; y, por otro lado, la vida sensitiva del hombre se distingue de la del animal común por su ordenación natural á servir de apoyo y estar sujeta á la vida racional. El resultado de la unión entre el alma racional y la materia no es, por tanto, solamente algún ser sensitivo que por una feliz casualidad se encuentre en posesión de la razón, no: el resultado formal, al que se tiende, es el hombre mismo en una naturaleza cumplida. El alma espiritual y racional, y el cuerpo material, se pertenecen en él mutua y naturalmente, resultando de su unión la actividad específicamente humana, ó sea aquel modo de conocer y apeteer que diferencia al hombre tanto del bruto como del espíritu puro. El objeto de este conocimiento y apetito que distingue al hombre, es lo espiritual en lo material, lo

¹ Véase la doctrina de ALBERTO MAGNO en el libro del barón de HERTLINO, *Alberto Magno*, página 117.

² «Non minus est aliquid unum ex substantiâ intellectuâ et materia corporeâ, quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum» (*Summ. c. genl., l. II, c. LXVIII.*)

³ En el Concilio ecuménico de Viena (el XV) se definió como dogma de la fe que *substantia animæ rationalis seu intellectus per se est essentialiter est forma corporis humani*. En otros documentos eclesiásticos se añade la palabra *immediata*. No es éste lugar oportuno para enseñar como esta doctrina, ó por sí filosófica, se relaciona íntimamente con el dogma del Cristianismo.

⁴ «Ad hoc, quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, animæ humane sic naturaliter sunt institutæ, ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant (sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla)» (S. THOM., *Summ. theol., l. I, q. 89, a. 25.*) Esta es la razón por la cual, según la doctrina de S^{AN}T^O T^{OMÁS}, el alma humana está ordenada á la unión con el cuerpo *ex natura sua, y no per accidens*: Animi corpori non est et accidentalé, sed per rationem suæ naturæ corpori unitor.

universal en lo particular, lo ético en lo natural, la conducta recta para con Dios ejercida mediante la conducta recta respecto de las cosas del mundo sensible. Para obtener el conocimiento que le compete de la verdad, el hombre tiene que recurrir al mundo perceptible; y aprisionado con mil vínculos naturales en este mundo de los sentidos, halla la ocasión conveniente á su naturaleza para pagar á la Divinidad el debido tributo de homenaje y sujeción mediante la libre observancia del orden moral. No es el mundo sensible cárcel que le tenga encerrado contra su naturaleza, sino es la vía natural por la que ha de llegar á su destino. De esta suerte vemos cómo en el hombre el espíritu y la materia se completan en una naturaleza y substancia incluída en la *especie humana* ¹. Merced á esta unidad, las afecciones del espíritu hallan en lo exterior su conveniente expresión. «Sobre todo en la concepción artística de la Edad Media, dice ALEJANDRO BAIN ², los atributos del alma inmateral se correspondían con otros del cuerpo material; la naturaleza gloriosa del mártir, del santo, de la virgen, se manifestaba en los movimientos conmovedores de su ser en la hora final. Todos nuestros afectos y movimientos del ánimo no tienen, según el testimonio unánime de la humanidad entera, una existencia cabal espiritual, sino que toman en todo caso cuerpo en nuestra parte física... Hechos innumerables (que el citado autor utiliza para inferir de ellos, torpemente interpretados, la *identidad* absoluta de cuerpo y espíritu) son otras tantas pruebas de la unión de espíritu y materia en *una* substancia. Repentinas y violentas conmociones del ánimo estorban las funciones del cuerpo. Un golpe en la cabeza puede paralizar el conocimiento y el pensamiento. El alimento tiene influencia en la actividad mental. Grandes esfuerzos musculares aminoran la capacidad para trabajos intelectuales. Con acierto observa A. BAIN ³ que existen muchas razones que permiten suponer que una serie sucesiva, no interrumpida, de procesos materiales acompaña á nuestros procesos espirituales (si bien pudiera haber dicho *más*; pues que, no sólo los acompañan, sino que están naturalmente unidos y enlazados con ellos), marchando al lado de la serie de actos espirituales una serie física, á saber, la sucesiva irritación de los órganos físicos del ojo, de la retina, de los nervios ópticos, de los centros ópticos, de los hemisferios del cerebro, de los nervios ejecutores, de los músculos, etc. Si BAIN osa decir todo esto, según afirma, «por oposición al aislamiento de la inteligencia

¹ «Quia ipsum intelligere animæ humane indiget potentis; quæ per quedam organa corporalia operantur... ex hoc ipso declarat, quod naturaliter unitor corpori ad complectendam speciem humanam» (S. THOM., *Summ. c. genl., lib. II, c. LXVII.*)

² *Cuerpo y espíritu*, pág. 8 de la edición alemana.

³ *Loc. cit.*, pág. 159.

en ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS, (pág. 159), demuestra solamente que desconoce por completo las doctrinas de estos hombres.

Luego para sostener la existencia de un alma espiritual en el hombre no es, como algunos ¹ temen, necesario afirmar la separación de nuestra corporeidad de nuestra espiritualidad.

En el hombre, lo espiritual existe en lo físico, y lo físico en lo espiritual. Los Santos Padres llaman al cuerpo humano *σάρξ νοερώς ἐμφυσιγενής, ὁ λογικός ἐμφυσιγενής*.² En los gestos y ademanes, en la mirada, en el habla, aparecen, por decirlo así, actos espirituales encarnados. La prontitud del movimiento de los miembros del cuerpo, el acento de la voz, la mirada, todo esto es la inmediata expresión exterior de lo que pasa en el espíritu. El orgullo yergue el cuello y baja los ángulos de la boca; el coraje aprieta los dientes y cierra los puños; el horror pone el pelo de punta. Contémplese á *Laocoon* y á *Niobe*; eso no *significa*, eso *es* la angustia del que se defiende desesperado contra la muerte, y *es* el terrible dolor de la madre que ve perecer á sus hijos; eso *es* el afecto hecho carne y visible, la connoción espiritual en su forma específicamente humana. (LIEBMANN.)

453. Aunque el espíritu y la naturaleza están fundidos en el hombre por unión íntima, se impuso ya muy luego á todos los hombres pensadores la convicción de que el espíritu del hombre no era aniquilado con el hombre mismo. Como en todas las naciones, así también entre los griegos esta convicción es de abolengo inmemorial. "El hombre probo y virtuoso, canta PÍNDARO en la segunda oda olímpica, puede vivir tranquilo respecto de su suerte futura. Las almas de los impíos, empero, sufrirán pena cuando salgan de esta vida. Bajo la tierra, alguien á quien está impuesta la jurisdicción por necesidad falla sobre todo delito cometido y toda culpa contraída en el Imperio de Zeus. Los buenos llevan allí una vida sin llanto, honrados por el cielo, porque la virtud ha sido su regocijo toda su vida; pero la existencia de los otros es demasiado horrible para que se la pueda mirar. El que ha guardado la resolución de permanecer firme y conserva su alma limpia de la injusticia, ha encontrado la senda de Zeus, la que conduce á la fortaleza de Cronos, donde las suaves brisas del Océano acarician las islas de los bienaventurados; con guirnaldas y flores envuelven los brazos y sienes, caminando en compañía de los justos".

¹ Entre otros LIEBMANN, *Análisis de la realidad*, pág. 464 y siguientes.

² CLEMENS ALEX., *De incarnatione unigeniti*, cap. XXV.

³ Véase á E. STUBBS, "Historia de la evolución de las ideas relativas al estado del hombre después de la muerte" *Entwicklungs-geschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, Jena, 1877, pág. 207.—PRELLER, *Mythología griega*, I, 166, y II, 222.—JOSÉ KWASNIBAUER, "El testimonio de la humanidad á favor de la inmortalidad del alma" (*Das Zeugnis des Menschengechlechtes für die Unsterblichkeit der Seele*), Friburgo, 1878.

PLATÓN encubre el concepto filosófico bajo envoltura poética; tratando de darle un fundamento científico, indaga la naturaleza del alma para comprender la realidad y necesidad de la inmortalidad. Enseña cómo el alma es, según su más íntima razón, aquello á cuya esencia pertenece el vivir, aquello que, de consiguiente, no puede ser pensado sino como viviente. Si el alma, dice, pudiese perecer, debería perecer de inmoralidad, pues toda cosa no perece sino de la malicia que le es peculiar. Es así que la malicia del alma, esto es, la malicia moral, no debilita la fuerza vital; luego es claro que mora en ella una vida absolutamente indestructible. Más argumentos á favor de la inmortalidad del alma encontró PLATÓN en el interés moral que implica la convicción de una justicia de ultratumba, y en la alta dignidad y el sublime destino del espíritu. Sería una disonancia en la creación, y resultaría en desdoro de la justicia divina, que lo bueno no hallase su galardón y lo malo su castigo á todo trance, como quiera que las cosas hubieran ido en este mundo. Si no, la muerte sería una ganancia para los malvados; más la inmortalidad propone un noble premio y una grande esperanza, incitando ya en esta vida con poderoso acicate á ejercitar la virtud y obrar con prudencia. Tanto insiste el ingenioso griego en la independencia é indestructibilidad del espíritu humano, que salta por los límites de la verdad, deduciendo de la naturaleza del alma como de una fuerza viva que debe ser considerada, no solamente como imperecedera, sino como existente desde la eternidad ¹. Faltándole aún la penetración clara de las cosas creadas, no le quedó otro remedio que afirmar la existencia eterna del alma como de la materia. Con esta doctrina combinó la de la emigración de las almas, cual se ha establecido tan á menudo en la historia del pensamiento humano, concibiendo el alma en una autonomía é independencia del cuerpo que no le corresponde.

Podemos pasar en silencio la cuestión del *origen* del alma humana, porque ya en otra ocasión (núm. 411) hemos dicho bastante acerca de este extremo.

Por lo que toca á la *permanencia* del alma humana, ARISTÓTELES hizo suyo lo que las ideas de su maestro tenían de verdadero, dándoles un cimiento filosófico más profundo aún. Presentó el alma humana como un ser simple é intrínsecamente independiente de la naturaleza, y con esto ya afirmó su indestructibilidad é inmortalidad. Si el organismo es destrozado de manera que no sirve ya para la actividad vital del ser orgánico, no puede persistir tampoco el principio de su vida. Un principio vital que no posee acción

¹ HERZEL, *El sistema filosófico de Platón*, Friburgo, 1862, pág. 123.

ni ser fuera de la materia, debe cesar de existir cuando ocurre semejante ruina, de igual modo que una nueva figura u otra modificación debería dejar de ser en tal caso. Luego si el alma humana no poseyera una acción intrínsecamente independiente de la materia, sería forzoso decir con LAMETTRIE que sería tan disparatado creer de un hombre muerto que su alma vive todavía, como de un reloj roto que sigue señalando las horas. Empero si el alma es de tal naturaleza que posee también una actividad independiente de la materia, y de consiguiente subsiste en sí misma, no es posible que el estar inhabilitado el cuerpo para la actividad vital le acarree también la muerte á ella. La muerte del animal consiste en la cesación (*desitio*) ó extinción del alma; la muerte del hombre, empero, consiste en la separación del alma del cuerpo. En este sentido enseñaba ARISTÓTELES que solamente aquel alma que es *espiritu*, y se manifiesta como tal por actos imposibles de ejercer en órganos, podría ser separada del cuerpo¹. Además de un pasaje largo en el diálogo *Eudemo*, del cual algunos fragmentos solamente han llegado á nosotros, el Estagirita se ha extendido en diversos otros lugares sobre la verdad que nos ocupa. «El espíritu parece que es un ser, y no ha de perecer²... «Debemos guardarnos mucho de prestar oído á aquel consejo que nos excita á limitar como hombres y seres mortales nuestras aspiraciones á lo humano y mortal; antes debemos procurar ser inmortales en cuanto es posible, y llevar con todas nuestras fuerzas la vida que conviene á la parte más noble del ser humano; porque si bien es reducido su alcance, esta parte excede con mucho á todo lo demás en arte y valor³».

La inmortalidad del alma no excluye que, al morir el hombre, también en ella tenga lugar una cesación; no se extingue la substancia del alma, sino solamente la acción vital orgánica, y aun en el momento supremo la actividad racional, en cuanto que, mientras están unidos el cuerpo y el alma, tiene su apoyo natural en la acción orgánica. Mirada por este lado, es innegable que la muerte del hombre se parece á un adormecimiento paulatino, á un decrecimiento y extinción progresiva de la luz vital. Véase en el moribundo «cómo todas las funciones del cuerpo y del espíritu, con alguna interrupción semejante al pasajero refuerzo de una llama que se va extinguiendo, suspenden su acción una tras otra, hasta que por fin, sin que se vea romperse, sacudirse ó agrie-

¹ L. XII (XIII) *Metaph.*, cap. III, 1070, a, 25.—L. III *De an.*, cap. V, 430, a, 17.—*Conf. El comentario de Santo Tomás.*

² L. I *De anima*, cap. IV, 408 b, 13.

³ *Ethic Nic.*, l. X, cap. VII, 1172, b, 31.—*CF. LEONARDO SCHENKEL, La doctrina de la inmortalidad en Aristóteles*, Vassan, 1902, pág. 100.

tarse nada, se pára toda la máquina —espectáculo comparable al célebre final de la sinfonía de despedida de Haydn, en el cual enmudece lentamente un instrumento tras otro, y un músico después de otro apaga su luz y se va⁴... Ese es el lado externo de la muerte, el cesar de ser el ente que se llama *hombre*. Mas quien de ahí infiere que con el hombre cesa de existir y muere también el alma, está preso en un error gravísimo. A pesar de la amplia dependencia del alma humana respecto del cuerpo humano, el alma es, como hemos visto, el principio de que parte una acción completa, el pensar y el querer; de ahí debemos colegir que posee un ser real por sí sola, aunque de su naturaleza está ordenada á la unión, cuando menos transitoria, con la materia. Tal ser no perece cuando perece el hombre. Y como quiera que el pensamiento humano necesita, no por su esencia, sino solamente por su imperfección, del auxilio de la percepción sensitiva, que lo acompaña, comprendemos cómo sea posible que el alma humana despliegue, aun en el estado de la separación del cuerpo, una actividad cognoscitiva y volitiva, ó con otros términos, que *viva*. La misma Providencia, de la que sabemos que tan espléndidamente ha dispuesto objetos de que se ocupa la percepción sensitiva, del lado acá del sepulcro, procurará sin duda también que el espíritu humano disgregado de la sensibilidad no esté privado de objetos apropiados á que aplicar el pensamiento y la voluntad.

Indicando una sola más entre muchas otras razones que podríamos alegar⁵, los filósofos antiguos creían poseer también en la libertad del albedrío humano una garantía de la inmortalidad. Por su lado sensitivo, el hombre está expuesto á influjos externos que pueden inclinar su voluntad, porque no están en su poder la sensación y los apetitos meramente sensibles. Conforme á esto, vemos que los mismos influjos externos que excitan la sensibilidad y despiertan sentimientos, instintos, pasiones, pueden producir la muerte del hombre cuando son extremados. Comprendemos que un ser

⁴ LIEBMAN, *Análisis de la realidad*, pág. 469.

⁵ Los antiguos ponían mucha diligencia en la corroboración de esta verdad transcendental. El Cardenal TORRIBIO, por ejemplo, demuestra la inmortalidad del alma: «Ex potentia cum animae capacitate infinita et obiecto et primo quidem intellectus, secundo voluntatis, tertio tertio ex appetitibus animae variis a natura testis. Quarto et quinto ex operibus eius a corporis separatibus, tan solistatibus quam intellectus. Sexto ex generatione animae et causis corruptionum, quae in anima rationali esse non possunt. Septimo ex convenientia eiusdem animae rationalis cum Angelis et Deo. Octavo ex praemia et poena bonis malisque debita. Nono ex fine ultimo et beatitudine nostra, quae in hac vita esse non potest. Decimo ex variis virtutibus et eorum actionibus, quae perficunt, et vitis, quae contra sequuntur. Undecimo ex pugnantia sensus cum ratione et contra. Duodecimo ex maiore omnium rerum publicarum, immo omnium fere hominum consensu. Tertio decimo ex maiore denique utilitate, securitate et decore huius opinionis quam contrariae.» Sigue la solución de las dudas en el lib. I *can.*, c. V, p. 16.

que depende de otros en cuanto á su actividad, esté también sujeto á ellos en cuanto á su ser. Pero existe en el hombre, y por cima del lado sensitivo, lo espiritual, y aquí el espíritu humano libre tiene superioridad sobre todo poder de la naturaleza. Por más que sea accesible á los influjos externos, puede vencerlos; en su voluntad puede resistir á todo poder extraño. Nada hay en la naturaleza que le pueda forzar á querer lo que no quiere, ni á no querer lo que quiere. Un ente que de tal manera sobrepuja á la naturaleza, no puede de aquel modo estar sujeto, en cuanto á su ser, á influjos naturales. El hombre es capaz de matar á la naturaleza, mas no al espíritu¹. Vemos, pues, cómo la inmortalidad é indestructibilidad del alma humana está de modo íntimo relacionada con su espiritualidad ó inmaterialidad. Más tarde tendremos que someter á discusión la *realidad* de la vida futura.

Todas las objeciones que con aire sabio se han producido contra la indestructibilidad del alma humana, se dirigen en primera línea contra su espiritualidad. "Exactas observaciones hechas en los terrenos de la Fisiología y Psicología, dice STRAUSS, nos han enseñado cómo el cuerpo y el alma, aunque se les quiera discernir como dos entidades distintas, están asociadas tan íntimamente y en particular, que la llamada alma depende tan por entero de la compleción y de los estados del organismo corpóreo, que no es dable ya concebir que se continúe su existencia sin este organismo. Las llamadas potencias del alma se desarrollan, crecen y se robustecen á la par que el cuerpo, especialmente al mismo paso que su órgano inmediato el cerebro; vuelven á menguar con ellos en la vejez, y experimentan, cuando el cerebro está afectado, turbaciones correspondientes; así que, á la vez que ciertas partes del cerebro, padecen determinadas funciones mentales".

Los demás adversarios de la inmortalidad del alma humana nos dicen lo mismo con otras palabras. Tenga aquí un lugar también la admirada argumentación de EDUARDO DE HARTMANN, en cuyo sistema la negación de la inmortalidad es un punto capital; porque si hay un más *allá* feliz para cada hombre, queda hecho añicos su monismo junto con su pesimismo. Dice que entre las fases de ilusión de que se compone toda la existencia terrenal, es la segunda la de que se espera de un mundo de allá la felicidad rehusada en el de acá. Mucho le va, por supuesto, al filósofo berlinés en cerrar sólidamente esta salida. Escúchese cómo: "El haz radiante de actos de voluntad de lo inconsciente, enderezados hacia un determinado individuo orgánico, es imposible que tenga más duración que

¹ KANTZEN, *Filosofía antigua*, núm. 852.

² *La antigua y la nueva fe*, pag. 133.

el objeto á que se dirige. Cuando el organismo se ha disuelto y perdido el individuo orgánico su existencia; cuando se ha apagado la conciencia que se ligaba á este organismo y había atesorado su provisión memorativa en la disposición molecular de las moléculas cerebrales del mismo, y poseído en ella la base determinante de su carácter individual, entonces el haz radiante de acciones de lo inconsciente que ofrecía el fundamento metafísico á ese espíritu individual ha quedado sin objeto adecuado, y, por consiguiente, es imposible que continúe como acción".

Apoyado en un racionio semejante, nuestro hombre aventura esta conclusión: "Ilusión resulta, por tanto, también la esperanza de la permanencia individual del alma, y queda partido en dos el nervio principal de las promesas cristianas y superada la idea cristiana. El pagaré librado al otro mundo, y que habría de indemnizarnos de la miseria de éste, no tiene más que un defecto: el lugar y la fecha del cobro son ficticios".

Por lo que hace á la fecha, descuide el señor de HARTMANN, que ya vendrá para él el día fijado, como ya ha llegado para el infeliz STRAUSS. Mas ¿será verdad que él mismo crea que con razonamientos de ese jaez sea posible anonadar el lugar, ó lo que dice lo mismo aquí, la *realidad* del otro mundo? En cuanto se pueda descubrir un pensamiento racional en esas frases relucientes de *haces radiantes*, no se reconocerá en ellas más que cosas rancias de puro viejas y vueltas á calentar. Todo eso viene á parar en la negación de la subsistencia del alma. El que cree tener razones con qué mantener la substancialidad de la materia ó de una mónada universal, ¿qué frente le queda para poner en duda la substancialidad del propio principio vital? ¿Qué hay más fundado que la substancialidad del propio principio con que siento, conozco, pienso, apetezco y pongo actos de voluntad que son independientes de la materia y salen de los límites por la materia trazados?

Mas ¿no dijimos que el cuerpo y el alma no forman más que una substancia en el hombre, siendo el alma la forma de la substancia? Cierto es que, según doctrina peripatética, hemos de ver en el cuerpo y en el alma dos substancias parciales cuya unión constituye una substancia. La materia necesita de la forma, y la forma necesita de la materia. Formas que no poseen ninguna actividad propia, ni de consiguiente ningún ser propio, no pueden existir sin la materia; ellas son y obran en el todo. El alma humana, empero, posee, al lado de su actividad orgánica, otra supramaterial. Ella

¹ *Filosofía de lo inconsciente*, pag. 722.—De intento hemos cuidado de no alterar en nada esta cita, para que sirva de ejemplo instructivo del modo inverosímil de filosofar del famoso pesimista.—*Advertencia del traductor.*

necesita del cuerpo para tener una existencia en la cual pueda desarrollar *todas* sus potencias del modo que le es natural, pero de ningún modo para existir á secas. Es verdad también que posee una subsistencia que es capaz de comunicar á la materia, y en este sentido es una substancia incompleta. No hay, ciertamente, en el hombre ninguna actividad de la cual no participe el alma como principio, pero sí una actividad de que está excluido el cuerpo como tal. El alma no está, pues, convertida, junto con el cuerpo, en un solo principio de manera tal que sin él no sea hábil para nada, sino que está unida, como se expresa SANTO TOMÁS, á la materia sin estar *sumida* (inmersa) en ella. Destruído el organismo del cuerpo, el alma sale de la unión en virtud de su subsistencia ¹.

De esta suerte, todo el mundo material se eleva en el *hombre*, ser en el cual están unidos el espíritu y la materia, á la unidad de la naturaleza. En el hombre, un mundo superior espiritual se asoma en este mundo sensible material. Más aún: por otro camino el mundo material nos guía á lo espiritual, á saber: cuando preguntamos por su *origen*.

S. THOM., 2, dist. 19, q. 1, a. 1 ad 3.—KLEUTOKH, *Filosofía antigua*, núms. 843 y siguientes.



CAPÍTULO VI

Origen de las cosas naturales.

§ I

Causa primera de las cosas mismas.

434. Si es verdad que la Filosofía entera, y en general toda ciencia genuina, consiste en la averiguación de las causas, la cuestión del origen del mundo será la cuestión capital de toda Filosofía y de toda ciencia. Aunque no nos ocuparemos de esta cuestión por extenso sino en una sección posterior á este libro, carecería de su natural remate la parte presente, en la cual prometimos exponer la explicación de la naturaleza en el sentido de la filosofía aristotélica, si no ensayásemos explanar sumariamente la solución del problema propuesto.

La idea de *Dios*, considerado como origen primordial de todo ser, como infinito, como presuposición insustituible de la inteligibilidad de las cosas físicas, estaba ya copiosamente desenvuelta en el círculo de las ideas religiosas de todas las naciones ¹ aun antes que apareciera la especulación sistemática. También entre los griegos la idea de un Dios supramundano se pierde en la más remota antigüedad.

No será desacertado señalar entre los filósofos griegos á ANA-

¹ En estos mismos tiempos, muchos varones dotados de eminentes talentos (MAX MÜLLER, ROBERTO SUNN, E. V. HARTMANN, L. SPERER y otros) emplean todas las fuerzas de su ingenio en oscurecer y adular este grandioso hecho de la historia mediante sus llamados estudios de historia de las religiones. Hasta al antiguo Egiptismo se le ha vuelto á citar para tomar parte en el ruidoso tumulto. Todos convienen en presuponer por principio aquello que pretenden encontrar, á saber, que la religiosidad de todo el género humano no puede tener su razón en el conocimiento de Dios. Puestas estas gafas azules sobre las narices, entran á saco la realidad para participar luego á sus estupefactos lectores que todo lo han encontrado azul. No dudamos, por otra parte, que la diligencia puesta en esta obra de investigación producirá mucho que redunde en pro de la verdad. ¡Adelante, pues, con los mismos bríos!