a ssi mismo, quedandose en si mismo immutable..... Mas la forma de tal manera da el ser al compuesto, que no es ella el mismo ser del compuesto.»

Y explicando luego lo que es la privación, dice Vanegas: «La priuacion, que algunos ponen por tercero principio, no haze a nuestro caso; porque la priuacion no es principio de la cosa natural, sino principio de la trasmutación de las cosas naturáles. De suerte que no queda la priuacion como parte de todo el compuesto, mas fue ocasion que se trasmudase la materia de una forma en otra. Comun refran es que la priuacion es causa de appetito. Este se verifica en la materia mas que en cosa del mundo. La materia tiene por cierto que nunca le puede faltar forma de la qual se pueda nombrar, y como tenga habilidad de recebir en si todas las formas que pueden morar en la materia, como enfermo que no se halla de un lado, da buelcos para prouar de que modo se halla mejor, e prueua todos los modos que puede para tener nueua manera de estado, y desta manera pues que juntamente no puede tener todas las formas, la priuacion con que esta priuada de todas fuera de la que tiene, le es ocasion a que la materia por si trabaje de adquirir nueua forma, e acidentalmente haze lo que puede para recebir la forma que viene de nueuo..... Digamos, pues, que la priuacion bien es causa sin la qual no se haze la trasmutacion de las formas. Mas esta causa no es essencial principio positiuo, que se quede en la cosa natural, assi como realmente quedan la materia e la forma que la componen (27).»

***

Vives rompió el fuego contra Aristóteles. En el tratado *De prima philosophia* dice: «No puede reputarse principio de un sér lo que se opone al mismo y le contraría. No nace la substancia de su privación, como no nacen los juegos Gymnicos de los Olímpicos, ni el día de la noche, ni lo que acontece de lo que precede, porque ¿qué razón hay para derivar las cosas de sus contrarios más bien que de sus semejantes? Además, si es necesaria la contrariedad para la generación, será preciso que se dé aquélla tanto en la materia como en la forma, y es patente que siendo la materia esencialmente la misma en todos los seres, no cabe fundar en ella diferencia alguna.»

Un filósofo español, tan desatendido como notable por su originalidad y estilo, el Doctor Pedro Fernández de Torreón, en su *Philosophia antiqva ex Arist. et D. Thom. ad libros de orte et interite, expositivis disputationibus enucleata,* obra publicada en Alcalá, año de 1641, sostiene que la materia y la forma no son dos entidades actualmente *essentes et existentes.* El *acto* ó la *forma,* según Torrejón, no es algo que se añade ó *imprime* á alguna entidad para su perfección, sino una esencia constitutiva — *quidditas constitutiva*—como la blancura en lo blanco, el alma en el hombre; por lo cual es de la razón del acto que de ningún modo presuponga aquel predicamento del cual se dice acto; porque si la blancura presupusiese lo blanco, no sería el acto ni la forma de lo blanco, y lo mismo en otras cosas. Luego el acto dice relación á la potencia, es decir, á aquella que llamamos lógica y que verbalmente se expresa con vocablos terminados en *able,* como *generable, alterable, calentable*, etc.

Así pues—continúa Torrejón,—el genuino concepto de la materia no es otro que el de *la potencialidad en cada predicado—potentialitas in unoquoque praedicato.*—Luego siendo la blancura la actualidad de lo blanco, la materia de la misma será *lo capaz de ser blanco—albabile;*—y siendo el alma la forma del animal, su materia será *lo animable —animabile.*—La composición substancial es una, y no existiendo materia sino por forma «consequenter diximus materiam ex qua aliquid fit, antequam illud fit, esse substantiam vertibilem in aliud, quia *esse* et *existere,* non nisi constituto per formam contingit.» Añade que su doctrina es la misma que la de su maestro Francisco Vallés:—«*Ab ipso nos edocti eandem nostris auditoribus tradidimus iampridem* (28).»

Pero quien más se desató contra la doctrina aristotélica de los tres principios con un encarnizamiento no superado por Mario Nizolio, fué el Médico Isaac Cardoso en su *Philosophia libera*—Venecia, 1673.—Sigue al valenciano Pedro

Dolese en el sistema de los átomos—aceptado también por Descartes y Gassendi—y no admite más principios de las cosas naturales que los cuatro elementos. En la cuestión primera del primer libro de su obra combate los tres principios aristotélicos, y da muestras de haber leído á Vives, á quien cita repetidas veces:

«¡Cómo se reirían Demócrito, Platón, Empédocles y Anaxágoras si oyeran decir que la privación es principio de las cosas; que hay cierta materia desnuda é informe de cuyo vientre salen las formas como del caballo Troyano, formas que, sin embargo, sólo estaban en ella en potencia, sin que de ellas hubiese nada en la materia, y que, por consiguiente, los agentes naturales se producen de la nada! ¡El mismo Heráclito lloraría ante filosofía tan monstruosa!»

Contra la privación como principio expone Cardoso los argumentos siguientes:

A) Los principios de las cosas sensibles deben ser sensibles también. La privación no lo es, por cuanto en sí misma no es nada. Luego no es principio.

B) La privación es un ente de razón y un mero nada —*merum nihil.*—En tal concepto no puede ser principio de cosas reales y positivas.

C) Los principios de las cosas compuestas deben constituirlas y serlas internos. La privación es cosa externa.

D) Los principios de las cosas naturales deben permanecer siempre y ser incorruptibles. La privación perece en cuanto adviene la forma.

E) La forma precedente y la causa eficiente serán principios más bien que la privación, porque son entes reales y de ellos procede la generación como de término *a quo.*

F) De las cosas que son *per accidens* no puede haber ciencia.—Arist., *Metaph.*, VI, 2.—Si pues el accidente no es propiamente sér, ni objeto de ciencia, ¿cómo la privación, que es aún menos que el accidente, podrá constituir un principio de ciencia natural ó de cosas naturales?

G) Del no ser no puede haber especies.—Arist., *Metaph.*, VI, 9.—Luego de cualquier privación podrán nacer las cosas naturales. La piedra, el metal, la planta, el buey, tienen privación del hombre—*aquí confunde Cardoso la privación con la negación;*—¿luego el hombre podrá nacer de la piedra, del mineral, de la planta ó del buey?

«Dicen algunos—añade Cardoso aludiendo á Vallés—que la materia, la forma y la privación son principios de la cosa que se hace—*generationis seu rei fientis,*—pero que sólo hay dos principios de la cosa hecha—*rei factae,*—la materia y la forma. Pero esto no resuelve la dificultad, porque de esta manera la forma no será principio de la generación, sino más bien su término y efecto. Además, la privación no podrá darse en el instante de la generación, porque entonces ya estará producida la forma por la generación misma, pues en todo movimiento instantáneo, como es el de la generación, se dan á la vez el movimiento y el término.»

Contra la forma dice Cardoso:

A) Aristóteles no explica nunca claramente lo que es. Su definición del accidente conviene á la forma substancial. (*Topic.*, I, 4).

B) El origen de las formas es inextricable y obscuro, según la teoría combatida. Cuando la forma de la piedra ó del caballo se induce en la materia, ó preexiste algo de la forma en la materia misma, ó nada. Si preexiste algo, luego no se trata de una nueva generación, sino de acrecentamiento, y estarán en acto las partes de todas las formas en la misma materia, cosa que no se concede. Si no preexiste nada, luego el agente natural produce *ex nihilo,* lo cual es contra aquella certísima sentencia, según la que de la nada nada se hace naturalmente.

Respecto á la materia, Cardoso se declara partidario de las ideas de Patrizzi, Gassendi, Maignan, Torrejón, Vallés, Gómez Pereira y otros, y combate aquel principio diciendo:

«Afirman que la materia *prima, ex se,* es pura potencia y cuasi un no-ser, y que carece de toda forma. Pero si aquélla no existió nunca sin forma, ¿cómo es que por su naturaleza no las posee? Digan más bien que la materia prima es informada por su naturaleza, pero informe según nuestro pensamiento. ¿Acaso no es ridículo decir que el sol es luminoso por su naturaleza, pero que siempre está en tinieblas? ¿que la tierra es inmóvil por su naturaleza, pero que siem-

pre se está moviendo?. Estos son sofismas. Mejor dirían que puesto que la materia no carece de forma, naturalmente tiene forma..... Pero concedámosles que la materia es naturalmente informe y desnuda. ¿Qué será—pregunto—semejante materia? ¿Un cuerpo, ó un punto? Cuerpo no, porque ni tiene forma ni cuantidad. Si punto, será indivisible y no ocupará lugar. ¿De qué modo, entonces, cuando se le agrega la forma, crece de tal suerte en volumen que se desarrolla en grandes planetas y vastísimos elementos?..... Si los principios de las cosas son racionales, lógicos, gramaticales, constitúyanse en buen hora por nuestra invención, por nuestra razón, por nuestros pensamientos. Pero si los principios de las cosas son naturales, reales, físicos, señálense sensibles, reales, corpóreos, porque los principios de lo sensible deben ser sensibles (29).»

No acabaríamos nunca si hubiésemos de mencionar todas las controversias á que dió lugar en nuestro país la cuestión de los principios del ente natural. Baste recordar ligeramente las suscitadas en el siglo XVII.

Por los años de 1714, el P. Fray Francisco Palanco, Calificador de la Suprema Inquisición y Examinador Sinodal del Arzobispado de Toledo, publicó unos diálogos físico-teológicos *contra Novatores Philosophiae,* en que defendía la mente de Aristóteles contra los atomistas que por entonces pululaban. El mismo año contestó á Palanco un D. Francisco de la Paz, *Professor Theologo,* en *Carta* fechada en Málaga á 14 de Agosto.

Palanco era hombre de cortos alcances y atrabiliario humor. Al replicar á la *Carta* del incógnito Paz con otra fechada en Madrid á 30 de Septiembre del mismo año, agrió notablemente la disputa, sacando el santo á cada paso y pidiendo sumisión al Santo Oficio y á la Autoridad apostólica, como si esto tuviese algo que ver con la cuestión que se ventilaba.

La doctrina del P. Manuel Maignan tenía entonces muchos partidarios en España. Figuraban entre ellos el P. Juan de Náxera, el Dr. Antonio de Ron, el Académico D. Antonio Dongo y el Dr. D. Pedro Joseph Miranda Elizalde y Ursua, Catedrático de Teología en la Universidad de Alcalá. Su

tesis de combate era negar la materia primera aristotélica y la existencia de formas substanciales materiales distintas de la materia, y establecer los Atomos como constitutivos de los mixtos.

Uno de estos atomistas, el Teólogo D. Alexandro de Avendaño, publicó en Madrid, el año de 1716, una obra célebre: los *Diálogos philosoficos en defensa del atomismo y respuesta á las impugnaciones aristotélicas del R. P. M. Fray Francisco Palanco*, etc. A este libro precede un larguísimo é interesante prólogo *(Censura)* del Dr. Diego Matheo Zapata, autor del *Ocaso de las formas aristotélicas*. Tanto Avendaño como Zapata son declarados innovadores.

Pero Palanco tuvo un defensor, no muy brillante, por cierto, el Dr. Juan Martín de Lessaca, Catedrático de la Universidad de Alcalá, que publicó en Madrid, en 1717, un libro rotulado: *Formas illvstradas a la luz de la razon, con que responde a los dialogos de Don Alexandro Avendaño y a la censura del Doctor Don Diego Matheo Zapata*. Lessaca era también Médico, y además de adversario del atomismo, gran enemigo de la circulación de la sangre, según se infiere de su libro, repleto de indigesta erudición.

El P. Tomás Vicente Tosca, valenciano ilustre, en su *Compendium philosophicum*—Valencia, 1721—es de una opinión intermedia entre las citadas. Considera verdadera la doctrina de Aristóteles acerca de los principios de las cosas naturales, y admite la existencia de una materia prima, indeterminada, ingenerable é incorruptible; pero en el orden físico acepta los átomos, probando su existencia á la manera de Lucrecio, por la imposibilidad de proceder *in infinitum* en la división de los cuerpos (30).

También es de opinión intermedia el Dr. Martín Martínez en su *Philosophia sceptica* (2.ª ed., Madrid, 1750). Rechaza la materia prima, *por ser la nada,* y se contenta con inquirir las materias inmediatas de las cosas, no la primera y más remota. Es partidario de un acomodamiento ó conciliación entre la antigua y la nueva Filosofía, entre los *aristotélicos* y los *corpusculares;* pero declara no querer cansarse *«en urdir más telarañas metafísicas»* y dice que no sólo no sabemos, sino que estamos bien lejos de saber en qué con-

siste la esencia de cualquier particular cuerpo. Para los aristotélicos consistía en la impenetrabilidad. Para los cartesianos en la extensión, doctrina defendida antes entre nosotros por el P. Gaspar Hurtado, jesuíta, en su *Tractatus de Deo*—Madrid, 1641—donde parece considerar como esencial en el cuerpo la aptitud para ocupar un lugar en el espacio, en razón de tener cuantidad.

En nuestros días Hegel, en su *Filosofía de la Naturaleza,* ha ido más allá que todos sus predecesores. Considera que el *peso*—¡la relación más *externa* que hay en los cuerpos!—es la substancia misma de la materia. ¡Por algo llamó Schopenhauer á Hegel *Caliban intelectual!* (31)

***

Volviendo á los razonamientos de Vives, haremos notar que proceden de un verdadero error acerca del pensamiento de Aristóteles. «Conceptuamos diversas—dice el filósofo en la *Física*—la materia y la privación, porque mientras aquélla es no-sér por accidente—κατὰ συμβεβηκός—la segunda es no-sér en sí misma—καθ' αὑτήν.»—«Decimos que nada se hace simplemente de la nada, pero sí por accidente; tal ocurre cuando algo nace de la privación. Esta es no-sér en sí misma, toda vez que no se da en aquello que se hace.» «El cambio—manifiesta en la *Metafísica*—debe verificarse entre contrarios de la misma especie, y es preciso que la materia para mudar del uno al otro *los tenga á ambos en potencia.*» «No es siempre accidental lo que sigue: que una cosa provenga del no-sér. Todo proviene del sér, pero, sin duda, del sér *en potencia*, es decir, *del no-sér en acto.*» En último término, ni Fox Morcillo, ni Vallés, ni Cardoso, ni Vives explican de otra manera el concepto de la creación (32).

Para Vives la *substancia* es aquello que existe por sí mismo como sujeto determinado de los que, por referirse á la esencia de aquélla y apoyarse en la misma, se denominan *accidentes—accidentia seu accedentia.*—Sin entender, pues, el concepto de substancia en el amplio y absoluto sentido

en que lo consideraron luego Descartes y Espinosa, adopta Vives la opinión de Aristóteles, haciendo sinónimos el concepto de la primera y el de *forma.*

Respecto de la cuestión acerca de si cabe ó no separación entre la substancia y los accidentes, decídese Vives por la negativa; «*duo enim haec ita sunt inter se complexa, ut nec accidens inveniri possit seiunctum a substantia, utique in hac naturae institutione, nec substantia nuda adhaerentibus, id est, sine* modo aliquo, *et ratione qua se habeat..... Mens nostra, clausa hoc corpore, subsistentiae imaginem non assequitur nudam adiectis.*»

Denomina Vives con Cicerón *effectio* á lo que Aristóteles llama *acto* y los Escolásticos *forma.* La *effectio* ó forma esencial, la que determina la naturaleza del sér, es propiamente la *substancia;* «porque si aquello en cuya virtud son las cosas accidentes es accidente, aquello por lo cual son substancias ¿no deberá llamarse substancia? Ahora bien, la planta es verde por el verdor, y el hombre es hombre por el alma racional, no por el calor ó el frío, pues en tal sentido no se denominaría *hombre,* sino hombre *caluroso* ó *helado.* No acontece así con la materia, porque ésta no tiene ninguno de los caracteres que determinan el sér, mientras que la forma es el sér mismo, y en tal concepto alguna cosa determinada.»

Fox Morcillo, en el tratado *De naturae philosophia,* emplea también con frecuencia el vocablo *effectio.* Sin embargo, la *effectio* no es para Fox Morcillo lo mismo que para Vives. Para Fox *effectio* es el mismo acto de existir ó producirse la cosa, y la forma es la *causa* ó *exemplar effectionis.* Aunque Fox no admite que haya otra causa formal que Dios, y entiende con Platón que la forma, antes que principio, es un efecto producido en la generación de cada cosa por alguna causa informadora.

Continúa Vives exponiendo en este primer libro algunas consideraciones acerca de la naturaleza de Dios, el concepto de la Creación y la clasificación general de las substancias creadas. Tocante á lo primero manifiesta que Dios es incorpóreo, pues ni la mutabilidad que lo material implica es compatible con la unidad y perfección absolutas del Sér

Supremo, ni se aviene con su purísima simplicidad la distinción de partes que todo lo corpóreo supone.

Considerando al Sér Supremo como Creador, entiende Vives que sus obras no han tenido otro objeto que comunicar su realidad á seres que pudiendo conocerle y, en su consecuencia, amarle, se unieran con Él en amor, participando de àquella infinita Bondad.

Entre las substancias creadas, unas son compuestas ó sensibles, y otras simples ó espirituales. No todas reciben de la misma manera la plenitud de su sér. En las primeras obsérvase progresivo crecimiento hasta el instante en que alcanzan su mayor grado de desarrollo, para luego decaer paulatinamente hasta el momento de su definitiva descomposición. Por el contrario, las substancias inmateriales realizan su esencia—*veniunt ad essentiam*—de una manera total y completa desde el instante de su nacimiento, sin que quepa en ellas aumento ni disminución.

En las esencias no se da *más* ni *menos*. Así, un hombre no es *más hombre* que otro en lo que constituye su esencial naturaleza. Donde caben perfectamente esas alteraciones es en los accidentes.

Después de clasificar las substancias espirituales en angélicas y humanas, expone Vives el concepto de la naturaleza en sentido genuinamente peripatético: «*nihil est aliud natura*—dice—*quàm vis indita unicuique rei a Deo ad agendum, aut patiendum, ut natura ignis est calefacere, et stupae accendi facile.*» Puede compararse el movimiento regular de la Naturaleza con el de un reloj, con la diferencia de que este último marcha por sí propio sin necesidad de ajeno auxilio, mientras tiene cuerda, pero el mundo está continuamente sostenido y vivificado por la acción de Dios, á quien cabe considerar en este supuesto como un verdadero νευροσπάστης.

Trata Vives de demostrar que necesariamente tuvo el Mundo principio. Fúndase para ello en el hecho de no haber nada en el Universo que no proceda de algo, y en la consideración de que, siendo imposible ascender *in infinitum* en el orden de las causas segundas, es de toda necesidad admitir un principio superior, causa primera, productora de los seres y no engendrada por ninguno. Apoya también Vives su afirmación en el testimonio de la Historia, que nos muestra cómo la civilización, los adelantos, la vida toda de los pueblos ha tenido su comienzo, partiendo del cual ha progresado en el tiempo y en el espacio.

Estudia después nuestro filósofo las cuestiones relativas á la naturaleza y á la materia. Clasifica las facultades anímicas, y estudia el concepto de arte ó industria humana. Defínelo: *razón ó facultad de obrar ó padecer algo — ratio seu facultas aliquid agendi aut patiendi*—y hace ver que la función del arte tiende á imitar la de la naturaleza, sin poderlo conseguir jamás en absoluto, por serle imposible penetrar en el interior de la última para sorprender sus ocultas energías.

En la maravillosa ordenación del Universo, reveladora de una superior Inteligencia, encuentra Vives poderoso argumento en pro de la existencia de la Divinidad. Con este motivo examina el concepto y división de las causas. Sólo admite dos: la *eficiente* y la *final — agens et finis, nempe* a qua, *vel* propter quam *aliquid fit*—«porque la materia y la forma, más bien que *causas*, son *elementos* ó principios.» La causa eficiente precede á la acción; la final se cumple después de su efecto, es decir, sigue á la ejecución de aquello que en vista de la misma se realiza *(at vero finis, ut dixi, proposito primus est, executione postremus)*.

Determina luego Vives las diversas acepciones de los términos filosóficos más importantes. Definiendo lo *natural*, manifiesta: «*naturale est in unoquoque, ad quod agendum, vel patiendum, potentiam a natura accepit, istud vero non uno modo, nec similiter in omnibus dicitur.*» Identifica lo libre con lo voluntario al definir este último concepto: «*voluntarium est, quod a voluntate* libera *proficiscitur.*» La explicación que da de los términos *necesario, posible* é *imposible* es análoga á la expuesta por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*.

Volviendo á la división de las causas, manifiesta Vives que pueden clasificarse en *primeras, segundas, terceras, cuartas*, etc., sin proceder, no obstante, *in infinitum* en semejante ordenación. Detenidamente considera el concepto de

la finalidad por su excepcional importancia: *fin*—dice—*es aquello en vista de lo cual se hace alguna cosa—cuius causa aliquid fit* (33);—así, la salud es la causa final del paseo. En este sentido el fin es la causa principal de todas, porque nadie haría nada si no estuviera estimulado por algún fin, el cual, como término del deseo, ha de tener razón de bien. Pero el obrar en gracia de algún fin es propio de seres inteligentes, ya sean ellos mismos los que realicen la acción, ya otros seres mediante la disposición de los primeros.

La imposibilidad de proceder *in infinitum* en el orden de los fines—so pena de anular toda acción—hace pensar en la existencia de una finalidad última donde se encierre la plenitud del bien y el más alto grado de perfección. He aquí cómo desarrolla Vives el anterior argumento, que es uno de los más eficaces para demostrar la existencia de Dios: «Sed in finibus ab uno ad alium in infinitum non tenditur in rectum, neque in reflexum, ut alii sint aliorum fines numero interminabili, nam si essent innumerabiles, quomodo finis gratia quicquam fieret, quod ab agente infinitis abesset gradibus? Neque vero finem huiusmodi vel incitatione mentis possemus consequi, media enim distinctione infinita non est in tempore finito definita celeritate pertransire; nec aliquid esset finis extremus, quoniam in innumeris nihil est ultimum; at quum de fine extremo censeantur reliqua, nulla restaret interiectorum finium censura, neque pretium; ideo nec optimum quicquam, siquidem optimum est, cuius gratia reliqua omnia facimus. Hanc ergo inutilitatem et confusionem finium merito natura abhorruit, quae quum ordinatissima est, tum semper ad utilitatem aliquam relata; itaque singula rerum naturalium metam aliquam habere certam videmus, quam cuique fixit conditor providentissimus, in qua sisteret, inque ea videmus sistere (34).»

Define después la cantidad en sentido aristotélico, considerándola inseparable de la extensión. Sobre esta materia hubo gran controversia entre los metafísicos del Renacimiento. Ya Plotino, entre los antiguos—*Enneada VI*,—entendía que la *cuantidad* comprende el *tiempo*, y por tanto que este último miembro sobra en la clasificación aristotélica de las categorías. La cuestión es difícil, pero puede oponerse á

Plotino el argumento de que si las cosas no se moviesen, no habría tiempo, aunque sí cantidad; luego son dos realidades distintas. El *ayer*, el *hoy* y el *mañana* son, en verdad, porciones *de tiempo*, pero aquí la cantidad no es más que un *determinante* de la modalidad del tiempo.

Aristóteles había dicho en las *Categorías* que la palabra es una de tantas cantidades. Contra esta sentencia protestó el original Hernando Alonso de Herrera, catedrático en la Universidad de Alcalá, en su *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces*, libro impreso en Salamanca en 1517.

Por lo que hace á la cuestión de la divisibilidad material, manifiesta Vives, de acuerdo con Aristóteles, que siendo la materia cantidad continua, puede dividirse y subdividirse *in infinitum*, pero reconoce la necesidad de admitir en aquella, siquiera sea imaginariamente, partes *indivisibles* que sirvan de principio y término, v. gr., el punto, extremo indivisible de la línea.

De dos maneras entiende Vives el concepto de lo *infinito*: como algo que carece en absoluto de límites, ó como algo que los tiene, pero no pueden señalarse con certeza—verbigracia, la línea en el círculo.—En el primer sentido, sólo Dios es verdaderamente infinito; en el segundo, no pueden propiamente denominarse infinitas las cosas, pues es forzoso afirmar su limitación, sea cualquiera el punto de vista en que uno se coloque. «*Neque enim infinitum est re ipsa in natura*», dice nuestro filósofo, y añade con profundidad que el infinito reside «*non re ipsa, sed potestate*». Así, prolongar la división de una determinada magnitud, cosa es que depende de nosotros, pero en realidad no cabe que la divisibilidad sea infinita, so pena de anular la existencia de los cuerpos. Otro tanto acontece con el número; desaparece por completo si no se admite la unidad indivisible. Lo mismo decimos del tiempo: si es infinito, no será posible la existencia de acción alguna, pues realizándose ésta por necesidad en el tiempo y teniendo éste aquella cualidad, para cada acción es necesiria una duración infinita. Por eso Aristóteles, que admitía la divisibilidad infinita del continuo, no pudo dar satisfactoria respuesta á los famosos argumentos de Zenón de

Elea (35) contra la posibilidad del movimiento. Estos argumentos son, en efecto, insolubles, de aceptarse aquel principio, y el mismo Aristóteles vióse obligado á recurrir, para contestarle, al sofístico razonamiento del *infinito potencial*, de que luego echaron mano los Escolásticos.

Materia espinosa,—en que repetidas veces y con escaso fruto se ha ejercitado el ingenio de los filósofos,—es la del concepto del *tiempo*. Definíalo Aristóteles: «*número del movimiento, según la razón de lo que es antes y después*»;—«τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.» (*Physic*, IV., 11), Modificación de esta idea, algo obscura, es el pensamiento de Vives, según el cual es el tiempo: «medida de la duración y perseverancia de la esencia del sér»;—*mensura durationis et perseverantiae essentiae cuiusque rei*.—Señala como partes del tiempo el pasado, el presente y el futuro, no sin declarar que el segundo escapa á nuestra apreciación por el constante flujo y reflujo de la Naturaleza.

Kant, en su *Crítica de la razón pura*, introdujo una verdadera revolución en la manera de considerar estas cuestiones, demostrando—á nuestro juicio de un modo satisfactorio—que tanto el tiempo como el espacio son condiciones *à priori* de todos los fenómenos en general, y formas de la sensibilidad. El tiempo es la forma del sentido interno, es decir, la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior. El espacio es la forma de los fenómenos del sentido exteriór, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, sin la cual no es posible la intuición exterior *à priori*. No estamos autorizados para sostener que el espacio y el tiempo existan por sí mismos, que tengan realidad fuera del sujeto. Sólo podemos asegurar que son condiciones subjetivas de la intuición humana.

Otro de los conceptos que Vives estudia detenidamente es el de *lugar*. Entiende por lugar: «*aquello en que se contienen las cosas*»—*intra quod quicquid continetur*.—En tal sentido, la idea de lugar dice relación á la *comprehensión* más bien que al cuerpo, é implica, por consiguiente, razón de inmovilidad.

Así, no se considera que cambiamos de lugar cuando se

renueva el aire de la habitación en que nos hallamos, porque la noción de lugar se refiere siempre á un punto fijo, que en el ejemplo indicado son las paredes. A veces, sin embargo, puede reputarse cuerpo la substancia continente ó envolvente, y en este supuesto se dice que ha cambiado de lugar el vino cuando se le traslada de una vasija á otra, aunque algunos sostienen que en tal caso no ha cambiado propiamente el lugar, sino la vasija, pues entienden por lugar la superficie última del contenido.

Tocante al modo de estar en el lugar las substancias espirituales, manifiesta Vives que las últimas se hallan en aquél *como nosotros en el tiempo*—Vives sigue considerando el tiempo como cosa real y externa—según la totalidad de su esencia, aunque circunstancias operativas las limiten. No así Dios, el cual, en cuanto Sér simplicísimo, eterno é *inmenso*, se encuentra en todo lugar, á la manera que el alma humana está presente toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

Los últimos párrafos del segundo libro *De prima philosophia* versan acerca de la infinidad de Dios y de la libertad con que procedió al comunicar el ser á las criaturas. Por lo que hace al segundo extremo, preciso es confesar que nuestro filósofo queda bastante por bajo de Santo Tomás de Aquino, quien con exquisita precisión y singular agudeza trata esta materia en sus *Quaestiones disputatae*.

Obsérvese además que Vives, como Escoto, Santo Tomás, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez y la mayor parte de los teólogos, parece considerar demostrable por la razón natural la existencia de Dios.

Estudiados el origen, naturaleza y clasificación de los seres, juntamente con el organismo y desenvolvimiento de la acción natural, examina Vives el término de esta acción, que no es otro sino el cumplimiento de su fin.

Distinguidos los efectos de las acciones en efectos *semejantes* á sus causas y *desemejantes* á ellas, expone Vives á grandes rasgos la progresiva evolución de los organismos vivientes, como ejemplo práctico de su doctrina acerca del desenvolvimiento y término de la acción natural. Todo agente—manifiesta—propónese indispensablemente algún

objetivo en sus operaciones, realizado el cual, descansa de su movimiento. En cuanto fin, el objetivo ha de tener razón de bien, porque no es otra cosa el *bien* que lo buscado y apetecido por todos, y á ello tiende naturalmente la Voluntad.

En esto demuestra Vives cierta superficialidad. No se hace cargo de que señalar *el Bien* como fin de las operaciones es tanto como no decir nada, puesto que el bien, lo mismo que la Belleza, es algo que no tiene definición satisfactoria. Ya lo reconoció Aristóteles en el lib. I de su *Moral á Nicomaco*, al contradecir las doctrinas de Platón: —«El bien puede presentarse bajo tantas acepciones diversas como el sér mismo; y así el bien, en la categoría de la substancia, es Dios y la inteligencia; en la categoría de la cualidad es la virtud; en la de la cuantidad es la medida; en la de la relación es lo útil; en la del tiempo es la ocasión; y en la del lugar es la posición regular, y lo mismo sucede con todas las demás categorías. *Por lo tanto, el bien, evidentemente, no es una especie universal común á todas; no es uno, porque si lo fuese, no se le encontraría en todas las categorías y estaría exclusivamente en una.*»

Mas esto acontece en las acciones que podríamos calificar de *reflexivas* ó *racionales;* las propiamente *naturales* tienen límites definidos por su condición esencial, y épocas determinadas de crecimiento y decadencia. Acciones y pasiones constantes consumen gradualmente las energías individuales; y aunque las pérdidas se reparen, tarde ó temprano surge la debilidad precursora de la muerte.

La degeneración—producción de algo de peor condición que la naturaleza generante—puede provenir de dos series de causas: ó de la primera corrupción del engendrador, ó de alguna circunstancia externa que influye desfavorablemente en el desarrollo del sér.

Vallés, en su libro *De sacra philosophia,* expone una teoría de la producción de las cosas que merece recordarse. Dice que para la generación no se necesita materia común, aunque sea cierto que nada puede engendrarse de la nada. Pero la generación supone alteración de alguna substancia, que no es sino la que se corrompe y se transforma en otra.

Para producirse una cosa es, pues, forzoso que otra perezca; mas no proviene esa necesidad de que haya una materia común, sino de la contrariedad que se determina; porque si hubiera otro modo de engendrarse las cosas que el de la lucha entre los contrarios, y aquéllas no estuvieran dotadas por el Creador de esa energía para el combate *(vis repugnandi),* no se produciría nada y se procedería *in infinitum.* En virtud, pues, de esa contrariedad innata, la generación existe, y unas cosas vienen de otras, ocupando el lugar que las últimas les han cedido, aun sin necesidad de materia común.

Esta teoría flaquea por su base. Un solo argumento basta para destruirla; si nada se engendra de nada, ¿cómo no ha de haber una materia común?

A múltiples y poderosas circunstancias está sujeta la vida del ente natural. Por dilatada que su existencia sea, siempre halla término. Por bien dirigida y eficaz que su acción se muestre, no alcanza nunca á desenvolver plenamente su esencia ni á cumplir con entera perfección su fin en este mundo. Sólo Dios, Bien sumo y finalidad última, es verdaderamente perfecto y eterno. Sólo Dios, que sacó de la nada el Universo sin otro motivo que su propia bondad; Dios, que comunicó á la Naturaleza la energía inicial y determinante de sus operaciones; Dios, en quien la sabiduría, la vida, la fuerza, la inteligencia y la inmortalidad radican por esencia, debe ser el fundamental y definitivo término de nuestras aspiraciones. «Y si nada es más agradable—concluye Vives—que ver satisfechos nuestros deseos, ni nada más triste que contemplar frustradas nuestras esperanzas, debemos orar para que el Padre Celestial, autor y Rey de la Naturaleza, aliente nuestro corazón y fortifique nuestras energías en la empresa de poseer el supremo y verdadero Bien.»

***

Por la exposición antecedente se comprenderá lo que hay de original en la Metafísica de Vives. Considerando nuestro filósofo la esencia como término del progreso de las cosas, estudió ese progreso en toda su extensión al ocuparse

en lo que él calificaba de *labor interna de la Naturaleza —intimum naturae opificium.*—De aquí el nuevo y aun extraño sabor que á primera vista tiene el tratado *De prima philosophia,* y la singular mezcla que ofrece de cuestiones metafísicas con otras más propias de la Filosofía Natural.

Sin embargo, tenemos por evidente, después de la anterior exposición, que aparte del método y de algunas especiales observaciones en que da muestra Vives de sus grandes dotes de pensador, el fondo de los tres libros *De prima philosophia* es eminentemente aristotélico. Pocas son las cuestiones fundamentales en que se aparta Vives del fundador del Liceo. Ordinariamente su función se reduce á encerrar en odres nuevos el añejo vino del Estagirita. Pero aunque esto no autorice para proclamar la existencia de un sistema metafísico *vivista,* no representa tampoco desmerecimiento alguno en el valor filosófico de nuestro héroe. Todo lo contrario: Vives comprendió la trascendencia de la metafísica peripatética, y lejos de pensar en destruirla para presentarse como fundador de nuevas teorías, limitó su empresa á la obra menos pomposa, pero más positiva y fundada, de rectificación y mejoramiento (36).

Escasas fueron, por otra parte, las innovaciones que los renacientes introdujeron en el estudio de la Metafísica; pero ¿qué más? en nuestros propios días sigue siendo la metafísica aristotélica base insustituíble de investigación aun para aquellos pensadores—como Hermann Lotze—que representan una dirección distinta de la escolástico-cristiana dentro del terreno espiritualista, prueba eficaz del altísimo valor filosófico de aquella doctrina.

La labor metafísica de Vives consiste, más que en otra cosa, en simplificar el estudio, apartándolo de las cuestiones inútiles que lo entorpecían. Por otra parte, como muy acertadamente hace notar el P. Fr. Marcelino Gutiérrez: «El plan trazado por Aristóteles en sus *Metaphisicorum libri* es el mismo que sirve de pauta á los tratados del mismo género de nuestros escolásticos y aristotélicos renacientes. Sin más que las nuevas condiciones de estilo y exposición, que nos recuerda haberse publicado en el siglo XVI, y no en el XIV ó el XV, la *Philosophia prima* de Vives sigue en

el estudio del sér los pasos del fundador del Liceo, cual los seguían los tratados metafísicos de nuestros filósofos de la Edad Media; y Suarez, Vázquez y Pereira no mudan sino accidentalmente el método aristotélico. El sér, considerado ya en sus nociones más abstractas, ya en su existencia particular en las substancias espirituales completas, es en todos ellos el objeto de la metafísica, como entonces se decía, ó de la metafísica general, como ahora ordinariamente se dice en la Escuela» (37).

La parte sustantiva de la Teología de Vives está contenida en los cinco libros *De veritate fidei christianae,* obra en cuya composición puso singular esmero, aunque no es de las mejor razonadas de las suyas. En el primero trata de los fundamentos generales de la Fe; en el segundo, de todo lo referente á Jesucristo y su doctrina; en los dos siguientes, de los errores de judíos y musulmanes; y en el último, de la superioridad del cristianismo sobre todas las demás comuniones filosóficas y religiosas. Precédeles, además de la dedicatoria de Craneveldt, un Prefacio en el cual manifiesta Vives su propósito de demostrar racionalmente las verdades de la religión, defendiéndola también contra los ataques de las sectas. Tal fué tiempos atrás la mente del ilustre Raimundo Lulio (1229-1315).

Seguiremos el mismo orden que Vives en la exposición de las líneas generales de su extensa obra.

Libro I.

Todo agente obra por razón de algún fin, que en tal concepto es causa de su acción. Dios, supremo artífice, tuvo, por consiguiente, algún objeto al educir el mundo de la nada. La naturaleza del fin ha de guardar relación con la del sujeto que lo realiza. Así, pues, la excelencia del primero estará también en proporción con la superioridad del segundo. Esto supuesto, el fin del hombre, del sér más perfecto de la creación—excluyendo las naturalezas angélicas—ha de ser forzosamente superior al de los demás seres animados. Importa conocer este fin, que ha de dirigir todas

nuestras acciones. Así lo comprendieron los antiguos, y especialmente Sócrates, estimando capítulo el más esencial de la Filosofía el referente á la doctrina del sumo bien y del sumo mal. Para esta investigación nos valdremos de la luz natural de nuestra razón, participación ó derivación de la eterna, no porque temerariamente sostengamos que deba rechazarse todo lo que aquélla no nos muestre, sino porque semejante facultad es la única que poseemos para la investigación de la verdad. La razón que contra la piedad se ejercita, más que arroyuelo emanado del manantial divino, es agua cenagosa que procede de la laguna de nuestra ceguedad. La razón, bien dirigida, corrobora y hace firme la fe, antes que oponerse á ella.

Ahora bien, ¿cómo serán nuestros razonamientos? Desde luego podemos afirmar que no saldremos del círculo de nuestras facultades. Con razón decía Sócrates: *lo que está sobre nosotros no nos incumbe;* esto es, lo que la inteligencia humana no puede penetrar ni es susceptible de investigación, dejarémoslo á un lado—*quae humana mens capere et investigare nulla arte potest, praetermittamus.*

Dicho esto, pasa Vives á examinar la naturaleza humana para descubrir su finalidad; clasifica las facultades anímicas, hace ver que el hombre fué creado con inclinación natural á la sociedad, manifiesta el origen de las leyes, y combate las opiniones de algunos filósofos acerca del último fin del sér racional. Después de estas consideraciones muestra Vives que «los sentidos se refieren al ánimo; las facultades del ánimo, al entendimiento. El oficio de éste es conocer. Es, pues, preciso que con el conocimiento ande unido algún apetito en la mente, porque la facultad de conocer se le ha concedido al animal para el apetito. Nadie apetece para conocer, sino al contrario, conocen todos para que apetezcan, y conócese esto en que nadie apetece lo que no conoce. Este apetito de la mente se llama Voluntad, de quien la misma mente es consejera y conductora.» La voluntad tiende naturalmente hacia el bien y le ama para unirse con él y gozarle, pero este amor es tanto más perfecto y elevado cuanto más excelso es el objeto que persigue. Solo un bien inmenso é infinito puede llenar satisfactoriamente la inmensidad de

nuestras aspiraciones. Esa perfección suprema es lo que llamamos Dios; sólo Dios, por consiguiente, es el último fin del hombre. En la unión con Dios ha de consistir, pues, la suma felicidad; y así como por el conocimiento de las cosas llegamos al del Sér Supremo, así por el amor de lo creado ascendemos al amor de Dios, superior al cual no hay otro alguno.

Después de breves observaciones acerca de lo transitorio de la vida humana, ocúpase nuestro filósofo en determinar el concepto de Dios. Comienza advirtiendo ser más fácil declarar *lo que no es Dios* que lo que es, porque lo infinito de la Divinidad sobrepuja la comprensión de nuestro entendimiento. Por eso es muy laudable—dice—la respuesta que dió Simónides al tirano Hierón. Interrogado sobre esto mismo—*qué cosa es Dios*—por el último, pidióle un día para deliberar. Preguntándole la misma cosa el día siguiente, pidióle dos más. Y como duplicase siempre el número de días y admirado Hierón le preguntara la causa, hubo de responderle Simónides: «porque cuanto más lo considero, tanto más obscuro me parece». (Cic., *De natur. deor*, I., 22.)

Sin embargo, procura Vives explicar este concepto y demuestra sucesivamente:—1.° que Dios es el Sér mejor y más perfecto; 2.°, que es único en esencia; 3.°, que es omnipotente; 4.°, que es infinitamente bueno; y 5.°, que es la suma sabiduría. A seguida procede Vives á probar que Dios es Creador de todo lo existente, fundándose en el axiomático principio de que todo procede de algo anterior y de que la inteligencia humana no concibe una cosa que se haya dado el sér á sí misma. Trata luego de la manera de acción de la Providencia y combate las opiniones de Epicuro, Platón, Luciano, Aristóteles y Cicerón.

Combate la creencia de los antiguos en el Hado, y demuestra la libertad de la voluntad valiéndose de pruebas del orden moral. Hace ver que la libertad no implica ausencia de causalidad, como algunos creen, «nam et quae a nobis proficiscuntur quae *voluntaria* nominamus, causis non carent, nempe nostrum velle; hoc verò alias magnas, interdum et graves, nonnumquam leves, sed aliquas tamen non necessarias, verum quas voluntas tanquam sibi expe-

dientes approbat, quum possit diversas, aut etiam adversas» (38).

En el capítulo XI, que es uno de los más bellos de la obra, estudia Vives la causa de la creación, y reconoce, como Santo Tomás de Aquino, que aquella razón se halla en la misma naturaleza divina, que quiso comunicar y difundir su bondad y sus atributos.

Ocúpase á continuación Vives en la inmortalidad de los espíritus, y en apoyo de su tesis reproduce casi íntegramente el capítulo XIX del libro II del tratado *De anima et vita*.

Del fin del hombre, número de los espíritus y pecado original tratan los subsiguientes capítulos.

La doctrina vivista acerca del pecado original es esencialmente la misma que la que la filosofía cristiana formuló por boca del Dr. Angélico. Manifiesta Vives cómo siendo Adán padre universal de las criaturas y habiendo incurrido en pecado, fué viciada en él nuestra naturaleza de tal suerte, que jamás llegó en su primera integridad á las generaciones posteriores. Así lo prueban lo miserable de la condición humana y nuestra natural propensión al pecado. «Colocados fuimos—añade Vives—por el Príncipe de la naturaleza entre las bestias y los ángeles; por el entendimiento nos acercamos á los últimos; por el cuerpo tenemos más íntimo parentesco con aquéllas.»

Termina nuestro filósofo este primer libro ocupándose brevemente en algunas cuestiones teológicas que se suscitan con ocasión de la doctrina sobre el pecado original.

Libro II.

Trata Vives especialmente en este libro de la Religión cristiana, y expone sus dogmas fundamentales.

Comienza haciendo una breve historia de la situación del género humano antes de la venida de Cristo. Examinando luego la religión de los primeros hombres, manifiesta:—«Así como reputamos naturales todas las facultades del ánimo y del cuerpo, porque si bien no apetecen ni obran siempre la misma cosa, constantemente obran y apetecen algo, así debemos juzgar de la Religión, la cual, sin ser idéntica en todos, en todos existe, de la propia suerte que todos nos alimentamos sin disfrutar de los mismos manjares, pero decimos que el acto de alimentarse es natural, porque todos lo ejecutamos y hallamos placer en él. Pues otro tanto acontece con la Religión; ésta es natural, y por consiguiente universal *in genere*, pero las formas, las especies, son de los hombres—*hominum sunt*.»

Censurando el proceder de Luciano de Samosata, dice Vives: «Bueno estaba que hiciera mofa de las antiguas supersticiones, pero debía haberlas sustituído con mejores doctrinas; porque, quitada la Religión, ¿qué otra cosa quedaba sino el hombre sin humanidad?»

Estudia nuestro filósofo el misterio de la Trinidad, y hace ver que, aunque exceda de los límites de la humana comprensión, puede, sin embargo, demostrarse racionalmente su posibilidad. Al efecto, explícalo comparando las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo con el *sujeto inteligente—ipse intelligens*—el entendimiento—*intellectus*—y el amor—*amor*.—El λόγος del Evangelista—continúa Vives—más bien que por palabra ó *verbo* debe traducirse por *razón* ó *entendimiento—ratio aut mens*.

Con gran copia de doctrina demuestra Vives que convenía que Dios viniera á nosotros, nó solo por su propia bondad, sino también en consideración á nuestra salud, y que asimismo era conveniente para el bien de nuestras almas que fuese enviado el Hijo revestido de la humanidad.

En el capítulo *Del antiguo Testamento* recomienda el humanista valentino la lección de las Sagradas Escrituras, y censura á los que se apartan de ella fundándose en la obscuridad de los Textos. Examina Vives á continuación la cuestión de la autenticidad de los Evangelios; demuestra la excelencia de la doctrina en ellos contenida, expone la vida de Cristo y los principios fundamentales de su enseñanza —resumidos en aquel precepto de amar á Dios sobre todas las cosas y al prójimo como á uno mismo — y habla de la divinidad, milagros, pasión y muerte del Salvador, del sacramento de la Cena, instituído por Cristo para dejarnos memoria de Sí; de la Resurrección y Ascensión del Hijo; de la venida del Espíritu Santo; de los apóstoles y mártires;