

CURSO
DE
FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

POR EL

RDO. P. MANUEL JOSÉ PROAÑO

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Miembro de la Academia Ecuatoriana correspondiente
de la Real Española.

II

COSMOLOGÍA, PSICOLOGÍA Y TEOLOGÍA NATURAL

MADRID

IMP. DE ~~LA~~ ~~LIBRERÍA~~ EDIT. DE SAN FRANCISCO DE SALES
Passaje de la Albambra, 1. — Teléfono 4187.

1893

1785

BIBLIOTECA NACIONAL
R. 46 - SN
a. 3 - E 1
Quito-Ecuador

1326

G-12

CURSO
DE
FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

Este Libro es propiedad de la Biblioteca
Nacional de la Casa de la Cultura
Su Venta es penada por la Ley

Es propiedad del autor.
Queda hecho el depósito que
marca la ley.

2050000

F 7789

159.1
P9621

ADVERTENCIA

El Consejo General de Instrucción Pública del Ecuador, en Junta del 19 de Marzo de 1892, y previo el informe presentado por una Comisión nombrada para el examen de esta obra, la declaró unánimemente **TEXTO OBLIGATORIO** *en todos los colegios de la República.*



botánica

Definición y división de la Botánica

Organografía. — Composición química y tejidos vegetales. Órganos de nutros; raíz,

clases; tallos sus partes; hojas, sus formas, posición y transformaciones.

Órganos de reproducción: flor y fruto, sus partes y modificaciones.

Textura y movimientos orgánicos: absorción y circulación; geminación.

Multiplicación por estaca, acodo, injerto.

Sistema de Linneo: breve descripción.

Paralelismo. — Encifras Proseas Solanaeas, Coniferas, Liliaceas, Palmas, Thalictros, Spingos, Geología.

COSMOLOGÍA

COSMOLOGÍA

Definición.—Cosmología, de las palabras griegas κόσμος, *mundo*, y λόγος, *tratado ó discurso*, es la parte de la Metafísica especial que trata del mundo metafísicamente considerado.

Mundo.—Entendemos aquí por mundo el conjunto de los seres corpóreos y sensibles contenidos en el cielo y en la tierra.

La Cosmología y las ciencias naturales.—No ha de confundirse la Cosmología con la Física ni con las demás ciencias naturales; porque la Cosmología considera el mundo y los cuerpos en general, en sus caracteres más comunes, en su esencia y naturaleza más abstracta, en su existencia, origen, fin y relaciones más universales, como lo manifiestan los programas de esta ciencia. Por el contra-

rio, la Física y las demás ciencias naturales estudian objetos más concretos y determinados; los consideran con menor grado de abstracción, y estudian más bien los fenómenos externos y las leyes parciales de la naturaleza sensible, que no la esencia íntima y las causas profundas de las cosas. Podríase decir que la Cosmología estudia el meollo, y las ciencias naturales la corteza de las cosas.

La Cosmología y el idealismo.—Supó- nese en la Cosmología perfectamente demostrada la existencia de su objeto propio, esto es, del mundo y de los cuerpos en general. De modo que nada tenemos que hacer aquí con los idealistas, ni ellos con nosotros. Toda ciencia presupone su objeto, y por lo mismo no se ha de perder vanamente el tiempo tratando de demostrar su existencia. ¿Cómo se comprenderían los idealistas si, en en las discusiones que quisieran entablar con nosotros para negarnos la existencia objetiva del mundo, comenzáramos nosotros por negarles á nuestra vez la existencia misma de las ideas y del Yo que piensa ó concibe esas ideas?



CAPITULO PRIMERO

De los caracteres del mundo en general.

Qué sean. — Entendemos por caracteres del mundo ciertos atributos metafísicos que pueden y deben predicarse del mundo en general y de los cuerpos que le constituyen. Estos atributos se fundan en la observación y en la experiencia, y nos descubren la naturaleza de las cosas. Ciertamente es que no podemos observar de uno en uno todos los cuerpos; pero nadie nos negará que de hecho observamos muchísimos, y que en esta observación tenemos fundamento legítimo para deducir las mismas consecuencias respecto de las substancias corpóreas de igual naturaleza que se escapan á nuestra especulación. Si veo que *todos* los hombres por mí conocidos tienen pies, manos y cabeza, concluyo con razón que también los tie-



nen *todos* los hombres que no conozco, si son de igual naturaleza que la nuestra.

Cuáles sean estos caracteres.—Nosotros no nos hacemos cargo sino de los siguientes: 1.º, la multiplicidad; 2.º, la mutabilidad; 3.º, la composición; 4.º, la limitación; 5.º, la contingencia; 6.º, la dependencia de otro ser en cuanto al existir. Vamos á demostrar en otras tantas proposiciones cómo son éstos los caracteres del mundo y de los cuerpos.

Proposición 1.^a—*El mundo es un ser múltiple.*

Demostración.—Es evidente que el mundo consta de innumerables y muy diversas cosas que existen por separado en sí mismas, y no se juntan en uno sino por razón del orden en que se hallan dispuestas. Astros, metales, plantas, animales y todo cuanto se encierra en los cielos, aire, mar y tierra, es prodigiosamente vario y múltiple. Todas las cosas tienen ciertamente sus relaciones y ejercen influjo recíproco entre sí; pero ni esas relaciones ni ese influjo probarán jamás que el mundo y los seres que le constituyen gocen de unidad de naturaleza.

Prop. 2.^a — *El mundo es un ser mudable.*

Dem.—Lo demuestra la experiencia. Todos los seres mundanos que percibimos por medio de los sentidos se hallan sujetos á perpetuas mutaciones de lugar, de mole ó cantidad, de cualidades y aun de la existencia misma. Muévense los astros, se disuelven los minerales ó entran en nuevas composiciones, crecen y germinan las plantas, nacen y mueren los animales, y en alternación nunca interrumpida hacen y padecen todos los agentes de la naturaleza. Constando el mundo de seres tan mudables, justamente inferimos que el mismo mundo es en sí un conjunto de seres *mudable*, puesto que aquí se trata de un atributo intrínseco y común á todas las partes que le constituyen.

Prop. 3.^a — *El mundo es un ser compuesto.*

Dem.—En efecto: tres son las principales especies de composición: 1.^a, en cuanto á la esencia; 2.^a, en cuanto á la integridad; 3.^a, en cuanto á los accidentes. Es así que el testimonio evidente de nuestros sentidos nos descubre en el mundo estas tres especies de composición; luego es verdadera la tesis.

Pruebo la menor por partes.—1.^a Observamos en el mundo constantes generaciones y corrupciones de substancias corpóreas. Pero toda generación y corrupción supone la composición ó disolución de elementos esenciales y constitutivos de las cosas. Luego las substancias corpóreas que se engendran y corrompen en el mundo son esencialmente compuestas.

2.^a Las substancias corpóreas son varias en sí mismas y extensas. Porque son varias en sí, constan de partes diversas, como un árbol que tiene raíces, tronco, ramas, flores y frutos. Porque son extensas tienen partes fuera de partes, las cuales constituyen, no la esencia, sino la integridad y perfección de la cosa. Pero ésta es la segunda especie de composición; luego consta la tesis.

3.^a Es innegable que las substancias corpóreas son afectadas de muchísimas modificaciones, accidentes y cualidades, así en sí mismas como en cada una de las partes que las constituyen. No vemos otra cosa en el mundo, no vemos otra cosa en nuestro propio cuerpo. Luego existe en el mundo la composición de substancia y accidente. Luego el mundo es un ser enteramente compuesto.

Prop. 4.^a— *El mundo es un ser finito.*

Dem.— Finito en razón del ser es todo lo que está de tal modo circunscripto á un determinado grado de perfección que de ningún modo posee ulteriores perfecciones, ni formal ni virtualmente. Ahora bien : todos los cuerpos de que consta el mundo son de esta condición : los minerales ceden en perfección á los vegetales, éstos á los animales, los animales al hombre. Cada una de las substancias corpóreas se halla encerrada dentro de los términos de su naturaleza é individuación, y unas se aventajan á otras por su mayor fuerza activa y mayor perfección de la substancia. Luego cada uno de los seres del mundo es finito y limitado en sí. Y como es imposible que de la suma ó colección de cosas finitas resulte un todo infinito, siguese que el mundo, ó sea el conjunto de todos los seres corpóreos y sensibles, tampoco puede ser infinito en razón de su entidad.

Tampoco puede el mundo ser infinito ni en cuanto al número, ni en cuanto á la cantidad ó extensión de los cuerpos, pues en la Ontología se demuestra la repugnancia intrínseca de una extensión ó número actualmente infinitos.

De donde se sigue que el mundo es un ente

por participación, un ente cuya realidad es como derivada y recibida de otro ser. Sólo el Ser imparticipado es actualmente infinito, porque no tiene quien le coarte ó limite.

Prop. 5.^a—*El mundo es un ser contingente.*

Dem.—El mundo es un ser mudable, como ya lo hemos demostrado. Pero todo ser mudable es contingente; porque no cabe mutación en el ser absolutamente necesario, sino en aquel que puede existir ó no, ser de este modo ó de otro, adquirir ó perder una perfección y pasar de un estado á otro. Luego consta la tesis.

Además, el mundo es un ser finito, como se probó antes. Pero todo ser finito es contingente, por cuanto es un ser por participación que no tiene en sí mismo la razón de su existencia. Luego es verdadera la tesis.

En fin, el mundo existe de tal modo que muy bien podemos concebir su no existencia. En efecto, la razón no descubre contradicción alguna al suponer que el mundo que hoy existe mañana volviese á la nada, ó que los grupos parciales de los cuerpos celestes, por ejemplo, fuesen sustituidos por otros distintos, así como en la especie humana son sustituidas unas

generaciones por otras. Luego el mundo y cada una de sus partes de tal modo existen que pudieran dejar de existir. Pero esto es ser el mundo contingente. Luego es verdadera la proposición.

Prop. 6.^a—*El mundo es dependiente de otro ser en cuanto al existir.*

Dem.—El mundo es contingente, como lo acabamos de probar. Luego depende de otro ser en cuanto á la existencia. Á la verdad, todo ser contingente es de suyo indiferente para existir ó no; luego si existe, debe ser determinado á la existencia por la virtud de otro ser de quien dependa. Por otra parte, el ser contingente no puede darse á sí mismo la existencia: primero, porque nadie da lo que no tiene, y el ser contingente no tiene existencia antes de existir; segundo, porque nadie obra antes de existir; y si el ser contingente se diese á sí propio su existencia, obraría antes de existir, lo cual es evidentemente absurdo. Luego es verdadera la tesis.

Objeciones.—1.^a En las pruebas de estas proposiciones se hace un tránsito de las partes al todo. Pero esto es sofístico; luego no debemos admitir esas pruebas.

Respuesta.—No siempre es legítimo ni siempre sofístico el tránsito de las partes al todo. Cuando se trata de un predicado intrínseco, absoluto, esencial á todas y á cada una de las partes, entonces legítimamente predicamos del todo aquello que predicamos de cada una de sus partes. Si todas y cada una de las substancias corpóreas que se contienen en el mundo han sido creadas en el tiempo, legítimamente infero que el mundo es temporal. Cuando se trata de predicados accidentales que, correspondiendo á las partes, pueden removerse en la colección, entonces el tránsito de las partes al todo es sin duda sofístico. Así, es sofístico deducir que cuatro caballos no puedan arrastrar un carruaje del solo hecho de que cada uno de ellos no puede hacerlo por sí solo. Ahora bien : en las proposiciones precedentes hablamos de predicados intrínsecos, esenciales, absolutos; luego en este caso es legítimo el tránsito de las partes al todo.

2.^a No conocemos todas las partes del mundo. Luego no podemos saber si existe ó no alguna que sea un ente infinito y necesario.

Resp.—Concedemos el antecedente y negamos el consiguiente. Sean cuales fueren las partes desconocidas, es lo cierto que ellas de-

ben convenir en su esencia con las que conocemos; de modo que convendrán igualmente en los atributos y predicados esenciales. Por alta, superior y noble que se suponga una naturaleza para nosotros desconocida, mientras ella sea un ente por participación, nunca será el ser necesario, infinito, inmutable, simplicísimo.

3.^a Infinito es aquello fuera de lo cual nada existe: pero fuera del mundo nada existe; luego el mundo es infinito.

Resp.—La mayor confunde lastimosamente la idea de lo infinito con la idea del *todo*. El *todo* es una suma ó agregación de las partes distintas que le constituyen, y por lo mismo, si es verdaderamente un *todo*, bien se puede decir que fuera de él no existe nada; es decir, no hay otras partes ó sumandos. Mas el infinito de que aquí se trata es un ente simplicísimo, acto puro, realidad absoluta que en sí mismo carece de límites; y si es verdad que fuera del Ser infinito no puede haber otro infinito, no hemos de afirmar por esto que fuera del Ser infinito no puedan existir innumerables seres finitos.

4.^a Si se admitiese una serie infinita de efectos y de causas en el mundo, muy bien po-

dría afirmarse que el mundo es un ente *a se*, esto es, que existe por sí mismo, aunque cada una de sus partes fuese un ente *ab alio*.

Resp.—Es claro. Admitido un error, muy bien podemos inferir de él otro error; porque también hay su consecuencia en los errores. Pero es el caso que no podemos admitir la tal serie actualmente infinita de causas y efectos contingentes en el mundo, porque en dicha serie tendríamos un número actualmente infinito de términos, y para nosotros repugna un número infinito actual. Mas dado caso que fuese posible la tal serie infinita de causas y efectos, todavía sería ella contingente y no necesaria, por ser contingentes y no necesarios todos y cada uno de los efectos y causas de la misma serie. Por consiguiente, aun en este caso, no podría explicarse la existencia de la serie sin acudir á una causa necesaria, extrínseca al mundo.

CAPITULO II

Del origen del mundo.

Tres errores filosóficos.—Antes de establecer la doctrina verdadera conforme con nuestro dogma católico, que reconoce á Dios como causa primera y Criador de todas las cosas, conviene hacernos cargo de tres principales errores de algunos filósofos en la materia.

1.º Leucippo, Demócrito y Epicuro enseñaron que el mundo no era sino efecto de un concurso fortuito de átomos que revolaban á la ventura en espacios infinitos, hasta que se juntaron casualmente y formaron de su cuenta el mundo que vemos. En este error la materia de que constan los átomos es increada y eterna, y el orden cósmico no es sino el resultado de una mera casualidad. Admiten este error los ateos y materialistas modernos.

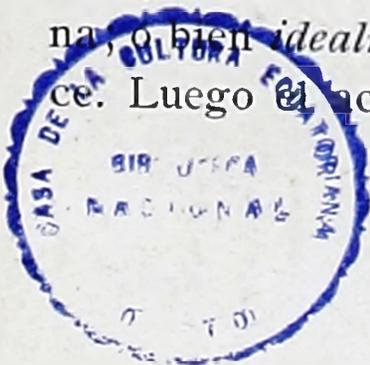


2.º Platón enseñó que el orden del mundo era efecto de la divina Inteligencia, pero que la materia existía por sí misma y era increada y sempiterna.

3.º No pocos pitagóricos y neoplatónicos, entre quienes descuellan Plotino y Porfirio, sostienen que el mundo salió de Dios como una porción ó efluvio de su divina substancia. Sostienen este error los fautores del panteísmo transcendental. Opongamos la verdad á estos delirios.

Proposición 1.ª—*El mundo no ha podido ser efecto del concurso fortuito de los átomos.*

Demostración.—Hay orden en el mundo. Todas las cosas se hallan en él maravillosamente dispuestas y trabadas entre sí; los agentes de la naturaleza conspiran á sus fines respectivos, y estos fines parciales concurren á un fin común. Es, pues, el mundo un efecto ordenado. Pero nada hay en un efecto que no se encuentre de algún modo en su causa: ó bien *físicamente*, como sucede en una máquina, ó bien *idealmente*, como sucede en el artifice. Luego el actual orden del mundo debería



hallarse de algún modo en el concurso fortuito de los átomos. Pero esto no puede ser :

1.º Porque la pura casualidad es una mera negación de todo designio, intento y fin ; la pura casualidad es imprevisión, ventura, temeridad..., y nada de esto es ni puede ser orden. Luego el orden del mundo no puede explicarse con el concurso fortuito de los átomos.

2.º El orden del mundo es uniforme, perpetuo, constante, general ; es un efecto de aquellos que los filósofos llaman *per se*, y no puramente accidental. Estos caracteres del orden cósmico no pueden compadecerse de modo alguno con la casualidad, porque el sentido común de todos los hombres nos dice que lo casual y fortuito es siempre y puramente accidental, excepcional, inconstante, momentáneo, vario y caprichoso. Luego consta la proposición.

Prop. 2.ª—*La materia de que consta el mundo no puede ser increada ni existir por sí misma.*

Dem.—1.ª Hemos demostrado ya que el mundo es dependiente de otro ser en cuanto al existir. Luego con mayor razón serálo la ma-

teria de que consta el mundo, la cual evidentemente es más imperfecta que el mismo mundo. Luego la materia no puede ser increada ni ente *a se*.

2.^a Lo que, como increado, existe por necesidad de su naturaleza, no puede estar sujeto á la acción de una causa extrínseca á sí mismo; porque de un lado toda acción de una causa induce mutación en el paciente, la cual repugna al ente necesario; de otro lado, ninguna cosa puede ser dispuesta y ordenada por una causa extrínseca sin hallarse por el mismo caso sometida á la acción de dicha causa. Por consiguiente, ó hemos de decir que ningún artífice ordenó la materia increada y necesaria, ó hemos de confesar que la materia recibió también de otro ser su existencia y naturaleza...; aquí no hay medio. Pero lo primero es absurdo; luego deberemos admitir lo segundo.

Prop. 3.^a — *El mundo no puede ser una emanación de la substancia divina.*

Dem. — Esta emanación puede concebirse de dos modos: ó por vía de evolución y desarrollo interno de la substancia divina dentro de sí misma, lo cual sería una evolución *inma-*

nente, ó por vía de disgregación y separación de partes de la substancia divina que fuesen las substancias corpóreas arrojadas fuera del seno de la Divinidad, y ésta sería una emanación *transeunte*. Es así que estos dos modos de emanación son igualmente absurdos; luego es verdadera la proposición.

Pruebo la menor por partes. — Es absurda la *evolución inmanente*, porque la naturaleza divina es absolutamente necesaria, y por lo mismo inmutable; por el contrario, la evolución inmanente sometería la substancia divina á perpetuas modificaciones internas. Es absurda la *evolución transeunte*, porque la naturaleza divina es simplicísima; carece absolutamente de partes esenciales é integrantes, es indivisible; por el contrario, la evolución transeunte nos presentaría en las substancias corpóreas otros tantos pedazos de divinidad lanzados sin cesar fuera de Dios, como las piedras calcinadas que arroja en erupción tremenda el Cotopaxi, lo cual no puede ser más grosero é impío; luego el mundo no puede ser una emanación de la substancia divina.

Y aquí observemos de paso cuán absurdo es el panteísmo, que para identificar á Dios con el mundo acude á la emanación inmanente ó

transeunte, ó se pierde en las nebulosidades y ridículos acertijos del idealismo transcendental de Kant, Fichte, Hegel y Sheling.

Prop. 4.^a — *Dios es la causa primera del mundo mediante la creación.*

Dem. — La tesis tiene dos partes; demostrémoslas:

1.^a El mundo no puede haberse producido á sí mismo; pues si así fuese habría existido antes de existir, lo que es contradictorio. Luego la causa eficiente del mundo debió ser algo distinto y diverso del mismo mundo. Esto supuesto, argüimos así. Esa causa eficiente del mundo, ó es un Ente necesario, ó un ser contingente; no hay medio. Si lo primero, consta la proposición, porque el Ente necesario es Dios; si lo segundo, queda en pie la cuestión y no se resuelve; ya que siendo el ser contingente de suyo indiferente para existir ó no, de ninguna manera puede tener en sí mismo la razón suficiente de su existencia. Por lo cual, si se supone contingente la causa del mundo, deberemos continuar preguntando siempre: ¿cuál es la causa primera de la causa contingente del

mundo?, hasta llegar, por fin, á la causa necesaria, esto es, á Dios.

2.^a Antes de demostrarla, expliquemos brevemente el concepto de la *creación*. Entendemos por *creación* la producción del ser real de una cosa según toda su substancia; de modo que antes de la acción creadora, nada, absolutamente nada existía de la realidad del efecto. Por esto suele decirse que crear es sacar las cosas de la nada. Claro es que esta expresión no significa ni puede significar aquí que la *nada* sea causa eficiente, ó material, ó formal del efecto que se dice criado; porque la nada es nada, es ausencia absoluta del ser. Tampoco puede significar esta expresión que la nada sea algún gran receptáculo ó seno de donde vaya Dios sacando á luz las cosas; porque si la nada es nada, nada puede contener dentro de sí misma. Sacar, pues, de la nada no significa sino dar la existencia total á un efecto, sin que la acción de la causa primera eficiente recaiga sobre algo que preexista del mismo efecto. Las causas segundas no hacen más que inducir nuevas formas en sujetos preexistentes, como el carpintero que hace de la madera un mueble; mas la causa primera, Dios, hace algo más: llama las cosas que no son como si fuesen;

y éstas, no siendo nada en sí mismas, oyen su voz y responden á su llamamiento. Misterio es éste inaccesible á la razón humana: nosotros no podemos explicar el modo de la acción creativa; pero es necesario admitir el hecho.

Á la verdad, Dios no puede dar el ser á las cosas tomándole de una materia ó sujeto preexistente. Luego las cosas son hechas por Dios de la nada.

Prueba del antecedente.— Dios, causa primera, es el origen del ser de todos los entes, y por lo mismo lo es también del ser de la materia, que también es un ente. Así que es imposible que dicho ser de la materia exista antes de ser producido por Dios. Pero si esto es verdad, es evidente que Dios no produce las cosas de la materia preexistente, sino que las saca de la nada en el sentido expuesto. Luego consta la segunda parte.

Prop. 5.^a— *La creación no envuelve repugnancia alguna intrínseca.*

Dem.— En efecto; tres cosas se pueden considerar en la creación: la novedad de la existencia del ser producido; la ausencia de la materia preexistente; la acción misma creativa

en Dios. Ninguna de estas cosas se opone á la creación.

No la novedad de la existencia, pues vemos en la naturaleza que la sola virtud de los agentes finitos produce sin cesar nuevos y nuevos seres que antes no eran. ¿Y no podrá la causa primera hacer lo que las causas segundas?

No se opone la ausencia de materia preexistente; porque entonces solamente hay contradicción cuando se afirma y niega simultáneamente una cosa de otra en un mismo sentido y en las mismas relaciones. Nada de esto pasa en la creación. Cuando yo digo que una cosa ha salido de la nada, no afirmo que la cosa sea y no sea al mismo tiempo, sino que una cosa que antes no era es ahora en virtud de la sola eficacia de la causa primera, sin necesidad de sujeto ó materia preexistente.

Tampoco se opone la cualidad misma de la acción creadora; pues, al contrario, esta acción es la más conforme á la naturaleza divina. Si Dios en su Ser es absolutamente independiente, debe serlo también en sus operaciones; porque, como enseñan todos los filósofos, la operación sigue al ser. Luego Dios, como causa suprema, no debe en sus operaciones depender de ninguna cosa extrínseca á sí mismo;

luego al crear no debe suponer ningún sujeto preexistente, sino llamar las cosas de la nada absoluta al orden real. Concedemos que la imaginación no puede representarnos este acto divino en una forma sensible; mas nuestra razón, apoyada en la naturaleza de las cosas, deduce el concepto de la creación como la única explicación verdadera de la existencia del mundo.

Antigüedad del mundo.—Errores y opiniones.—Aristóteles enseñó que el mundo era eterno en su existencia, fundado en que el primer motor inmóvil produce un movimiento sempiterno. Entre los incrédulos modernos, Robinet, Voltaire, el autor de las *Cartas Persianas* y Victor Cousin, con todos los racionalistas, no niegan la creación del mundo, pero sostienen que él ha debido ser criado *ab aeterno*. Por el contrario, todos los filósofos y teólogos católicos dicen que el mundo fué criado en el tiempo, y no discrepan entre sí sino respecto de la mera posibilidad de la creación eterna. Santo Tomás, Suárez y muchos escolásticos opinan que el mundo pudo haber sido criado por Dios *ab aeterno*. El cardenal Toledo, el P. Petavio, el cardenal Gerdil y casi todos los modernos niegan dicha posibilidad.

Establezcamos ya las proposiciones relativas á la materia.

Prop. 6.^a— *No hay necesidad alguna de la creación eterna.*

Dem.—A la verdad, la necesidad de la creación eterna no está fundada ni en la naturaleza de Dios ni en la naturaleza del mundo. El mundo, en virtud de su contingencia, así como es de suyo indiferente para existir ó no, es también indiferente en cuanto á su duración. Luego su naturaleza no exige ser criado *ab aeterno*. Dios, por su parte, es un Ser absoluto, independiente, bástase á sí mismo: ninguna de sus adorables perfecciones le pueden imponer necesidad absoluta de crear el mundo *ab aeterno*. La creación es libre de parte de Dios, y no necesaria: si el mundo existe porque Dios quiso crearle, no existiera si Dios tal quisiese. Desde luego la naturaleza divina es infinitamente activa, fecundísima; no podemos concebir á Dios entregado al ocio y á la inercia; mas esto no significa que la creación sea necesaria. Porque en Dios distinguimos una operación *ad intra*, esto es, íntima, profunda, que se verifica dentro de la divinidad, y otra

operación *ad extra*, esto es, externa, que se termina en los seres finitos, los perfecciona, sin recibir en cambio ninguna perfección de ellos. La operación *ad intra* explica el dogma católico de la augusta Trinidad, y esa operación es necesaria, y esa operación satisface á la fecundidad infinita de la soberana Esencia. No así la operación *ad extra*, la cual no pone en Dios ninguna perfección y por lo mismo es libre, libérrima.

Prop. 7.^a — *De hecho el mundo fué criado en el tiempo.*

Dem. — Un grande hecho pasado no puede probarse sino por el testimonio de testigos fidedignos y por los caracteres que presenta el objeto de que se trata. Pues bien: si consultamos el testimonio de la antigüedad y las notas ó caracteres sensibles del mundo, no podremos menos de convenir en que de hecho la creación del mundo es temporal. Manifiéstalo en primer lugar la Historia. Porque Moisés, á quien no consideramos aquí como escritor inspirado, sino como un testigo mayor que toda excepción, refiere en el *Génesis* y describe cuidadosamente esta creación temporal del mundo.

Moisés fué caudillo y legislador del pueblo hebreo; se educó en un país entonces el más sabio de la tierra; recogió todas las tradiciones populares de propios y extraños; escribió en presencia de dos pueblos rivales, y nadie le desmintió, nadie le contradijo. Moisés es un escritor más antiguo que todos los historiadores profanos, y el más próximo á los primeros días del hombre en la tierra; floreció en una época en que aún vivían los que habían conversado con el patriarca Jacob, quien nació viendo Abraham, el cual pudo tratar con Sem, hijo de Noé, y éste con Matusalén, contemporáneo de Adán. Podemos, pues, estar seguros de que Moisés es un vocero fidelísimo de las tradiciones primitivas y el testigo más fidedigno de los hechos que refiere. Ningún historiador profano puede disputar á Moisés estas prerrogativas: y si nadie se atreve á negar la ciencia y veracidad de Tucídides, de Herodoto, Tito Livio ó Tácito, menos osaremos nosotros negar su imponente autoridad á Moisés.

En segundo lugar, el relato genesiaco está apoyado en el sufragio unánime de todos los pueblos y de toda lo antigüedad, cuyos testimonios ha recogido Eugubino en su obra *De perenni philosophia*. Lo cual es tanto más no-

TOMO II



table y sorprendente cuanto más diversos y aun opuestos son los pueblos, razas y naciones. Tienen los pueblos una propensión irresistible á darse á sí mismos la mayor antigüedad; la antigüedad es título de nobleza y gloria para la familia y para las naciones. Por esto, á falta de documentos auténticos, procuran los pueblos con mentidas fábulas retirar su origen á las sombras impenetrables de tiempos prehistóricos. Y, sin embargo, esos mismos pueblos, á pesar de esa tendencia, convienen unánimemente en que el mundo fué de hecho criado en el tiempo. Esto prueba evidentemente la existencia y conservación de una tradición primitiva que nadie puede tildar de errónea ó mentirosa.

Consideremos ya algunas notas ó caracteres del mundo. Estos, sin duda, nos manifiestan la novedad relativa de su existencia. La aparición de la especie humana en la tierra está muy lejos de remontarse á fecha muy remota: podemos señalar los orígenes de los imperios, de las legislaciones, de los pueblos; podemos referir el comienzo, el incremento y las vicisitudes de las sociedades. El mismo Lucrecio, con ser poeta materialista y ateo, dice que la raza humana no puede ser tan antigua como

algunos piensan, cuando los primeros historiadores y poetas no hablan de hechos más antiguos que la guerra de Tebas y la ruina de Troya. Siempre fué el hombre ingenioso y lleno de industria; y, sin embargo, las ciencias y artes son muchas de ellas de reciente invención, y nosotros conocemos la historia de sus principios, adelantos y aplicaciones. Luego la especie humana es relativamente nueva en la tierra.

Consultemos las ciencias naturales, en especial la Geología. Consta de sus observaciones que el globo terráqueo experimentó una revolución y trastorno profundo, que coincide con el diluvio de Noé, el cual modificó en gran parte las condiciones de la Tierra y la colocó en el estado en que se halla al presente. Poco antes del diluvio, y en la misma catástrofe, existieron sin duda los hombres; la prueba es que todos los pueblos han conservado la memoria de aquel cataclismo, recibida en tradición oral de los que se salvaron. Mas si nos fijamos en el relato de Moisés, fácilmente nos persuadiremos de que, cuando sobrevino el diluvio, la Tierra no estaba muy poblada, puesto que el *Génesis* dice que el diluvio acaeció cuando los hombres *comenzaban á multiplicarse*. Si entonces comenzaban á multiplicarse, claro es

que la especie humana no es tan vieja que digamos. Confirma este aserto de Moisés el muy escaso número de restos y vestigios humanos en los terrenos formados antes del diluvio y por el diluvio; siendo tantos y tantos los de muchos animales terrestres y acuáticos, y muchísimos más los de las plantas. Algunos han dicho que eso depende de que los huesos de los hombres se disuelven más fácil y prontamente que los de otros animales. Pero ésta es una afirmación desmentida por la ciencia; y en todo caso, aunque faltasen osamentas humanas, deberían conservarse otras huellas y rastros de su existencia en algunos monumentos ó artefactos, tan propios de la industria del hombre que no carecen de ellos ni aun los bárbaros.

Dejando á un lado el diluvio, los geólogos han hallado en los terrenos que llaman *terciarios* muchísimas conchas tan bien conservadas, que Brocchio no duda asegurar que esos lechos de la tierra no pueden ser de muy antigua formación. Sin embargo, en las rocas *terciarias* no se halla vestigio alguno, ni osamentas de monos ni de animales carnívoros, mucho menos huesos ó artefactos humanos. Además, en los lechos fosilíferos se descubren plantas terrestres, mas no animal alguno, excepto los

acuáticos de las más ínfimas clases. Entretanto aparecen por todas partes vestigios del mar. Esto parece demostrar que la Tierra fué al principio inundada de aguas, como unánimes lo admiten los geólogos y los intérpretes de la divina Escritura. Luego no siempre existieron los animales terrestres, y por lo mismo no tienen un origen eterno, sino temporal.

En fin, todas las observaciones manifiestan que en la producción de las cosas se guardó siempre un proceso de lo menos á lo más perfecto. Así en los terrenos de más antigua formación hay ausencia absoluta de fósiles orgánicos. Parece, pues, que al principio no hubo más que cuerpos simples ó elementales. Todo esto prueba la tesis.

Prop. 8.^a—*Hay razones en pro y razones en contra de la posibilidad de la creación ab aeterno del mundo.*

Dem.—*Hay razones en pro.*—La creación *ab aeterno* del mundo no repugna ni de parte de Dios, ni de parte del mundo, ni de parte del acto creativo. No de parte de Dios, porque Dios es *ab aeterno* omnipotente y libre; y, por lo mismo, el mundo pudo haber sido criado

desde que Dios es Dios. No de parte del mundo, porque el mundo fué *ab aeterno* intrínsecamente posible; y, por lo mismo, pudo haber sido *ab aeterno* término de la omnipotencia infinita. No de parte del acto creativo, porque dicho acto es instantáneo, y el efecto de un acto instantáneo puede coexistir con la causa sin ser posterior á ella en tiempo, sino tan sólo en naturaleza.

Hay razones en contra.—El mundo no puede existir sino sacado de la nada. Luego la existencia del mundo es esencialmente posterior á su no existencia. Luego el mundo no pudo ser creado *ab aeterno*, porque en el tránsito del no ser al ser hay esencialmente un comienzo de la existencia. Si el acto creativo de parte de Dios es instantáneo, de parte del efecto por él producido siempre arguye el tránsito del no ser al ser, y, por lo mismo, un comienzo de existencia.

Además, parece que implica contradicción un ser producido sin principio, porque en la inteligencia común de los términos sólo el ser improducido no tiene principio. De donde un ser producido sin principio sería un ser producido é improducido al mismo tiempo. Tal podría ser el mundo si fuese posible la creación *ab aeterno*.

En fin, si fuese posible la creación del mundo *ab aeterno*, sería posible un infinito mayor que otro infinito; por ejemplo, un número infinito de instantes transcurridos, mayor sin duda que otro número infinito de horas, éste mayor que el de días, el de días mayor que el de semanas... y así sucesivamente; porque en la creación *ab aeterno* podemos contar, desde el instante en que estamos hacia atrás, infinitos siglos, años, meses, etc. Por otra parte, estos infinitos, mayores unos que otros, serían capaces de mayores y mayores aumentos, agregando á lo pasado lo por venir, todo lo cual parece absurdo. Luego repugna la creación *ab aeterno*.

He aquí las razones en pro y en contra. Nos contentamos con señalarlas, sin decidirnos á tomar partido alguno.

CAPITULO III

De las leyes de la Naturaleza.

Nociones previas.—La voz *Naturaleza* es muy anbigua, y es preciso fijar en Cosmología su significación. Entendemos aquí por Naturaleza el conjunto de todas las substancias criadas en cuanto tienen virtud para producir efectos determinados.

Ley de la Naturaleza.—Es el principio en virtud del cual las fuerzas de las substancias corpóreas se ejercen constante y uniformemente puestas en casos semejantes. Claro es que aquí no hablamos de las naturalezas libres.

Orden de la Naturaleza.—En general, el orden es la apta disposición de los medios al fin; por consiguiente, será orden de la Naturaleza esta misma disposición considerada en las substancias criadas. El orden de la Naturaleza es *particular* y *universal*. Particular es el modo constante de obrar de una substancia peculiar en orden á su propio fin. El orden

universal es el modo con que todas las substancias conspiran al fin común mediante los fines propios de cada una de ellas.

Curso de la Naturaleza. — Es la sucesión constante de los efectos producidos por las fuerzas de las criaturas.

Proposición 1.^a — *Existen leyes de la Naturaleza.*

Demostración. — Estas leyes consisten en el desarrollo constante y uniforme de las fuerzas de las substancias criadas puestas en circunstancias semejantes, como consta de la definición de ley de la Naturaleza. Es así que las fuerzas de la Naturaleza se desarrollan de este modo, según lo prueba la experiencia de todos los días y la existencia misma de la Física experimental; luego existen leyes de la Naturaleza. A la verdad, todo se mueve en el mundo con maravillosa uniformidad y constancia: los astros en sus órbitas, los mares en sus flujos y reflujos, la tierra en sus estaciones y variedad de frutos; la vida, en fin, en todas sus manifestaciones... todo, todo tiene su peso, número y medida; todo, todo tiene su tiempo. Si se niegan las leyes de la Naturaleza, Astro-

nomía, Óptica, Calórico, Electricidad, Química, Fisiología, en una palabra, las ciencias exactas y las de observación no tienen ninguna razón de ser. Luego consta la proposición.

Prop. 2.^a—*Hay orden en el mundo.*

Dem.—Si existen leyes de la Naturaleza, como acabamos de verlo, y estas leyes se cumplen fidelísimamente por todos los agentes físicos, excepto los seres libres, de que aquí no se trata, es evidente que hay orden en el mundo; porque la ley no es sino la *ordenación* de la razón dirigida al bien común, y el cumplimiento de la ley no es sino la ejecución misma de esa ordenación, ó, lo que es lo mismo, el orden en concreto.

Además, el orden se define de dos modos:

1.º Diciendo que es la debida y simétrica colocación de partes iguales y desiguales en sus lugares correspondientes, como la de los libros de una biblioteca perfectamente dispuesta.

2.º Diciendo que es la apta disposición de los medios al fin, como un plan bien concertado de batalla, en el cual todo conspira á obtener la victoria sobre el ejército enemigo.

En uno y otro sentido el orden del mundo

es verdaderamente maravilloso. Contemplemos el mundo sideral. Todos los astros ocupan en el espacio sus lugares respectivos, y se mueven dentro de sus órbitas sin confusión ni choques. El mar en sus iras violentas no puede vencer sus débiles orillas. En el cuerpo humano, en esa fábrica que compendia la hermosura de toda la creación sensible, no hay un solo órgano, una arteria, una vena, un nervio, un hueso que no se halle donde debe hallarse. Si las estrellas son la admiración del astrónomo, el solo cuerpo humano será siempre el asombro y estupor del anatómico. Brilla acaso más el orden en el segundo sentido; porque no hay ser en el mundo, por pequeño é insignificante que parezca, que no esté dirigido á un fin propio y especial; y no hay un fin particular que no esté subordinado á un fin más alto, y por ende al fin universal. Ni los ateos, ni los materialistas, ni nadie puede atreverse á negar esto; porque las mismas ciencias que cultivan, aun prescindiendo del Hacedor Supremo, les meten por los ojos esta verdad: que todo en el mundo tiene su *fin*, y todo en el mundo tiene los *medios* necesarios para alcanzar dicho fin. Luego hay orden en el mundo.

En fin: se demuestra la proposición con un



argumento *a priori* de este modo Dios es la causa primera del mundo. Pero Dios es poderoso y sapientísimo: como infinitamente sabio, no pudo criar las cosas sin proponerse un fin, pues es propio del sabio no hacer las cosas á la ventura y á salga lo que saliere. Como infinitamente poderoso, tiene á su disposición los medios más seguros y eficaces para coronar sus desig-nios. Luego en el mundo hay fin y medios á él adaptados; luego hay orden.

Observaciones importantes.—1.^a Hablando de la finalidad del mundo, hemos de distinguir dos fines comunes: el fin absolutamente último, y el fin relativamente último. El primero es la gloria extrínseca de Dios, que consiste en la manifestación de los divinos atributos y perfecciones. Dios no puede sacar las cosas de la nada sino para su gloria, porque repugna que Dios subordine su acción creadora á un fin, á una cosa inferior á sí mismo. Por cuya razón todas las cosas criadas deben en su manera concurrir al conocimiento, al servicio, al amor de Dios sobre todas las criaturas. Ahora bien: como esta manifestación de los divinos atributos puede, por ser extrínseca á Dios, tener sus grados, ser mayor ó menor, sin que jamás ella represente adecuadamente al Cria-

dor, síguese que Dios puede criar infinitos mundos posibles, unos mejores que otros, sin que podamos afirmar que alguno de ellos sea entre todos el más perfecto y excelente. De donde se deduce cuán falso es el *optimismo absoluto* de Leibnitz.

Fin relativamente último del mundo actual es aquel objeto, aquella criatura á quien Dios ha subordinado todas las demás del mundo visible. Esta criatura es el *hombre*, de quien dice el libro revelado: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*: "Todo, Señor, lo pusisteis debajo de sus pies." El hombre es rey de la creación sensible y corpórea; en la escala de las substancias espirituales, es inferior al ángel; mas en la de este mundo que vemos y tocamos es la cúspide, es la cumbre. El hombre colocado en el horizonte, en los confines de dos mundos, es el lazo estrecho en que se abrazan los cielos y la tierra. Por esto cielo y tierra sirven y han de servir siempre al hombre; y los simples sirven á los mixtos, y éstos al reino vegetal, y éste al reino animal, y éste al hombre, y los cielos ejercen su influencia activa, misteriosa, sempiterna sobre todos los cuerpos de acá abajo, para que ellos levanten á su rey al espléndido alcázar de los cielos.

2.^a Si consideramos el mundo actual en sus relaciones con el fin relativamente último y con aquel grado de gloria extrínseca que plugo á Dios señalarle en la creación, muy bien podemos decir que el mundo es relativamente perfectísimo; porque Dios, en su poder y sabiduría, ha ajustado y adaptado los medios á los fines en tal manera que no puedan quedar frustrados sus designios. Pero la perfecta adaptación de los medios á los fines constituye la perfección del orden; luego en esta consideración relativa el orden del mundo es muy perfecto. Las dificultades que suelen oponerse á esta doctrina no provienen sino de lo corto de nuestros alcances ó de la ignorancia de los fines de las cosas; por cuya razón prescindimos de ellas.

Prop. 3.^a—*El orden de la naturaleza respecto de sus principios próximos, ó sea de las causas físicas de donde procede, es absolutamente necesario.*

Dem.—Las fuerzas de las causas naturales, por lo mismo que son determinadas por Dios en cuanto á sus efectos, no pueden dejar de seguir el impulso recibido; y esto indepen-

dientemente de toda condición, excepto el concurso divino. Pero la determinación á una cosa constituye la necesidad, y la necesidad antecedente ó independiente de toda condición se dice absoluta. Luego el orden de la naturaleza respecto de las causas físicas es absolutamente necesario. Así es absolutamente necesaria la difusión del calor respecto del fuego, la corruptibilidad respecto de los cuerpos organizados, la revolución diurna del sol en el espacio de veinticuatro horas.

Débase advertir, con todo, que cuando se trata de las acciones transeuntes de los agentes físicos, aunque éstas sean absolutamente necesarias en cuanto proceden de sus causas, pueden, sin embargo, ser impedidas en sus efectos externos, ya por la violencia de algún otro agente, ya por falta de disposición debida en el paciente. Así, un árbol demasiado húmedo no se quema aunque el fuego ejerza en él su acción; así un peso es vencido por otro peso mayor en la balanza.

Prop. 4.^a—*El orden del mundo respecto del principio supremo, esto es, de Dios, es contingente.*

Dem.—Respecto de Dios, el mundo es contingente: pudo Dios criarle ó no criarle. Pero si en este sentido el mundo es contingente, serálo *a fortiori* respecto del curso de la Naturaleza y del orden actual en que se halla dispuesto, porque lo accesorio sigue lo principal. Luego, respecto de Dios, el orden del mundo es contingente.

Podría, acaso con razón, oponerse á este razonamiento que, aunque el mundo sea contingente en cuanto á su existencia, sin embargo, el orden actual está de tal modo enlazado con el mismo mundo que, presupuesto el libre decreto divino de la creación, Dios no pudo ordenar el mundo de otro modo. A esto responderíamos distinguiendo en la Naturaleza dos clases de leyes: unas que emanan próximamente de la esencia íntima de las cosas, como la de equidistancia de todos los puntos de la superficie de una esfera perfecta al centro. Como las esencias y lo que de ellas emana necesariamente no dependen de la libre voluntad

de Dios, claro es que, si existen, no pueden ser sino lo que son. Mas hay otras muchas leyes de la Naturaleza que se conciben como extrínsecas á la esencia de las cosas, y, de consiguiente, capaces de mutación y cambio, salva la esencia. Estas leyes dependen, sin duda, de la voluntad libre de Dios, y pueden ser sustituidas por otras, salva la esencia de las cosas. Así, v. g., Dios pudo colocar los astros en el espacio á otras distancias de las que guardan al presente; pudo haberles dado un movimiento en dirección contraria á la que hoy llevan; en nuestro globo terráqueo pueden aparecer nuevas y desaparecer antiguas especies de plantas, de animales, como de hecho han desaparecido..., y todo esto sin ruina y destrucción del mundo. El orden en este caso sería otro, es verdad; mas las substancias existentes se conservarían las mismas. Luego, aun supuesta la necesidad absoluta de las leyes esenciales y matemáticas del mundo, el orden cósmico universal (que no sólo abraza leyes esenciales, sino también muchísimas otras accidentales y extrínsecas), es contingente respecto del principio supremo, esto es, de Dios.

CAPITULO IV

De los milagros.

Esta materia es importantísima, porque está íntimamente enlazada con nuestra divina Religión. Es, por tanto, muy justo que le consagremos un capítulo especial.

Noción etimológica. — La palabra *milagro*, de la latina *miraculum*, viene del verbo *mirari*, *admirar*, y significa un efecto manifiesto de una causa oculta, el cual excita nuestra admiración. Si la causa es absolutamente oculta para todos los hombres, el efecto provocará la admiración de todos, y será un *milagro* en sentido más estricto. Mas si la causa es oculta para algunos y conocida para otros, el efecto no se dirá propiamente un *milagro*, sino un hecho más ó menos *maravilloso*, según que la causa sea más ó menos desconoci-



da y oculta. Propio es del milagro causarnos admiración; y como de ordinario no nos admiramos sino de lo que vemos y sentimos en la naturaleza sensible, síguese que el milagro debe ser un hecho manifiesto y tal que hiera nuestros sentidos. No deben, pues, contarse entre los milagros ciertos efectos de otro orden como la creación, la justificación, la resurrección de los muertos en el último día de los tiempos, porque estas cosas no se ven, las creemos.

Definición esencial.—El milagro es un efecto sensible, insólito, sobrenatural, divino.

Declaración.—Decimos que es un efecto *sensible* porque aquí tratamos de hechos que se verifican en medio de esta naturaleza visible que nos rodea, y no de aquellos que se llaman milagros de la gracia y de la fe; se trata de la resurrección de un muerto, por ejemplo, y no de la conversión de un pecador.—Decimos que es un hecho *insólito*, porque es una obra contraria al curso ordinario de la Naturaleza, y ha debido, para verificarse, superar los obstáculos que ésta le presentaba. De modo que este término **INSÓLITO** no significa precisamente *lo raro* del hecho, pues un milagro puede verificarse muy á menudo, sino *lo OPUESTO* al curso ordinario de las cosas. — Añadimos

que es un efecto *sobrenatural*, porque el milagro supera las fuerzas de la Naturaleza, en cuanto es ó *contra*, ó *sobre* las leyes de la misma Naturaleza, ó á lo menos *fuera* de ella.

División de los milagros.—En esto se funda la primera división de los milagros, en tres especies :

1.^a Milagros *sobre* la Naturaleza ; y son aquéllos que no pueden ser producidos por las fuerzas naturales y son sólo obra de Dios. Esto sucede de dos modos : ó induciendo Dios en un sujeto una forma que no puede inducir la Naturaleza, como la forma de la gloria, ó induciendo Dios una forma que si bien puede la Naturaleza inducir en un sujeto hábil, no puede, sin embargo, hacerlo en tal determinado sujeto por falta de disposición, como el principio vital respecto de un cadáver.

2.^a Milagros *contra* la naturaleza ; y son aquéllos que hace Dios, permaneciendo en la Naturaleza una disposición contraria al efecto milagroso : como cuando Dios conservó incólume á los tres jóvenes del horno de Babilonia. Débese observar, con todo, que cuando hablamos de disposición *contraria* no queremos significar una contrariedad absoluta, sino solamente relativa, esto es, referida á aquel caso

especial en que Dios produce un efecto que no se verifica en el curso ordinario de la Naturaleza.

3.^a Milagros *fuera* de la Naturaleza ; y son aquellos efectos que, ciertamente, pueden producir los agentes naturales, pero no del modo con que los produce Dios. Las medicinas, verbigracia, pueden devolver la salud á un enfermo, pero no instantáneamente ; Dios, al contrario, se la restituye de repente.

Según Santo Tomás, hay milagros de primera, de segunda y de tercera clase ú orden. Los primeros son aquellos que superan las fuerzas de la Naturaleza en cuanto á la substancia misma del hecho; tal es la bilocación de un cuerpo, ó la compenetración de dos que ocupasen un mismo lugar en el espacio. El nacimiento de Cristo Nuestro Señor sin lesión de la virginidad de María; la penetración del mismo Salvador glorioso en el Cenáculo á puerta cerrada; la fuerza de Sansón; el paso del Mar Rojo, son milagros de primer orden. Los segundos son aquellos que superan las fuerzas de la Naturaleza en cuanto al sujeto en quien se verifican. Así, la resurrección de un muerto es milagro de segundo orden; porque si la Naturaleza puede animar un feto, no es capaz de dar vida

á un cadáver. Los últimos son aquellos que superan las fuerzas de la Naturaleza en cuanto al modo con que se efectúan. Una curación instantánea es un milagro de esta especie. Volvamos ya á la declaración de la definición.

Causa eficiente de los milagros.—Decíamos en la definición que el milagro es un efecto *divino*. Esto quiere decir que la causa eficiente del verdadero milagro es Dios. Acerca de lo cual conviene tener presente que, cuando se investiga la causa oculta de un efecto sorprendente, no se ha de pensar fácilmente que dicha causa sea Dios: porque la Fe nos enseña que existen espíritus superiores al hombre, de los cuales unos le son propicios y otros adversos. Estos espíritus son invisibles, están dotados por su naturaleza de fuerzas prodigiosas que, aplicadas á las substancias corpóreas, pueden producir efectos dignos de admiración, sin que por esto merezcan el nombre de milagros. Es, por tanto, necesario que Dios sea la causa eficiente del verdadero milagro.

Si á sólo Dios compete la virtud de hacer milagros.—Esta cuestión se resuelve distinguiendo la causa propiamente dicha, esto es, la que opera de un modo connatural, y la causa impropriamente dicha. Esta puede ser-

impetratoria ó *instrumental*: la primera es la que con sus ruegos excita á la causa principal á la producción del efecto; la segunda es la que le produce en nombre y con virtud ajena. Hay además causas *sui juris* y libres que se actúan según su beneplácito, y hay *causas ministeriales* que dependen en sus operaciones de ajeno imperio. Teniendo esto en cuenta, debemos decir que el milagro exige una especial y positiva intervención de Dios; de modo que la criatura no puede ser más que causa *instrumental*, *ministerial* ó *impetratoria*.

Causa final del milagro.—El fin del milagro no puede estar contenido en el bien común y general de la Naturaleza: 1.º, porque el milagro es de un orden superior al de la pura Naturaleza, y repugna que lo más esté subordinado á lo que es menos; 2.º, porque el bien, esto es, el fin común del mundo y de las cosas, está asegurado por el orden y leyes del universo, junto con el concurso positivo pero natural con que Dios favorece á los agentes criados. Es, pues, fin del milagro un bien especial y más excelso que toda la Naturaleza criada y todos los fines connaturales de las cosas. El milagro, en razón de su fin propio, es un testimonio divino de una verdad ó virtud

divina. Dios hace milagros para propagar, conservar y defender la única Religión verdadera; Dios hace milagros para acreditar la santidad de sus escogidos.

Nombres del milagro.—Los milagros suelen tener nombres distintos. Llámense *prodigios* ó *portentos* cuando se considera en ellos la excelencia de la obra en sí misma. Llámense *virtudes* cuando se considera la virtud divina que los produce. Llámense, en fin, *signos* cuando se consideran como locuciones, testimonios ó sellos de verdades y bienes sobrenaturales.

Proposición 1.^a—*Los milagros son posibles.*

Demostración.—1.º Porque, como discurre Santo Tomás, Dios, causa primera, no está sujeto al orden de las causas segundas, sino al revés: el orden actual le está todo sometido; como que procede de Dios, no por necesidad de la divina naturaleza, sino según el arbitrio de su voluntad soberana. Por ende puede hacer Dios muchas cosas fuera del orden establecido, ya produciendo efectos de causas segundas sin necesidad de ellas, ya haciendo obras superiores á todas las fuerzas de los agentes

naturales. Este argumento es decretorio y se funda en la proposición que dice: "El orden del mundo respecto del principio supremo, esto es, de Dios, es contingente:,"

2.º Porque el consentimiento unánime de los hombres y de los pueblos está en favor de la posibilidad de los milagros. Todas las religiones han apelado á los milagros, y los han invocado en favor aun de sus supersticiones: lo que supone que los hombres han pensado siempre que Dios puede hacer milagros, y que ellos son testimonio y sello divino de verdad.

3.º Porque juzgando por analogía, si aun en la naturaleza física los agentes superiores pueden someter á su acción á los inferiores y producir efectos contrarios á la inclinación natural de los agentes inferiores, como cuando yo lanzo á lo alto una piedra venciendo su gravedad, con mayor razón Dios, que está fuera de la Naturaleza y muy sobre ella, podrá producir efectos verdaderamente milagrosos, sobre todo si tomamos en cuenta la potencia obedencial de todas las criaturas respecto del Criador.

De la posibilidad intrínseca del milagro se deduce la extrínseca.

Objeciones.—1.^a Lo que depende del entendimiento divino es inmutable y necesario. Pero el orden y las leyes de la Naturaleza dependen del entendimiento divino. Luego son inmutables y necesarios.

Respuesta.— A la mayor: lo que depende del entendimiento divino es inmutable y necesario como *verdad contemplada*; mas como *verdad aplicada* es preciso distinguir. Hay verdades ó principios que se fundan en la esencia misma de las cosas y en la conexión necesaria de las ideas: estas verdades son absolutamente necesarias aun en su aplicación; y así, ni por milagro puede Dios hacer un círculo cuadrado. Hay verdades ó principios que no nacen de la esencia de las cosas: estos principios son contingentes en su aplicación; su contingencia es necesaria é inmutable, y el entendimiento divino necesaria é inmutablemente los conoce como contingentes. Tales son una gran parte de las leyes de la Naturaleza.

2.^a Nada puede hacer Dios contra el bien del universo; pero el orden de las cosas es el bien del universo. Luego nada puede hacer Dios contra el orden de las cosas.

Resp.— A la mayor: nada puede hacer Dios contra el bien absoluto del universo, esto

es, contra el fin universal y necesario de todas las criaturas, que es la gloria extrínseca de Dios; mas muy bien puede hacer algo contra el fin particular y contingente de algunas criaturas, por lo mismo que dicho fin es contingente y particular. Ahora bien: el orden actual de las cosas es relativo y no absoluto, contingente y no necesario; y el fin de los milagros, como queda dicho, es un bien más excelso que el de la pura Naturaleza. Luego Dios puede hacer algo contra el orden actual.

3.^o El orden de la Naturaleza es como el orden de la justicia. Pero nada puede hacer Dios contra el orden de la justicia; luego ni tampoco contra el de la Naturaleza.

Resp.—A la mayor: el orden universal de la Naturaleza á Dios es como el orden de la justicia; mas el orden particular de criatura á criatura, ó de todas las criaturas entre sí, está muy lejos de ser como el orden de la justicia, que se resuelve todo en las relaciones de las criaturas con Dios. De donde inferimos que, aunque Dios nada puede hacer contra el orden de la justicia, ni contra el orden universal de las criaturas, puede hacer algo y mucho contra el orden particular y contingente de las mismas.

4.^a Obra es de la divina Sabiduría todo el curso de la Naturaleza, como lo es un artefacto de su artífice. Pero nada puede hacer un artífice contra su obra; luego ni Dios contra el curso de la Naturaleza.

Resp.—De que el actual orden del mundo sea obra de la Sabiduría divina, no se sigue que un milagro se oponga á la Sabiduría divina, sino en el supuesto de que la misma Sabiduría se hubiese apurado toda en la constitución del orden actual. Pero este supuesto es falsísimo, como es falso el optimismo de Leibnitz. Quedan, pues, á la Sabiduría infinita muchos modos de obrar más excelentes que el curso actual de la Naturaleza, los cuales puede Dios emplear precisamente en mayor recomendación de la fecundidad de la misma sabiduría. Si un artífice hace una cosa más perfecta que todos sus demás artefactos, no hemos de decir por eso que la superioridad de aquel artefacto sobre los anteriores sea una negación de su industria é ingenio.

5.^a De Dios vienen la razón humana y el orden de la Naturaleza. Pero nada puede hacer Dios contra el orden de la razón; luego ni tampoco contra el orden de la Naturaleza.

Resp.—A la mayor: es verdad, de Dios

vienen la razón y el orden del mundo, pero no del mismo modo. Los principios de la razón son verdades necesarias, el orden de la Naturaleza es contingente; nuestra misma razón conoce esto muy bien. Los principios de la razón son independientes de la libre voluntad de Dios; el orden de la Naturaleza depende de su divino beneplácito. Luego de lo uno no se sigue lo otro.

6.^o La causa dice un orden esencial á su efecto, y Dios no puede mudar la naturaleza de las cosas. Luego Dios no puede impedir el curso de ellas, y así el milagro es imposible.

Resp. — Cuando yo arrojo una piedra á lo alto, no destruyo en ella su tendencia natural á caer, sino que la venzo con fuerza mayor en sentido opuesto. De modo semejante, cuando Dios conservó ilesos á los tres jóvenes en el horno de Babilonia, no destruyó la naturaleza del fuego, ni su natural tendencia á producir la combustión, sino que, dejando la causa segunda en acto *primo próximo*, impidió que pasase al *acto segundo*, esto es, á la combustión misma. Los incrédulos no entienden esto porque no estudian Metafísica; y así, tomando las cosas en cerro, piensan sin más ni más que un sólo milagro es la destrucción de la Naturaleza y la violación más escandalosa de las leyes fi-

sicas. ¡Ojalá fuesen ellos tan celosos en favor de las leyes eternas del orden moral y religioso, á cuya defensa, conservación é incremento ordena Dios los milagros de su sabiduría y omnipotencia!

7.^a El curso de la Naturaleza depende de la divina voluntad; pero la divina voluntad es inmutable en sus decretos; luego el curso de la Naturaleza no puede alterarse, y el milagro es imposible.

Resp.—Respondemos con San Agustín que Dios para hacer una obra nueva no emplea un decreto nuevo, con el cual revoque algún otro anterior suyo, sino un consejo sempiterno en el cual incluyó libre, y no necesariamente, el curso general de la Naturaleza y las excepciones parciales que suponen los milagros. Así es como las alteraciones, derogaciones ó suspensiones parciales de las leyes de la Naturaleza se concilian perfectamente con la inmutabilidad de los decretos libres de la voluntad divina. De modo que de la inmutabilidad de los decretos de Dios no se sigue la del curso de la Naturaleza.

Criterio de los milagros.—Rousseau, Renán, Straus y muchos racionalistas, sin atacar la posibilidad intrínseca de los milagros, dicen que no nos es posible distinguir el mila-

gro de un efecto de la Naturaleza, porque para ello sería preciso conocer todas las leyes y fuerzas de los agentes criados; lo cual, sin duda, es superior á los alcances de la humana inteligencia.

El argumento es especioso, pero nada más que especioso; porque es falsísimo que para distinguir un milagro de un efecto natural sea preciso conocer todas las leyes y fuerzas de la Naturaleza. Voy por un camino solitario, y hallo un hombre suspendido de un árbol, desnudo, cubierto de cardenales y de heridas... ¿No podré yo decir con certeza que los autores de la desgracia de aquel infeliz fueron enemigos suyos ó salteadores, porque no sé si entre los agentes de la Naturaleza haya algunos que, sin ser ángeles, hombres ó demonios, sean capaces de desnudar á un viajero, azotarle, herirle y colgarle de un palo? Esto es ridículo. Otro ejemplo. Salgo de mi casa en avanzada noche, atravieso una calle silenciosa, y veo que un ladrón escala una ventana y roba al dueño de la casa mucho dinero... ¿No podré yo afirmar que aquel ladrón cometió un delito porque no tengo en las uñas, como dicen, todas las leyes del Derecho civil, del Derecho canónico, del Derecho de gentes? Esto es aún más ridículo. Apli-

quemos estos símiles á nuestro caso, y veremos cuán falso es el fundamento de los incrédulos en esta parte.

Podemos, pues, conocer con certeza un hecho milagroso como milagroso, sin necesidad de conocer literalmente todas las fuerzas y leyes de la Naturaleza, con tal, empero, que en el examen del hecho apliquemos prudentemente las normas ó criterios que vamos á exponer.

Tres cosas se pueden distinguir y considerar separadamente en un milagro: 1.º, el hecho; 2.º, la naturaleza del hecho; 3.º, la causa instrumental del hecho.—De aquí nacen tres especies de criterios conforme á los cuales debemos juzgar del milagro. Por ellos debe constarnos: 1.º, de la *realidad del hecho*; 2.º, de su carácter sobrenatural; 3.º, de la intervención divina, excluidos los trampantojos y artimañas de los demonios, que pueden producir en casos dados efectos maravillosos más ó menos parecidos á los milagros verdaderos.

Esto supuesto, el criterio del milagro, en cuanto á la simple realidad del hecho, es el mismo que la sana crítica señala y emplea en el examen de cualquier otro hecho histórico importante. La razón es porque un milagro, en cuanto á su sola realidad, es como un hecho

cualquiera; en cuanto al simple acontecimiento, lo mismo es, v. gr., la muerte de García Moreno que la resurrección de Lázaro; no se trata sino de saber si sucedió lo uno y lo otro. Pero podemos llegar al conocimiento cierto de un suceso natural mediante las reglas de la sana crítica; luego podemos también, por medio de las mismas, adquirir certeza de la realidad de un suceso milagroso.

El criterio del milagro, en cuanto á su carácter sobrenatural, merece una explicación. Hay, según queda expuesto, milagros de primera, de segunda y de tercera clase ú orden. Si el milagro es de primera ó de segunda clase, basta que nos conste de la realidad del hecho para inferir con certidumbre que es enteramente sobrenatural, porque las nociones que hemos dado de estas dos especies de milagros nos manifiestan que ellos superan las fuerzas de toda la Naturaleza. Si, históricamente hablando, estoy cierto de que al imperio de Josué se detuvo el Sol en su carrera, y de que á los suspiros y llanto de Cristo resucitó Lázaro, bástame esto sólo para persuadirme del carácter sobrenatural de estos dos hechos, por la sencilla razón de que ninguna criatura puede resucitar un muerto, mucho menos detener el

Sol con una sola palabra. Si el milagro es de tercera clase, la mejor regla ó norma práctica para descubrir su carácter sobrenatural es imitar la prudencia y suma reserva de la Iglesia en el examen y aprobación de los milagros. Y como los milagros de este orden no superan las fuerzas naturales, es preciso averiguar si se emplearon ó no. Si no se emplearon las fuerzas naturales y, sin embargo, se verificó el suceso, claro es que él tiene carácter sobrenatural. Mas si se emplearon medios naturales, será preciso examinar cuidadosamente el *hecho* y el *modo* con que se verificó, hasta descubrir con certeza moral si influyeron ó no en el suceso las causas naturales que se aplicaron. Para esto es necesario el conocimiento y posesión de muchas verdades, principios y leyes de la naturaleza; pero no hemos de exagerar tanto las cosas, ni hacer tanto alarde de suspicacia y desconfianza, que creamos para esto indispensable saberlo y conocerlo todo, sin que se nos escape cosa. Seamos prudentes, reservados, en hora buena; pero también seamos razonables y sobrios. Los sabios enemigos de los milagros no se muestran tan escrupulosos cuando dan como dogmas inconcusos simples hipótesis que no tienen otro fundamento que

muy incompletas é imperfectas inducciones.

El criterio del milagro, en cuanto á la intervención divina, nos dice que si se trata de milagros de primer orden y, aun en la generalidad, de milagros de segunda clase, basta que nos conste de la realidad de los hechos para reconocer en ellos la intervención divina; porque los milagros de segunda clase, *por lo común*, y los de primera *siempre*, superan las fuerzas naturales. Si se habla de milagros de tercer orden, entonces es menester hacernos cargo: 1.º, de la obra en sí misma; 2.º, de su causa instrumental; 3.º, de su causa final. Si la obra no es contraria á la verdad ni á la honestidad, es obra de Dios y no diabólica. Si la persona que hace el milagro es viciosa y soberbia, ó incrédula y enemiga de la Religión verdadera, la prudencia nos deberá hacer sospechar que en el tal milagro hay ilusión; porque si es verdad que Dios puede hacer milagros por medio de impíos, también es cierto que para manifestarnos su omnipotencia se sirve de ordinario de los buenos y humildes, porque los ama; así como el demonio echa mano, para sus prestigios y engaños, de los perversos y soberbios porque son suyos. En fin; si el milagro se ordena á la gloria divina, á la propa-

gación y defensa de la Fe, á la conversión de los pecadores, á la recomendación de la santidad de un hombre justo, entonces nos asiste legítimo derecho para reconocer en el suceso la intervención de Dios.





CAPITULO V

Del mesmerismo, espiritismo é hipnotismo.

Idea general. — Estas tres peligrosas prácticas modernas pueden referirse como especies á un género común, al *magnetismo*. El magnetismo es el conjunto de fenómenos extraordinarios que se realizan principalmente en el hombre aplicando varios medios ya físicos, ya morales. Algunos de dichos fenómenos se verifican en otros seres; pero la mayor parte y los más sorprendentes se ven en el hombre ó tienen relación con él. Por eso decimos que *se realizan principalmente en el hombre*.

Especies de magnetismo.—Estas son tres: el *mesmerismo*, el *espiritismo*, el *hipnotismo*.

El *mesmerismo*, ó sea magnetismo *vulgar*, es el que emplea medios materiales y sensibles, verbigracia, gestos, mirada fija, pases de mano,

insuflaciones, etc. Sus principales manifestaciones son movimientos mecánicos de los cuerpos, pandiculaciones de los miembros, sonambulismo, sueño magnético, transposición de los sentidos, etc.

Espiritismo, ó sea magnetismo transcendental, es el que abraza los fenómenos que se realizan en la evocación y por la evocación de los espíritus, ya sean éstos, ó ángeles buenos, ó demonios ó almas de difuntos.

Hipnotismo es el mismo magnetismo vulgar, y no difiere de él sino en la simplificación de los medios que emplea; pues, según los hipnotizadores, basta para obtener el *sueño hipnótico* una mirada fija sobre el hipnotizando, ó decirle con imperio: "Duerme." Atun más: dicen que un hombre puede hipnotizarse á sí mismo con sólo clavar los ojos en un punto luminoso, y esto se llama *autohipnotización*.

Fenómenos del magnetismo en común.—Estos son muchísimos, y hoy meten gran ruido en el mundo. Podemos reducirlos á cuatro clases: fenómenos *mecánicos*, *fisiológicos*, *cognoscitivos* y *transcendentales* ó *suprasensibles*.

1.º Son fenómenos *mecánicos* la rotación, elevación y traslación de mesas, sillas y otros

muebles, los golpes de martillo, la suspensión de cuerpos, los bailes y danzas de muebles, los movimientos varios y aun locales del cuerpo humano y de sus miembros, etc.

2.º Son fenómenos *fisiológicos* la contracción y dilatación de la pupila, las convulsiones y temblor de los miembros y de los nervios, el sueño magnético, la debilitación ó aumento de la sensibilidad, el sonambulismo lúcido, la trasposición de los sentidos, como el ver con las rodillas, el oler con las manos, etc.

3.º Son fenómenos *cognoscitivos* el conocer intuitivamente las enfermedades, su asiento, sus remedios, su crisis, su duración; el conocer las cosas ocultas y distantes, ver los objetos á través de cuerpos opacos, predecir las cosas futuras, no sólo las necesarias, sino también las contingentes y libres; formar raciocinios y discursos sobre materias no estudiadas, hablar lenguas desconocidas y nunca aprendidas, etc.

4.º Son fenómenos *transcendentales* ó *suprasensibles* muchos de los enumerados en cuanto traen su origen de la evocación de los espíritus. A esos fenómenos hay que añadir aquí las respuestas que dan los espíritus á las preguntas que se les hacen por medio de signos convencionales; sus resoluciones sobre las

consultas en materia de ciencias, de religión y de moral; las revelaciones que hacen de la suerte y paradero de las almas; la escritura, las apariciones de fantasmas, los cantos y armonías nunca oídos, las sugerencias á plazo, etc.

Realidad de estos fenómenos.—No faltan quienes, haciendo alarde de una despreocupación ilustrada, niegan la realidad de los fenómenos mesméricos, espiritistas é hipnóticos, teniéndolos por puros embustes y supercherías con que se pretende burlar la candorosa credulidad del vulgo. Otros piensan de buena fe que es necesario negar la existencia de los mismos fenómenos, porque si una vez se conceden, triunfarán los espiritistas, magnetizadores é hipnotizadores, atribuyendo al magnetismo todos los milagros de Nuestro Señor Jesucristo y de la Iglesia. Justo es que nosotros expongamos aquí brevemente nuestro juicio.

Decimos, pues, que si se trata de espiritistas é hipnotizadores de escalera abajo, es decir, de esa multitud de gente frívola y ociosa que en salones y tertulias privadas se improvisan magnetizadores ó evocadores y *mediums* de los espíritus para entretener la curiosidad femenina ó bien pasiones peligrosas, no hay duda que hay muchos fraudes y patrañas, y

prestidigitaciones ridículas é indignas de la atención de un hombre juicioso y serio. Esto, sin embargo, no quita que, aun en reuniones privadas, se verifiquen hechos capaces de alar-
mar una conciencia timorata y muy dignos de examen diligente.

Si se trata de los patriarcas del magnetismo y espiritismo, de sus taumaturgos, de esos médicos y fisiólogos que forman en las primeras filas de magnetizadores; de sus públicos ensayos y experimentos en teatros, manicomios, Academias y Universidades; de fenómenos públicos que han llamado la atención general en las principales ciudades de Europa y América, decimos que *no puede ni debe* negarse la realidad y existencia de los fenómenos enumerados, á lo menos en conjunto ó en globo.

No puede negarse:

1.º Porque es un hecho demasiado conocido que de un siglo acá existen el mesmerismo, el espiritismo y el hipnotismo como doctrinas y como prácticas muy en boga. El año de 1788, Mesmer, médico alemán, inventó el magnetismo animal: ya desde el principio tuvo émulos, rivales y discípulos; operó públicamente en París, y obtuvo resultados más admirables acaso que los del hipnotismo de nuestros días. El

magnetismo tomó nuevo incremento por los años de 1813 y 1815, época en que el espiritismo de Norte-América invadió la Europa y dió la mano al magnetismo. El espiritismo tiene su Allan-Kardec, Flammarion y muchos doctores que la explican en sus doctrinas y hasta en sus resultados. Por los años de 1843, Braid, médico inglés, empieza á propagar el hipnotismo, que presenta como un *sueño nervioso*, como un remedio de ciertas enfermedades, pero remedio y sueño que produce los mismos resultados que el magnetismo de Mesmer.

En nuestros días, en 1886, Hansen, célebre magnetizador, asombra á toda la Alemania con los maravillosos efectos de sus operaciones. Al propio tiempo el belga Donato se presenta en Turín y en Milán, y el médico Zannardelli en Roma, y ambos hipnotizan á centenares de personas de uno y otro sexo, de toda edad y condición, hasta á militares y personas nobles de quienes es imposible sospechar fraude ó engaño. Es, pues, un hecho innegable la existencia del magnetismo animal en sus tres fases; y es un hecho que ha resistido más de un siglo al examen y crítica de la religión y de la ciencia. Luego no es ni puede ser una superchería.

2.º Porque se han escrito en favor y en contra del magnetismo más de dos mil obras, y en ellas todos los que le sostienen y combaten dan por supuesta la realidad de los fenómenos, y sólo disputan sobre la verdadera causa que los produce. En esta discusión figuran las inteligencias más pujantes y los sabios de más alto renombre: Faraday, Cuvier, Laplace, Franklin, Berzelius, Arago, Panizza, Gregory; en una palabra, la flor y nata de los astrónomos, físicos, químicos y médicos han examinado el magnetismo y han admitido la realidad de sus fenómenos. ¿Nos atreveríamos á pensar que todos esos hombres se engañaron miserablemente, y que sólo nosotros tenemos razón en dar por fábulas lo que ellos no pudieron negar?

3.º Porque la Iglesia, por sus Obispos y doctores, ha examinado esta superstición de nuestro siglo, y éstos no sólo admiten, sino también prueban la realidad de los fenómenos magnéticos. Tal hicieron el cardenal Gousset, Mons. Sibour, arzobispo de París; el P. Ventura, el P. Cairolí, los Padres Gury, Pianciani, Pailloux, S. J.; los abates Guillois, Maupied, Moncinelli y Alimonda. A todos éstos hay que añadir la primera revista religiosa del mundo,

La Civiltà Cattolica, sostenida por los hombres más prominentes de la Compañía de Jesús. Pues bien: esta revista da por cosa averiguada la real existencia de los fenómenos magnéticos y espiritistas. No podemos, pues, negarla nosotros.

Pero ni se *debe* tampoco negar. Algunos católicos han pensado que, de conceder la realidad de los fenómenos, se sigue un argumento terrible contra los milagros de Jesucristo y de la Iglesia. A esto respondemos que la Iglesia ama la verdad, y nunca querrá defenderse negándola; si los hechos del espiritismo y magnetismo son verdaderos, la Iglesia los reconocerá como tales sin temor alguno. La Iglesia no es de ayer, y en los siglos de la magia y de la nigromancia ha salido triunfante con sus milagros divinos de todos los ataques de la superstición. El magnetismo y espiritismo de nuestros días es la magia y la nigromancia del siglo XIX. Por mucho que hagan los magnetizadores, espiritistas é hipnotizadores, nunca darán vista á un ciego de nacimiento, ni resucitarán á un verdadero difunto, ni calmarán una tempestad con una sola palabra, ni consolidarán las aguas inquietas del mar, ni partirán el Mar Rojo en dos murallas de aguas que dejen paso

libre y á pie enjuto á los hebreos. Por otra parte, si nosotros negamos hechos verdaderos, damos ocasión á que nuestros adversarios hagan también lo mismo y con igual derecho con los nuestros. En fin, si negamos en lo absoluto la realidad de los fenómenos de que tratamos, la gente superficial y los jóvenes, aun entre los católicos, se acostumbrarán á despreciarlo todo como un vano pasatiempo, y con el pretexto de que no creen en nada se entregarán sin remordimiento alguno á esas prácticas, como más de una vez ha sucedido ya. No *debemos*, pues, negar la verdad de estos hechos.

Causas de estos fenómenos. — Cinco son las principales teorías con que de distinto modo se explican las causas de los fenómenos magnéticos y espiritistas. 1.^a, la de las *causas materiales*; 2.^a, la de la *imaginación*; 3.^a, la del *animismo*; 4.^a, la teoría *espiritista*; 5.^a, la *espiritualista*. Vamos á exponerlas brevemente, añadiendo á la exposición nuestro juicio.

CAUSAS MATERIALES. — Mesmer y muchos magnetizadores atribuyen todos los efectos de que hablamos á un fluido que denominan *magnético*. Según ellos, toda la Naturaleza está enriquecida de dicho fluido, el cual está sujeto á la voluntad del hombre, no sólo para mover

sus propios órganos, sino para transmitirle á los demás y apropiarse en cierto modo de ellos; de donde resulta esa obediencia y sujeción del magnetizado al magnetizador. Tardy de Montravel piensa que el tal fluido es un fuego elemental, propio de todos los cuerpos, esencialmente activo, que en los minerales es fluido mineral, en los vegetales fluido vegetal, en los animales fluido nervioso, y que el hombre lo absorbe por los poros del cuerpo. Ricard sostiene que este fluido nervioso es cierta forma del calor. Charpignon y Fardel opinan que es un fluido luminoso, al cual pueden reducirse todos los que en Física se llaman imponderables. Por fin, Gentil juzga que este fluido magnético es una substancia universal dotada de luz, calor é inteligencia; que, en una palabra, es Dios.

Juicio. —No puede ser más grosero y absurdo el error de Gentil, porque invoca el panteísmo y el emanatismo. En cuanto á los demás, aun concedida la existencia del fluido magnético, la hipótesis es insostenible, por cuanto no explica los fenómenos cognoscitivos ni los transcendentales. Un fluido esencialmente material no puede explicar el sonambulismo lúcido, la visión clara de cosas ocultas, la ciencia

de cosas y lenguas nunca estudiadas, etc. Una hipótesis, para que sea aceptable, debe estar exenta de todo error, y al mismo tiempo dar razonable cuenta de todo aquello para que se ha ideado. El fluido magnético de Mesmer no cumple con ninguna de estas condiciones.

IMAGINACIÓN.—Dicen otros que la causa de los fenómenos mesméricos, espiritistas é hipnóticos es la imaginación, exaltada por medio del aparato magnético; por cuya razón, añaden, son más aptas para recibir la acción del magnetizador las mujeres, á causa de la mayor irritabilidad de su sistema nervioso y de la mayor vivacidad de su imaginación.

Juicio.—Oponemos á esta teoría:

1.º Que ella no explica la *catalepsis* ó *inmovilidad* del cuerpo del magnetizado, porque la fantasía exaltada debería más bien producir mayor actividad en todo el organismo.

2.º La sola imaginación sobreexcitada no explica el conocimiento de lenguas no aprendidas, ni la penetración de pensamientos ocultos, ni la previsión de lo futuro.

3.º Lo que hiere vivamente nuestra imaginación se graba con mucha facilidad en la memoria y en la conciencia; y, no obstante, acaece que, después del estado magnético ó hip-

nótico, ni los magnetizados, ni los hipnotizados conservan el menor recuerdo ni la conciencia de lo que les ha pasado.

ANIMISMO.—Apurados los magnetizadores, recurren á otro expediente y explican sus fenómenos suponiendo que el alma humana tiene ciertas fuerzas ingénitas ocultas que se escapan á nuestra observación. Morín atribuye á nuestra alma ciertas vibraciones que comunica á los objetos externos, los cuales á su vez responden con otras vibraciones muy semejantes que van á parar al alma. Así explica él las mesas parlantes, los ruidos, cantos y otros efectos de este jaez. Rogers, en lugar de las vibraciones de Morín, da al alma humana una materia sutilísima llamada por él *od*, ó *fluido odylo*, la cual fluye del alma de modo que, cuando se comunica el odylo del magnetizador con el del magnetizado, resultan todos los fenómenos del magnetismo.

Juicio.—Indicio es claro de que los magnetizadores no las tienen todas consigo cuando se dan tantas mañas por explicar, á lo menos con voces y términos originales, cosas que justamente alarman la razón y la Fe. Tenemos en el *animismo* una alma humana con vibraciones, como las de una cuerda de un

contrabajo, ó como las de cualquier otro fluido, de ésos que consideran los físicos en la materia. Tenemos una alma humana con su *od*, con su *odylo*...; ya es algo: á lo menos es una palabra nueva. Con ésta se explica todo. Pero importa que el alma sea esencialmente incorpórea, simple, indivisible, espiritual...; muy bien podemos suponer que, á pesar de todo, nuestra alma es un manantial eterno de *odylo* fabricado por fuerzas ingénitas del alma que se escapan á nuestra observación. Como se ve, esta infeliz teoría coincide con la de las causas materiales y se refuta de igual modo.

ESPIRITISMO. — Esta es la teoría más peligrosa y la que afecta un carácter más doctrinario. Explica ella todos los fenómenos del mesmerismo é hipnotismo con la intervención directa de los espíritus evocados por ciertos hombres que están en inmediata comunicación con ellos, y se llaman en la jerga espiritista *mediums*. Estos *mediums*, como las pitonisas y sibilas de otros tiempos, llaman á los espíritus que les da la gana y cuando les da la gana, y ellos acuden inmediatamente á divertirse con los hombres haciendo rodar las mesas y los muebles, hinchendo el aire de suaves melodías, de ruidos temerosos, contestando á

todas las preguntas, resolviendo todas las dudas, produciendo, en fin, todos los fenómenos enumerados del magnetismo, aun los más transcendentales y suprasensibles. Allan-Kardec, principal maestro y doctor del espiritismo, ha expuesto á la larga esta teoría, que debemos exponer á lo menos en sus principales capítulos.

Enseña, pues:

1.º Que Dios crió un mundo espiritual, eterno, inmutable, á quien está subordinado este mundo corpóreo y sensible.

2.º Dios crió los espíritus de modo que unos son buenos y otros malos por naturaleza, y no por culpa.

3.º Estos espíritus habitan en los astros y en la tierra, y están sujetos á perpetuas encarnaciones y reencarnaciones; de modo que las almas humanas no son sino estos mismos espíritus que ahora toman un cuerpo, ahora otro, y se van llamando Diego, Antonio ó Perico el de los palotes.

4.º Estos espíritus se unen con los cuerpos diversos mediante una vestidura muy sutil y glutinosa, que es casi materia y se llama *perispiritu*.

5.º Cuando el espíritu se aparta del cuerpo,

queda éste entregado á la corrupción; pero el espíritu, el alma, se lleva consigo su vestido de *casi-materia*, su *perispiritu*; y por esto es que los espíritus son visibles, tangibles.

6.º Los espíritus gustan mucho de tratar y conversar con los hombres; y por esto, apenas son evocados por los *mediums*, vienen á entretenerse con nosotros.

7.º Hay espíritus muy serios, muy formales, amantes de la verdad y de la virtud: éstos se desviven por nuestro bien, y no nos hablan y tratan sino para hacer nuestra felicidad. Pero también hay espíritus traviosos, enredadores, petardistas, que se complacen en chasquearnos y burlarse de nosotros. Claro es que los primeros merecen nuestra gratitud, respeto y obediencia, así como los segundos nuestro desdén y menosprecio.

8.º Los espíritus son inmortales, y en sus perpetuas encarnaciones están sujetos á la ley de un progreso indefinido. Por consiguiente, no hay infierno, ni penas eternas, ni cosa que lo valga, porque así lo dicen los mismos espíritus.

9.º Jesucristo no es Dios, sino un *medium* maravilloso y un espiritista consumado, cuyos milagros todos se explican perfectamente con el espiritismo... (¡Horrible blasfemia!)

10. Siendo los espíritus los verdaderos maestros de los hombres, la Iglesia y los clérigos se arrogan un derecho que no les compete cuando se atribuyen una autoridad omnímoda en materias de fe y de costumbres.

11. Los que venera la Iglesia como *santos* no son sino célebres *mediums*, cuyos nombres deben inscribirse justamente en el *Almanaque* de los espiritistas. Así, Santo Tomás de Aquino no fué más que un *medium escribiente*; San Francisco de Sales, un *medium intuitivo*; San Juan de la Cruz, un *medium extático*; Santa Teresa de Jesús, un *medium vidente*; San Juan Crisóstomo y San Pedro Crisólogo, *mediums parlantes*.

Juicio.— Tales son las doctrinas de los espiritistas en sus puntos capitales. Esto enseña Allan-Kardec, y esto profesan á pie juntillas y sobre la palabra del maestro los alucinados discípulos. La sola exposición de estas barbaridades y blasfemias, es para todo hombre cuerdo una refutación victoriosa del espiritismo. Con todo, no estará de más hacer algunas breves observaciones sobre tan infeliz y peligrosa teoría.

En primer lugar, esta teoría carece de base; no se funda sino en las arbitrarias afirmacio-

nes de Allan-Kardec, y no se prueba sino dentro de un círculo vicioso. ¿Cómo se demuestra ser verdad lo que enseña Allan-Kardec? Porque los espíritus le han descubierto esto á Allan-Kardec, según lo afirma él mismo. ¿Y cómo se demuestra que realmente los espíritus le han enseñado esto á Allan-Kardec? Porque Allan-Kardec lo dice y lo afirma.

En segundo lugar, decir que Dios crió unos espíritus *por naturaleza* malos, es una blasfemia que hace á Dios autor del mal. Dios no puede hacer cosas malas por su naturaleza; las criaturas libres podrán malearse por su propia culpa, mas no por necesidad de su naturaleza.

En tercer lugar, decir que los espíritus habitan en los astros, es una afirmación gratuita que no se apoya sino en aquello de :

El mentir de las estrellas
Es un seguro mentir,
Por que ninguno ha de ir
A preguntárselo á ellas.

Aquello de las encarnaciones y reencarnaciones de unos mismos espíritus en distintos cuerpos es una reminiscencia de un error viejísimo de Pitágoras, que se refuta en los cursos elementales de Psicología con el nombre de *metempsícosis* ó transmigración de las almas.

En cuarto lugar, esa camisa ó camisón de semi-materia glutinosa, ese *perispíritu* de que está vestida el alma, y con el cual queda ella pegada al cuerpo humano, está oliendo al famoso *mediador plástico* de marras que inventaron unos filósofos raros para explicar la unión del alma y del cuerpo.

En quinto lugar, eso de que los espíritus gusten mucho de conversar y tratar y jugar con los hijos de los hombres, y de que á nuestra primera evocación ó llamamiento vengan á sacarnos de apuros, es una cosa magnífica y muy socorrida. Buena pro le haga á Allan-Kardec y á sus *mediums*. Lo que sí les deseamos es que siempre caigan en manos de esos espíritus graves, formalotes, que se desviven por nuestro bien, y no en las de aquellos otros pilluelos y embrolladores que andan metiendo zambra y confusión en todas partes... Mas hablando en serio, parece mentira que con tales patrañas medre el espiritismo como medra. Esto sólo prueba la ligereza y frivolidad de nuestro siglo.

¿Y qué diremos de las herejías y blasfemias del espiritismo? En materia de religión es donde especialmente muestra las orejas el lobo. Porque el espiritismo niega el dogma del infierno y de las penas eternas; niega

la divinidad y la encarnación de Jesucristo; niega el Evangelio y sus milagros con el pretexto de explicarlos; substituye á la autoridad docente de la Iglesia el sonambulismo lúcido, la clara visión de los *mediums*, los golpecitos de las mesas, los lápices escribientes. El espiritismo tiene ojeriza al clero, á los religiosos, á las prácticas cristianas. El espiritismo, en fin, inscribe con la mayor desvergüenza en su almanaque los nombres más ilustres de nuestros santos, diciendo que no pasaron de simples *mediums* de los espíritus!!! Esto sólo basta para condenarle en el tribunal de la razón y de la Fe.

ESPIRITUALISMO. — Esta teoría, aceptando y profesando todas las enseñanzas de la Iglesia sobre Dios, sobre Jesucristo, sobre los ángeles buenos, las almas de los difuntos y los demonios; dando además por supuesta la realidad de los fenómenos mesméricos, espiritistas é hipnóticos en el sentido arriba declarado, explica dichos fenómenos (especialmente los suprasensibles) por medio de una intervención diabólica. El argumento en que se apoya es convincente. Hele aquí. Los principales fenómenos del magnetismo, espiritismo é hipnotismo deben tener alguna causa proporciona-

da: esto es evidente. Es así que ninguna causa puramente física y sensible es proporcionada á esos fenómenos, según queda ya probado; luego la causa debe ser preternatural ó sobrenatural, y, por consiguiente, no puede ser sino ó Dios, ó los ángeles buenos, ó las almas de los difuntos, ó los demonios. Pero no pueden serlo ni Dios, ni los ángeles buenos, ni las almas de los difuntos; luego son los demonios. La menor subsumpta se demuestra considerando que ningún católico, ningún hombre de sana razón puede concebir que Dios, los ángeles buenos, las almas de los difuntos, estén siempre á disposición de los *mediums* y de los hipnotizadores, y acudan á su llamamiento para entretener á los curiosos con juegos ridículos, con oráculos mentirosos, con discursos y escritos muchas veces blasfemos, inmorales, impíos, opuestos á la razón y á la fe. Por el contrario, las doctrinas de la Iglesia y los testimonios irrecusables de la historia de todos los tiempos nos manifiestan la verdadera índole y condición de los demonios en sus relaciones con los hombres. Ellos son nuestros más tenaces y encarnizados enemigos; no nos adulan sino para engañarnos; no nos hablan sino para perdernos. En los pueblos idólatras

y paganos siempre ejerció el demonio un gran poderío: de aquí es que todos los misterios del espiritismo y magnetismo de hoy fueron conocidos por los caldeos y los egipcios hace ya la friolera de veintiocho ó treinta siglos antes de Jesucristo. Vino el Mesías, y libró la tierra de la tiranía de Satanás; enmudecieron los oráculos, callaron las pitonisas y sibilas, rodaron deshechos los ídolos que representaban al usurpador, desaparecieron casi por completo los energúmenos... Tal fué el triunfo de la Fe... Mas hoy los pueblos católicos desmayan en la fe, se olvidan de los beneficios que del Evangelio recibieron..., y el demonio recobra en parte su perniciosa y maligna influencia, haciendo de sus *mediums* y de sus hipnotizadores activos instrumentos de infernal y diabólica propaganda. Esta es para nosotros la verdadera explicación del *mesmerismo*, *espiritismo* é *hipnotismo*.



CAPITULO VI

De los primeros principios constitutivos de los cuerpos.

La constitución interna de los cuerpos ha sido siempre objeto de las investigaciones de los filósofos. Prueba es de ello la diversidad y oposición de sistemas y escuelas que de tan distintos y opuestos modos explican los primeros principios constitutivos de los mismos cuerpos. Nosotros, en gracia de la brevedad, no exponemos sino cuatro de esos sistemas, añadiendo á cada exposición una tesis sobre cada sistema.

1.º **Sistema atomístico ó corpuscular.**—Le enseñaron entre los gentiles Demócrito, Leucippo y Epicuro, y con algunas modificaciones le resucitaron en nuestra edad Gassendi, Descartes y Newton. En este sistema todos los cuerpos naturales constan primitivamente de corpúsculos sumamente pequeños,

mecánicamente indivisibles, resistentes, impenetrables, dotados de distintas figuras y unidos entre sí de distintos modos, en virtud del movimiento, el cual produce su encuentro. Estos corpúsculos son los *átomos*, los cuales son todos de una misma naturaleza: de modo que la diversidad que observamos entre una planta y una piedra, por ejemplo, no depende sino de la figura primitiva de los átomos y del orden y disposición en que se colocan. Newton, sin embargo, decía que los átomos eran de diversas especies. Los filósofos gentiles suponían la eternidad de los átomos, y explicaban la composición de los cuerpos con su concurso fortuito: los filósofos modernos enseñan que los átomos son criados por Dios y niegan el concurso fortuito.

Proposición 1.^a—*El sistema atomístico, aun depurado de los errores antiguos, es una hipótesis gratuita é insuficiente para explicar la interna constitución de los cuerpos.*

Demostración.—El sistema atomístico es una mera hipótesis, puesto que el mismo Descartes no le propone sino como tal en la segunda parte de su obra intitulada *Principio-*

rum. Añadimos que es una hipótesis gratuita y arbitraria, porque nunca se probará ni se podrá probar con ningún hecho positivo, con ningún experimento, con ningún raciocinio, que la materia primitiva de Descartes, ni las partículas primigenias de Newton, ni los átomos de Epicuro hayan existido desde el principio como y del modo que lo aseveran sus respectivos autores.

El sistema atomístico es insuficiente, porque los átomos no pueden ser primeros principios constitutivos de los cuerpos, toda vez que se suponen compuestos, aunque mecánicamente indivisibles. Si los átomos son compuestos, serán *principiados* y no *principios*, pues todo ser compuesto es posterior á sus componentes.

Por otra parte, los átomos ó son de idéntica naturaleza, como pensaba Descartes, ó difieren específicamente entre sí, como opinaba Newton. Si lo primero, todos los cuerpos de la Naturaleza no diferirán sino por la figura, disposición y orden en que se juntan los átomos constituyentes; no habrá, pues, diferencia substancial entre los cuerpos, sino puramente accidental, como lo son la figura, la disposición, el orden; lo cual nadie puede admitir, porque el sentido común se resiste invenciblemente á pensar que

entre una piedra y una planta, entre una planta y un caballo no haya más que una diferencia accidental y extrínseca, y no substancial é intrínseca. Si se admite lo segundo, es decir, la diferencia específica y substancial de los átomos, entonces debería explicarse cuáles eran los principios constitutivos de las diversas especies de cada uno de los átomos, que es precisamente la cuestión metafísica que aquí se trata de resolver, y deja, sin embargo, intacta el sistema atomístico.

2.º **Sistema dinámico.**—Este sistema, llamado también *de los entes ó elementos simples*, fué propuesto por Leibnitz, y más tarde corregido y perfeccionado por el P. Boschovich, célebre naturalista de la Compañía de Jesús. Según Leibnitz, los cuerpos, aun los más pequeños, constan de un número actualmente infinito de entes simples, esto es, destituídos de toda extensión, á quienes llama *mónadas*. Estas *mónadas* son entre sí desemejantes, y en razón de su simplicidad no ocupan espacio alguno; gozan, además, de una confusa percepción del universo, y tienen cierta fuerza apetitiva en virtud de la cual ejercen su acción las unas sobre las otras, y también la reciben para constituir los cuerpos.

El P. Boschovich corrigió á Leibnitz negando el número actualmente infinito de mónadas en cada cuerpo, y despojando á las mónadas de esa confusa percepción del universo y de la fuerza apetitiva que les atribuía el filósofo alemán. Por lo demás, Boschovich opinaba que los primeros principios constitutivos de los cuerpos eran *entes simples*, absolutamente inextensos, dotados de ciertas fuerzas *atractivas* y *repulsivas*. Decía que, en virtud de la fuerza *atractiva*, los entes simples se llamaban los unos á los otros, hasta cierto punto, para constituir los cuerpos; mas en virtud de la fuerza *repulsiva*, se conservaban á cierta respetuosa distancia; porque si se unían sin dejar intersticios, se compenetraban, y no podían constituir ningún cuerpo extenso, por ser ellos simples. Su argumento era éste.—Los primeros principios de los cuerpos no pueden ser compuestos sin dejar por el mismo hecho de ser principios primeros; luego son entes simples y de consiguiente inextensos. Llegando á este punto, Boschovich explicaba la extensión diciendo que ella no era sino la relación de los entes simples, que formaban un cuerpo, á los intersticios ó espacios vacíos que en el mismo cuerpo dejaba la fuerza repulsiva de cada uno de los elementos, los

cuales, como simples, ocupaban un punto indivisible del espacio.

Prop. 2.^a—*La teoría de Leibnitz es una hipótesis gratuita, absurda, insuficiente, y la del P. Boschovich es por muchos títulos insostenible.*

Dem.—*Primera parte.*—Que la teoría de Leibnitz sea una mera suposición, se prueba porque el mismo filósofo, en su carta á Pfaffio, no la da sino como tal, añadiendo que no la ha ideado sino como quien quiere divertirse y jugar un poquito: *quasi per lusum*, que son sus propias palabras. Esta burla, como todas, es enteramente *gratuita*; porque ni Leibnitz ni nadie probará jamás que las mónadas tengan allá sus secretos pensamientos y apetitos; sobre todo si, como afirma el filósofo alemán, las mónadas no externan nunca ni las percepciones ni los apetitos que les atribuye. Es una hipótesis *absurda*, porque admite en el cuerpo más pequeño é imperceptible un número actualmente infinito de mónadas. Es *insuficiente*, porque si las mónadas difieren, como dice Leibnitz, en su respectiva naturaleza, debería él declararnos cuáles eran los primeros principios

constitutivos de esas naturalezas específicamente diversas; lo cual ciertamente no lo hace á pesar de que la cuestión metafísica es ésta.

Segunda parte.—En cuanto á Boschovich, no hay duda que su argumento, á primera vista, es seductor; mas el sistema en sus consecuencias es insostenible. En efecto, si los primeros principios constitutivos de los cuerpos son substancias simples é inextensas, síguese por fuerza que los cuerpos no son más que una agregación ó conjunto de esas substancias simples é inextensas; en cuyo caso un cuerpo físico no diferirá de otra substancia simple independiente sino en el número de los componentes: de modo que si se agregasen muchas almas (las cuales son también simples é indivisibles), podrían también ellas constituir un cuerpo material.

Por otra parte, la teoría de Boschovich da en tierra con la extensión real y física de los cuerpos; porque ¿cómo pueden muchos puntos matemáticos constituir un sólido? ¿Cómo pueden muchas negaciones hacer una entidad positiva? Luego en el sistema de Boschovich la extensión no es sino puramente fenoménica ó en apariencia. Nada vale acudir á los espacios vacíos ó á los intersticios; porque, aun supues-

tos ellos, siempre resultará que hay que formar una extensión física, real, divisible, tangible, resistente é impenetrable con seres inextensos unidos á la nada; porque el vacío en sí mismo es nada, es la privación ó carencia de una realidad, y la nada no puede ser elemento de una realidad física, cual es la extensión de los cuerpos.

En fin, podemos oponer á Boschovich este argumento. Enseñan los metafísicos que repugna la acción *in distans*, esto es, la acción transeunte de una distancia sobre otra, sin ningún medio de comunicación. Luego repugna el ejercicio de la fuerza atractiva y repulsiva de entes simples separados entre sí por el vacío absoluto.

3.º **Sistema atómico químico.** — Le enseñan muchos físicos y químicos modernos, y le defienden á capa y espada los PP. Palmieri, Tongiorgi y Romano, de la Compañía de Jesús, presentándole como la teoría más conforme con los actuales adelantos de las ciencias naturales. En este sistema la *materia*, que es sinónima de cualquiera substancia corpórea, se divide en *imponderable* y *ponderable*. La primera es aquella cuyo peso aún no ha sido hallado. Dicen que esta materia pene-

tra y llena todos los cuerpos de la Naturaleza, y se difunde en todos los espacios. Refiérense á la materia imponderable la luz, el calórico, la electricidad y el fluido magnético.—La materia *ponderable* es aquella cuyo peso está averiguado.—Los cuerpos se dividen en *simples* y *mixtos* ó *compuestos*. Cuerpos *simples* no son en esta teoría aquellos cuyas partes son indivisibles ó inextensas, sino aquellos que hasta el presente no han podido resolverse sino en partes homogéneas ó de la misma especie; tales son el estaño, el plomo, el zinc, el hierro, la plata y el oro. Cuerpos *mixtos* ó *compuestos* son aquellos que, además de poderse resolver en partes homogéneas, admiten también otra descomposición química en partes heterogéneas ó de diversa especie; tal es, verbi-gracia, el agua, que puede dividirse en muchas gotas del mismo líquido, y también descomponerse en el hidrógeno y oxígeno que la constituyen.—Las partes homogéneas en que puede dividirse un cuerpo simple ó mixto se llaman *moléculas integrantes*; las partes heterogéneas en las que se resuelve un cuerpo mixto, se denominan *moléculas constituyentes*. La fuerza en virtud de la cual se mantienen unidas en un cuerpo sus moléculas integrantes, dicese *atracción*.



ción molecular. La fuerza en cuya virtud se enlazan las moléculas constituyentes en un mixto, dicese *afinidad química*. Las últimas moléculas integrantes adonde se llega en la división de un cuerpo, las cuales ya no puede dividir más la industria humana, se llaman y son los *átomos primitivos*, los primeros elementos de los cuerpos naturales.

Prop. 3.^a—*El atomismo químico es un sistema en sí mismo incompleto, y no resuelve la cuestión metafísica sobre la constitución interna de los cuerpos, ni respecto de los simples ni respecto de los mixtos que reconoce.*

Dem.— Antes de probar la tesis es preciso rectificar una idea del P. Tongiorgi, acérrimo defensor del atomismo químico. Dice este metafísico que la cuestión sobre la composición substancial de los cuerpos es puramente *física*, y que, de consiguiente, no debemos resolverla sino apoyados en la observación y experiencia de los fenómenos naturales. Nosotros juzgamos con Aristóteles, con Santo Tomás y con el mismo célebre astrónomo P. Secchi, de la Compañía de Jesús, que esto no es exacto, porque el conocimiento de las esencias de las cosas no

corresponde á los sentidos ni á la imaginación, sino al entendimiento, cuyo objeto es algo más abstracto, profundo y universal que todo aquello que pueden ofrecernos los sentidos. Podrá en hora buena un físico observar los fenómenos de la Naturaleza, los hechos concretos; podrá ensayar sus experimentos para indagar las leyes y propiedades más salientes de los cuerpos; mas si desea penetrar en el fondo de las cosas no ha de contentarse únicamente con la observación y la experiencia, sino que ha de procurar elevarse con el entendimiento, de la consideración de los *hechos*, á la investigación de la íntima esencia y naturaleza de las cosas. Ahora bien: la cuestión sobre los principios constitutivos de los cuerpos en general toca á su esencia íntima, á su naturaleza universal y común. Luego aunque para resolverla debamos ayudarnos de los datos de la observación, no hemos de creer por esto que esos datos por sí solos sean suficientes para ponernos en posesión de la verdad. Confirma nuestro juicio el mismo sistema atómico químico, el cual, por apoyarse únicamente en los *hechos*, es una teoría.

1.º *Incompleta en sí misma.*—En efecto, tanto los químicos como el resto de los hom-

bres juzgan rectamente que las propiedades diversas y aun opuestas de las cosas arguyen diversidad y aun oposición de sus naturalezas. Si el agua refrigera y el fuego abrasa, justamente inferimos que el agua y el fuego difieren en su respectiva naturaleza. ¿Cuáles serán, pues, los principios esenciales en cuya virtud el agua no es fuego ni el fuego agua? Esta, ésta es la cuestión metafísica, que por cierto no resuelve el atomismo químico. Luego es incompleto.

2.º *No resuelve la cuestión metafísica respecto de los simples.*—En efecto, el atomismo químico tiene que confesar que, entre los simples, el hierro, por ejemplo, es tan cuerpo como el oro; y, sin embargo, el oro difiere específicamente del hierro. ¿Qué deduce de aquí la razón? Que el oro y el hierro convienen en una nota genérica que los constituye *cuerpos*; y difieren en otra nota específica, por la cual ni el oro es hierro, ni el hierro oro, aunque entrambos sean cuerpos. Pues bien: la cuestión metafísica, aplicada á este caso particular, es la siguiente: ¿cuáles son los primeros principios constitutivos del oro y del hierro? El atomismo químico no dice una palabra acerca de esto. Luego es un sistema incompleto.

Nada vale el recurso á los *átomos primitivos*; porque no siendo éstos, en el sistema que impugnamos, sino moléculas integrantes, esto es, homogéneas, síguese que dichos átomos no son sino cuerpos más chiquitos. De donde el afirmar que los simples constan de *átomos primitivos* vale tanto como decir que los cuerpos más grandes constan de cuerpos más chiquitos: lo cual, si satisface á un naturalista, nunca puede contentar á un metafísico que investiga los primeros principios de los cuerpos, sean grandes ó pequeñísimos.

3.º *Tampoco resuelve la cuestión respecto de los mixtos.* — Trátase aquí de los compuestos que resultan de la combinación química de dos simples; verbigracia, el agua que resulta del hidrógeno y oxígeno combinados en conocidas proporciones. Cuando se pregunta á los químicos si el hidrógeno y oxígeno experimentan alguna mutación substancial en la combinación necesaria para constituir el agua, responden negativamente, porque dicen que en la combinación lo único que acaece es *neutralizarse* las propiedades de los dos gases. Y si se les insta interrogándoles, ¿cómo se neutralizan las dichas propiedades?, confiesan que, así como por el análisis químico reaparecen el hidróge-

no y oxígeno con todas sus propiedades, así también por medio de la síntesis se combinan de modo que se neutralizan sus propiedades. Pero cualquiera ve que esta respuesta no resuelve la cuestión, pues precisamente en ella se trata de saber el *modo*, de neutralizarse en la síntesis y de reaparecer en el análisis las propiedades de los componentes. Luego el atomismo químico es incompleto.

Sistema escolástico.—Este tiene distintas denominaciones. Llámase sistema *aristotélico*, *peripatético*, *sistema de la materia y forma*, *hilomorfismo*, ó, como quiere el Padre Cornoldi, *sistema físico*. Le enseñaron antes de Cristo, Anaxágoras de Clazomene, Platón y Aristóteles; le admitieron en tiempo de Cristo, San Agustín, Santo Tomás, y en general todas las escuelas y Universidades católicas hasta el siglo XVII, época en que las doctrinas peripatéticas vinieron á menos á consecuencia de la revolución filosófica acaudillada por Descartes y Bacon. En días de vivos la filosofía escolástica, representada en primer término por Santo Tomás, ha entrado en una época de reacción poderosa, y el sistema de la *materia y forma* se halla hoy vigorosamente defendido por Liberatore, Zeferino González, Sanseveri-

no, Cornoldi, Kleutgen, Zigliara, Pesch, Schifini y una multitud inmensa de doctores católicos que han consagrado sus vigiliass á vindicar la filosofía escolástica de los injustos ataques de que ha sido objeto en la edad moderna. La gravedad é importancia de la materia nos impone el deber de dar aquí una sumaria declaración y prueba del hilomorfismo.

Exposición del sistema. — *Materia y forma.* Los cuerpos, así elementales como mixtos, constan de un doble principio en razón de substancia: el uno *potencial y determinable*, y el otro *actual y determinante*. El primero dicese *materia*, y el segundo *forma*. Fúndase esto en que los cuerpos naturales difieren específicamente entre sí; y, sin embargo, observamos que unos se convierten realmente en otros; verbigracia: la madera en fuego y en ceniza, la ceniza en alimento de la planta, la planta en alimento del animal, y el animal en sustento del hombre. Estas transmutaciones naturales manifiestan que la substancia de los cuerpos consta de un *sujeto* de suyo indiferente para constituir cualquiera especie de cuerpo, y de algún *acto substancial* que en cada cuerpo determine aquella indiferencia y traiga la materia á constituir otra nueva especie. En este sentido dice

Santo Tomás que *la materia se contrae á una especie determinada mediante la forma.*

Materia prima.—La materia de los cuerpos dicese *prima* porque de ella se hace el *primer ser* de la cosa, esto es, el ser substancial; y llámase *pura potencia*, porque carece por sí misma de todo acto substancial, que es el primero y el fundamento de todos los demás. Pero de esto no se sigue que la materia prima sea una pura nada; porque la nada mal puede ser el sujeto de que realmente conste un ente real, realísimo, cual es un cuerpo. Mas como no puede existir ninguna cosa indeterminada en cuanto á su esencia, ni sin estar constituida en alguna especie, síguese que la materia no puede existir sin forma, ni puede ser privada de una forma sin adquirir otra. Por ende ningún cuerpo se corrompe sin que se engendre otro cuerpo. En este sentido se ha dicho: *Corruptio unius est generatio alterius*, y viceversa. Podemos, pues, definir la materia prima diciendo que es *el primer sujeto de las mutaciones naturales*; puesto que es el sujeto de la mutación en cuanto á la substancia, la cual es á su vez sujeto de las mutaciones accidentales, respecto de las que la materia suele tomar el nombre de *segunda*.

Forma. — La forma substancial se define *el acto primero de la substancia corpórea; ó de otro modo, el principio en virtud del cual un cuerpo está determinado á su propia especie.* La forma es el fin de la generación de las cosas cuya transmutación no tiende sino á la adquisición de la forma. Las formas unas son más perfectas que otras, según que constituyen cuerpos de más noble especie. La forma más noble contiene en su virtud la inferior, así como un número mayor contiene al inferior, y una figura de mayor número de ángulos contiene á otra figura de menor número de ellos. La forma ya en los minerales, ya en las plantas, ya en los animales, se saca de la potencia de la materia por virtud de los agentes naturales que á la materia existente bajo alguna forma disponen poco á poco con su acción á fin de que, depuesta la forma precedente, se revista de la nueva más conforme con las nuevas disposiciones del sujeto. El alma humana, que entre las formas de las cosas naturales es la suprema y entre las formas separadas la ínfima, participa de la naturaleza de las unas y de las otras; y conviene con las primeras en el informar la materia, y con las segundas en su independencia de la materia en cuanto al ser. Por tanto,

el alma humana no puede ser sacada de la potencia de la materia, sino que debe ser criada por Dios y unida á la materia convenientemente dispuesta para recibirla.

El compuesto. — De la unión de la materia con la forma resulta el compuesto. La materia, dice Santo Tomás, que está en potencia respecto de la forma, pasa al acto, ó se hace actual bajo la forma, y esto es hacerse el compuesto. De aquí se sigue que el dicho compuesto debe estar dotado de las propiedades que emanan de uno y otro principio, esto es, de extensión, la cual nace de la materia; y de las *cualidades*, las cuales le vienen de la forma.

Generación. — Si se consideran los cuerpos no ya constituidos ó *in facto esse*, como dicen los escolásticos, sino cuando se están constituyendo ó *in fieri*, según la expresión de las escuelas, entonces hay que añadir á los dos principios otro tercero, que es la *privación*. Expliquémoslo. La generación es una mutación. En toda mutación hay tres elementos: 1.º, el sujeto de la mutación, que es aquello que se muda; 2.º, el término *a quo*, que es la condición ó estado en que se hallaba el sujeto inmediatamente antes de la mutación; 3.º, el término *ad quem*, que es el nuevo estado ó

condición ó naturaleza en que va á quedar constituído actualmente el mismo sujeto de la mutación. Pues bien: en la generación substancial el sujeto de la mutación es la *materia*, el término *a quo* es la *privación* de la forma que tenía la materia antes de la mutación, y el término *ad quem* es la nueva forma que adquiere la materia verificada la mutación. Pongamos un ejemplo. Es cierto que el alimento que tomamos se convierte en sangre. Entre el alimento y la sangre hay una diferencia específica: ¿cómo, pues, se ha convertido el alimento en sangre? Por vía de generación. En ella el sujeto de la mutación es la materia de que constaba el alimento; el término *a quo* es la privación de la forma que informaba la materia del alimento, y el término *ad quem* es la forma de sangre ó sanguínea que adquiere en la mutación la materia. En la corrupción sucede lo mismo, pero al contrario.

Mixtos. — Todos los cuerpos constan de materia y forma; pero unos son *simples* y otros *mixtos*. Los primeros son los que no resultan de otros cuerpos, como el *oro*; los segundos los que resultan de los simples como el *agua*, que se compone de oxígeno é hidrógeno. En los ~~mixtos~~ los simples componentes no permane-



cen sino virtualmente, en cuanto se conservan remisas y reducidas á cierto equilibrio las cualidades activas y pasivas de los mismos. Si en el agua el oxígeno é hidrógeno conservasen su naturaleza y propiedades como antes de su combinación, nunca darían por cierto una nueva substancia, el agua, que ni es el uno ni el otro, sino un cuerpo específicamente diverso. Pero si en el agua no se conservasen, á lo menos virtualmente, las propiedades de aquellos gases componentes, nunca podríamos con el análisis químico obtener el mismo oxígeno é hidrógeno que en la síntesis ó composición constituyeron el agua. De consiguiente, en los mixtos los elementos se corrompen destruidas sus propias formas, y se produce el mixto como una cosa más perfecta que virtualmente contiene en su unidad aquellos elementos. Estos se llaman *materia transeunte*, por cuanto en el mixto no permanece su substancia íntegra, sino sólo la materia prima y las cualidades recíprocamente temperadas. Del mismo modo las formas de los elementos se conservan en el mixto, no actual, sino virtualmente, puesto que en el mixto perseveran las cualidades de los mismos elementos, si bien, como se ha dicho, remisas y neutralizadas. He aquí los pun-

tos capitales del sistema escolástico sobre la constitución interna de los cuerpos. No nos resta sino establecer en favor del sistema las tesis más aceptables.

Prop. 4.^a — *El hilomorfismo tiene en su favor graves indicios de verdad.*

Dem. — En efecto, el sistema escolástico guarda un justo medio entre dos extremos contrarios y conserva la dualidad absolutamente necesaria de la esencia de los cuerpos. Dos son, en general, los sistemas opuestos: el atomismo y el dinamismo; ambos pecan por lo que tienen de exclusivos. El atomismo sólo considera la extensión de los cuerpos y casi prescinde de su actividad, por cuya razón se aplica á explicar únicamente el principio constitutivo de la cantidad y extensión. El dinamismo, por el contrario, considera solamente la actividad de los cuerpos, y para explicar su principio apela á las fuerzas y energías de elementos simples y destituidos de toda cantidad y extensión. Entre uno y otro extremo, el hilomorfismo reconoce en la *materia prima* el principio de la cantidad, y en la *forma substancial* el principio de todas las cualidades de los cuerpos.



Este es, sin duda, un gran indicio de la verdad del hilomorfismo.

Además, este sistema sostiene sabiamente la identidad de las existencias en el mundo. Según esta ley, el hombre, los animales, las plantas, exigen para la constitución de sus respectivas naturalezas, además de la *materia*, una *forma substancial*. Extiéndase, pues, esta ley á los minerales, y tendremos los cuatro reinos de la naturaleza corpórea regidos por una sola idéntica ley, la cual no puede menos de recomendar la sabiduría del Hacedor Supremo, que siempre ha establecido la unidad en la variedad. Esto enseña el hilomorfismo, y esto es un nuevo indicio de verdad.

Por último, este sistema señala la esencial única distinción entre los cuerpos y el espíritu, diciendo que el espíritu es *simple* en razón de su propia substancia, y el cuerpo es *compuesto* en razón de la suya. Si esto no se admite, habrá que decir que el cuerpo no difiere del espíritu sino por la *extensión* ó *inextensión*. Pero esto es falso é insostenible, porque la extensión é inextensión no son constitutivos, sino propiedades de la substancia; son efecto de la diferencia substancial, y no la misma diferencia substancial. Luego el hilomorfismo está en lo

justo y tiene en su favor este último indicio de verdad.

Prop. 5.^a — *Los cuerpos, en cuanto á su esencia, constan de materia prima y forma substancial.*

Dem. — En gracia de la brevedad probaremos la tesis con un solo argumento, deducido de la transmutación substancial de los cuerpos. Y desde luego suponemos como una verdad incuestionable la diversidad específica de las substancias corpóreas. Esta diversidad puede demostrarse de este modo. — Acciones de diversa especie arguyen substancias específicamente diversas; porque la diversidad de efectos importa diversidad de causas, y una acción es un efecto en su relación con la substancia de donde procede. Pero es certísimo que en los cuerpos se dan acciones específicamente diversas; porque la acción, verbigracia, del agua que refrigera, no es la misma que la acción del fuego que quema; ni la acción del oxígeno es la misma que la del fósforo; debiendo decirse lo propio de todos los demás cuerpos, ya simples, ya compuestos, y con mayor razón de los cuerpos vivos, cuya acción es inma-

nente, y por lo mismo diversísima de la de los cuerpos no vivos. Luego los cuerpos difieren específicamente entre sí y en su substancia.

Esto está de acuerdo con el sentido común de todos los hombres; porque nadie se podrá persuadir de que entre la carne de un animal y una piedra no haya otra diferencia que la distinta disposición y movimiento de corpúsculos de idéntica especie y naturaleza, así en la carne como en la piedra.

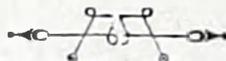
Ahora bien: es cierto y consta de la experiencia que hay en las cosas mutuas conversiones de unas naturalezas en otras; porque los simples se mudan en compuestos, y éstos en simples, y muchas veces unos mixtos se transforman en otros. Así el agua se resuelve en oxígeno é hidrógeno, y de la combustión de la madera resulta la ceniza, que pasa á ser alimento de la planta, la cual es sustento del animal.

De esto inferimos con evidencia que tanto la substancia que se corrompe como la que se engendra, consta de un doble principio: el uno común á entrambas substancias, y el otro propio y privativo de cada una de ellas. La razón es porque, en la conversión de una substancia en otra, *algo* debe quedar de la primera en la

segunda; pues de otro modo esta segunda no sería propiamente producida de la primera, sino criada de la nada. Pero también es preciso que en dicha conversión deje *algo* de ser, y *algo* sea producido de nuevo; porque sin esto mal podría obtenerse una nueva substancia diversa de la anterior. Pongamos un ejemplo: cuando se engendra el agua en virtud de la combinación química del oxígeno é hidrógeno, necesario es que *algo* de estos dos elementos quede en el agua, y *algo* de los mismos desaparezca en ella. Es necesario lo primero, porque sin esto el agua no sería efecto de los dos gases, sino que sería criada de la nada. Es necesario lo segundo, porque, de lo contrario, el agua no diferiría en nada de sus componentes. No puede decirse que la diferencia consista únicamente en la disposición distinta de los átomos, porque esta disposición sería sólo accidental y no explicaría la diversidad específica del agua, comparada con el oxígeno é hidrógeno. Luego es necesario admitir que los cuerpos que así se convierten en otros constan, en cuanto á su esencia misma primera y substancial, de un doble principio: el uno común y determinable, el otro peculiar y determinante. El primero es la *materia prima*, el segundo es la *forma*.

Luego los cuerpos naturales constan de materia y forma.

Este el principal argumento con que los escolásticos demuestran el hilomorfismo ó sistema físico. Este tiene graves dificultades, que la estrechez del tiempo no nos consiente examinar; pero cuenta en su favor con el sufragio de muchísimos y gravísimos doctores católicos y Santos Padres de la Iglesia, entre quienes descuellan San Agustín y Santo Tomás, cuyas doctrinas todas han sido en nuestros días tan elocuente y sabiamente recomendadas por el Papa León XIII en su Encíclica *Aeterni Patris*.



CAPITULO VII

De la vida, su naturaleza y sus grados.

Viviente.—Ser viviente es aquel que se mueve por sí mismo, y no por el impulso de una causa externa, para perfeccionarse con su acción y alcanzar el fin á que está ordenado por su naturaleza. Entiéndese aquí por *movimiento* cualquiera operación de un agente. Entender, querer, sentir, nutrirse, crecer, etc., son movimientos. Este concepto del ser viviente es muy exacto, porque todos juzgamos que un ser está ya muerto cuando cesa en él todo movimiento *ab intrinseco*.

Vida.—La vida puede considerarse en *acto primo* ó en *acto segundo*. La vida en *acto segundo* es la misma operación que procede del principio intrínseco al sujeto en el cual ella se ejerce. La vida en *acto primo* es el mismo ser viviente en cuanto es una substancia á quien

compete el moverse de suyo y obrar por sí misma. Una acción vital, procedente de un principio intrínseco, que es recibida y permanece en el sujeto que la ejerce, se llama *inmanente*.

Triple vida.—Hay tres géneros de vida: *vegetal, animal, intelectual*. Consiste la primera en la nutrición corpórea; la segunda, en el conocimiento y apetito sensitivo; la tercera, en el conocimiento y apetito intelectual. En Cosmología sólo se consideran los dos primeros géneros de vida.

Vida vegetal; sus operaciones.—Muchas veces un término genérico se restringe á significar la especie ínfima. Esto acaece con el término *viviente*, con el cual se designan de ordinario las substancias vegetales. Llámanse, pues, *plantas* las substancias dotadas de vida vegetativa.

Cómo difieren los cuerpos vivos de los no vivos.—Antes de explicar las operaciones de la vida vegetativa, oportuno es indicar cómo difieren los cuerpos vivientes de los no vivientes. Difieren, pues:

1.º *En la estructura.*—Los cuerpos vivientes son orgánicos, esto es, constan de partes desemejantes para el ejercicio de funciones di-

versas; los cuerpos no vivientes tienen en todas sus partes una misma contextura.

2.º *En la composición química.* — Cualquiera partícula de la tribu vegetal consta, por lo menos, de tres elementos: oxígeno, hidrógeno y carbono; á los cuales se añade en los animales el ázoe ó nitrógeno. Pero los cuerpos no vivientes se forman casi siempre en composición binaria de los simples; de modo que los primeros mixtos no constan sino de dos simples solamente.

3.º *En la figura.* — Los cuerpos vivientes en todo estado requieren una forma cierta y determinada, conforme á la especie á que pertenecen. Por el contrario, los minerales carecen de forma determinada, á no ser que se cristalicen. Mas fuera de la cristalización son indiferentes respecto de la figura, que puede ser determinada por una causa externa.

4.º *En el origen.* — Los vivientes se derivan unos de otros por vía de generación propia-mente dicha, y cada uno se conforma con su tipo primitivo. Los no vivientes resultan del concurso de causas de diverso género.

5.º *En el desarrollo de la naturaleza.* — Los vivientes crecen gradualmente y se adelantan poco á poco á su perfección propia. Los no vi-



vientes tienen una existencia inmóvil, y se conservan perpetuamente en el estado que una vez alcanzaron: pueden recibir sin fin aumento de masa y de volumen mediante el acceso de nueva materia: lo que no acontece con los vegetales, que tienen en su propia especie una magnitud determinada que no pueden superar.

6.º *En el modo de conservarse.*—Los vivientes restauran sus pérdidas con la asimilación de los alimentos que convierten en su propia substancia. Los no vivientes se dejan estar en la condición en que fueron una vez colocados por una causa externa.

7.º *En la duración.*—Los vivientes tienen una existencia limitada, y deben, por el curso natural de las cosas, perecer. Los no vivientes gozan de una existencia indefinida mientras no los disuelve la acción de una causa externa.

8.º *En la reproducción.*—Los vivientes se multiplican por propia virtud, procreando nuevos individuos con el germen que de ellos se desprende. Los no vivientes se hallan absolutamente privados de esta eficacia.

Operaciones de la vida vegetativa.—Estas son tres: el *crecimiento*, la *nutrición* y la *generación*. Dícense capitales por cuanto cada una de ellas tiene un fin peculiar, distin-

to del fin de las otras; de modo que no se puede afirmar que una sea simple instrumento de la otra.

Tres, dice con razón Santo Tomás, son las operaciones de la parte vegetativa: la primera, es aquella mediante la cual las plantas adquieren su ser, y á esto se ordena la potencia *generativa*. La segunda, es aquella mediante la cual el viviente adquiere su cantidad debida, y á esto se ordena la potencia *aumentativa*. La tercera, es aquella mediante la cual el viviente se conserva en su ser y cantidad debida, y á esto se ordena la potencia *nutritiva*.

De estas tres operaciones, la más excelente es la generación: lo primero, porque si hay alguna subordinación entre ellas, cualquiera ve que el crecimiento y nutrición de la planta sirve para desarrollar en ella la potencia generativa. Lo segundo, porque lo más perfecto en un ser cualquiera es el poder producir otro semejante á sí mismo.

Principio vital de las plantas.—Es indudable que las plantas están dotadas de un primer principio de vida vegetativa; pues discurrendo con San Agustín, observamos que ellas, no sólo se mueven en virtud de un principio extrínseco, como cuando son agitadas

por el viento, sino que también chupan el jugo de la tierra, con el cual se nutren y crecen, y producen hojas, frutos y otras plantas semejantes á sí; esto no puede explicarse sino mediante un primer principio interno que las determine á estas operaciones.

Por otra parte, como muy bien observa Alberto Magno, hay en las plantas órganos á propósito para el ejercicio de diversas funciones. Las plantas tienen raíces semejantes á la boca, tienen tronco y ramas y hojas, que son otros tantos instrumentos que desarrollan la vida vegetativa. Luego es preciso que tengan un principio substancial, una alma que mueva aquellos órganos; porque sin ésta, vanamente estarían dotadas de esos instrumentos.

En fin, la materia no puede ser principio vital; porque lo sería, ó por el mero hecho de ser materia, ó por ser *tal* materia. Si lo primero, todo cuerpo sería viviente, por cuanto todo cuerpo es material; pero esto es absolutamente falso. Si lo segundo, dedúcese con evidencia que el principio de la vida no se halla sino en *aquello* que especifica la materia, en aquello que la hace *tal*.

Vida sensitiva. *Los brutos.*—La vida sensitiva consiste en el conocimiento y apetito

sensible, en virtud de los cuales se mueven el hombre y la bestia en pos de los objetos materiales que les convienen, y huyen de aquellos que les son nocivos. Si la materia por sí sola no puede ser principio de la vida vegetativa, menos, mucho menos podrá serlo de la vida sensitiva, que se ejerce mediante las percepciones sensibles y las sensaciones, que son de un orden muy superior. Los órganos corpóreos de los seres sensitivos son instrumentos ó principios segundos de la vida animal; mas no pueden ser el primer principio de que aquí tratamos.

El alma de los brutos.—El consentimiento unánime de los hombres reconoce en las bestias alma y vida sensitiva. Sin embargo, Descartes, después de Gómez Pereira, renovó el error de algunos antiguos filósofos enseñando que los brutos eran meros autómatas ó máquinas maravillosamente construídas, que no se movían sino conforme á leyes fijas é inmutables, en virtud de fuerzas puramente mecánicas como un reloj. Dió acaso origen á este error el no haber distinguido la *simplicidad* de la *espiritualidad* del alma humana. Efectivamente, si toda substancia simple es por el mismo hecho espiritual, claro es que no se pue-

de conceder alma simple á los brutos sin borrar la línea que separa al hombre de las bestias. Pero el supuesto de Descartes es falso, como se ve en la Psicología; no es lo mismo una substancia simple que una substancia espiritual. Por consiguiente, podemos muy bien establecer aquí las siguientes:

Proposición 1.^a — *Los brutos no son meros autómatas, sino que están animados de una alma sensitiva.*

Demostración. — Los brutos no sólo sienten, sino también sienten que sienten; luego es verdadera la tesis. La consecuencia es legítima, porque los mismos adversarios, para probar que los brutos son meros autómatas, les niegan las sensaciones y el sentimiento de ellas; lo que manifiesta que, aun en su concepto, la sensación supone una alma sensitiva. Probedmos, pues, el antecedente.

Los brutos, verdaderamente sienten.

—1.º Porque ellos tienen, como nosotros, sentidos y órganos externos, y el Autor de la Naturaleza, que nada hace vanamente, no ha podido concedérselos sino para que sientan las diversas impresiones de los objetos sensibles.

2.º Porque, especialmente en los animales perfectos, se verifican los mismos fenómenos de las sensaciones externas que en los hombres. De consiguiente, no podemos negarles la sensación sin dar pie á que nos la nieguen igualmente á nosotros; lo cual no puede hacerse sin contrariar el evidente testimonio de nuestra conciencia.

3.º Porque en los brutos hay también sensación interna. Tienen ellos su *memoria* sensitiva, su *fantasía*; la prueba es que ellos, como observa San Agustín, cruzan sin equivocarse caminos conocidos; las fieras conocen sus madrigueras, los jumentos sus establos, los perros á sus dueños, etc. Algunos animales sueñan cuando duermen, y observamos que dormidos gruñen, ladran, etc.; lo que prueba que en sueños tienen representaciones é imágenes de los objetos que vieron despiertos.

4.º Porque los brutos gozan de cierto instinto de discernimiento con que distinguen muy bien lo útil de lo nocivo. Ve de lejos la oveja al lobo y se pone en guarda, no intimidada por el color de la piel del lobo, sino porque le percibe como enemigo. Ve por vez primera un gatito á un ratón, y sin más se lanza sobre él, empleando en la caza todas las ma-

ñas de un gato muy ejercitado en semejantes aventuras. Pretender atribuir todo esto á un puro mecanismo inanimado, es exigir al sentido común un sacrificio que jamás harán los hombres.

Los brutos sienten que sienten.—En efecto, si un caballo, un ciervo, un perro quiere ver un objeto que tiene tras de sí, se vuelve hacia dicho objeto y abre los ojos para verle; luego el bruto siente que no ve el objeto sin volverse hacia él ni sin abrir los ojos; luego el bruto también sentirá que ve el objeto volviéndose hacia él con los ojos abiertos. Observación es ésta muy sagaz de San Agustín.

Por otra parte, los brutos dan evidentes señales de sensibilidad interna como los hombres. También ellos experimentan gozo, dolor, alegría, tristeza, ira, temor. Es imposible disputarles la existencia de tales afectos: conocemos perfectamente las causas externas que los determinan, y observamos que como los brutos huyen de todo aquello que puede causarles un dolor, así también corren en pos de aquello que les proporciona un placer. Luego es innegable que ellos sienten que sienten.

El alma de los brutos es puramente sensitiva.—A la verdad, los brutos carecen

de ideas universales: su conocimiento versa únicamente sobre objetos concretos, singulares, sensibles. Prueba es de ello que están privados de la facultad de hablar, privados de libertad. Los brutos no hacen ni harán progreso alguno.

Toda golondrina fabrica del mismo modo su nido en cualquier lugar y tiempo. Castores, abejas, hormigas, todas viven del mismo modo, con los mismos instintos, sujetos á una misma eterna economía ó gobierno; y por más que se multipliquen observaciones sobre la sagacidad, ciertamente maravillosa, de los animales perfectos, siempre tendremos que convenir en que ella nunca puede franquear los límites del mundo corpóreo y sensible.

Grados de la vida.—Estos se determinan del modo siguiente: En un acto vital podemos considerar tres cosas: 1.^a, la *ejecución* del acto; 2.^a, la *forma* del acto, ó sea el principio que le determina específicamente; 3.^a, el *fin* á que se ordena el acto. Pues bien: un viviente que sólo respecto de la *ejecución* del acto se mueve *ab intrinseco*, recibiendo *ab extrinseco* de la Naturaleza la *forma* y el *fin* del acto, ocupa en la creación el ínfimo grado de la vida.

Tales son las plantas, que, según la expresión de San Dionisio, no viven sino según *la última resonancia de la vida*.

Un viviente que se mueve *ab intrinseco* no sólo respecto de la *ejecución* del acto, sino también de la *forma*, ó sea del principio que determina específicamente dicho acto, recibiendo empero de la Naturaleza el *fin* á que se ordena el mismo acto, ocupa el segundo y más alto grado de la vida.

Tales son las bestias, que se mueven *ab intrinseco* en virtud del *conocimiento sensitivo*, que es en ella la *forma* especificativa de sus actos; si bien el *fin* á que estos actos se ordenan les está señalado por la Naturaleza, puesto que las bestias no conocen el fin como fin, ni la relación de los medios al fin, lo cual es propio de la inteligencia.

Un viviente que de tal modo se mueve *ab intrinseco* que nace de él la *ejecución* del acto, la *forma* que le especifica y el *fin* que se propone, ocupa el tercero y más noble grado de la vida.

Tal es el hombre, que *ejerce* sus actos en virtud del conocimiento intelectual, que es su forma, y se propone á sí mismo el *fin* de sus operaciones.

Vida divina. — Como en Dios se identifican el ser, y el entender y el querer, sólo á Dios compete la plenitud de la vida y el ser principio absolutamente *ab intrinseco* de sus operaciones.





PSICOLOGÍA

PSICOLOGÍA

Preámbulo. — Después de Dios, primer principio y fin último de todas las cosas, no hay ni puede haber objeto más digno de la especulación filosófica que *el hombre*. Criatura inteligente y libre, orgánica y sensible, compendia en sí solo las maravillas del mundo espiritual y corpóreo, y es el lazo estrecho en el cual se encuentran y abrazan el orden moral y el orden físico de toda la creación. El hombre es un *mundo pequeño*, y es preciso estudiarle. De hecho le estudia la Anatomía examinando la estructura maravillosa y sorprendente de las partes que componen el cuerpo humano; de hecho le estudia la Fisiología explorando el uso á que fueron destinados por la Naturaleza los órganos corpóreos, y describiendo escrupulosamente las funciones de la vida.

Pero no es esto, ni con mucho, el hombre todo. Debajo de esa corteza, allá dentro, hay un

principio misterioso, activo y fecundísimo que no se ve con los ojos, ni se palpa con la mano; y, sin embargo, él mueve los ojos y mueve la mano, y vive en comercio constante con el mundo conocido y con otros mil mundos no explorados. Debajo de esa corteza, allá dentro, hay una luz que no se apaga, una fuerza más activa y poderosa que el fluido eléctrico. Ese principio es el *alma humana*; esa luz, *la razón y entendimiento*; esa fuerza, *la voluntad libre*. Toca al filósofo estudiar el alma humana en su *substancia y naturaleza*, en sus *facultades y potencias*, en sus *principales operaciones*, en sus *relaciones con el cuerpo orgánico*.

Definición.— Tal es el estudio de la *Psicología*, que podemos definir etimológicamente diciendo que es la “ciencia del alma humana”, puesto que viene de las palabras griegas *λόγος* y *ψυχή*, que significa *alma, espíritu*.

Bástanos esta definición etimológica para comprender el objeto de esta parte de la *Metafísica especial*, y plantear en distintos capítulos los principales problemas psicológicos que resolveremos conforme á las doctrinas de Santo Tomás y de la *Filosofía escolástica*.



CAPITULO PRIMERO

De la naturaleza y atributos del alma en si misma considerada.

Preámbulo.— Antes de resolver las cuestiones correspondientes á este capítulo, observaremos que el principal instrumento del cual nos serviremos para la demostración de las verdades psicológicas es nuestra propia conciencia y la reflexión sobre los fenómenos internos y las operaciones de nuestras potencias, las cuales nos descubren la existencia, naturaleza y atributos del hombre. Observamos además que aquí se entiende por alma humana el primer principio de nuestras operaciones; por que es evidente que si ejercemos muchos y muy variados actos, estos actos no pueden menos de ser efectos de potencias ó facultades respectivas; las cuales á su vez no pueden menos de estar radicadas en algún sujeto ó substancia,

que es el primer principio de las mismas potencias.

Ahora bien : como es innegable que ejercemos muchos actos, es evidente que tenemos potencias ó facultades para ejercerlos; y es también evidente que existe en nosotros un primer principio de todas estas operaciones y potencias. Es, pues, incuestionable la existencia del alma humana; y por esto Santo Tomás dice que es superfluo demostrar una verdad que ni necesita demostración ni es por nadie disputada; puesto que aun los errores y absurdos de los filósofos materialistas no combaten precisamente la existencia del alma, sino más bien su naturaleza y atributos. Suponemos, pues, la existencia del alma, y damos principio á la resolución de las más importantes cuestiones.

Cuestión 1.^a—*El alma humana, ¿es una substancia?*

Resolución. — Respondemos afirmativamente.

Demostración.—En efecto, el alma humana es el principio constitutivo y especificativo del hombre, y es aquello que en el hombre persevera siempre lo mismo, siempre idéntico, á pesar de las innumerables y rapidísimas mo-

dificaciones que se alcanzan y suceden, aparecen y desaparecen. Es así que un ser tal es esencial y necesariamente una substancia; luego el alma humana es substancia. — La mayor del silogismo es evidente: porque nosotros, como hombres, no nos distinguimos de los brutos, plantas y piedras sino por el alma racional; luego el alma racional es nuestro principio constitutivo y especificativo. Es evidente la mayor respecto de su segundo miembro, porque *mi conciencia* me dice que *yo*, que ahora escribo, pienso, quiero, etc., soy el *mismo yo*, que ayer, cinco, diez, veinte años atrás dormía, jugaba, lloraba, etc.: todo lo que me modifica se cambia y desaparece, y sólo Yo persevero el mismo y sobrevivo á todo, soy el mismo...

No es menos evidente la menor del silogismo, porque el principio especificativo del hombre, ó es un accidente, ó es una substancia: no hay medio. Pero no puede ser accidente, porque entonces el hombre no se distinguiría del bruto, de la planta y de la piedra sino *accidentalmente*, lo cual es un absurdo. Luego es una substancia. Además, cuando yo reflexiono sobre mis propios pensamientos, conozco con toda evidencia que no pienso con los pies, ni con las manos, ni con mi cuerpo, sino con mi

alma , como todos lo confiesan respecto de sí mismos. Por consiguiente, conozco que mi alma es el verdadero sujeto de mis pensamientos, puesto que indudablemente los atribuyo á mi alma, y siento que ella, y no nadie, los ejerce. Pero el sujeto de las modificaciones (que tales son en nuestro caso mis pensamientos) es una substancia. Luego mi alma es substancia.

Escolio. — Obsérvese que cuando sostenemos la substancialidad del alma, no entendemos aquí por *substancia* sino el ser que para existir no necesita otro al cual esté inherente; pero prescindimos de que esta substancia sea *completa ó incompleta*.

Cuestión 2.^a — *El alma humana, ¿es un cuerpo?*

Resolución. — Respondemos con Santo Tomás negativamente.

Demostración. — El *alma* es el primer principio de la vida en el ser viviente. La prueba es que á los seres vivientes los llamamos *animados*, y á los seres privados de vida, *inanimados*. Pues bien: este *primer principio* no puede ser cuerpo, porque un cuerpo no tiene por su naturaleza el privilegio de ser viviente, ni el de ser primer principio de vida en el ser viviente; pues si así fuese, todo cuerpo sería

viviente ó prinpio de vida, lo que es falso. Si un cuerpo es vivo ó principio de vida, no lo será sino en cuanto existe en condiciones determinadas que le sobrevienen de un principio extraño á su naturaleza, y que hace que tal ó cual cuerpo sea actualmente viviente. Ese principio podrá, por tanto, llamarse y decirse acto ó actualidad del cuerpo, mas no el mismo cuerpo. Es así que el alma es primer principio de la vida; luego el alma no es cuerpo.

Objeción.—Hay muchos principios de vida en el hombre, como el ojo, el corazón, el cerebro, etc. Luego es falso el aserto.

Resp.—Distingo el antecedente: hay muchos principios de vida, esto es, instrumentos corpóreos con que se desenvuelve el *primer principio* de vida, *concedo*. Hay muchos *primeros principios* de vida, *niego*. ¿Qué sucede cuando el hombre muere? Se va el primer principio de la vida; y aunque perseveren intactos los instrumentos de la vida, ya no hay vida en los instrumentos. Luego ellos no pueden ser principios primeros de vida.

Cuestión 3.^a — ¿Puede demostrarse la unidad del principio vital en el hombre?

Resolución.—No solamente *puede*, sino *debe* sostenerse, por ser doctrina católica y por-

que la confirman San Agustín, Santo Tomás, San Juan Damasceno.

Declaración.—Damos aquí lugar á esta grave cuestión, por cuanto es sumamente necesario sostener á todo trance la *unidad del principio vital en el hombre* contra errores antiguos y modernos que la niegan. Platón admitía tres diversos principios de vida en el hombre, y le siguieron en esto Galeno y Averroes. Los maniqueos reconocían en el hombre dos almas: la una buena, y la otra mala. Günther, renovando el error de Apolinar, enseña que la sensibilidad no procede del alma (á la cual corresponde tan sólo la vida intelectual), sino que es un desenvolvimiento de la materia y último grado á que ésta puede, por una virtud intrínseca, elevarse. Baltzer, discípulo de Günther, mitigando la doctrina de su maestro, concede que la sensibilidad procede del alma, pero sostiene que al menos la vida del cuerpo humano es independiente. A éste siguen muchos fisiólogos modernos. Contra todos éstos se ha de defender la proposición enunciada.

Demostración.—1.º *La unidad del principio vital en el hombre es doctrina católica.*—En efecto, en el libro *De ecclesiasticis Dogmatibus*, que Santo Tomás justamente atribuye á

Gennadio, se leen estas palabras: "Definimos que no hay sino una sola y misma alma en el hombre, la cual con su unión vivifica al cuerpo y con su razón se gobierna á sí misma." Las palabras son terminantes. Además Pío IX, en su Breve al obispo de Wratislavia, de 30 de Abril de 1860, reprobando y condenando la doctrina de Günther y de Baltzer, enseña que "la doctrina que reconoce un solo principio de vida en el hombre, á saber, el alma, de quien el cuerpo recibe todo el movimiento, vida y sensibilidad, es comunísima en la Iglesia de Dios, y que á la mayor parte de los más probados Doctores católicos les parece ella tan conexas con el dogma de la Iglesia, que ella sola es su más legítima interpretación, y que por lo mismo no se puede negar sin error contra la fe."

2.º *La enseñan San Agustín, San Juan Damasceno, Santo Tomás.*—En efecto: San Agustín, en sus *Comentarios del Evangelio de San Juan*, tratado 27, dice: "El espíritu es el que da la vida á los miembros del cuerpo; debiéndose observar que no la da sino á aquellos miembros que halla en el cuerpo cuyo principio vegetativo es el mismo espíritu... Cuando digo espíritu, hablo del alma." ¿Qué cosa más clara y decretoria?

San Juan Damasceno, en el libro *De fide orthodoxa*, después de haber enseñado que el alma humana es una substancia incorpórea, invisible, inmortal, dotada de inteligencia y de razón, añade que ella también se sirve del cuerpo orgánico á quien da *vida, nutrición, sentido y fuerza generativa*.

Santo Tomás no sólo afirma, sino también demuestra la misma verdad con argumentos que desde luego aceptamos como una rigurosa demostración. Veámoslos. En la *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. LVIII, arguye así: "De quien un ente recibe su ser, recibe también su unidad, porque la unidad es consiguiente al ser. Recibiendo, pues, cualquiera cosa el ser de su forma, natural es también que reciba de la misma forma su unidad. Por consiguiente, si existen en el hombre muchas almas como formas diversas, un solo hombre ya no será un solo ente, sino muchos." No basta explicar la unidad por medio de la subordinación de formas distintas; porque, como indica el mismo Santo Doctor, el ser la cosa *una* en virtud del orden, no es ser *absolutamente una*, puesto que la unidad de orden es entre todas la mínima.

En la *Sum Teológica*, p. 1.^a, q. 76, a. 3, demuestra la misma verdad, deduciendo otro

el argumento del modo con que se atribuye al hombre el epíteto de animal y de viviente. He aquí un resumen de tan hermosa prueba. Es cierto que del mismo modo con que decimos: "el hombre es racional", decimos también: "el hombre es animal, el hombre es viviente". Luego en el hombre no hay sino un solo principio de la vida animal, sensitiva y vegetativa. La razón es evidente: si el alma racional, al juntarse con el cuerpo, hallase en él otra forma, otro principio de la vida sensitiva, sin duda el alma racional no se uniría con el cuerpo en cuanto sensitivo, sino como el artífice con su instrumento, como el pintor con sus pinceles. Es así que nadie puede atribuir al artífice un predicado esencial de su instrumento constituido por formas independientes del mismo artífice, pues repugna al sentido común decir, verbigracia, que el pintor es de cedro porque tiene en la mano un pincel de aquella madera; luego si decimos de igual modo: el alma es racional, el alma es sensitiva, etc., es muy claro que no hay más que un solo principio de la vida racional, sensitiva y vegetativa.

Más eficaz acaso y muy más breve es el tercer argumento de Santo Tomás en el lugar citado. Es cierto, dice, que cuanto es más inten-

sa la operación del alma en algún sentido, tanto más se debilitan y casi se impiden las demás operaciones del hombre en otro sentido. La intensidad de la meditación debilita al cuerpo; y, al contrario, una vegetación exuberante del mismo cuerpo embota la inteligencia. Esto no sucediera si fueran diversos los principios de una y otra vida. Luego no hay sino un solo principio.

Objeciones.— 1.^a ¿No se opondrá esta unidad del espíritu humano, y esta multitud de potencias y funciones diversísimas, á su simplicidad é indivisibilidad?

Resp.—De ninguna manera, pues basta meditar en las siguientes doctrinas de Santo Tomás para convencernos de ello: “Aunque el alma, dice, sea una forma simple en su esencia, con todo es múltiple en sus potencias, según que ella es el principio de operaciones diversas.” “Uno es, dice en otra parte, el ser substancial de una cosa: mas las operaciones pueden ser diversas. Una es, por tanto, la esencia del alma; mas sus potencias son muchas. Y la razón profunda de esta diversidad de potencias es, según él, porque el alma humana se halla entre los confines y límites de las criaturas espirituales y corpóreas, y por esto

concurrer en ella las potencias de unas y otras. La dificultad tendría alguna fuerza si en el alma se identificase la esencia con las facultades; mas esto sólo es propio de Dios. Por consiguiente, la diversidad de facultades y de funciones salva la unidad y la simplicidad del alma.

2.^a Esta unidad del alma, ¿no se opondrá tampoco á su espiritualidad?

Resp.—Nada de eso; porque, como enseña el mismo Santo Tomás, si el alma humana es, según su substancia, la forma del cuerpo, no es necesario que ejerza todas sus operaciones por medio del cuerpo, ni ejerza todas sus potencias sirviéndose del organismo, puesto que el alma no es una forma totalmente sumergida en la materia. Por cuya razón en otra parte distingue en el alma potencias orgánicas é inorgánicas, según proceden del alma ó en cuanto está unida al cuerpo, ó en cuanto se aventaja á él por la nobleza de su substancia espiritual. Lo mismo repite en otras muchas ocasiones para salvar la espiritualidad del alma.

Escolio.—Suelen oponerse otras dificultades tomadas de la observación y experimentos que han demostrado, al parecer, que la fuerza de contracción muscular en los cadáveres de los animales, inmediatamente después de su

muerte, probaba la existencia de otros principios vitales además del alma. Nosotros nos abstenemos de emprender su resolución, porque supone estudios especiales de Fisiología que no pueden estar al alcance de un alumno de Metafísica.

Cuestión 4.^a—*El alma humana ¿es simple?*

Resolución.—Respondemos afirmativamente, y sostenemos esta simplicidad en dos sentidos: 1.º, en cuanto la esencia del alma niega toda composición de partes; 2.º, en cuanto el alma no puede constar de partes integrantes.

Demostración.—Demostremos primero que la esencia del alma niega toda composición de partes:

1.º La composición de partes ó de elementos cualesquiera, es la esencia específica de la materia y de los cuerpos. Ningún físico puede disputarnos la verdad de esta proposición. Cualquiera que sea el sistema con que se pretenda explicar la íntima naturaleza de los cuerpos, todos deben convenir en que la composición de partes ó elementos es la esencia específica del cuerpo. Es así que la esencia específica de una cosa es exclusivamente

propia de aquella cosa, porque de lo contrario podría suceder, por ejemplo, que un mono, sin dejar de ser mono, fuese hombre al mismo tiempo; luego la composición de partes ó elementos es exclusiva de los cuerpos. Es así que el alma no es cuerpo, como lo hemos demostrado con Santo Tomás en la cuestión segunda; luego el alma no consta de partes ó elementos esenciales. Luego no es compuesta. Luego es simple, porque entre lo simple y compuesto no hay medio.

2.º Todo ser compuesto en su esencia, consta de *materia* y *forma*; entendiendo por *materia* las partes ó elementos esenciales, y por *forma* el principio igualmente esencial que une dichas partes ó elementos. Esta es la doctrina de Santo Tomás, que no puede ponerse en duda. Es así que el alma no consta de *materia* y *forma*, porque, conforme á la doctrina del mismo Santo Tomás, el alma es por su naturaleza *forma* del cuerpo humano por lo mismo que es el primer principio de la vida, de donde se deduce que si el alma fuese forma del cuerpo solamente en virtud de una de sus partes, esta sola parte debería llamarse y sería realmente el alma, debiéndose considerar la otra parte únicamente como el primer sujeto

informado por el alma; luego el alma no es compuesta en su esencia. Luego es simple.

3.º Si consulto el testimonio de mi propia conciencia, hallo que en mí no existe sino un solo y único principio de operaciones muy diversas: *yo* pienso, *yo* escribo, *yo* hablo, *yo* ando, *yo* descanso, *yo* vuelvo sobre mis propios actos, y *yo* los comparo entre sí y descubro sus relaciones; este *yo* se me ofrece indivisible, uno, idéntico á pesar de tanta diversidad de operaciones. Es así que esto no pudiera suceder si, constanding el alma de distintas partes esenciales, cada una de ellas ejerciese su operación respectiva, porque, tratándose de actos vitales, éstos son inmanente sé comunicables; luego en mí no hay sino un principio único é indivisible de todos mis actos. Pero un tal principio es simple. Luego mi alma es simple. Si se dice que bien podemos suponer que, constanding el alma de distintas partes esenciales, una sola de ellas es el principio de sus operaciones, responderemos al punto que esa sola parte será para nosotros el alma, pues no entendemos por alma sino el primer principio de todas las operaciones del hombre.

Demostración.—Demostremos que el alma no consta de partes integrantes.

1.º Sólo el cuerpo es extenso, porque la extensión sólo afecta á un ente compuesto de partes. Es así que el alma no es cuerpo, como ya se ha probado; luego el alma no es extensa. Luego no consta de partes cuantitativas ó integrantes.

2.º El alma *reflexiona*, vuelve toda sobre sí misma toda y sobre todos sus actos, se embebe en sí misma, se compenetra, se entiende y se conoce á sí misma como sujeto cognoscente y como objeto pensado. Pero es imposible que un ser extenso *reflexione* ó vuelva sobre sí mismo de este modo; pues si yo pliego una hoja de papel, por ejemplo, veo que ninguna de sus partes, al plegar el papel, vuelve sobre sí misma, sino que una cae sobre otra parte distinta, y al caer pierde el papel su primera figura y toma otra forma. Luego el alma no es extensa. Luego no consta de partes integrantes. Luego es verdadera la proposición.

Objeciones.—1.ª La simplicidad del alma hace de ella un ser imaginario é indefinible, pues si se supone simple el alma, no se la puede describir sino con términos negativos que nada explican. Luego es falsa la tesis.

Resp.—Esta dificultad sólo pueden oponerla seriamente los materialistas, que nada



quieren concebir fuera de la mole y masa de los, cuerpos y de la materia. ¿Quién sino un escéptico y materialista se atreverá á decir que las ideas, los juicios, los racionios, los afectos, son puras quimeras, entes imaginarios que nada son ni nada significan? Y, sin embargo, ¿quién puede ver, ni oler, ni palpar, ni pesar en alguna balanza las ideas, juicios, racionios, afectos? ¿Quién habló jamás de pensamientos verdes ó azules, de racionios cuadrados ó triangulares, de afectos que pesaran tal ó cual número de gramos? Si, pues, entendemos lo que son los actos espirituales y libres de toda concreción material, ¿no es un absurdo pensar que el principio de esos mismos actos espirituales y simplicísimos es un ente imaginario porque no tiene masa, cantidad ni extensión? Se dice que no podemos describir el alma sino por medio de negaciones. A esto respondemos que hay negaciones y negaciones. Cuando digo: Fulano no es pobre, doy á entender claramente que Fulano, si no es rico, al menos no le falta lo necesario. No faltar á un hombre lo necesario, es alguna *cosa positiva*. He aquí una negación que algo significa. No de otro modo, cuando digo: el alma no es compuesta, afirmo una cosa positiva, esto es, que es simple.

2.^a El alma mueve al cuerpo. Luego le toca; pues entre el motor y móvil debe haber contacto. Es así que no puede haber contacto sino entre los cuerpos; luego el alma es cuerpo.

Resp.— Distingo el primer consiguiente: el alma toca al cuerpo con el contacto ó influjo de su virtud, *concedo*; toca al cuerpo con el contacto de la masa, ó cantidad ó extensión, *niego*. La distinción es de Santo Tomás, es clarísima y se debe admitir sin remedio si no queremos afirmar con absurdo que Dios, primer motor inmóvil, no puede de ningún modo ejercer algún influjo en el movimiento general de la materia.

3.^a El movimiento que el alma imprime al cuerpo debía ser superior á todas las resistencias de la materia, por lo mismo que el alma es de una naturaleza más noble y elevada. Pero vemos que no es así, pues tantas veces un peso supera toda la fuerza del hombre. Luego el alma no es el principio del movimiento en el cuerpo humano.

Resp.—1.^o Suponiendo por un instante que todo el argumento se debiera admitir á secas, diríamos que está fuera de la cuestión. Aquí hablamos de la simplicidad del alma, que la dificultad propuesta no ataca.

Resp.—2.º Distingo la mayor: el movimiento que imprime el alma debía ser superior á todas las resistencias de la materia si el alma obrase como substancia espiritual separada, *concedo*; si obra como *forma del cuerpo*, *niego*. Distingo igualmente la menor: muchas veces supera un peso toda la fuerza del hombre, por cuanto el alma no mueve una parte del cuerpo sino por medio de otra del mismo cuerpo, *concedo*; muchas veces supera un peso toda la fuerza del hombre, obrando el alma por sí misma é inmediatamente, *niego*. La dificultad propuesta sólo prueba que el alma es forma del cuerpo, como veremos en otro lugar, y que no obra como las substancias espirituales separadas. Cierto es que la fuerza de éstas es superior á todas las de la materia; pero también es cierto que el alma no imprime el movimiento en el cuerpo sino por medio de los nervios, los cuales, como materiales, pueden ser vencidos por una resistencia superior. Y la razón por la cual el alma se debe servir de los nervios es, como ya se ha indicado, por ser el alma humana forma substancial del cuerpo orgánico.

4.ª Parece que las potencias del alma no son sino puros órganos que los frenólogos han

descubierto en la cabeza. Por consiguiente, el alma se confunde con el organismo corpóreo.

Resp.—Antes de responder á la dificultad, es oportuno dar una idea del sistema frenológico ó craneológico que aquí se opone. El médico Gall y su discípulo Spurzheim enseñaron que todas las propensiones de los hombres dependían de ciertas protuberancias internas del cerebro, las cuales, desarrollándose muy temprano en el niño, daban un impulso en distintas direcciones á la calva, aún muy blanda, del mismo infante. De aquí es, decían, que cuando con el decurso del tiempo adquiría el cráneo cierta consistencia, aparecían algunas externas protuberancias exactamente correspondientes á las internas del cerebro. Según éstos, estas protuberancias son los *instintos* ú *órganos* ó *facultades* del alma. Gall decía que había descubierto treinta y tres; Spurzheim elevó este número; otros llegaron á decir que habían contado más de cien protuberancias. Como éstas son externas, inferían que por su medio se podían conocer todas las propensiones, instintos é inclinaciones de los hombres, observando en el cráneo de cada uno distintos órganos más ó menos desarrollados, como el órgano de la Metafísica, el de las Matemáticas, el de la Pintura,

Música, etc. Mucho ruido metió la tal Frenología, aun en la América meridional, por los años de 1850 á 1865; pero parece que, como todas las novedades de esta especie, pasó su época, ó al menos ya no hay tanto entusiasmo por las tales protuberancias.

Esto supuesto, he aquí nuestro juicio sobre la Frenología. Observamos: 1.º, que dicho sistema no es sostenible á causa de la gran divergencia de sus mismos fautores, los cuales no se convienen entre sí, ni siquiera sobre el número de órganos ó protuberancias; 2.º, no corresponde á los hechos y aun los contradice: se halla en la cabeza del cabro el órgano de la Teología, y hallóse en la cabeza de Laplace, sabio famoso, el órgano de la estupidez; 3.º, se empeña en asignar á cada una de las propensiones humanas una protuberancia especial. De lo cual se inferiría que el cráneo debía tener un número innumerable de ellas, siendo, como son, tantas las inclinaciones de los hombres; 4.º, reconoce órganos de la justicia, de la religión, de la virtud y de otras acciones enteramente espirituales, lo cual supone un materialismo repugnante á la razón; pues solamente un Broussais puede llegar á afirmar que en definitiva el alma no era otra cosa que el

cerebro. Error muy grosero que se opone á la unidad del alma, que tan irrefragablemente confirma el testimonio de nuestra propia conciencia. Error muy grosero que se opone abiertamente á la identidad del *yo*, pues, según los fisiólogos, todo el cerebro y cada una de sus partes están sujetas á un cambio constante y renovación continua; de modo que si el alma humana no es sino el cerebro ó sus partes, seguiríase que los hombres estábamos perpetuamente cambiando y renovando nuestra alma como se cambia y renueva el cabello. Lo cual, ¿quién no ve que se opone directamente á la identidad de la persona humana?

Cuestión 5.^a — *El alma humana ¿es una substancia espiritual?*

Resolución. — Respondemos afirmativamente.

Declaración. — Antes de entrar en la demostración de este dogma, conviene fijar bien el sentido en que le sostenemos. Opinó Descartes que en el alma del hombre la espiritualidad se identificaba con la simplicidad; de modo que para él y su escuela dicha espiritualidad no consistía sino en la exclusión de toda composición de partes. De donde infirió que la sola prueba de la simplicidad del alma era también

prueba de su espiritualidad. Déjase ver fácilmente que semejante doctrina no podía menos de atacar las más nobles prerrogativas y atributos de la naturaleza del alma humana, y dar pie á la absurda teoría que de hecho sostiene la escuela cartesiana sobre el alma de los brutos, los cuales para ella no son sino meros autómatas, privados del conocimiento sensitivo.

Prescindiendo aquí de la cuestión sobre el alma de los brutos, afirmamos con la más sabia y profunda filosofía escolástica que la espiritualidad del alma, además de la simplicidad, supone una independencia intrínseca de la materia en cuanto al existir y obrar de la misma alma. De modo que en las pruebas de la proposición entendemos por substancia espiritual una substancia simple, intrínsecamente independiente de la materia en cuanto al existir y obrar ó modo de obrar de la misma substancia. Este concepto, sin embargo, no se opone á que una substancia espiritual sea forma de un cuerpo orgánico y tenga algunas potencias que no pueden actuarse sino en el conjunto ó compuesto substancial.

Para comprender bien toda la fuerza de los argumentos que alegaremos, es también conveniente que observemos de antemano que, así

como los objetos dan ó determinan la especie de los actos de un ser, así también los actos determinan la especie de las potencias, y ésta la especie y naturaleza de la substancia en la cual se radican. La razón íntima es la ley necesaria de la proporción que nuestra mente descubre entre el conocimiento y el objeto, entre el principio y principiado, entre las causas y efectos. Sin más preámbulos, veamos ya las pruebas.

Dem.—1.^a Es innegable, y la conciencia propia lo demuestra de un modo evidentísimo, que nuestra alma percibe, juzga y discurre sobre objetos que están absolutamente fuera del alcance de nuestros sentidos. Dios, la virtud, la honestidad, la justicia, la eternidad, la inmensidad, la infinidad, etc., etc., son, sin duda, objetos sobre los cuales nuestra alma discurre, y en cuya contemplación se recrea y apacienta, comprendiendo bien los problemas que sobre tales objetos plantea y resolviéndolos en sentidos que, aunque distintos, salvan, sin embargo, la esfera de las cosas materiales y sensibles. Es imposible que estos objetos sean representados al alma por los órganos corpóreos, pues éstos sólo ofrecen cosas muy concretas, y muy determinadas, y muy circunscritas é

individuales, que nada tienen que ver con aquellos otros muy más elevados y recónditos. Luego el alma conoce estos objetos independientemente de la materia. Luego ejerce actos independientes de los órganos corpóreos. Luego esos actos no dependen sino de potencias del alma que se actúan también de un modo independiente de la materia. Pero las potencias son proporcionales á la substancia en que se radican. Luego si las potencias son independientes de la materia, lo será con mayor razón la substancia, esto es, el alma humana. Luego el alma humana es espiritual.

2.^a Aun en el conocimiento puramente sensitivo nuestra alma ejerce un poder maravilloso de abstracción y de generalización. Veo con mis ojos *este triángulo*, de tal especie, de tales ángulos, de tal y tal longitud en sus lados: mis ojos no pueden presentarme sino este triángulo, y, sin embargo, mi alma prescinde de todas las determinaciones singulares de *tal triángulo*, y generalizando la idea se queda con la razón universal de una figura geométrica que representa un espacio cualquiera cerrado por tres líneas cualesquiera que se cortan en sus extremos. ¿Qué es esto? ¿cómo se ha verificado tal abstracción y generalización? Independien-

temente del órgano corpóreo. Es un acto espiritual que supone necesariamente una potencia y substancia espirituales. Luego el alma es espiritual.

3.^a Se prueba la independendencia del espíritu humano por la amplitud y extensión prodigiosa de su actividad y de los objetos de sus conocimientos intelectuales. El conocimiento sensitivo es muy circunscrito, y está necesariamente limitado por el espacio y tiempo; pero la razón traspasa todos los linderos de la sensibilidad y de la imaginación, y se dilata en inmensos horizontes, sin encontrar jamás el *non plus ultra*, ni tropezar en obstáculo alguno que pueda contener su vuelo. Penetra en las profundidades de la tierra, se eleva á la altura inaccesible de los cielos, mide la extensión de los mares, estudia la naturaleza de las cosas, descubre las relaciones, dependencia y fines de todos los sistemas parciales de la creación y del conjunto todo del universo, inventa nuevas artes, nuevas ciencias. Astronomía, Matemáticas, cálculo diferencial é integral. música, etc., etc., frutos son preciosos de una actividad que no entorpece la materia y de una penetración y perspicacia á que no pueden aspirar los sentidos. No hay, pues, remedio: el

alma humana es independiente de la materia, y por lo mismo espiritual.

4.^a Sabiamente enseñaban los filósofos platónicos que no puede ser corpóreo ni depender de órganos corpóreos un ser que se deleita y complace con bienes inmateriales y goces puramente espirituales. La razón es evidente, porque todas las tendencias y propensiones deben ser proporcionadas á la naturaleza del ente, el cual no puede perfeccionarse sino con la posesión de objetos semejantes á sí mismo. Ahora bien: ¿qué es lo que más complace y deleita á la voluntad racional del hombre? La contemplación de la verdad absoluta, la prosecución del bien honesto, la práctica de las virtudes; todos los demás deleites sensuales la embotan, la contristan, la avergüenzan y atormentan. Luego la voluntad racional es independiente de los órganos corpóreos.

Confírmase esta independencia si consideramos que ninguna facultad puede actuarse contra el sujeto mismo en el cual ella se radica, pues toda potencia tiene en la naturaleza por objeto la perfección de la substancia, y esta perfección demanda una correspondencia necesaria entre el objeto de la potencia y la substancia ó naturaleza del ser. Ahora bien: es in-

negable que la voluntad racional en muchísimos casos contradice á la materia, y en el orden moral se arma contra los instintos más poderosos de la carne, somete las pasiones y castiga con severidad sus movimientos. Luego la voluntad racional es independiente de la materia y de los órganos corpóreos. Luego el alma es espiritual.

Objeciones.—1.^a Hay en la materia propiedades simples, como la fuerza motriz, la gravedad, etc. ¿Por qué, pues, no podrá también darse á la materia el pensamiento?

Resp.—1.^o El argumento es de Voltaire, y supone falsamente que es lo mismo la simplicidad que la espiritualidad. Las pruebas que de ésta hemos aducido manifiestan con toda evidencia que el conocimiento intelectual no sólo prescinde de la materia, sino también que es muy superior á ella. Por consiguiente, dado que la materia tenga algunas propiedades simples, nada se seguiría contra la espiritualidad del alma.

Resp.—2.^o Distingo el antecedente: hay en la materia propiedades simples en virtud de un principio simple que informa á la misma materia, *concedo*; hay en la materia propiedades simples por razón de la misma materia y

prescindiendo de todo principio simple que la informe, *niego*. No ignoramos que la teoría atomística reconoce fuerzas simples en las moléculas ó elementos de la materia; pero como sostenemos á todo trance la inercia de la materia considerada en sí misma, afirmamos con la filosofía escolástica que, si hay fuerzas en la materia, éstas no dependen sino de un principio simple que la informa. Los atomistas nunca podrán demostrarnos lo contrario; porque nosotros no negamos los hechos, sino el principio.

Objeción.— 2.^a Las almas de los brutos piensan ciertamente, y no son espirituales. Luego *a pari* el alma humana.

Resp.—Distingo el antecedente: las almas de los brutos *piensan*, es decir, tienen conocimiento puramente sensitivo, *concedo*; piensan, es decir, abstraen, generalizan, reflexionan, discurren, *niego absolutamente*. Nosotros no decimos que el alma sea espiritual únicamente porque vemos, oímos y ejercemos otras sensaciones como los brutos, pues entonces en nada nos distinguiríamos de ellos, sino porque esas otras operaciones más altas y elevadas, como el raciocinio, la invención, la reflexión, etc., demuestran claramente la independencia en el

ser y en el obrar de nuestra alma con respecto al organismo corpóreo. El principio que siente en los brutos es desde luego simple, pues sin él no puede explicarse la sensación; pero es dependiente de la materia organizada, y por esto no puede salir de la esfera de los cuerpos. El alma, por el contrario, además de la simplicidad goza de una independencia de la materia tan evidentemente demostrada, que, aunque sea forma del cuerpo, no es posible negar su espiritualidad.

Objeción.—3.^a Es así que el alma depende del cuerpo aun en los conocimientos intelectuales; luego subsiste la dificultad. — Se prueba tal antecedente, porque la lesión del organismo corpóreo debilita y aun impide las operaciones más nobles del alma.

Resp.—Niego la subsumpta y el consiguiente. En cuanto á la prueba, distingo: la lesión del organismo corpóreo debilita y aun impide las operaciones del alma *indirecta* y *accidentalmente*, concedo; *por sí misma* y *directamente*, niego. La distinción es de Santo Tomás, quien, haciéndose cargo de esta dificultad, contesta en estos términos: “Debemos decir que para la acción intelectual se requiere el cuerpo, no como órgano del cual se sirva el alma

para ejercer la acción dicha, sino por razón del objeto. El fantasma sensible es al entendimiento lo que el color es á la vista. Mas el depender de este modo no quita á la facultad intelectual su subsistencia; que si así fuese, un animal tampoco podría subsistir, siendo así que necesita objetos exteriores sensibles para sentir., (Sum., 1 p., q. 75, a. 2.)

Objeción.—4.^a El alma humana, como forma del cuerpo, debe tener alguna proporción con él. Es así que si el alma es espiritual, no tiene ninguna proporción con el cuerpo; luego no es espiritual.

Resp.—El alma debe tener alguna proporción de relación y referencia, *concedo*; debe tener proporción de entidad, *niego*. Dos cosas se requieren para que el alma sea forma del cuerpo:

1.º Que el alma pueda dar el ser y la vida al cuerpo.

2.º Que el cuerpo sea apto para recibir el ser y la vida que da el alma. Ambas cosas hemos implícitamente demostrado en la cuestión tercera, y nuestra propia conciencia nos asegura del hecho. Hemos también demostrado perfectamente la espiritualidad del alma. Luego inferimos muy bien que para que el alma sea forma del cuerpo no es necesaria una pro-

porción de entidad, sino que basta la de relación y referencia.

Cuestión 6.^a — *¿Repugna intrínsecamente el pensamiento á la materia?*

Resolución. — Respondemos afirmativamente.

Declaración.— Todos los argumentos con que hemos demostrado la simplicidad y espiritualidad del alma prueban, si bien se meditan, la intrínseca repugnancia del pensamiento y de la materia. Sin embargo, es conveniente apurar la cuestión por la gravedad del asunto y por la porfía con que el materialismo trata de combatir la más noble prerrogativa del alma humana. Tenemos aquí la famosa duda de Locke. Este filósofo concedió como una verdad de hecho que el alma era realmente espiritual; pero, tratándose de la pura posibilidad, enseñó que, no conociendo nosotros la íntima esencia de la materia, no teníamos derecho para afirmar que el pensamiento fuese incompatible con la materia. Esta duda era tanto más peligrosa cuanto más modesta, y de hecho la acogieron los filósofos materialistas como Collins, Dodwel, Hume, Lamettrie y Voltaire. Sostenemos, pues, contra todos éstos nuestra proposición.

Demostración.—Repugna intrínsecamente un ser en el cual concurren propiedades y atributos que se excluyen y niegan recíprocamente. Así repugna un triángulo cuadrado, un hombre-bruto, etc. Es así que la materia inteligente sería un ser tal. En efecto; son atributos conocidos de la materia: 1.º, la individuación numérica material; 2.º, la distinción de partes; 3.º, la circunscripción determinada de lugar y tiempo; 4.º, la figurabilidad; 5.º, la inercia en cuanto al movimiento, etc. Y como la operación no puede exceder las perfecciones de su principio, es claro que las operaciones de la materia deben participar de las condiciones de la naturaleza de dicho principio. Por el contrario, son atributos conocidos del pensamiento: 1.º, la vitalidad y actividad intrínseca; 2.º, la simplicidad y exclusión de partes esenciales é integrantes; 3.º, la universalidad y abstracción de todas las determinaciones de lugar y tiempo; 4.º, la independencia de todo órgano corpóreo en los actos puramente intelectuales; 5.º, la ausencia absoluta de toda figurabilidad, color, dimensión, etc. De todo lo cual se infiere legítimamente cuál debe ser la naturaleza del principio inteligente. Luego si la materia, sin dejar de ser materia, pudiese

ser por sí misma sujeto del pensamiento, tendríamos un ser: 1.º, activo é inerte; 2.º, simple y compuesto; 3.º, extenso é inextenso; 4.º, dependiente é independiente; 5.º, singular y universal; 6.º, concreto y abstracto, etc. Es así que todas estas propiedades se excluyen, como se ve con evidencia inmediata; luego si la materia pudiese pensar, tendríamos un ser contradictorio y, por consiguiente, intrínsecamente imposible.

Objeciones.— 1.^a Es que Dios puede remover de la materia aquellas condiciones ó propiedades que se oponen al pensamiento.

Resp.—O se trata de condiciones y propiedades esenciales á la materia, ó de propiedades accidentales. Si de éstas, concedemos que Dios puede removerlas de la materia sin destruir la materia; pero de esta concesión nada se puede inferir contra nuestra proposición, porque en ella se habla de una repugnancia intrínseca de la materia y del pensamiento, y por lo mismo los accidentes no vienen á cuento. Si se habla de propiedades esenciales de la materia, como la composición, la extensión, la divisibilidad y (como lo admiten todos los físicos) la inercia, etc., negamos absolutamente que Dios pueda remover estas pro-

piudades sin destruir la materia, pues ningún ente puede existir sin su esencia y atributos. Podrá Dios, en hora buena, destruir la materia y substituir á ella otros seres; pero entonces no será ya la materia la que piense, sino otra cosa: nosotros hablamos de la materia tal cual es.

Objeción.—2.^a Esto prueba únicamente que la materia no puede pensar en virtud de su esencia; pero nada impide que Dios produzca un entendimiento que, inmediatamente unido á la materia, dé á la materia el pensamiento.

Resp.—1.^o Curiosísima salida la de Locke. ¿De qué tratamos en esta cuestión? De probar que el pensamiento repugna á la esencia de la materia. Locke nos lo concede en su réplica; acabóse, pues, el pleito.

2.^o Con respecto á aquello de un entendimiento creado por Dios para unirlo inmediatamente á la materia, debemos entrar en cuentas y no admitirlo á secas. Este entendimiento creado por Dios, ó es una simple potencia cognoscitiva, ó es una substancia, un sujeto, un principio en el cual se radica esa potencia. Si Locke nos habla de esta substancia, sujeto ó principio, no había para qué entrar en discusiones inútiles, ni proponer dudas científicas, cuando de hecho Dios crea el alma hu-

mana y la une como forma substancial con el cuerpo orgánico; en eso todos convenimos. Mas si el tal entendimiento es una simple potencia cognoscitiva, sin sujeto ni principio alguno en el cual se radique, esa es ya otra cosa: ese entendimiento, así abstracto, sin substancia, será sin duda la facultad abstracta de pensar. Pero las abstracciones no pueden existir como tales, ni la Omnipotencia divina puede crearlas, pues la existencia es propia de lo singular. Luego Dios no puede crear el tal entendimiento para unirlo después á la materia. Replicará Locke que la materia misma será el sujeto de ese entendimiento creado por Dios para la materia. A esto oponemos que entonces todo se reduce á decir que la materia puede tener entendimiento, esto es, facultad de pensar, porque Dios puede dar á la materia la facultad de pensar. Pero en este caso, ¿quién no ve que Locke se revuelve sin fin dentro de un círculo vicioso, sin darse por entendido de las pruebas con que hemos demostrado la proposición?

Objeción.— 3.^a Dios da á la materia propiedades que no contenía, como la germinación, vegetación, belleza, etc. Luego puede también darle el pensamiento.

Resp.—Distingo el antecedente: Dios da á

la materia propiedades que no contenía, y podía contener, *concedo*; Dios da á la materia propiedades que no contenía, ni podía contener, *subdistingo*; le da estas propiedades *inmediatamente*, sin el intermedio de ningún otro principio extrínseco á la naturaleza de la materia, *niego*; le da mediante algún otro principio, verbigracia, el vegetativo, nutritivo, etcétera, *concedo*. Dios no puede dar á una cosa en sí misma propiedades que repugnan á su íntima esencia; y como el pensamiento repugna á la íntima esencia de la materia, Dios no puede dar el pensamiento á la materia en sí misma. Esto es lo único que sostenemos, y ésta es la cuestión. Todo lo demás no viene al caso, ni exige fastidiosas repeticiones.

Objeción—4.^a Decir que Dios no puede dar pensamiento á la materia, es estrechar su omnipotencia. Pero esto es absurdo. Luego Dios puede dar pensamiento á la materia.

Resp.—1.^o Devuelvo el argumento: decir que Dios no puede hacer un triángulo cuadrado, es estrechar su omnipotencia. Pero esto es absurdo. Luego Dios puede hacer un triángulo cuadrado. Presupuesta la demostración de nuestra tesis, la respuesta no tiene réplica.

2.^o Niego el antecedente: no se estrecha

la omnipotencia porque digamos que ella presupone la posibilidad intrínseca de las cosas para crearlas. Ya hemos visto en la Ontología que esta posibilidad no depende de la omnipotencia, cuyo objeto y término es la *existencia*, no el ser *ideal* de las mismas cosas. Ahora bien: la posibilidad interna consiste en la armonía y consonancia de las notas constitutivas del ser; luego la omnipotencia presupone esa armonía y consonancia. Luego cuando éstas faltan, no hay objeto ni término de la acción de la omnipotencia. Y bien: ¿qué limitación cabe en un agente si yo digo de él: "Este agente no puede proponerse como término de su acción la nada?"

Cuestión 7.^a— *¿El alma humana es inmortal?*

Resolución.— Respondemos afirmativamente: mas para fijar bien el sentido de esta proposición es muy necesario dar una explicación previa á la demostración.

Declaración.— El dogma de la inmortalidad del alma, decía Pascal, es tan grave é importante, y nos toca tan de cerca, que es preciso haber perdido el juicio para quedar indiferentes en un negocio de tanta transcendencia. El cardenal Polignac justifica el fallo de

Pascal manifestando que nuestra Religión se apoya, como sobre dos columnas, en estos dos grandes dogmas : el de la existencia de Dios, y el de la inmortalidad de nuestras almas. Y como no hay cosa más práctica que la Religión en el orden moral, es consiguiente que los dogmas en que ella reposa deben ser un objeto preferente de nuestra meditación y estudio. Esto explica por qué nos es indispensable premitir algunas nociones.

Es, pues, la inmortalidad la inmunidad de la muerte y la perpetuidad de la vida; y como no se puede concebir la vida sin la existencia, es evidente que la inmortalidad envuelve también la idea de una existencia eterna. Distinguimos dos especies de inmortalidad : una *esencial*, y otra *derivada ó por participación*. La primera sólo compete al Ente necesario, á Dios, por que ningún ser contingente está determinado en virtud de su esencia á existir más bien que á no existir. Siendo, pues, el alma humana un ser contingente, no puede exigir para sí una *inmortalidad esencial*. Por consiguiente, en la cuestión presente hablamos sólo de la *inmortalidad derivada y por participación*.

Un paso adelante : si la inmortalidad envuelve la idea de una existencia y vida impe-

recederas, es evidente que dos cosas combaten y se oponen á la inmortalidad : *la corrupción y la muerte*. La corrupción es la disolución de las partes esenciales que constituían á un ser compuesto : verbigracia, el deshacimiento de un cadáver en podre, gusanos y cenizas. *La muerte* es la separación y ausencia del principio vital que informaba y animaba á un ser organizado : verbigracia, la separación del alma humana en el hombre cuando fallece, pues entonces el cuerpo orgánico queda entregado á la más completa corrupción, según nos lo atestigua la experiencia. Si consideramos la muerte en el mismo principio vital y simple que informa á un cuerpo orgánico, ella no sería para dicho principio sino la eterna paralización de sus potencias activas, ó el completo retorno á la nada, ó bien en virtud de que dicho principio vital dependía esencialmente del cuerpo que informaba, como sucede con el alma de los brutos; ó bien en virtud de una operación extrínseca al mismo principio, como sería si Dios con un acto positivo de su omnipotencia redujese el alma á la nada.

Corolario.— De lo dicho se infiere con toda evidencia que para demostrar el dogma de la inmortalidad del alma es preciso pro-

bar separadamente las tres proposiciones siguientes:

1.^a El alma humana es *esencialmente* incorruptible en cuanto á su existencia.

2.^a El alma humana, por su naturaleza, sobrevive al cuerpo; de modo que su separación de él no la destruye en cuanto á su existencia, ni la despoja de su vida propia.

3.^a De hecho Dios no aniquilará al alma, y la conservará en la existencia y vida interminables. Vamos á las pruebas.

Proposición 1.^a — *El alma humana es esencialmente incorruptible en cuanto á su existencia.*

Demostración. — Sólo un ser compuesto es corruptible, porque la corrupción supone disolución de partes separables según todas las definiciones de corrupción. Es así que el alma humana es *esencialmente* simple, como se demuestra victoriosamente en su propio lugar; luego el alma humana es *esencialmente* incorruptible. Esta prueba es rigurosa, y es inútil pretender esforzarla con nuevas declaraciones. No se puede atacar la incorruptibilidad del alma sino negando con los materialistas su simplicidad esencial.

Prop. 2.^a — *El alma humana, por su naturaleza, sobrevive al cuerpo; de modo que su separación de él no la destruye en cuanto á su existencia, ni la despoja de su vida propia.*

Dem. — Así como la simplicidad del alma prueba su esencial incorruptibilidad, así también la espiritualidad demuestra de un modo perentorio la verdad de esta segunda proposición. En efecto: si el alma, considerada como un principio de operaciones, es, en virtud de su espiritualidad, independiente de la materia; si ejerce actos para los cuales no necesita servirse de los órganos corpóreos; si los objetos de sus más nobles potencias son tan universales, abstractos, ilimitados; en fin, si el alma humana desenvuelve su vida espiritual por medio de esas potencias, de esos actos, de esos objetos que traspasan toda la esfera de lo sensible, es claro, es incuestionable que el alma humana sobrevive al cuerpo; de modo que su sola separación de él no la destruye en cuanto á su existencia, ni la despoja de su vida propia. Afirmar lo contrario es negar la espiritualidad del alma, su independencia de la materia, la nobleza de sus potencias y la eternidad é inmu-

tabilidad de los objetos espirituales que nuestro entendimiento conoce y nuestra voluntad racional apetece.

Corolario.—De estas dos proposiciones se infiere legítimamente que el alma humana dejaría de ser inmortal sólo en el supuesto de que Dios la aniquilase directamente, á pesar de su esencial incorruptibilidad y de su natural independendencia de la materia en cuanto á su ser y operaciones. Pero este supuesto es absurdo, como lo manifestarán las pruebas de la siguiente

Prop. 3.^a—*De hecho Dios no aquilará al alma, y la conservará en la existencia y vida interminables.*

Dem.— Antes de exponer las pruebas de esta gravísima proposición, conviene observar dos cosas:

1.^a Que Dios, hablando *de potentia absoluta*, como dicen los filósofos, pudiera sin duda aniquilar y destruir el alma humana; por consiguiente, cuando afirmamos que de hecho Dios no la aniquilará, lo entendemos hablando *de potentia ordinaria*, es decir, en el orden actual por Dios establecido, y ejecutado ó realizado

por la omnipotencia con una norma, libre sí, pero constante y uniforme.

2.^a Que tratándose aquí de una prerrogativa dependiente de la voluntad libre de Dios, no podemos servirnos de otros argumentos que de aquellos que nos *revelan* en cierto modo y nos manifiestan esa misma libre voluntad de Dios de conservar al alma su existencia y vida interminables.

Veamos, pues, cuáles son esas especies de revelaciones naturales ó de manifestaciones de la voluntad de Dios en favor de la inmortalidad del alma humana: estas manifestaciones serán las pruebas de nuestra proposición. Considerémoslas en el orden psicológico, en el orden moral, en el orden religioso.

1.^o *En el orden psicológico.*—Es cierto que Dios, como sapientísimo autor de la Naturaleza, proporciona siempre las potencias de los agentes creados á los objetos respectivos de las mismas potencias, é imprime en éstas un movimiento tanto más enérgico y constante hacia sus objetos, cuanto éstos se hallan más remotos y lejanos. De aquí es que las potencias con sus movimientos y aspiraciones son como una manifestación ó revelación natural del fin á que Dios ha llamado á los agentes creados. Esto

supuesto, consideremos al alma humana en el orden puramente psicológico. Sus más nobles potencias son el entendimiento y la voluntad racional. Entre el entendimiento y las verdades que alcanza aquí en la tierra no hay ninguna proporción: mientras más conoce, más inquieto busca nuevas y nuevas verdades, aspirando de continuo á la contemplación eterna de la verdad absoluta. El mismo amor de la novedad, que tantos errores produce; la misma volubilidad con que el humano entendimiento cultiva en distintas épocas ya un orden, ya otro de verdades parciales, prueban evidentemente que esta potencia nobilísima no puede satisfacerse sino con la contemplación tranquila y eterna de la verdad absoluta. Luego Dios la ha llamado á esa contemplación. Luego Dios, salvas las condiciones del orden moral, se la debe. Luego el entendimiento no será de hecho aniquilado por Dios.

Tampoco hay proporción alguna entre la voluntad racional y los bienes caducos y perecederos de la presente vida. Acá abajo nada llena, nada satisface á la voluntad del hombre. Aspirando siempre á la posesión de un Bien inconmutable, estimulada incesantemente por el deseo de una felicidad sin límites, nunca

puede descansar tranquila en la fruición de bienes fugaces, inconstantes y mezquinos, cuya posesión las más veces la degrada y la atormenta. De aquí esa generosidad verdaderamente inexplicable con que la voluntad humana renuncia, desprecia, sacrifica gloria, honra, riquezas y placeres, buscando más allá del tiempo y del espacio, es decir, en la eternidad é inmensidad, el único y verdadero objeto de una felicidad cumplida. Esta aspiración, este deseo, este arranque de la voluntad racional, es en el hombre natural, inevitable, invencible; es el elemento necesario de la vida moral. Luego la voluntad racional está llamada á la posesión eterna de una felicidad sin límites. Luego Dios, salvas las condiciones del orden moral, se la debe. Luego la voluntad no será de hecho aniquilada por Dios.

Hay más: entre todos los seres creados sólo el hombre concibe con el entendimiento la idea de la inmortalidad y de una existencia imperecedera: todos los demás viven para el presente y no pueden entender la eternidad. Sólo el hombre apetece con la voluntad racional esta vida interminable, concebida por su entendimiento; y á pesar del amor natural que todo ente tiene de la *actual existencia*, sólo el hom-

bre sacrifica muchas veces la vida presente y arrostra la muerte, cuando se cruzan más altos intereses y cuando la muerte le promete una inmortalidad gloriosa. ¿Y quedará burlado este voto y aspiración de la naturaleza racional; y mientras el sol, la luna, las estrellas y todos los elementos que sirven al hombre cuentan sin pretenderlo siglos y siglos de duración y de existencia, sólo el hombre, sola el alma humana, pasará cuatro días por la tierra para volver al seno de la nada y perderse en aquel oscuro abismo, no obstante la elevación de sus pensamientos, la nobleza de sus aspiraciones, la heroicidad de sus sacrificios? No: esto es imposible... El alma humana es inmortal: no la aniquilará Dios...

2.º *En el orden moral.*—Nuestra razón descubre que es imposible sea sano y conforme á la verdad un dogma que acarrea consigo la ruina de la virtud y arrastra á la criatura racional á toda clase de vicios y torpezas, por cuanto la verdad y la sabiduría de suyo purifican al hombre y le apartan de las sendas tortuosas por donde se desbocan las pasiones sin freno. Ahora bien: la negación de la inmortalidad del alma trae consigo la ruina completa del orden moral; porque si nuestra alma pe-

rece con el cuerpo, ninguna razón, ningún estímulo, ninguna esperanza resta al hombre para emprender el estudio y práctica de las virtudes tan arduas y contrarias á los instintos más poderosos de la carne; ninguna sanción suficiente puede resguardar la autoridad de la ley natural; y puesto que nada hay que esperar más allá de la tumba, es consiguiente que el bien sumo del hombre no puede consistir sino en la posesión de los bienes de la tierra, como el placer corpóreo, la gloria, la riqueza; y como es muy justo sacrificarlo todo por el sumo bien, muy justo será y legítimo perjurar, hacer traición á la patria, quemar incienso á infames ídolos, cometer los mayores crímenes, cuando esto parezca necesario para adquirir ó conservar los bienes efímeros de la vida presente. De este modo la negación de la inmortalidad del alma es la destrucción del orden moral y la ruina de la virtud en la tierra, como de hecho lo comprueba la experiencia.

Por el contrario, la misma razón humana descubre que no puede ser vano y falso un dogma que es la fuente y el fundamento de la justicia, de la piedad, de la virtud; pues así como la luz no puede salir de las tinieblas, así no puede el esplendor de la virtud surgir de la

obscuridad del error. En efecto; es absurdo y repugnante que un error de juicio y una falsa persuasión del ánimo sean fuentes de la justicia y probidad. Ahora bien: el dogma de la inmortalidad del alma es precisamente el principio y fundamento de la virtud; él sostiene al hombre en la fuerte y tenaz lucha que debe sostener consigo mismo; él arrebató á los bienes fugitivos el brillo seductor que nos fascina; él da fuerzas al hombre para sobreponerse á todos los atractivos del vicio; él, en fin, presenta al hombre esa sanción formidable de la ley natural que le decide á su fiel guarda y observancia. Por esto todos los hombres que florecieron en santidad y pureza, todos los justos, misericordiosos, compasivos, piadosos, todos reconocieron en el dogma de la inmortalidad del alma el estímulo más eficaz de sus virtudes. Es, pues, necesario que este dogma sea conforme con la verdad, porque es imposible que la naturaleza humana esté de tal modo conformada que el conocimiento verdadero de sí misma sea para ella la causa de su maldad y corrupción, y una persuasión falsa lo sea de su virtud y perfección moral. Pues si así fuese, nada le sería al hombre más saludable que vivir ignorado de sí mismo, y nada más funesto y per-

nicioso que el estudiarse y conocerse. Luego el dogma de la inmortalidad del alma es verdadero. Luego nuestra alma es inmortal. Luego de hecho Dios no la reducirá á la nada.

3.º *En el orden religioso.*—El gobierno divino de las criaturas racionales y libres es una manifestación natural y permanente de la voluntad de Dios, que nunca aniquilará al alma humana. Existe una Providencia: pruébalo la razón: esta Providencia es sapientísima, justísima, magnífica, santísima. Si es santísima, debe aborrecer la maldad con un odio infinito y coronar la virtud con un amor soberano; si es magnífica, debe ensalzar y glorificar á la justicia y humillar y deprimir el vicio; si es justísima, debe reservar premios y penas correspondientes al mérito ó demérito; si es sapientísima, debe discernir el bien y el mal y señalar á cada uno fines y éxitos contrarios, como diversos son el mismo bien y el mal. Pero, por lo común, no es esto lo que se observa en la tierra. En la vida presente no hay vindicta ni compensación, al menos aquéllas que la razón desinteresada exige justamente. Florecen en el siglo muchos hombres impíos, perversos, opresores de los inocentes; gimen, por el contrario, y son muy afligidos muchos hombres religiosos,

justos, íntegros; de modo que pudiera decirse en muchos casos que la prosperidad es el patrimonio del crimen, y la miseria la recompensa de la virtud. Es ésta una perturbación profunda del orden moral que, arrebatando á la virtud todos sus estímulos y alentando al vicio con la más repugnante impunidad, trastorna todas nuestras ideas de virtud y de justicia, de mérito y demérito, y nos presenta á la familia humana bajo el gobierno de la Divina Providencia como una sociedad perdida y pésimamente gobernada, y entregada á todos los furores de la anarquía y á todos los caprichos de un despotismo cruel. Debe, pues, haber una reparación y gran reparación; y pues ella no aparece en la tierra, sin duda resévala Dios para la eternidad. En una palabra: Dios ¿es pródigo? ¿hay injusticias en el mundo? Luego nuestras almas son inmortales. Luego Dios no las aniquilará.

Confirmación. — Esta es la idea, ésta la esperanza que ha sostenido, sostiene y sostendrá á todos los virtuosos; ésta es la idea, éste el temor que inquieta y perturba á todos los malvados. No ignoramos que, tratándose de un dogma tan profundo, no es posible dar pruebas puramente filosóficas que demuestren la verdad

con evidencia matemática; pero también se debe concedernos que un filósofo sensato no tiene derecho alguno para exigir un mismo género de demostraciones en apoyo de toda clase de verdades. Las sombras que en esta materia no puede disipar la razón individual *filosofando*, ahuyéntalas la razón colectiva y el sentido práctico de todas las generaciones humanas *afirmando*.

De hecho afirmaron y proclamaron el dogma de la inmortalidad de las almas los más sabios de entre los antiguos. Los hebreos, los caldeos, los egipcios, con su Mercurio Trismegisto; los galos, con sus druidas; los indios, con sus brahmanes; los pitagóricos, los platónicos, con sus respectivas escuelas. Proclamaron este dogma los paganos con sus campos elíseos, con su averno; los poetas, con sus poemas; los hombres todos, con el respeto y veneración á los restos de los muertos, con los ritos y ceremonias religiosas en los sepulcros, con la erección de estatuas, mausoleos, pirámides y otros monumentos. Y es tan inconcuso y tan probado este consentimiento unánime, que no se han atrevido á negarlo ni los mismos incrédulos y volterianos, como observa Bergier. Uno de éstos decía: "Es una cosa imposible hallar en la tie-

rra pueblos donde la opinión común no concede alguna especie de inmortalidad á nuestras almas... „ El malvado autor del libro intitulado *Sistema de la Naturaleza* habla en estos términos: “No hay cosa más popular que el dogma de la inmortalidad del alma; ninguna idea se ha difundido tanto en el mundo como la esperanza de otra vida: todos los sistemas religiosos y políticos reposan sobre esta persuasión. „ El impío Bolingbroke, aunque enemigo encarnizado de este dogma, confiesa que él es más antiguo “que todos nuestros conocimientos históricos. „ El mismo Bayle corrobora los juicios de estos incrédulos diciéndonos “que se han encontrado símbolos y pruebas del dogma de la inmortalidad de las almas aun entre los salvajes, que por lo demás no ofrecían ninguna huella ó señal de culto público. „ Este consentimiento universal confirma nuestras pruebas.

Objeciones.—1.^a Debe perecer con el cuerpo aquello que depende en su existencia del mismo cuerpo. Pero el alma humana depende en su existencia del cuerpo orgánico. Luego debe perecer con él.

Resp. —Niegó la menor: hemos probado ya la espiritualidad del alma, y hemos visto

que, aunque ella necesita servirse de los órganos para el ejercicio de algunos actos propios del compuesto humano, sin embargo, es absolutamente independiente del mismo cuerpo en cuanto á su existencia propiamente dicha y en cuanto al ejercicio de sus potencias intelectuales.

2.^a Lo que es forma del cuerpo depende, para existir, del mismo cuerpo. Pero el alma es forma del cuerpo. Luego depende, para existir, del cuerpo.

Resp.—Distingo la mayor: lo que es *forma accidental* del cuerpo, depende del cuerpo para existir, *paso*; lo que es *forma substancial* del cuerpo, depende del cuerpo para existir, *niego*. Contra distingo la menor: el alma es forma accidental del cuerpo, *niego*. El alma es forma substancial, *concedo*, y niego el consiguiente. Como se ve en su lugar propio, el alma no es *forma* del cuerpo, como el *color* ó *figura* de esta mesa, por ejemplo, pues entonces sería un puro accidente del cuerpo; sino que es *primer principio* de la vida del cuerpo, y, por lo mismo, el cuerpo, como animado, depende de ella, que no ella del cuerpo; es, por tanto, el alma una forma substancial.

3.^a El alma humana es una substancia *in-*

completa. Luego no puede existir sin el cuerpo.

Resp.—Distingo el antecedente: el alma humana es una substancia incompleta en cuanto ella sola no es el hombre, y en cuanto no puede por sí sola ejercer las funciones propias del compuesto humano, *concedo*. El alma humana es una substancia incompleta, en cuanto no puede existir por sí sola ni puede ejercer ningún acto intelectual independientemente del cuerpo, *niego*. Ya hemos demostrado la substancialidad, la simplicidad y la espiritualidad del alma, y estos tres atributos nos permiten no insistir en ulteriores explicaciones de los miembros de la distinción.

4.^a Una substancia creada únicamente por el cuerpo y para el cuerpo, debe perecer con el cuerpo. Tal es el alma humana. Luego, etc.

Resp.—Niego la menor: el alma humana ha sido creada por Dios para constituir con el cuerpo orgánico al hombre, y el hombre ha sido llamado á un fin eterno cuya posesión está reservada, como es muy natural, á la parte más noble, incorruptible, inmortal é independiente de la materia: tal es el alma.

5.^a Lo que ha sido destinado para informar al cuerpo, justamente se dice que ha sido crea-

do por el cuerpo y para el cuerpo. Tal es el alma humana. Luego, etc.

Resp. —Distingo la mayor: lo que ha sido *únicamente* destinado para informar el cuerpo, justamente se dice que ha sido creado para el cuerpo y por el cuerpo, *concedo*; lo que, además de otros fines más altos é independientes de la materia, ha sido destinado *también* á informar al cuerpo, justamente se dice que ha sido creado por el cuerpo y para el cuerpo, *niego*. Mientras se insista en esta dificultad, insistiremos también nosotros en inculcar los fines distintos y subordinados de la creación del alma humana. Siendo ésta espiritual, repugna que su último fin sea sólo informar al cuerpo orgánico, porque en la creación ninguna naturaleza superior tiene por fin servir únicamente á una naturaleza inferior.

6.^a Pero toda substancia depende, en cuanto á su existencia, de aquello que la individualiza. Es así que el cuerpo humano individualiza al alma; luego el alma depende del cuerpo en cuanto á su existencia.

Resp. —Distingo la menor: el cuerpo individualiza al alma; en cuanto la existencia individual del alma sea dependiente del cuerpo, *niego*; el cuerpo individualiza al alma, en cuan-

to ésta por sí sola no constituye la *especie completa*, y consiguientemente no tiene todo el ser completo de un individuo de la especie humana sino en el conjunto: *concedo*. La respuesta es de Santo Tomás, quien, haciéndose cargo de esta dificultad, dice así: "Propio es del alma humana unirse con el cuerpo orgánico, por cuanto en sí misma no tiene la especie completa, sino que recibe su complemento de todo el compuesto. De aquí se infiere que el poder unirse el alma humana con este ó aquel cuerpo, si la multiplica en cuanto al número, no la multiplica en cuanto á la especie: así como esta blancura difiere de aquella otra, no en la especie, sino en el número, porque la una se halla en éste y la otra en aquel sujeto. Mas el alma humana difiere de todas las demás formas, en que su existencia no depende del cuerpo, y, de consiguiente, tampoco depende de él su ser individualizado." (Quaest. de Anima,)

7.^a Sea como quiera, el alma nace con el cuerpo, crece con el cuerpo, se envejece y debilita con el cuerpo. Luego debe perecer con el cuerpo.

Resp.—Resolvamos la dificultad por partes. El alma nace con el cuerpo, *distingo*; nace por vía de generación, *niego*; en virtud de la crea-

ción: *concedo*. Como luego lo veremos, es cierto que el alma no preexiste al cuerpo, sino que nace juntamente con él; pero el nacimiento del alma es su creación; por consiguiente, en su origen el alma no depende del cuerpo.—El alma crece con el cuerpo, distingo: crece *substancialmente*, como el cuerpo, por medio de adición de partes y consolidación de sus miembros: *niego*; crece *accidentalmente*, esto es, desenvuelve sus potencias gradualmente en virtud de la unión con el cuerpo: *subdistingo*; crece accidentalmente con el cuerpo muchas veces, y si se quiere las más, respecto de las potencias propias del compuesto humano: *concedo*; crece accidentalmente con el cuerpo respecto de las potencias intelectuales: *subdistingo*; y esto arguye una dependencia substancial y directa del alma con respecto al cuerpo: *niego*; y esto arguye que en el orden presente las potencias más espirituales presuponen como condiciones extrínsecas algunos actos de potencias orgánicas: *concedo*. La prueba de esto es que muchísimas veces el desenvolvimiento de las potencias del alma no es paralelo al estado y condición del cuerpo. Cuántas veces un cuerpo raquíptico encierra una alma muy grande; y, al contrario, una alma muy pequeña se pasea ocio-

sa en un corpachón; un pobre ciego que no ve la luz del día ni la de la lámpara, allá en su meditación profunda y silenciosa está contemplando mil cosas y mil mundos que no alcanzan á columbrar muchos ojos vivarachos. Un tísico es muy agudo, y un obeso muy boto; un joven robusto es un necio y un loco; un viejo enclenque es muy prudente y sabio. Conque no nos vengan á decir los materialistas que nuestras almas se engordan como cerdos para morir como ellos.

8.^a Si el alma humana fuese inmortal, no temería tanto su separación del cuerpo. Pero la teme y mucho. Luego no es inmortal.

Resp. — Niego llanamente la mayor. De que el alma humana sea inmortal, no se sigue que no deba temer su separación del cuerpo. El alma humana es *forma natural* del cuerpo orgánico, y es al mismo tiempo un *ente moral*: como forma substancial está llamada por la Naturaleza á informar al cuerpo, y esta información, lejos de serle violenta, le es gustosa, por decirlo así, y muy propia; por consiguiente, su separación del cuerpo no puede menos de serle muy violenta y dolorosa. Como *ente moral*, el alma humana es responsable de todos sus actos, y espera en la eternidad un fallo tre-

mendo que decidirá de su suerte futura interminable. Esta es la causa secreta que alarma hasta al impío en sus últimos conflictos con la muerte. Sin embargo, acaece muchas veces que la virtud y justicia absorben de tal modo todo el ser del alma y le aseguran su felicidad eterna, que se sobrepone á sí misma y sacrifica la vida presente en defensa de la virtud y de la justicia, que le prometen una inmortalidad gloriosa. Por esto hemos alegado como prueba de este dogma el desprecio con que más de una vez mira el alma su separación del cuerpo.

9.^a Aunque el alma humana es simple y espiritual, sin embargo, tiene diversos grados de actividad en sus potencias. Podemos, pues, temer que, debilitándose y remitiendo poco á poco estos grados, llegue el alma á una extinción completa de la vida. Así arguye Kant.

Resp.—Concediendo por un momento esa diversidad de grados en las potencias del alma, niego el supuesto del argumento. Supónese, en efecto, que el alma es un complejo absurdo de estos grados diversos. No es así: el alma en sí misma es simplicísima y una, como lo hemos demostrado. De aquí se infiere que, radicándose en esta substancia simple todas las potencias, éstas no pueden extinguirse, por distintos que

sean sus grados, si el alma en su substancia no se destruye. Pero hemos demostrado que es inmortal; luego jamás se extinguirán sus potencias.

Pero, además, negamos la tal distinción y grados de las fuerzas del alma en el sentido de Kant; porque la distinción que hacemos no es *real*, sino *lógica*, por cuanto, siendo la actividad del alma finita, concebimos que puede darse en otros espíritus más nobles otra actividad más excelente y enérgica que la del alma; de donde concebimos en ella grados determinados. Mas si consideramos la realidad física del alma, rechazamos abiertamente esa distinción de grados; pues si tal existiese, el alma no sería simple, como lo exige su naturaleza.

10.^a Una de las más graves pruebas del dogma en cuestión es el deseo natural que tiene el alma de una felicidad imperecedera, por cuanto se dice que un deseo de la naturaleza no puede ser frustráneo. Es así que hay muchos deseos naturales que no ve el hombre satisfechos; luego esta prueba de la inmortalidad del alma vacila.

Resp.— Distingo la menor: hay muchos deseos naturales que no ve el hombre satisfechos *por su propia culpa: concedo*; hay muchos de-

seos naturales que no ve el hombre satisfechos *sin culpa suya: subdistingo*, y estos deseos son tan naturales que no puede el hombre ahogarlos delante de intereses más altos: *niego*; son tan naturales que muchas veces los acalla en presencia de otra aspiración, de otro anhelo más constante, más enérgico, más universal, más imprescindible, y por lo mismo más arraigado en la profundidad del espíritu: *concedo*.

Analicemos brevemente los miembros de la distinción, examinando los deseos *naturales* que se oponen como frustráneos, y comparándolos con el deseo de la felicidad. Ciertamente es que todo hombre desea *naturalmente*, si no las riquezas, al menos las comodidades de la vida; pero también es cierto que en el orden presente las riquezas y comodidades de la vida son el *resultado natural* de la laboriosidad, de la economía, de la honradez. Gime un hombre en la estrechez y miseria á pesar de todos sus *deseos naturales*: ¿quién tiene la culpa? Las más veces su indolencia, su prodigalidad, sus fraudes y usuras. No hay, pues, que acusar á la Naturaleza, y esto significa el primer miembro de la distinción.

Diráse: esto es así; pero en muchas otras ocasiones se ve el hombre víctima del dolor

y de la miseria *sin culpa suya*, y á pesar de todos sus esfuerzos y deseos y aspiraciones naturales. Replicamos á la instancia: 1.º Que á un filósofo sensato no le es muy fácil absolver de toda culpa á los míseros, porque el corazón humano es un abismo muy obscuro y el gobierno moral de las criaturas racionales muy complicado. 2.º Que, aun concedida la inocencia é inculpabilidad de los desgraciados, debemos comparar los objetos de esos deseos naturales frustrados con el objeto del deseo natural de la felicidad; los primeros son objetos *concretos, singulares, insuficientes, caducos*; en una palabra, no son apetecibles ni apetecidos sino únicamente porque parece que participan de la apetibilidad ó bondad absoluta; son objetos que en su mayor parte llaman y excitan el apetito sensible más bien que el apetito racional ó la voluntad; son, en fin, objetos tales que más de una vez desprecia y sacrifica el hombre estimulado por aspiraciones más nobles, como lo acredita la experiencia. Por el contrario, el objeto de la felicidad es un bien universal sufficientísimo, eterno; es apetecible y apetecido por sí mismo, como el fin y el término absoluto de todos los movimientos de la criatura que aspira incesantemente á él con la voluntad ra-

cional; de modo que no puede renunciar á su posesión, porque nadie es capaz de querer ser infeliz: todo esto se demuestra en la Etica. A todas estas diferencias se agrega que el deseo de la felicidad eterna ha sido excitado en el hombre por Dios; de modo que Dios es el responsable de su cumplimiento, y por esto hemos en las pruebas considerado este deseo como una especie de *revelación natural* que Dios ha hecho al hombre de la voluntad con que conservará el alma eternamente. Mientras que todos los demás deseos de bienes finitos, aunque naturales, como no se refieren al fin último, no son en su mayor parte encendidos por Dios, sino por la libre voluntad del hombre, á la cual no debe Dios su satisfacción en este punto. Compárense deseos y deseos, y quedará resuelta la objeción.

11.^a Si el natural deseo de la felicidad no puede ser frustráneo, deberán aun los impíos conseguir su felicidad eterna. Esto es falso. Luego también el deseo de la felicidad puede ser frustráneo.

Resp.—Distingo la mayor: deberán aun los impíos conseguir su felicidad eterna de un modo absolutamente necesario é incondicional: *niego*; deberán aun los impíos conseguir su fe-

licidad eterna de un modo libre y por elección propia: *concedo*. Así como el hombre desea *naturalmente* la felicidad, así también es el hombre *naturalmente* libre en la prosecución de la misma, presupuesto el orden moral. Por consiguiente, cuando decimos que el deseo *natural* de la felicidad no puede ser frustráneo, no hemos de excluir la condición, *igualmente natural*, del movimiento libre del hombre hacia su fin; ni hemos de inferir de que un deseo natural no pueda ser frustráneo, que el hombre en sus movimientos deba perder su libertad, que también es *natural*. Puede, pues, el impío perderse, y de hecho se pierden muchos; pero la causa de su perdición no es el deseo frustrado de la naturaleza, ni la poca fidelidad de Dios en el cumplimiento de sus promesas, sino el abuso de la libertad, que, repetimos, es también *natural* en el hombre, y es una condición *natural* para el conseguimiento del fin último. En una palabra: no hemos de confundir lo *natural* del deseo con lo *necesario* ó *inevitable* de su cumplimiento en las criaturas libres.

12.^o Si una criatura pierde su fin, pierde también con él toda su razón de ser ó existir, porque las cosas no existen sino para sus fines.

Si, pues, muchos impíos pierden su fin, éstos sin duda deben ser aniquilados.

Resp.—Distingo el antecedente: si una criatura pierde su fin de un modo absoluto y necesario, pierde también con el fin toda su razón de ser ó existir: *concedo*. Si una criatura pierde su fin de un modo relativo y libre, pierde también con el fin su razón de ser ó existir: *subdistingo*; este condicionado pierde con el fin su razón de ser ó existir relativa y libre: *concedo*; pierde con el fin su razón de ser ó existir absoluta y necesaria, *niego*. Expliquémonos. Ninguna criatura puede perder de un modo absoluto y necesario el fin absoluto y necesario de su creación, que es la gloria de Dios y la manifestación de los divinos atributos. Así que igual gloria da á la bondad infinita el justo en la bienaventuranza, que da á la eterna justicia en el infierno el réprobo. Hablando, pues, de este fin absoluto, ninguna criatura racional puede perder la razón absoluta y necesaria de su ser ó existir. Otra cosa es si consideramos el fin en sus relaciones con la última perfección del hombre y con el movimiento libre con que se promueve hacia dicho fin. En estas relaciones, presupuesto el orden moral, puede el hombre perder, y pierde



muchas veces, su última perfección, y con ella la razón relativa de ser perfectible, y por esto es enteramente infeliz; mas como perdió su última perfección por el abuso de la libertad, pierde también esa misma libertad, y con ella la razón de ser ó existir *libre*, y pasa á ser esclavo eterno de la pena, permaneciendo eternamente la razón absoluta y necesaria de su ser ó existir absoluto. En una palabra: pierde el hombre lo relativo y libre, sin perder lo absoluto y necesario en el orden moral. Luego de que los impíos se pierdan no se sigue que deban ser aniquilados.

13.^a El argumento deducido del orden moral y de la Providencia prueba ciertamente que el alma humana debe sobrevivir al cuerpo; pero no demuestra la inmortalidad. Luego vacila.

Resp.—Concediendo el antecedente por un momento, negamos el consiguiente; porque en materias tan arduas como éstas debemos considerar que la fuerza de un argumento no siempre depende del mismo y solo argumento, sino del conjunto de razones que mutuamente se apoyan y robustecen. De consiguiente, aunque la prueba que aquí se combate no fuese por sí sola bastante para fundar una demostración

apodíctica, todavía conserva su eficacia agrupándola con las demás que hemos alegado, y sobre todo teniendo en cuenta la persuasión de todos los hombres que han inferido la inmortalidad del alma de la consideración de los divinos atributos; porque es imposible que en negocio de tanta monta se engañe todo el género humano.

Respondemos en segundo lugar que, si se concede que el argumento prueba que el alma sobrevive al cuerpo, esto basta para un filósofo, el cual no puede pedir otra cosa á la razón, dejando lo demás á la divina revelación.

Cuestión 3.^a — *Acaba de invocarse la revelación divina. Pregúntase con esta ocasión: ¿qué juicio debemos dar en el tribunal de la razón sobre la eternidad de las penas del infierno que establece el dogma católico?*

Resolución. — Afirmamos que aunque éste es uno de los misterios más incomprensibles y pavorosos, sin embargo ningún incrédulo puede demostrar la repugnancia intrínseca de la eternidad de las penas del infierno.

Declaración. — Tenemos en contra á los ateos, que niegan á Dios, y á todos los materialistas, que niegan la inmortalidad del alma; tenemos en contra á los milenarios, que cir-

cunscribían y estrechaban la eternidad de que hablan las Divinas Letras, al lapso de *mil años*, de donde les vino el nombre de *milenarios*; tenemos en contra á los origenistas, ó sea á los discípulos de Orígenes, el cual, como dice San Jerónimo, enseñó que los demonios y las almas de los réprobos se verían libres de las penas del infierno al cabo de alguno ó de muchos siglos; tenemos, en fin, en contra á algunos delicadillos y sentimentales que no temen oponer sus querellas á las enseñanzas católicas, procurando demostrar que Dios no puede en su bondad castigar con tan horrible suplicio culpas de un momento. Pero vamos á la

Demostración.— Es evidente que para demostrar la repugnancia intrínseca de las penas eternas del infierno sería necesario probar que estas penas eran más graves que el pecado. Es así que los incrédulos nunca pueden demostrar esto; luego consta la proposición.

Pruebo la menor.—1.º Para probar que el castigo excede al crimen, era necesario comprender toda la malicia del mal moral ó del pecado, y todo aquello que caracteriza su enormidad, sin lo cual jamás se podrá juzgar de la proporción ó desproporción de la culpa con el castigo. Pero esto es precisamente lo

que menos pueden comprender los incrédulos, cuyas conciencias están por lo común cauterizadas, y cuyo criterio moral está profundamente estragado y corrompido, como lo prueba su oposición sistemática á la fe y á la revelación. Lo cierto es que las almas timoratas que conocen más la malicia del pecado, temen, pero no niegan el infierno.

2.º Para comprender toda la malicia y gravedad del pecado, era necesario ver claramente y enumerar con toda fidelidad los auxilios, los medios, las gracias, las inspiraciones y luces que de Dios recibió el réprobo para evitar el pecado ó repararlo. Pero precisamente los materialistas, los sentimentales, los incrédulos, son los que menos cuenta pueden darse de esas cosas que, ó niegan con la mayor desvergüenza, ó desprecian con la más negra ingratitud. Lo cierto es que, cuando el alma vive la vida de la gracia, juzga muy de otro modo de su poca correspondencia á la gracia, y se estima muy merecedora del infierno con toda su eternidad.

3.º Para comprender toda la malicia y gravedad de la culpa sería también necesario saber estimar todo el precio de las gracias y auxilios sobrenaturales, que, según la doctrina católica, no son sino frutos preciosos de méritos infinitos

y de la sangre del Hombre Dios; y al mismo tiempo convendría saber cuánta ingratitude, cuánta obstinación, qué desprecio de las leyes divinas entrañaba el crimen de un réprobo. Pero precisamente los incrédulos, los materialistas, los sentimentales son los sujetos menos aptos, por no decir los más ineptos, para meterse en esas honduras; porque ellos, ó no creen, ó no hacen caso de la gracia sobrenatural; no creen ó no hacen caso del dogma de la Redención ni de la Encarnación; tampoco hacen cuenta ni de la ingratitude, ni de la obstinación que entraña el pecado, porque ellos mismos son ingratos y acaso obstinados: en una palabra, esos hombres desgraciados nada ven, nada entienden, nada experimentan de esos mundos del espíritu elevado á un orden sobrenatural y divino, porque no pasan de ser tristes habitantes de estas regiones sublunares. Es, pues, evidéntísimo que estos tales no son ni pueden ser jueces competentes en una causa tan grave. Todo juez debe fallar con conocimiento de causa, si, pues, un juez no puede conocer la causa; es consiguiente que tampoco puede dar fallo en la causa. Todo juez debe estudiar el proceso de la causa. Si, pues, el juez comienza por negar todo el proceso, clarísimo es que el tal juez se

coloca en una condición en la cual le es imposible dar un paso adelante. Esto acontece á los ateos, materialistas, incrédulos y sentimentales: ellos, ó niegan todo el proceso, ó dan á entender muy á las claras que no pueden conocer en la causa. Luego ninguno de ellos puede demostrar la repugnancia intrínseca de la eternidad de las penas del infierno.

Corolario.—De lo expuesto se deduce que si algunos pudieran ser admitidos á dar su fallo en la cuestión presente, serían, sin duda, los hombres buenos, justos, religiosos, por cuanto ellos tienen una ciencia experimental de los dogmas católicos. Pues bien: acudamos á ellos. ¿Qué nos dicen? Que el dogma católico debe triunfar de todas las sofisterías de los necios. He aquí una sentencia muy juiciosa.

Escolio.—La gravedad de la materia demanda de nosotros que nos detengamos aún en ella para refutar algunas objeciones que se pueden hacer. Creemos que el medio más oportuno será añadir aquí la proposición siguiente:

Proposición.— *Así como los incrédulos no pueden demostrar la repugnancia intrínseca de la eternidad de las penas, así no hay objeción contra este dogma, por grave que parezca, que no halle en la razón una solución satisfactoria.*

Demostración.— En efecto: presupuesta la fe de la divina revelación, de la cual no se puede prescindir en esta materia, la razón filosófica halla desde luego una prueba general de nuestro aserto, en la contestación razonabilísima con que un católico puede legítimamente defender sus creencias de todos los ataques de la incredulidad. Sea cual fuese la dificultad que se oponga á un dogma, puede un católico discurrir de este modo:

„1.º Yo creo, y la razón me enseña que Dios sabe algo más que el hombre, y de consiguiente que hay ó debe haber muchas verdades que, ignorándolas el hombre, las conoce Dios. Ninguna objeción razonable se puede á esto oponer.

„2.º Yo creo, y la razón me enseña, que Dios, si quiere, puede revelar al hombre esas verdades, muchas ó pocas, según su beneplá-

cito; porque si Dios dió al hombre entendimiento y facultad de hablar con sus semejantes, es imposible negar al Autor del entendimiento y de la palabra los medios de comunicarse con el hombre. Esto también es evidente.

„3.º Yo creo, y la razón me enseña, que si Dios habla al hombre, Dios no puede engañarse ni engañarnos, porque es Verdad infalible y Veracidad infinita, y su verdad y su veracidad fundan una autoridad incontrastable é incontrovertible sobre el entendimiento humano.

„4.º Yo creo, y la razón me enseña, que el entendimiento humano no puede medirse con la soberana Inteligencia de Dios, ni puede legítimamente oponer su certeza metafísica, física ó moral á la certeza de la Autoridad divina; porque el entendimiento creado es esencialmente finito y muy falible, mientras que la Inteligencia divina es esencialmente infalible é infinita.

„5.º Yo creo, y la razón me enseña, que Dios, en virtud de su transcendental dominio sobre la criatura racional, puede exigir de cada una de sus potencias un culto y un sacrificio, correspondiente y paralelo á aquel atributo ó perfección divina cuyo reflejo, huella ó semejanza es aquella potencia que se considera en

la misma criatura; y así como Dios puede exigir de mi voluntad un amor soberano que llegue hasta sacrificarle todos los amores finitos y los bienes particulares de la vida presente, por poderosa que sea y natural la inclinación de esta potencia á dichos objetos, así también Dios puede exigir de mi entendimiento un culto á su Verdad, Veracidad y Autoridad infinitas que llegue hasta sacrificarle la evidencia mediante el sometimiento sincero y profundísimo á la palabra revelada que me impone la Fe, diciéndome: "cree esto y aquello aunque no lo veas, porque Yo lo afirmo".

"6.º Yo creo, y la razón me enseña, que si Dios por una parte me exige este culto de amor y de fe, y yo por otra parte no puedo con mis propias fuerzas ofrecérsele, Dios no puede sin inconsecuencia dejarme abandonado á mi flaqueza, sino que deberá levantar y sostener mi voluntad y entendimiento con poderosos auxiliares que el dogma católico reconoce en esos hábitos sobrenaturales que se llaman *caridad* y *fe*.

"7.º En fin: yo, como católico, estoy de hecho en posesión de este don divino de la fe, del cual está privado el incrédulo. Esta fe me impone un obsequio razonable por los motivos ex-

trínsecos de credibilidad, que son el establecimiento del Cristianismo, las profecías cumplidas, los martirios, los milagros, la unidad, la santidad, la perpetuidad de la Iglesia católica, la sabiduría de los doctores, la infalibilidad del Magisterio, etc., etc. Esta fe me enseña que se han verificado todas las condicionales enumeradas en esta demostración, y esta fe me dice que las penas del infierno son eternas, como me dice que Dios es uno en Esencia y Trino en Personas; como me dice que el Verbo se hizo hombre, que nos redimió, que fundó la Iglesia católica, que nos dió Sacramentos, etc., etc. Luego las penas del infierno son *eternas*, por más dificultades que se me opongan, por absoluta que sea mi incapacidad para resolverlas. A cualquiera objeción responderé sereno: "Dios lo ha dicho; es así como lo ha dicho...."

Esta es una respuesta decisiva, y en nuestro concepto la más invulnerable; sin embargo, á fin de que no se crea que tratamos de esquivar con generalidades una discusión ulterior por miedo de quedar cortos, afirmamos igualmente que las más graves objeciones que se oponen en esta materia tienen muy satisfactoria solución para salvar el dogma. Veámoslo.

Objeción 1.^a — Hablan los discípulos de



Orígenes. Repugna, dicen, á la Bondad divina que Dios, por una momentánea delectación concebida en el pensamiento, castigue al hombre mísero por toda la eternidad. Si Dios es tan severo que no se da por satisfecho con siglos y siglos de tormentos, ¿cómo se exalta tanto su Bondad? ¿No era mejor no crear á esos hombres que atormentarlos eternamente? Y si al menos esas penas fuesen una expiación...; pero nada de eso... Esas penas no expían al réprobo, ni pueden servir en la eternidad para escarmiento. Amenace, pues, Dios é intimide en hora buena á los mortales con la horrorosa perspectiva de una eternidad infeliz; pero no lo haga, no lo ejecute, no lo cumpla... Eso es muy duro... Interpretése la Escritura con alguna benignidad... Digamos que esa eternidad *vale mil años*.

Respuesta.—Esta es la objeción: no la disimulamos; pero la resolvemos observando que la bondad de Dios no consiste en la tolerancia é impunidad del mal: todo lo contrario. Hay un libro inspirado en el cual leemos esto: "contra la muerte, la vida, y contra el mal el bien". Así es, y precisamente porque Dios es infinitamente bueno debe perseguir y castigar el pecado. La razón humana, dignamente re-

presentada por el poderoso ingenio de Tertuliano, se expresa en estos términos: "¿Quién es el autor del bien, sino el que le prescribe? ¿quién está exento del mal, sino el que es su enemigo? ¿quién es el enemigo del mal, sino el que le combate? ¿quién le combate, sino el que le castiga? De este modo Dios es bueno cuando por el bien es y hace todo. Diráse: no se niega que Dios deba castigar el pecado; solamente se afirma que no debe castigarle eternamente.

Replicamos con San Bernardo: "No puede conciliarse jamás la rectitud esencial con lo torcido en su esencia." Si, pues, el pecado es eterno, debe naturalmente experimentar un vengador eterno. Diráse: pero si Dios jamás se aplaca, ¿por qué se ensalza tanto su misericordia? Contestamos: como es Dios infinitamente misericordioso, es también infinitamente veraz é infinitamente justo. No concibamos mal, ni desnaturalicemos la Bondad divina con mengua de la Veracidad y de la Justicia infinita. Si Dios tantas veces nos aseguró la eternidad de las penas del infierno, ello es así, y no hay atributo que pueda contrariar su veracidad. Ni se diga que Dios se complace en la perdición del impío; pues, como observa San Gregorio Magno, los impíos son eternamente

atormentados por su propia iniquidad. Ni se insista diciendo que la eternidad de la pena no tiene objeto si no hay expiación ó escarmiento; porque basta que así como la bienaventuranza de los justos tiene por objeto el ejercicio eterno de la divina misericordia, así también los tormentos eternos de los réprobos tengan como objeto la manifestación y ejercicio eternos de la infinita Justicia. "Para algo, dice San Gregorio, se abrasan eternamente los réprobos, á saber: para que todos los justos contemplen en Dios el gozo inefable de que disfrutaban, y en los réprobos observen los horribles suplicios de que se libraron, á fin de que se reconozcan tanto más deudores á la gracia cuanto es más grave el suplicio eterno con que se castiga el pecado."

Objeción 2.^a—Repugna á la Justicia divina castigar con pena eterna un pecado que se cometió en un momento. Ni debe castigarse sin fin una culpa que tuvo un fin tan breve. La razón íntima es porque la pena debe ser proporcionada á la culpa, y nada se concibe en el tiempo que pueda merecer un castigo sempiterno, porque la eternidad excede toda medida y supera toda proporción. Correspondiendo, pues, el castigo á la justicia, no debe ser

contra la justicia, lo cual sucedería si la pena fuese eterna.

Respuesta.—A tan grave objeción corresponden gravísimas soluciones. No hablemos, pues, nosotros, sino la razón, representada por San Gregorio, San Jerónimo, San Agustín, Santo Tomás. Oigámoslos :

1.º “ Procedería, dice San Gregorio, el argumento si el Juez rectísimo de los hombres pesase en la balanza los hechos, y no los corazones. Los inicuos pusieron fin al pecado solamente porque tuvo fin su vida. Habrían querido vivir sin fin para poder perseverar sin fin en sus iniquidades; porque ellos más apetecen pecar que vivir, y por esto quieren vivir siempre en la tierra, para nunca dejar de pecar mientras vivan. Corresponde, pues, á la estricta justicia de un Juez rectísimo como Dios hacer que jamás carezcan de suplicio aquellos cuyo espíritu nunca soportó carecer del pecado, y que jamás tenga término la venganza decretada contra aquel que, obstinado, no quiso poner fin á sus crímenes. „ (In cap. XLI Job.)
—Coincide San Jerónimo diciendo: “ Por esto los réprobos pagan penas sin fin, porque siempre tuvieron voluntad de pecar sin fin, si hubieran podido vivir sin fin en la tierra. „ —

Coincide San Agustín cuando dice: "Con muy justa razón es castigado el afecto perverso, aunque no haya tenido efecto alguno. En el hecho de morir un hombre en pecado manifiesta que habría querido pecar siempre si siempre viviese; de este modo, quien en pecado muere deja de vivir, mas no de pecar." La fuerza de esta razón consiste en que así como en la voluntad del pecado hay cierta eternidad sin ningún fin, así también no debe haber fin en la pena. (*De Civit. Dei*, lib. XVI, cap. IV.)

2.º Oigamos á Santo Tomás (1^a. 2.^{ac}, q. 87, artículo 3): "El pecado mortal, dice, priva por su naturaleza y despoja al alma del principio de la vida espiritual, que es la caridad, y acarrea su muerte; de donde se sigue que el pecado es irreparable, y consiguientemente merece una pena eterna." He aquí la fuerza de esta razón. Porque, cuanto tiempo dura el pecado, otro tanto merece su pena; porque aunque el reato de la pena pueda permanecer, remitida la culpa, sin embargo, no puede perseverar la culpa sin merecer la pena. Es así que en el réprobo persevera el pecado eternamente, pues no puede sin la caridad ser remitido; luego persevera siempre el merecimiento de la pena.

3.º Oigamos también á Pedro Blesense

(Epist. 60): "Aquel lugar, dice hablando del infierno, cierra la puerta al merecimiento y rechaza el beneficio de toda compensación. Por consiguiente, como el suplicio no tiene valor alguno satisfactorio, no resta al réprobo sino la pena que debe tolerar sin fin. En verdad, quien fué ingrato para con Dios, por más que padezca no satisface, semejante á un deudor que, pagando los réditos del capital que tomó en mutuo, no puede nunca amortizar la deuda por más réditos que acumule el acreedor."

4.º Oigamos á San Agustín (*De Civ. Dei*, libro IX, cap. XIII): "Nunca fuera, dice el santo Doctor, eterna la desdicha de los réprobos si no fuese grande su malicia." La fuerza de esta razón consiste en lo siguiente: El pecado mortal merece sin duda una pena igual á su gravedad y malicia, á fin de que, conforme á la idea de justicia, haya *el tanto y el cuanto*, es decir, la igualdad. Ahora bien: la malicia del pecado es en cierto modo infinita; porque siendo él una aversión de Dios implícita ó explícita, y un desprecio tácito ó expreso de la Autoridad soberana, no puede menos de irrogar á Dios una grande injuria. Pero, en general, una injuria es tanto más grave cuanto es más alta la dignidad de la persona ofendida. Si ofendo á

un noble, irrogo una injuria más grave que si ofendiese á un plebeyo; si ofendo á un magnate, irrogo una injuria más grave que si ofendiese á un noble; si ofendo á un príncipe, á un emperador, á un rey, la injuria es muy más grave, es un crimen de lesa Majestad. Si, pues, ofendo á la Majestad infinita de Dios, esa injuria excede toda medida y se pierde en el piélagó de la infinidad; por consiguiente, el pecado entraña una malicia infinita por razón del término. Si, pues, la pena debe corresponder á la malicia del pecado, esa pena debe ser en cierto modo infinita. Pero no puede serlo en cualidad ó intensidad, porque la criatura no es capaz de ello. Luego debe ser infinita en la duración; luego debe ser eterna, pues, de lo contrario, por prolongada que fuese, no sería infinita. Ni se insista en la brevedad del tiempo en que se comete el pecado; porque, como observa el mismo San Agustín, aun en la justicia humana un latrocinio que se perpetra en un instante se castiga á las veces con cárcel perpetua, y un homicidio voluntario con la misma muerte, que respecto de la vida social es una pena eterna. Tanto más cuanto nada más justo que aquel que no quiso aprovecharse de la misericordia sea castigado con la pena eterna que tantas

veces le intimó la justicia; y aquel que no quiso ser eternamente bienaventurado, sea por toda la eternidad, mísero.

Objeción 3.^a—La eternidad de la pena es incompatible con la condición de la criatura, así respecto del agente como del paciente. Respecto del agente, ¿qué fuego puede ser eterno? Cualquier fuego necesita pábulo, y en la eternidad es preciso que el fuego consuma todo pábulo. Respecto del paciente, un cuerpo pasible no puede ser eternamente pasible; porque, aunque resista mucho tiempo á las llamas, al fin tiene que perecer. La razón es evidente: si el cuerpo padece, padece sin duda algún detrimento; si padece detrimento, es inevitable que al fin y al cabo se consuma y perezca.

Respuesta. — Esta dificultad ya es muy débil, y apenas merece los honores de una refutación seria. Podríamos decir á los que la oponen aquello que á otro propósito dijo Cristo á los saduceos: “No entendéis las Escrituras, ni comprendéis todo el poder de Dios, y por eso errais. *Erratis, nescientes Scripturas, neque virtutem Dei.* (Matth., XXII.) En primer lugar, aquí no caben raciocinios tomados de la Física, ni de cosa que lo valga. El fuego del infierno, según la doctrina de los Padres y Doc-

tores de la Iglesia, no es este fuego de que habla la objeción; es un fuego sobrenatural é incomprendible que los mismos Padres llaman *espiritual*, y que no necesita pábulo. Si la curiosidad humana nos pregunta ¿Cómo será aquello?, contestaremos al punto: "Dios nos guarde de ir á experimentarle por satisfacer esa vanísima curiosidad." Respecto del paciente, decimos que, presupuestos los dogmas de la inmortalidad del alma y de la resurrección de la carne, es evidente que Dios puede conservar alma y cuerpo pasibles pero inmortales para la pena, sin que valgan nada en el orden sobrenatural las urgencias apoyadas puramente en las leyes físicas del orden natural. En segundo lugar, y esto es más vigoroso, concediendo que aquí se tratase de un fuego material y de nuestros cuerpos cuales son en la tierra, ¿quién dijo al adversario que Dios no puede conservar eternamente la combustión de la materia sin agotarse jamás? Dirá: las leyes físicas; pero ¿qué son estas leyes comparadas con la omnipotencia absoluta de Dios?

Convengamos, pues, en que, habiendo resuelto satisfactoriamente las objeciones, no nos queda otro partido que proclamar con la Fe las penas eternas del infierno.

Cuestión 9.^a—*¿Cuál es el origen del alma humana considerado de un modo absoluto?*

Resolución.—El alma humana es producida inmediatamente por Dios en virtud de la creación.

Declaración.—Antes de demostrar esta proposición, conviene exponer brevemente y refutar algunos errores sobre el particular. Los pitagóricos y estoicos pensaron que el alma era una partícula de la Divinidad, desprendida de la misma naturaleza de Dios. Se inclinó á este error Poiret, enseñando que nuestras almas eran una emanación y flujo de la substancia divina. Igual opinión profesan todos los panteístas que, consiguientes con sus principios, deben sostener que no sólo las almas, sino también los cuerpos, son modificaciones ó, como ellos dicen, evoluciones de la única substancia infinita. Hay otro error diametralmente opuesto, *el traducianismo*, el cual sostiene que las almas de los hijos proceden de los padres por *vía de generación*, de donde le vino el nombre de *generacionismo*. Este es de dos especies: el primero enseña que las almas de los hijos vienen del cuerpo mismo de los padres como de su causa eficiente y material. En este absurdo cayeron Apolinar y Tertuliano, quien juzgó



que no se podía de otro modo explicar la transmisión del *pecado original* que confiesa la Fe católica. La otra especie de traducianismo ó generacionismo sostiene que, así como el cuerpo humano viene del cuerpo de los padres, así el alma del hijo viene del alma de los padres. En tiempo de San Agustín era esta opinión bastante general, y aun el mismo Santo Doctor dudó mucho sobre si acaso ésta era la verdad. En la edad moderna, un doctor Frohschammer renovó en cierto modo esta opinión, enseñando que las almas de los hijos venían de las de los padres, no por vía de generación, sino por vía de creación; de modo que las almas de los padres creaban las de los hijos. En fin, Rosmini enseñó que el alma sensitiva del hijo descendía por vía de generación de los padres, pero que esta alma sensitiva se convertía en racional por medio de *la aparición* de la idea del ente que Dios le manifestaba; opinión no nueva, puesto que Santo Tomás se hace cargo de ella en la *Summa Theologica* (1.^ª p., q. 118, artículo 2.^º). Refutemos brevemente todas estas falsas teorías en otras tantas proposiciones.



Proposición 1.^a—*El alma humana no puede ser partícula de la divina substancia.*

Demostración.—Sea la primera prueba de Santo Tomás. En la *Summa contra Gentiles*, libro II, cap. LXXXV, arguye así: “Siendo la substancia divina absolutamente indivisible, es más claro que la luz del medio día que el alma humana no podría ser *un algo* de la divina substancia, sino toda la misma substancia de Dios. Pero es imposible que la substancia divina sea más de una, como se prueba en la Teología natural. Luego si el alma humana es la substancia divina, síguese que todos los individuos de la especie humana no tienen sino una alma sola, lo cual repugna.”

Sea la segunda prueba de San Agustín. Combatiendo el Santo Doctor contra los maniqueos que defendían esta opinión, en su Epístola 166, número 5, arguye en estos términos: “Las mutaciones del alma me manifiestan que el alma no es Dios. Porque si el alma es substancia de Dios, la substancia de Dios se profana, la substancia de Dios se engaña, lo cual es sacrílego afirmar.” Refuerza más abajo el argumento agregando: “No es el alma una partícula de

Dios. Si lo fuese, no padecería detrimento, no se desenvolvería perfeccionándose, no comenzaría á adquirir lo que antes no tenía, ni comenzaría á perder lo que antes poseía en orden á sus afecciones. Pero no es preciso acudir á testimonios extrínsecos para probar cuán de otro modo vive el alma humana: cada cual advierte y conoce en sí mismo otra cosa.

Prop. 2.^a — *La propagación de las almas no puede explicarse con el generacionismo espiritual ni corpóreo.*

Dem. — La proposición tiene dos partes: en la primera se niega que la existencia del alma sea efecto de una generación espiritual; en la segunda se niega que lo sea de la generación corpórea.

Demostremos antes esta segunda parte por ser la más fácil. Santo Tomás, en la *Summa Theologica*, 1.^a p., q. 118, art. 2.^o, arguye así: "Es imposible que la virtud activa de la materia extienda su acción á la producción de un efecto inmaterial. Es manifiesto que el principio intelectual en el hombre trasciende la materia, puesto que ejerce operaciones que nada tienen de común con el cuerpo. Luego es impo-

sible que la virtud seminal produzca este principio intelectual. „ Luego es verdadera la segunda parte.

Confírmase esta segunda parte de la tesis con este sencillo razonamiento: Todo lo que propaga un cuerpo, ó es cuerpo, ó depende del cuerpo; esto es innegable. Es así que el alma ni es cuerpo, ni depende del cuerpo, puesto que, como hemos ya demostrado, el alma es simple y espiritual; luego el alma no puede propagarse por vía de generación corpórea.

Demuéstrase la otra parte. El alma humana es esencialmente simple, y, por lo mismo, carece de partes que puedan desprenderse ó derivarse de su substancia. Luego ninguna partícula del alma de los padres puede concebirse separada ó segregada para constituir el alma del hijo. Diráse acaso que no se afirma eso, sino solamente que las almas de los padres producen en la generación la del hijo; pero entonces replicamos que de todos modos el alma del hijo sería dependiente de un sujeto material, no sólo en el producirse, sino también en el ser; porque una misma es la condición del reproducirse una cosa y de su ser. De donde se seguiría que el alma ni era espiritual ni inmortal. Por consiguiente, con muy justa razón dice

Santo Tomás que “el afirmar que el espíritu humano es efecto de la generación, es negarle su subsistencia propia y su incorruptibilidad: lo cual es herético,” (*Sum. Theol.*, 1.^a p., q. 118, art. 2.^o)

Prop. 3.^a—*El alma humana no puede proceder de los padres por vía de creación.*

Pruebas.—1.^a La creación ó producción de la nada es una operación exclusiva de Dios, por cuanto arguye una independencia esencial en el obrar, la cual á su vez supone la independencia absoluta del agente en su existir, porque la operación es proporcionada al ser. Luego los padres no pueden crear el alma ó sacarla de la nada.

2.^a Toda la eficacia del poder de Dios en la creación consiste en la voluntad, porque Dios no crea las cosas (presupuesta su posibilidad intrínseca), sino *queriendo*. Pero esto es imposible á los agentes naturales, al menos en el orden natural de que aquí se trata. Luego también es imposible á los padres respecto de las almas de sus hijos. Luego consta la proposición.

Prop. 4.^a—*Repugna que el alma humana se derive de los padres en cuanto sensitiva, y después se convierta en intelectual por medio de la manifestación de la idea del ente.*

Pruebas.—1.^a Argüimos con Santo Tomás (*Sum. Theol.*, 1.^a p., q. 118, art. 2.^o): “Aquello que produce la acción de Dios en el alma sensitiva al revelarle la idea del ente, ó es algo que subsiste en sí mismo, ó es algo que carece de subsistencia propia; no hay medio. Si lo primero, ese algo subsistente será por su esencia distinto de la forma que preexistía (la cual en este caso es el alma sensitiva, transmitida por los padres, la cual no subsiste por sí). Pero entonces deberemos afirmar la pluralidad de las almas en un cuerpo, lo cual es falsísimo. Luego ese *algo* no puede ser subsistente en sí mismo. Será entonces una simple perfección del alma preexistente. En este caso el alma intelectual se corromperá cuando se corrompa el cuerpo de quien depende el alma sensitiva, lo cual repugna.” Consta, pues, la tesis.

2.^a La opinión de Rosmini, que rechaza nuestra proposición, es principio de gravísi-

mos absurdos. Luego es verdadera nuestra proposición. En efecto: de la teoría de Rosmini síguese:

1.º Que el alma humana no era espiritual é inmortal en virtud de su intrínseca naturaleza, sino en virtud de algo extrínseco y distinto de ella, que sería el objeto de su intuición.

2.º Que también el alma sensitiva del perro ó del caballo podría llegar á ser espiritual é inmortal si Dios le revelase la idea del ente, en lo cual no habría dificultad, pues tan sensitiva es el alma del hombre antes de la revelación de la idea del ente, como el alma de los brutos. Ni se diga que Dios nunca revelará la idea del ente al alma del perro ó del caballo; porque aquí no se trata de lo que Dios hará ó no hará, sino de lo que pudiera hacer.

3.º Síguese, en fin, de la teoría de Rosmini que el alma humana no era creada de la nada, pues en cuanto sensitiva se derivaba de los padres, y en cuanto intelectual no recibía sino una nueva perfección. Pero esto es contrario al dogma de la Iglesia católica, que enseña que las almas de cada uno de los hombres son creadas de la nada por Dios. Luego es verdadera nuestra tesis.

Prop. 5.^a — *El alma de cada uno de los hombres es inmediatamente creada por Dios.*

Dem.—Esta tesis no es sino un corolario de las precedentes; mas para mayor claridad, he aquí una prueba de Santo Tomás (*Sum. contra Gent.*, lib. II, cap. LXXXVII): “Todo ser producido ó se engendra por sí mismo, como la substancia compuesta, verbigracia, *la planta*, ó se engendra por accidente, como las formas de los compuestos que están contenidas en la potencia de la materia y se producen con dependencia de ellas, ó, finalmente, es creado y sacado de la nada con absoluta independencia de un sujeto preexistente. Es así que el alma no es compuesta, ni es forma dependiente en su ser de la materia; luego no puede ser producida sino del tercer modo, esto es, por vía de creación absoluta. Pero la creación no compete sino á Dios. Luego el alma humana es creada por Dios. Luego su origen es divino.” *Agnosce, homo, dignitatem tuam!* ¡Oh hombre, reconoce tu nobleza!, como dice San León.

Objeciones.—1.^a Del mismo modo son producidas las cosas de un mismo género. Es así que el alma sensitiva de los brutos es del

mismo género que el alma sensitiva del hombre; luego una y otra son producidas del mismo modo. Pero el alma de los brutos nace dependientemente de la materia por vía de generación. Luego también el alma sensitiva del hombre. Esta no difiere substancialmente del alma intelectual y racional. Luego el alma racional es engendrada.

Resp.—Distingo la mayor: del mismo modo son producidas las cosas de un mismo género y *de la misma especie: concedo*; del mismo modo son producidas las cosas que sólo convienen en el género y no en la especie: *niego*. Fundado en esta distinción observo, respecto de la menor, que el alma sensitiva de los brutos, aunque conviene en el género con el alma del hombre, no conviene, sin embargo, en la especie; porque así como el hombre todo difiere del bruto en que es un *animal racional*, así también el alma humana difiere del alma de los brutos en que no es sólo sensitiva, sino sensitivo-intelectiva, y, por lo mismo, capaz de operaciones que trascienden la materia y son independientes de ella; por cuya razón su substancia es igualmente independiente de la misma materia é incapaz de ser producida por la misma. La razón íntima de la distinción con-

siste en que la esencia íntegra de una cosa no está determinada solamente por el género próximo, sino también por la última diferencia, que, agregada al género, constituye la especie. Como todas las demás ilaciones de la objeción se apoyan en el equívoco explicado, caen por su propio peso. La respuesta es de Santo Tomás. (*Sum. contra Gent.*, lib. II, cap. LXXXIX.)

2.^o Un mismo ser producido, no puede ser efecto de muchas acciones de diversos agentes. Es así que el hombre engendrado es verdaderamente uno; luego no puede ser efecto de Dios y de los padres.

Resp.—1.^o Si la mayor de la objeción se admite como suena, tendríamos que negar, ó la actividad de las causas segundas en la producción de sus efectos, ó el concurso inmediato y simultáneo de Dios en las operaciones de las criaturas; puesto que, admitidos el concurso de Dios y la actividad de la causa segunda, siempre tendremos efectos producidos por Dios y por la criatura. Pero no nos es dado negar ni lo uno ni lo otro, pues ambas cosas se demuestran respectivamente en la Ontología y en la Teología natural. Luego la mayor de la objeción no puede admitirse como suena.

2.^o De donde respondemos, en segundo lu-

gar, distinguiendo la mayor: una misma cosa no puede ser efecto de muchas acciones de diversos agentes no subordinados entre sí: *concedo*; de diversos agentes entre sí subordinados, *niego*. La armonía de una banda militar considerada como armonía, es decir, como una sola combinación de diversos sonidos, es sin duda un efecto total y único; y, sin embargo, es un efecto de muchas acciones de diversos músicos subordinados. Un instrumento en manos de un artífice, concurre sin ninguna duda al artefacto; pero como el artífice es el principal agente, acaece muchas veces que este agente principal llega en la producción del efecto adonde no puede llegar el instrumento subordinado. En la materia que se discute, Dios es el agente principal, los padres son el instrumento subordinado. Dios crea el alma, y á esto no pueden llegar los hombres; pero mediante la generación, y con el concurso de Dios como agente principal, contribuyen á la formación del cuerpo. La respuesta es de Santo Tomás. (*Sum. contra Gent.*, lib. II, cap. XC.)

Objeción 3.^a—Pero si los padres no producen el alma del hijo, mal puede afirmarse que engendran un hombre. Luego, etc.

Resp.—1.^o Devuelvo el argumento: si el

homicida no mata el alma de su víctima, mal puede afirmarse que el homicida dió muerte á un hombre. Pero esto repugna al sentido común. Luego también repugna el antecedente de la objeción. La razón es la misma.

2.º De aquí se sigue que basta que los padres, bajo el concurso de la causa primera, dispongan el cuerpo humano para ser informado por el alma creada por el agente principal, que es Dios, para decir con toda verdad que el hombre engendra al hombre, toda vez que el Creador ha establecido, como ley general de la propagación de la especie humana, el concurso de los agentes creados y la creación del alma en el sentido expuesto.

Objeción 4.ª—Al menos esta doctrina no es de fe, puesto que el mismo San Agustín, salva la fe, pudo dudar mucho tiempo sobre el punto en cuestión.

Resp.—Santo Tomás desata la dificultad en estos términos: “De aquellas doctrinas que pertenecen á la fe hay algunas que no están expresamente definidas por la Iglesia. En tiempos de San Agustín ésta era una de ellas, por cuya razón pudo el santo obispo de Hipona dudar sin nota de error.” (*In Ep. ad Rom.*, capítulo XIV, sect. 3.) “Mas ahora, prosigue

Melchor Cano, cuando el consentimiento de los teólogos y de todos los fieles proclama la creación inmediata de las almas, rechazando el generacionismo, es muy evidente que la cuestión que discutimos pertenece á la fe, y debemos resolverla conforme á ella. (De Loc., lib. XII, capítulo XIII.)



CAPITULO II

Del alma considerada en sus relaciones con el cuerpo.

Preámbulo.—Uno de los más profundos misterios de la creación es, sin duda, el de la unión íntima del espíritu humano con el cuerpo orgánico. Es un hecho incontestable que el alma humana está unida con el cuerpo por medio de un lazo tan estrecho que los dos no forman sino una sola cosa, una sola esencia específica, una sola naturaleza, una sola personalidad indivisible, un yo idéntico á sí mismo, un hombre, en fin, que ni es el alma sola, ni el cuerpo solo, sino absolutamente el *conjunto*, en el cual, sin embargo, no se confunden ni se pierden los límites de la materia ni los del espíritu. Este es el hecho que todos confiesan, menos los materialistas y los escépticos. ¿Pero quién explica el *modo*, el *cómo* de esta unión? San Agustín decía que este *cómo* y *modo* eran

verdaderamente maravillosos é incomprensibles para el hombre. Así es realmente; mas por lo mismo que éste es un misterio, la natural curiosidad de la razón humana y la importancia misma del asunto llamó siempre hacia sí la atención de los filósofos, y empeñólos en diversas teorías, hipótesis y explicaciones más ó menos absurdas y peligrosas.

La sabia Filosofía escolástica, que debe en nuestros días resucitar para la proscripción del error y para la glorificación de la Verdad, siempre consecuente consigo misma y con su luminosa teoría de la *materia y forma*, dijo que el alma estaba unida al cuerpo como *su forma substancial*. Pero la Filosofía moderna, que levantó en mala hora un grito destemplado de emancipación insolente, sepultó en el polvo de las bibliotecas, y habría querido abrasar en las llamas de la Revolución, las últimas inspiraciones de la razón juiciosa y de la fe divinamente inspirada, para abrirse nuevos rumbos y perderse vagabunda en regiones sombrías y obscurísimas. En la materia que nos ocupa, la consecuencia de esa emancipación fué substituir una cuestión á otra; y en vez de preguntar ó explicar la unión del alma con el cuerpo, se planteó el problema del *comercio del alma con*

el cuerpo, cual si se tratara del comercio de Norte-América con la América Meridional. Claro es que en la reacción presente de la Filosofía escolástica contra las modernas teorías, debemos nosotros profesar las doctrinas de aquélla, rechazando éstas, y para esto resolveremos las cuestiones siguientes:

Cuestión 10.^a—*¿Cuáles son las principales teorías ó hipótesis relativas al comercio del alma con el cuerpo?*

Resolución.—A tres se pueden reducir estas teorías más famosas en las escuelas. La primera, la de la *armonía preestablecida*, de Leibnitz. La segunda, la de las *causas ocasionales*, de Malebranche. La tercera, la del *influxo físico*, defendida por los discípulos de Locke. En gracia de la claridad y orden, exponremos y refutaremos cada una de estas teorías en otros tantos números.

1.º **Teoría de Leibnitz.** *Exposición.*—Sirvámonos de las mismas palabras del filósofo para declarar su teoría: “Sean, dice, dos relojes que anden tan concertados que no discrepen un punto en el señalar las horas. Claro es que esta uniformidad de movimiento no puede explicarse sino de uno de tres modos: ó por un influjo positivo de la máquina de uno de los re-

lojes en la del otro; ó por la asistencia continua del artífice que vaya moviendo simultánea y uniformemente ambas máquinas, ó, en fin, porque el relojero de tal modo construyó desde el principio esos relojes, que se puede asegurar que en lo sucesivo andarán siempre de acuerdo y uniformes. Pongamos en vez de estos relojes el alma y el cuerpo del hombre: claro es que su acuerdo en los movimientos respectivos no deberá verificarse sino de uno de los tres modos antedichos. Pero el primero, por vía de influencia, es propio de una filosofía vulgar; y como es inconcebible que unas partículas materiales pasen de una á otra substancia, es necesario abandonar esta explicación. El segundo modo, por vía de *asistencia continua del Criador*, es el de las causas ocasionales; pero éste invoca la intervención divina, como lo hacen los poetas que preparan el desenlace ó catástrofe por medio de la *máquina*; lo cual si es en ellos tolerable, no lo es en un filósofo que considera el curso general y ordinario de la Naturaleza sujeta á leyes constantes y uniformes. No queda, pues, en pie sino mi hipótesis, esto es, la de la *armonía preestablecida*. Á esta exposición añadimos que Leibnitz supone también en su hipótesis que tanto el alma como el

cuerpo ejercerán respectivamente una serie de actos voluntarios y una serie de movimientos que no sólo se corresponderán entre sí paralelamente, sino que en cada una de dichas series el subsiguiente acto voluntario del alma, y el subsiguiente movimiento del cuerpo, tienen en los respectivos actos anteriores su *razón suficiente*, de modo que los primeros producen los segundos, éstos los terceros, etc.—He aquí la teoría.

Refutación.—Esta teoría es insostenible y absurda por las razones siguientes :

1.^a Porque rompe la unidad específica y personal del hombre, induciendo dos principios independientes el uno del otro; y de tal modo independientes, que podemos concebir muy bien dicha *armonía preestablecida* entre una alma que habitase en las nebulosas, por ejemplo, y un cuerpo que se moviese paralelamente en el Napo.

2.^a Porque aquellas series respectivas de voliciones del alma y de movimientos del cuerpo, como las explica Leibnitz, son absurdas. ¿Por qué la voluntad, verbigracia, de mover mi mano derecha para escribir ha de ser razón suficiente para querer rascarme la cabeza con la mano izquierda, en el supuesto de que en la serie

sea esto segundo la volición subsiguiente á la de escribir? ¿Por qué el movimiento de mis ojos al contemplar una pradera esmaltada de flores ha de ser razón suficiente para frotarme las manos en una mañana fría, en el supuesto de que en la serie de movimientos sea el frotarme las manos el acto subsiguiente al movimiento de mis ojos?

3.^a En fin, porque, respecto de la serie de voliciones del alma, la teoría de Leibnitz, de la razón suficiente, cede en daño de la libertad humana; pues, según este filósofo, cada volición del alma es de tal modo razón suficiente de la inmediata sucesiva, que, puesta la primera, no puede menos de venir en pos la segunda; y entonces, ¡adiós de la libertad!

2.^o **Teoría de Malebranche.** *Exposición.*—Esta es conocida con el nombre de teoría de las causas ocasionales. Como se ve en la Ontología, Malebranche negó absolutamente la actividad de las causas segundas; era, pues, lógico que al explicar la unión, ó como dicen los modernos, el comercio del alma con el cuerpo, enseñase que Dios, con ocasión de los movimientos del cuerpo, producía en el alma correspondientes percepciones; y con ocasión de los apetitos ó voliciones del alma, producía mo-

vimientos correspondientes en el cuerpo. — Esta es la teoría.

Refutación.— Esta teoría es igualmente insostenible y absurda :

1.º Porque es falso y absurdo el fundamento en que se apoya. Se demuestra en la Ontología que las causas segundas gozan de actividad propiamente dicha y no son meras ocasiones.

2.º Porque rompe la unión del alma con el cuerpo humano, pues lo mismo podría hacer Dios aunque el alma estuviese en Pekín y el cuerpo en Quito.

3.º Porque, como dice Leibnitz, la tal teoría de Malebranche explica la unión ó comercio del alma con el cuerpo por medio de la *máquina* que emplean los poetas para salir de apuros y cortar el nudo de un golpe.

4.º Porque si el alma no tiene actividad propia, ó no hay pecado, ó Dios es autor del pecado, toda vez que el alma no es sino una mera ocasión; y si el cuerpo también está privado de toda actividad, no se puede decir que sea viviente ni animado, toda vez que la animación y la vida suponen en su esencial concepto un principio intrínseco de movimiento.

3.º **Teoría del influjo físico.** *Exposición.*—Defienden esta teoría los discípulos de

Locke, y parece que la excogitó Euler. No hay duda que en ella se reconoce la actividad de las causas segundas y un lazo ó vínculo entre alma y cuerpo; pero, como dice el Padre Storchenau, de la Compañía de Jesús, en la misma teoría se enseña que hay una acción mutua del alma en el cuerpo y de éste en aquélla; y que de esta recíproca acción resulta la coexistencia perpetua de ciertas afecciones del alma y de ciertos movimientos del cuerpo.— He aquí la teoría.

Refutación.—También es insostenible por dos razones: 1.^a, porque destruye la unidad substancial de la naturaleza humana, pues de la acción mutua del alma y del cuerpo no se deduce que alma y cuerpo constituyan un principio único de operaciones y afecciones; como no se deduce que en una máquina dos de sus partes estén substancialmente unidas y formen una sola naturaleza porque la primera obre en la segunda y ésta en la primera. Tendremos, pues, en el hombre dos naturalezas distintas y dos supuestos; lo cual evidentemente se opone á la unidad del principio vital que hemos demostrado. 2.^a, porque, considerando la acción del cuerpo en el alma, podríamos argüir así: ó esta acción del cuerpo depende de una

actividad que le comunicó el alma, ó no: no hay medio. Si lo primero, supónese entonces, para explicar el comercio del alma con el cuerpo, ya establecido el comercio, pues el alma habría de antemano comunicado la actividad al cuerpo. Si lo segundo, esa actividad del cuerpo será puramente material, y no podrá desplegarse sino como la actividad común de los cuerpos, esto es, por medio de la aplicación material de la causalidad corpórea al alma. Pero los cuerpos no obran sino por contacto. Luego el cuerpo tocará al alma. Esto es absurdo. Luego lo es la teoría.

Cuestión 11.^a— *Si las teorías precedentes son insostenibles, ¿cómo se deberá explicar la unión del alma con el cuerpo?*

Resolución.—Tres proposiciones resuelven la cuestión propuesta:

1.^a La unión del alma con el cuerpo es *personal*.

2.^a La unión del alma con el cuerpo es *esencial*.

3.^a El alma se junta con el cuerpo como su *forma substancial*.

Declaración. — Antes de demostrar de una en una las proposiciones enunciadas, es preciso fijar bien su sentido: para esto explica-

remos algunas nociones importantes. La unión de dos substancias puede ser ó *accidental*, ó *personal*, ó *natural*. Es *accidental* aquella en la cual las dos substancias unidas no constituyen por su unión una nueva esencia ni un principio común de operaciones; así, la vestidura de un hombre, aunque cubre al hombre, no forma con él una nueva esencia, ni un principio común de operaciones, ni el hombre deja de ser hombre porque se despoje de la misma vestidura. Es *personal* aquella en la cual dos substancias se unen de modo que resulta de entrambas un solo sujeto, un solo supuesto ó persona, ó hipóstasis á la cual se atribuyen legítimamente las acciones indivisibles de una y otra substancia, en virtud de la unidad y comunicabilidad de operaciones que proceden inmediatamente de las dos substancias unidas como de un único principio eficiente. La doctrina católica nos presenta un ejemplo de esta *unión personal* en el misterio de la Encarnación del Verbo divino: pues los católicos creemos que la segunda Persona de la Trinidad augusta subsiste en las dos naturalezas divina y humana como hipóstasis ó persona ó sujeto á quien se atribuyen las operaciones de entrambas naturalezas que en Cristo constituyen un principio

único é indivisible de las acciones teándricas ó divino-humanas. En fin: la unión *esencial* es aquella en la cual de tal modo se juntan dos substancias que no solamente resulta de ellas la unidad y comunicabilidad de operaciones que acabamos de considerar en la unión personal, sino que también procede otra *unidad específica* de esencia y naturaleza en la cual subsisten las dos substancias unidas de este modo. Esto supuesto, veamos las pruebas.

Proposición 1.^a— *La unión del alma con el cuerpo es personal.*

Demostración.—Yo sé por el irrefragable testimonio de mi conciencia que *yo* vegeto, *yo* me nutro, *yo* me muevo; asimismo sé que *yo* canto, *yo* escribo, *yo* pienso, *yo* discuro; en una palabra, sé que todas las diversas operaciones de mi alma y de mi cuerpo se refieren á una subsistencia única, indivisible, á una sola *persona humana* ó supuesto racional que ni es el alma sola, ni el cuerpo solo, sino el conjunto que subsiste en este *yo*. Todos mis semejantes conocen respecto de sí lo mismo que *yo*, por el testimonio de sus conciencias. Nadie toleraría este modo de hablar. “Una persona es

Pedro comiendo, y otra muy diversa Pedro discurrendo.„ Luego la propia conciencia y el sentido común reconocen en el hombre una sola persona compuesta de alma y cuerpo. Luego la unión de alma y cuerpo es verdaderamente *personal*. Luego es verdadera la proposición.

Prop. 2.^a — *La unión del alma con el cuerpo es esencial.*

Demostración.—La definición esencial de la naturaleza física del hombre es ésta: el hombre es un animal racional, esto es, un compuesto de alma racional y cuerpo orgánico. No se puede decir que sea solamente una *alma racional*, ni solamente un *cuerpo orgánico*. Esto significa que del alma racional y del cuerpo orgánico resulta una naturaleza específica *substancial* (puesto que alma y cuerpo son dos substancias y no dos accidentes), que es el hombre, el cual se destruye desde el momento en que se le arrebatara el alma ó el cuerpo. Es así que las substancias unidas de este modo tienen una *unión esencial*; luego la unión del alma con el cuerpo es *esencial*.

Santo Tomás (p. 3.^a, q. 2, a. 1 ad 2) confirma estas dos proposiciones en estos térmi-

nos: "Del alma y del cuerpo resulta en cada uno de nosotros una doble unidad, de *naturaleza* y de *persona*. De *naturaleza*, en cuanto el alma está unida al cuerpo, perfeccionándole *formalmente*, esto es, como su constitutivo: de modo que de los dos se forma una sola naturaleza, como la que resulta de la potencia y del acto, de la materia y forma. De *persona*, en cuanto de los dos resulta un solo sujeto, el hombre, que subsiste en la carne y en el alma."

Prop. 3.^a — *El alma humana es forma substancial del cuerpo humano.*

Dem. — Pruébese la tesis con un argumento de Santo Tomás (*Sum. contra Gent.*, lib. II, cap. LXVIII): "Para que una cosa sea *forma substancial* de otra, se requieren dos condiciones: 1.^a, que aquello que se dice *forma substancial* sea esencial y substancialmente el principio del ser respecto de aquella otra cosa de la cual se dice forma; principio, repetimos, no eficiente, sino formal ó constitutivo, en virtud del cual el sujeto es y se denomina un *ente tal*. 2.^a, que esta forma y su sujeto convengan en un solo *ser* ó existir, en el cual subsistan la materia y forma como en una substancia comple-

ta., Esta mayor del silogismo no es sino la definición de forma substancial.—Es así que el alma humana es substancialmente el principio del ser de nuestro cuerpo, el cual no es esencialmente *humano* sino por el alma humana; y el cuerpo y el alma subsisten en la unidad, no sólo personal, sino también esencial y específica del hombre, como hemos demostrado en las dos precedentes proposiciones; luego el alma humana es forma substancial del cuerpo humano.

Corolarios.—1.º Luego el alma humana se une con el cuerpo por sí misma é inmediatamente. Explicálo Santo Tomás (*Sum.*, I, q. 76, a. 7) diciendo: “Siendo la forma esencialmente un acto, por sí misma hace que la cosa sea actualmente tal, y no necesita ningún otro medio. Así es que la unidad de un compuesto de materia y forma no es sino un resultado de la misma forma, la cual, como acto, se une por sí misma á la materia.

2.º Luego el alma humana verdadera y físicamente influye por sí misma en el cuerpo, puesto que verdadera y físicamente influye por sí misma en el ser específico y humano, siendo así que el cuerpo ni es, ni se puede decir humano, sino por el alma.

3.º Pero, supuesta la unión substancial del

alma con el cuerpo, dedúcese también que el cuerpo influye de algún modo en el alma, en cuanto, mediante el *ser humano* que recibe del alma, completa la naturaleza humana en su razón específica, en la cual subsisten alma y cuerpo unidos, esto es, el hombre.

4.º Verificada la unión substancial, es consiguiente que se establezca también cierto influjo recíproco entre el alma y el cuerpo, especialmente respecto de aquellas acciones que, aunque proceden radicalmente del alma, sin embargo, son formalmente propias del compuesto; tales son las acciones vegetativas y sensitivas. La razón es porque la operación es una consecuencia del ser, y donde no hay sino un ser común, allí hay comunicación de acciones. De aquí proviene el influjo de las potencias sensitivas en las intelectivas, y viceversa, porque el alma es el principio radical de todas las potencias.

5.º Sin embargo, como el cuerpo no recibe sino del alma su ser y su obrar, débese tener presente que el influjo del alma en el cuerpo es físico y, como dicen los filósofos, *per se*, y esto por sí misma; mientras que el influjo del cuerpo en el alma, si es físico ó real, no es *per se* ó propio y exclusivo del cuerpo; de modo que

más bien debería decirse que el alma rehace sobre sí misma mediante el cuerpo que informa.

Escolio.—Adviértase que esta última proposición es una verdad que, no sólo pertenece á la Filosofía, sino también á la fe católica: 1.º, porque el XV Concilio ecuménico, celebrado en Viena de Francia el año de 1311, declaró hereje á todo aquel que osase sostener que el alma racional é intelectual no era por sí y esencialmente forma del cuerpo humano; 2.º, porque el V Concilio de Letrán, celebrado el año de 1515, confirmó con su autoridad la misma definición del Concilio vienense en la constitución *Apostolici regiminis*; 3.º, porque el inmortal Pontífice Pío IX, al condenar los errores de Günther en la carta que escribió el año 1857 á Geissel, arzobispo de Colonia, dice así: “Sabemos que estos libros (los de Günther) atacan y combaten la sentencia y doctrina católica acerca del hombre; el cual, según ella, de tal modo consta de alma y cuerpo, que el alma (precisamente la racional) es por sí misma verdadera é inmediata forma del cuerpo.”

Objeciones.—1.ª Parece que sola el alma, y no el cuerpo, es la persona humana, porque esta palabra *hombre* denota directamente la persona. Es así que San Pablo llama *hombre in-*

terior al alma; luego el alma es la persona humana.

Resp. — Niego el aserto, paso la prueba y distingo la menor: San Pablo llama *hombre interior* al alma por sinécdoque, tomando la parte, y ciertamente la principal, por el todo: *concedo*; llama hombre interior al alma en un sentido literal y riguroso: *niego*. Mucho candor es necesario para oponer seriamente semejante objeción. En el mismo hecho de limitar San Pablo la denominación de hombre con ese adjunto *interior*, se conoce claramente que su lenguaje es trópico; pues de lo contrario podríamos preguntar: ¿y cuál es el hombre exterior? Y si hay *literalmente* hombre *interior* y *exterior*, síguese que un hombre consta de dos hombres. No podía el grande Apóstol enseñar semejante disparate.

2.^a El alma humana subsiste separada del cuerpo, puesto que es inmortal. Es así que no subsiste sino un supuesto ó persona; luego el alma es persona.

Resp. — Con Santo Tomás: “No cualquier substancia particular es supuesto ó persona, sino la que tiene la naturaleza completa de su especie; y así como el pie ó la mano no puede decirse hipóstasis ó persona, así tampoco el



alma humana.„ (Sum. Theol., 1.^a p., q. 75, artículo 4 ad 1.) De donde distingo la mayor: el alma subsiste separada del cuerpo como parte de la naturaleza humana: *concedo*; como naturaleza completa en su propia especie, *niego*.

3.^a El cuerpo es un instrumento del alma. Pero ningún instrumento se une con el agente principal en unidad de persona; luego ni el cuerpo con el alma.

Resp.—Distingo la menor: ningún instrumento *extrínseco* se une con el agente principal en unidad de persona: *concedo*; ningún instrumento *intrínseco*...: *niego*. Contradistingo la menor, y niego el consecuente. Como observa Santo Tomás en el lugar citado, “no todo lo que se emplea como instrumento pertenece á la hipóstasis ó persona de aquel que le emplea„. Mas nada impide que aquello que se asume por la unidad de la hipóstasis ó persona tenga razón de instrumento, como el cuerpo del hombre y sus miembros.

4.^a Si de la unión del alma con el cuerpo resultase una sola substancia, el alma se confundiría con el cuerpo. Esto es absurdo. Luego, etc.

Resp.—Distingo la mayor: el alma se confundiría con el cuerpo si la unión se verificase por vía de *conversión* de las substancias:

concedo; si solamente se verifica por vía de unión mutua, *niego*. Así como, según la teoría escolástica de la composición de los cuerpos, hay en ellos dos elementos: el uno pasivo, que es principio de la pluralidad de partes y de la extensión; y el otro activo, que es principio de la unidad y de la operación; y así como éste, que es la forma substancial de la materia, no se confunde con ella por íntima que sea su unión con la misma, así también el alma racional, forma del cuerpo orgánico, no se confunde con él por íntima, substancial, personal y natural que sea su unión mutua.

5.^a Si el alma estuviese con el cuerpo como forma, debería dar al cuerpo su complemento y acto de ser. Pero esto es imposible, por cuanto el alma es espiritual, y lo espiritual no puede ser complemento ni acto de una cosa material. Luego, etc.

Resp.—Concedo la mayor, niego la menor, distingo su prueba: lo espiritual no puede ser complemento ni acto de una cosa material, precisamente como espiritual: *paso*; como una forma superior que contiene en sí formas inferiores: *niego*. Oigamos á Santo Tomás: “Las formas, dice, son como los números, de los cuales el mayor contiene el inmediatamente inferior

más una unidad. Así una forma más noble contiene la perfección de la forma inferior y algo más. El alma humana es una forma media entre las conjuntas y las separadas, y participa de las condiciones de unas y otras. Tiene, pues, el alma humana un grado de perfección no comunicable al cuerpo; éste es el elemento intelectual, cuyas potencias son inorgánicas; pero también tiene grados de perfecciones comunicables á la materia; tales son aquellos que se refieren á la vida vegetativa y sensitiva. Pues realmente es compuesto lo que vegeta y siente. Así es que el alma humana unida con el cuerpo suele compararse á un hombre que se sumergiese en el agua de modo que quedase fuera la cabeza: claro es que este hombre se comunica en este caso ó se entrega al agua, pero no totalmente. Por lo que hace á la materia, tan lejos está ella de no poder recibir (como forma) lo inextenso y simple, que, al contrario, ni la unidad ni la existencia del cuerpo pudieran explicarse sin la actualidad que le comunica la forma inextensa y simple.»

6.^a Luego el alma no es forma del cuerpo en cuanto intelectual.

Resp.—Distingo la urgencia: si aquel *en cuanto intelectual* se refiriese solamente al gra-

do ulterior de perfección de esta forma substancial, el alma no es forma del cuerpo en cuanto intelectual, *concedo*. Si aquel *en cuanto intelectual* se refiere á la esencia misma del alma, como si una parte de la esencia del alma se excluyese de la unión substancial con el cuerpo, *niego*. Si se considera la esencia del alma en sí misma, es sin duda simplicísima é indivisible; por consiguiente, ó toda ella está unida con el cuerpo, ó no hay unión, ni comercio, ni cosa que lo valga, con el cuerpo. Mas si se consideran los grados de perfección del alma, como ella no los comunica todos al cuerpo, á quien no da sino la vida vegetativa, sensitiva y el movimiento, excediéndole en las potencias inorgánicas, muy bien se puede decir en este sentido que el alma no es forma del cuerpo en cuanto intelectual. “Aunque el alma, dice Santo Tomás, se une con el cuerpo según toda la esencia de alma intelectual, pero no se une según toda la operación intelectual.”

7.^a El Concilio de Viena aludido definió solamente que el alma era forma del cuerpo, pero no dijo que era *forma substancial*. Luego, salva la fe, se puede aun negar por lo menos la especie de unión.

Resp.—Distingo el antecedente: el Conci-

lio de Viena no dijo que el alma era *forma substancial*, literal y expresamente: *concedo*; no dijo equivalente y tácitamente: *niego*; por que la definición dogmática dice expresamente que la *substancia* del alma racional era forma del cuerpo. De donde argüimos así: si el alma por una parte es *substancia*, como dice el Concilio, y por otra es forma del cuerpo, claro está que el alma es *forma substancial*, porque una substancia no puede ser accidente. No era, pues, necesario que el Concilio usase precisamente de nuestra expresión.

8.^a Pero el Concilio propúsose tan sólo condenar el error de un tal Pedro Juan de la Oliva, que, renovando una falsa doctrina de Averroes, reconocía en el hombre un tercer principio intelectual, además del sensitivo ó animal.

Resp.—Niego el aserto, porque en la definición dogmática del Concilio leemos estas palabras: "A fin de que la fe sincera y pura sea de todos conocida, y para cerrar la puerta á *todos los errores* (se entiende, en esta materia)...," Luego el error del tal Pedro Juan de la Oliva no fué sino una ocasión de la cual se aprovechó el Concilio para proscribir *todos los errores* sobre el asunto en cuestión.

9.^a El Concilio definió solamente que el alma era forma del cuerpo; pero dejó á los filósofos la interpretación de la palabra *forma*.

Resp.—1.º Entonces el Concilio, ó no definió nada, ó no supo lo que definió mientras no se lo enseñaron los filósofos. Esto es muy injurioso á la Iglesia.

2.º Entonces los católicos pueden, salva la fe, dar á esta palabra *forma* cualquiera interpretación, aunque sea la más herética, y quedarse muy tranquilos en conciencia. Esto es una burla y un sarcasmo contra la autoridad docente de la Iglesia.

3.º Entonces todas las decisiones dogmáticas se podrán eludir del mismo modo, esperando que los filósofos vengan á enseñar al Soberano Pontífice el sentido en que debió haber tomado los términos de sus definiciones cuando las pronunció.

4.º Entonces no son el Soberano Pontífice, ni los Concilios, sino los filósofos, los maestros infalibles de la verdad católica.

Estos y otros absurdos que lógicamente se desprenden de la instancia, prueban que los Padres del Concilio de Viena supieron muy bien lo que se hacían, entendieron perfectamente el sentido de todas las voces que em-

plearon, y no pudieron dejar la verdad expuesta á las torturas de la sofistería y mala fe.

10.^a Lo único que quiso decir el Concilio fué que el alma era un constitutivo del hombre, y nada más.

Resp.—Falso, absolutamente falso. Algo más definió el Concilio: explicó y definió, no solamente la unión del alma con el cuerpo, sino también *el modo* con que se verificaba en el hombre dicha unión. ¿Qué quieren decir estas palabras textuales de la definición dogmática: la substancia del alma racional es *por sí misma verdadera y esencialmente forma* del cuerpo humano? ¿Hemos de pensar que los Padres del Concilio, como no entendieron el sentido de la palabra *forma*, tampoco comprendieron aquellas expresiones *por sí misma, verdadera y esencialmente*, y que, habiéndose servido de estas voces al acaso, dejaron el cuidado de interpretárnoslas á los filósofos? ¡Oh, no, señor! Las palabras de los Concilios han de tomarse en un sentido propio y estricto, porque no son esas falsas profesiones de fe de los heresiarcas ó jansenistas. Si, pues, las palabras del Concilio de Viena, tomadas en su sentido recto, propio, estricto, significan, no sólo la unión del alma con el cuerpo, sino también el *modo* con

que esta unión se verifica, hemos de creer los católicos que el Concilio quiso definir lo uno y lo otro.

Cuestión 12.^a — *Sabemos ya que el alma humana es creada inmediatamente por Dios, y que es forma substancial del cuerpo humano; ¿no podríamos resolver estas otras dos cuestiones: cuándo crea Dios el alma, y cuándo precisamente se une con el cuerpo?*

Resolución. — Las cuestiones propuestas son muy curiosas é importantes, como todo lo que se refiere al conocimiento de nosotros mismos; pero debemos confesar con ingenuidad que son irresolubles, por cuanto hasta ahora ellas envuelven un misterio oculto de la Naturaleza. Así que nos contentaremos con exponer ordenadamente los principales errores para refutarlos, y las opiniones probables para explicar los fundamentos en que se apoyan.

1.º **Teoría platónica.** *Exposición.* — Opinó Platón que las almas humanas fueron creadas por Dios desde *ab aeterno*; que antes de unirse con sus cuerpos respectivos existieron en los astros, y que allí cometieron crímenes por los cuales son lanzadas á la tierra y encerradas en la cárcel del cuerpo hasta expiar su culpa y volver luego al cielo. Como dice San

Agustín, los platónicos atribuían una creación eterna á las almas porque pensaban que era imposible tuviese una duración sempiterna aquello que no existió *ab aeterno*. No se puede negar que la filosofía platónica, hasta en sus errores, representaba el espiritualismo y consideraba al alma como *ente moral*. Según San Jerónimo, Orígenes abrazó este error; pero otros le excusan y abstuelven.

Refutación.—Esta teoría es falsa por las razones siguientes:

1.^a Porque es falso el principio en que se funda, de que no puede tener una duración sempiterna lo que no existió *ab aeterno*. San Agustín, en el lib. X, cap. XXXI de *Civ. Dei*, arguye así: "Si el alma fué eterna en su existencia, ¿fué también, por ventura, su desdicha ó pecado eterno? Si, pues, algo hubo en ella que no siendo eterno sobrevinole en tiempo, ¿por qué no podremos decir que también su existencia le sobrevino en tiempo? Por otra parte, la bienaventuranza del alma, según la doctrina de Platón, más firme é imperecedera después de la expiación, sin duda comienza en el tiempo, y, sin embargo, es perpetua sin haber sido *ab aeterno*. Es, por tanto, muy falso el principio."

2.^a Porque supone que el alma no se une

con el cuerpo como forma substancial, sino accidentalmente, como motor con el móvil, como un delincuente con su cárcel. De donde se sigue que la unión del alma no le es connatural, sino violenta, y, por tanto, destrúyese la unidad específica y personal del hombre.

3.^o Porque es una hipótesis enteramente gratuita que no tiene ni un principio ni un hecho en que pudiera apoyarse, y así se puede negar con el mismo ó con más derecho que se afirma. ¿Es posible que ninguna alma racional conserve alguna reminiscencia de esos tiempos en los cuales moraba en los astros?

2.^o **Teoría de Pitágoras.** *Exposición.*— Dícese comúnmente que Pitágoras, maestro de Platón, no sólo enseñó que todas las almas fueron creadas por Dios *ab aeterno*, de modo que ninguna es creada de nuevo en el tiempo, sino que, como era natural, la propagación de las especies por medio de la multiplicación indefinida de los individuos no se podía explicar sino en virtud de la *metempsychosis* ó transmigración de unas mismas almas, que incesantemente pasaban de unos cuerpos á otros informándolos y animándolos, y constituyendo diversos individuos, como si dijésemos ahora un Caín, ahora un Judas, ahora un Tito, ahora un

Napoleón I, etc. Y no sólo esto, sino que las almas pasaban también de los hombres á las bestias y de las bestias á los hombres: de modo que el alma de un lorito hablador que yo tuviese, podría haber sido precisamente el alma de Demóstenes ó de Cicerón; y el alma de Helio: gábalo puede muy bien ser precisamente la que hoy informase un cerdo muy gordo que yo mantuviese. Es muy digno de observación atenta el que tamaño absurdo, cuya sola exposición equivale á su refutación completa, fuese un error muy común en los pueblos antiguos de Asia y América. Pero es mucho más extraño que en el siglo XIX, y en Europa, se haya renovado semejante delirio y aberración. Así lo han hecho los sansimonianos y los espiritistas, entre quienes figura, por supuesto, el famoso Allan Kardec, el cual sostiene la *reencarnación* ó transmigración de las almas de un cuerpo humano á otro. Inútil es decir que el tal Allan Kardec no presenta argumento alguno para probar su error, contentándose con agrupar una multitud de hechos ridículos que no valen la pena de examinarlos.

Refutación. — Esta teoría es ridícula y absurda por las razones siguientes :

1.^a Porque es enteramente gratuita; no hay

ni puede haber un solo argumento que la pruebe. ¿Quién puede preguntarle á su caballo ó á su perro qué alma tiene? ¿Qué bestia puede contestarnos? ¿Dónde está el testimonio de mi conciencia que pueda decirme : “tu alma es la de Confucio ó la de Tamerlán „?

2.^a Porque es falso el supuesto de la pre-existencia eterna de un número determinado de almas, como acabamos de verlo refutando á Platón.

3.^a Por esta razón filosófica de Santo Tomás (*Sum. cont. Gent.*, 1. II, c. LXXIII, n. 3.): “La misma proporción que hay en general entre el alma del hombre y el cuerpo del hombre, hay también entre el alma de *este hombre* y el cuerpo de *este mismo hombre*. Por consiguiente, es imposible que el alma de *este hombre* pase al cuerpo de *otro hombre*. „ Comó se ve, la fuerza de este argumento consiste en la unidad esencial y personal del alma y del cuerpo; pues si una alma fuese pasando de cuerpo en cuerpo, claro es que su unión con esos cuerpos no sería sino accidental, de paso, y entonces ¡adiós de la identidad personal y de la unión substancial!

3.^o **Teoría de Leibnitz.** *Exposición.*— Este filósofo enseñó, como los anteriores, que las almas fueron creadas por Dios desde el prin-

cipio; mas dijo que habían sido encerradas en pequeñísimos cuerpos orgánicos que, desenvolviéndose como las semillas de las mieses, llegaban poco á poco á ser cuerpos humanos; y que las almas que no tenían sino la vida vegetativa y sensitiva, con el decurso del tiempo llegaban también á alcanzar la vida intelectual.

Refutación. — Esta es nueva quimera y nuevo absurdo.

1.º Porque es enteramente gratuita; no tiene fundamento en que apoyarse.

2.º Porque si tiene alguno ése es falso, porque supone la preexistencia de las almas.

3.º Porque es imposible que esas almas que al principio no tenían más que la vida vegetativa y sensitiva, se transformen, no sabemos cómo, en intelectivas y racionales. ¿Será por medio de una evolución darwiniana, ó por medio de las transformaciones de Rosmini? Ambas hipótesis son peligrosas y absurdas.

4.º **Teorías probables.**—Dos son las sentencias razonables que en la materia pueden defenderse sin peligro y aun con fundamento. La primera dice que el alma humana es creada por Dios é infundida en el cuerpo al principio de la generación, cuando se fecunda el germen, ó mejor dicho, en el instante en que

comienza á vivir el feto.—La segunda dice con Santo Tomás que el alma del hombre no es creada por Dios, ni unida con el cuerpo sino al fin de la generación, esto es, cuando el cuerpo humano ha llegado á su organismo debido. Sobre estas teorías sea la siguiente

Proposición.— *Estas teorías son probables. Eslo la primera.*

Demostración.—1.^a Aquella opinión es probable que se funda en indicios no despreciables y no se puede rebatir con razones evidentes. Es así que la teoría que exponemos reúne estas condiciones; luego consta la proposición.— La menor del silogismo se prueba porque, desde el momento en que el feto ejerce algunas funciones de la vida, manifiesta que está informado de un principio vital; pero no se puede demostrar con evidencia que ese principio vital no sea el alma intelectual.

2.^a Además, si el alma humana contiene en su virtud propia todo aquello que corresponde á la alma vegetativa ó sensitiva, no es improbable afirmar que el alma intelectual es por Dios unida con el cuerpo desde el instante mismo en que éste está dotado del organismo



necesario para ejercer algunas funciones de la vida. — Pero veamos también la probabilidad de la segunda

Demostración.—1.^a Una forma no puede actuar un sujeto que carezca de las disposiciones necesarias para recibir dicha forma. Pero el alma es forma, no de cualquier cuerpo orgánico, sino de un cuerpo orgánico que debe concurrir á la formación del compuesto humano. Luego mientras el cuerpo no tenga las disposiciones próximas para este fin, esto es, mientras no tenga el organismo propio del hombre, el alma humana no podrá unirse con el cuerpo.

2.^a Todo lo que precede á la formación del organismo humano tiene razón de generación. Es así que la forma no es principio, sino término de la generación; luego la forma no interviene en la formación del organismo humano. Pero aquí la forma de que hablamos es el alma intelectual. Luego ésta no se une con el cuerpo sino cuando ya está constituido el organismo del cuerpo humano.

3.^a En la muerte el alma no se separa del cuerpo sino cuando éste es ya inepto para el ejercicio de las funciones de la vida propias del hombre. Luego *a pari* se puede inferir que tampoco el alma se junta con el cuerpo sino

cuando éste es apto para ejercer las funciones de la vida humana.

Escolio.—Contentándonos con la exposición de los principales argumentos en favor de estas opiniones probables, nos abstenemos de pronunciar un fallo definitivo en una causa aún indecisa. Únicamente observamos para la práctica que entre los católicos se debe administrar al feto animado el sacramento del Bautismo *bajo condición*, aunque no conste con evidencia que dicho feto está ya informado por el alma racional. Por lo demás, graves fisiólogos modernos defienden con razones y observaciones más ó menos plausibles el pro y el contra de estas dos opiniones; pero nosotros no nos detenemos en un examen más prolijo, porque no todo se puede agotar en un curso elemental.

Cuestión 13.^a — *Siendo el alma forma substancial del cuerpo, ¿no podría determinarse dónde, en qué parte del cuerpo reside?*

Resolución.—Por lo mismo que el alma es forma substancial del cuerpo humano, por lo mismo que el alma es una substancia espiritual y simple, debemos sostener á todo trance con todos los Padres y Doctores de la Iglesia, y especialmente con Santo Tomás, que no se la puede encerrar y colocar en el cerebro, sino

que el alma, en cuanto á su esencia, está *toda* en todo el cuerpo, y *toda* en cada una de sus partes.

Declaración.—Notamos desde luego que todos los filósofos que plantean el problema en los términos de la cuestión propuesta padecen, acaso sin advertirlo, una grave distracción, y sustituyen, á una cuestión verdaderamente filosófica y muy profunda, una curiosidad propia de la imaginación ó fantasía. En efecto: preguntar dónde reside el alma, como si yo preguntase en qué estante de mi biblioteca está el primer tomo de la *Suma* de Santo Tomás, es dar ya por resuelta esta cuestión difícilísima: “toda substancia, cualquiera que sea, ocupa un lugar como los cuerpos.” Y, sin embargo, si hemos de discurrir con la razón y no con la imaginación, es muy claro que una substancia inextensa, simplicísima, espiritual, una forma substancial y un principio intrínseco y vital, no puede difundirse ni extenderse en el espacio, ni ocupar ningún lugar como lo cuerpos extensos, compuestos, conmensurables. Así es que, en nuestro concepto, la cuestión debería más bien proponerse de este modo: “Si el alma es simple é inextensa, si es forma substancial del cuerpo, ¿cómo su esencia se hace presente en el cuerpo

humano?», Hecha esta observación, que nos parece muy juiciosa, sean las siguientes:

Proposición 1.^a—*El alma humana no puede colocarse en el cerebro.*

Pruebas.—1.^a Atestíguanos la conciencia que la vida sensitiva se desenvuelve en cualquiera parte del cuerpo humano. Es así que esta vida sensitiva depende del alma, que es su único principio inmediato, como se ha demostrado en otra parte, puesto que de ella fluye la facultad y acto de sentir por medio de los órganos sensorios que el cuerpo le ofrece; luego el alma está en cada una de las partes del cuerpo. A la verdad, yo veo, yo oigo, yo palpo, etcétera, de tal modo que mi conciencia me asegura que la facultad y acto de ver está en mis ojos; la facultad y acto de oír, en mis oídos; la facultad y acto de palpar ó tocar, en todo mi cuerpo, y especialmente en mis manos. Diráse que esto acontece porque la sensación pasa del cerebro, donde está el alma, á los órganos. Replicamos: ¿Quién probó eso? ¿Cómo lo sabemos? ¿Por ventura hay algún testimonio de la conciencia que nos asegure de este fenómeno? Todo lo contrario: la conciencia me dice que veo in-

mediatamente con mis ojos, oigo inmediatamente con mis oídos, etc.; y aunque se me presenten mil dificultades que yo no pueda resolver, lo cierto es que nadie me arranca la persuasión profunda de que las operaciones de la vida sensitiva se ejercen inmediatamente en mis órganos.

2.^a Si el alma está en el cerebro, ó está en todo el cerebro, ó en alguna parte de él, esto no tiene réplica. Si lo primero, tenemos ya que una substancia simple é inextensa puede, sin multiplicarse, ocupar toda una extensión, que aquí es *todo el cerebro*. Pero entonces, ¿por qué no podrá el alma ocupar toda la extensión del cuerpo humano? El más y el menos no muda las substancias.— Si lo segundo, preguntamos otra vez : ¿ó esa parte del cerebro ocupada por el alma es extensa ó inextensa? Si lo primero, vuelve toda la argumentación del primer miembro de la primera disyunción. Si lo segundo, es decir, si la parte ocupada por el alma es inextensa y simple, entonces ni el alma está inmediatamente unida con el cuerpo humano, lo cual es contra el primer corolario de la cuestión undécima, ni es explicable la simultaneidad atestiguada por la conciencia de las varias sensaciones que resultan de las mociones de las

fibras que deben confluír al cerebro para determinar las distintas percepciones sensibles. Porque si ese punto del cerebro ocupado por el alma es indivisible, es evidente que se elidirán ó confundirán los contrarios ó diversos movimientos de las mismas fibras al obrar sobre ese mismo punto indivisible.

Prop. 2.^a—*El alma, en cuanto á su esencia, está toda en todo el cuerpo, y toda en cualquiera de sus partes. Esta proposición tiene dos miembros. Veamos el primero.*

Pruebas.—1.^a Argüimos con Santo Tomás (*Sum. Theol.*, 1.^a p., q. 76, art. 8): “Si el alma estuviese unida con el cuerpo como el motor con su móvil, podría decirse que no está en cualquiera parte del cuerpo, sino solamente en una, desde la cual moviese á las demás. Pero el alma se junta con el cuerpo como forma. Luego es preciso que se halle en todo el cuerpo y en cualquiera de sus partes, pues no es el alma forma accidental, sino substancial; y una forma substancial es perfección, no solamente del todo, sino también de cualquiera de sus partes.”

2.^a El alma es principio de la vida del cuer-

po, como ya lo hemos visto; luego su substancia debe hallarse presente donde quiera que se manifieste en el cuerpo la vida. Es así que la vida se manifiesta, no sólo en todo el cuerpo, sino también en cualquiera de sus partes; luego consta la proposición.

Prueba del segundo miembro. — El alma está toda en cualquiera de las partes del cuerpo. Esto no necesita demostración; porque si el alma humana es indivisible y simplísima; si no puede difundirse como lo extenso, es evidente que ella, ó está toda en una parte, ó no está absolutamente, porque es inconcebible suponerla disuelta en unas partes y en otras. Mas debemos observar que el alma no está según toda su virtud en todas las partes del cuerpo, pues no en todas halla órganos capaces de concurrir al ejercicio de toda su actividad.

Para complemento de la doctrina añadimos la siguiente

Prop. 3.^a—*El alma, en cuanto á su actividad, reside principalmente en el cerebro y en el corazón.*

Prueba.—Es natural y evidente que el principio vital debe residir principalmente en

aquellas partes á las cuales comunica mayor actividad (hablamos, por supuesto, en el sentido de la proposición). Pero el principio vital comunica sin duda mayor actividad allí donde encuentra los órganos más principales de las funciones vitales. Luego el principio vital, en cuanto á su actividad, reside principalmente en los órganos más principales de las funciones de la vida. Ahora bien: el alma es este principio de vida en el cuerpo, y el cerebro y el corazón son los órganos principales: el primero de la vida sensitiva, y el segundo de la vida vegetativa. Luego el alma, en cuanto á su actividad, reside principalmente en el cerebro y en el corazón.

Corolario.—De las anteriores proposiciones deducimos que son falsas, insostenibles y aun absurdas las diversas opiniones de los filósofos que se han defendido sobre el lugar donde reside el alma. Plutarco enumera muchas sentencias sobre el particular, que no es del todo inútil conocer. Platón y Demócrito colocaron el alma en la cabeza; Stratón, en el espacio que media entre las cejas; Erasístrato, en torno de la membrana del cerebro; Herófilo, en la cavidad ó fondo del mismo cerebro; Parménides, en el pecho; Epicuro y los estoicos, en

todo el corazón; Diógenes, en la cavidad arterial del mismo corazón; Empédocles, en la sustancia de la sangre, etc., etc. Entre los modernos, Descartes la colocó en la glándula pineal que ocupa la región media del cerebro, y otros en distintas partes. Tanta variedad de opiniones prueba dos cosas: que la cuestión es importante, pues se han ocupado en ella todos los filósofos, y que nuestra opinión es la más segura y razonable, puesto que, si se la rechaza, no se sabe dónde colocar al alma humana, ni qué hacer de ella, como suele decirse.

Objeciones.— 1.^a La idea del *todo* envuelve la idea de partes. Luego afirmar que el alma está *toda* en todo el cuerpo, y *toda* en cualquiera de sus partes, es suponer que el alma es compuesta de partes, lo cual es absurdo.

Resp.— Cuando decimos que el alma está *toda* en todo el cuerpo, no queremos significar ninguna totalidad de partes separables ó distintas, sino simplemente la totalidad de la esencia y naturaleza del alma; y aun esto no lo hacemos sino para defender la unidad absoluta del principio vital en el hombre. La respuesta es de Santo Tomás (I, dist. VIII, q. 5, art. 3 ad 1).

2.^a Todas las potencias del alma están radicadas en su esencia. Luego si el alma se halla según toda su esencia en cualquiera de las partes del cuerpo, podría en cualquiera de ellas ejercer todas sus potencias, lo cual repugna á la experiencia.

Resp. — Concedo el antecedente y niego la ilación. De propósito hemos formulado y demostrado separadamente la segunda y tercera proposición de esta cuestión. Infiérese recatemente de la tercera que el alma necesita para el desenvolvimiento de las facultades sensitivas el organismo corpóreo. No hallando, pues, en cualquiera parte del cuerpo el organismo correspondiente, claro es que no en cualquiera parte ejercerá el alma sus facultades sensitivas, sino que verá con los ojos, hablará con la lengua, etc. La respuesta es de Santo Tomás.

3.^a Pero el alma tiene facultades inorgánicas. Luego al menos estas potencias se ejercen en cualquiera parte del cuerpo si se halla toda en todo el cuerpo.

Resp. — Concedo el antecedente y niego la ilación. Si el alma tiene facultades inorgánicas, como en realidad las posee, lo que se sigue es que no necesita para ejercerlas de nin-

gún órgano corpóreo; de donde se infiere más lógicamente que no vienen á cuento ninguna de las partes del cuerpo para explicar el ejercicio de las potencias intelectuales, y que, por lo mismo, es ridículo decir que el alma piensa ó quiere en las manos ó en los pies. Sin embargo, como en la condición presente la inteligencia no se desenvuelve sin el concurso extrínseco pero inmediato de la imaginación, como se verá más tarde, podemos decir que el alma tiene una dependencia extrínseca de una facultad orgánica, como es la fantasía, y que por esto piensa en ó con el cerebro, que es el órgano de la vida sensitiva.

4.^a El alma no siente sino en el cerebro, pues cortado ó ligado el nervio que se extiende del órgano al cerebro, es ya imposible la sensación, como lo demuestran Boerhave y Haller. Luego el alma está en el cerebro.

Resp.—1.^o Podemos devolver el argumento así: cortado ó ligado el nervio que va del órgano al cerebro, no hay sensación en el órgano. Luego la sensación se verifica en el órgano; luego el alma está allí.

2.^o Negamos el antecedente: en cuanto á la prueba, distinguimos: y los experimentos de Boerhave y Haller manifiestan que el alma se

sirve del cuerpo que informa como de un instrumento, el cual debe estar en ciertas disposiciones que exigen esa unión y dependencia de las partes: *concedemos*; esos experimentos prueban que las sensaciones se verifican sólo en el cerebro, y que allí sólo reside el alma: *negamos*. Siendo el cuerpo humano una máquina tan maravillosa y complicada, nada extraño es que todas sus partes y órganos estén de tal modo subordinados y enlazados entre sí que la lesión de unos influya en los demás; pero de esto no se puede inferir que el alma se halle, con exclusión de las demás, en este órgano más bien que en aquél.

5.^a Si el alma está en todo el cuerpo, disminuido ó aumentado éste, se disminuiría ó aumentaría el alma misma. Pero esto es absurdo. Luego, etc.

Resp.—Así como Dios, por su simplicidad, ni se aumenta ni disminuye con la mole de las cosas criadas, aunque está presente á todas ellas, así también el alma humana, por ser simple, ni se aumenta ó disminuye con el cuerpo. Siempre nos dejamos sorprender de la imaginación, y pensamos que al decir que el alma se halla en todo el cuerpo, ella debe difundirse y expandirse como si fuese un extenso. Pero

esto es imposible, porque el alma es inextensa. Luego debemos comprender que aquí se trata solamente de la presencia del alma en el cuerpo; la cual ni aumenta ni disminuye, por más que en ello se empeñe la fantasía.



CAPITULO III

De las potencias ó facultades del alma en general , y de las sensitivas ó inferiores en particular.

Preámbulo.—Habiendo estudiado el alma humana en su íntima naturaleza y en sus relaciones con el cuerpo orgánico, debemos ya emprender el examen importantísimo de las potencias ó facultades por medio de las cuales desenvuelve su prodigiosa actividad. Que existan en el alma estas potencias es un hecho incuestionable, pues nuestra conciencia propia y la observación universal y constante de lo que pasa en torno de nosotros nos manifiestan con una evidencia inmediata, irresistible, que el alma humana se mueve, siente, entiende, quiere, ejerce, en fin, muchísimas y constantísimas funciones de una vida muy variada y muy fecunda. Todos comprendemos sin la menor sombra de duda que si el alma se mueve es

porque *puede moverse*; que si el alma siente, es porque *puede sentir*; que si el alma entiende y quiere, es porque *puede entender y querer*. Luego la existencia de las potencias ó facultades del alma es un hecho que no necesita demostrarse. ¿A qué debe, pues, reducirse nuestro estudio de las potencias ó facultades del alma? A la resolución de las más importantes cuestiones sobre la naturaleza, distinción, orden, número, actos y objetos de estas mismas potencias ó facultades, cuya existencia suponemos como un hecho incuestionable. Entremos, pues, de lleno en materia, siguiendo paso á paso á nuestro guía, á Santo Tomás.

Cuestión 14.^a—*Las potencias del alma, ¿se identifican con la esencia de la misma?*

Resolución.—Es preciso admitir una distinción real entre la potencia y la esencia del alma.

Pruebas.—1.^a Demuéstrase en Teología natural que en Dios se identifica la potencia con la esencia; pero esto no puede verificarse en el alma, ni en ningún otro espíritu celeste. Si la esencia misma del alma fuese su potencia, es decir, si la esencia del alma fuese el principio inmediato de sus operaciones, seguiríase que el alma estaba constantemente obrando,

como es siempre viviente. Pero esto es falso, pues no hay ninguna operación de alguna de las potencias del alma que sea absolutamente determinante de la esencia del alma. Luego las potencias del alma no se identifican con su esencia.

2.^a La esencia del alma es el principio radical, uno, simplicísimo é indivisible de la vida en el hombre, según hemos visto en otra parte. Pero un principio tal no puede ser principio próximo é inmediato de operaciones de diverso género, y aun de algún modo opuestas entre sí, como son la visión, la generación, la locomoción. Luego es necesario que el alma posea muchas y diversas potencias correspondientes á la diversidad de las operaciones. En esto se fundaban y se fundan los escolásticos para decir que el alma es un primer principio radical de las diversas acciones del hombre, y las facultades ó potencias son el principio próximo y secundario de dichas acciones.

3.^a Es innegable que hay cierta subordinación real entre las varias potencias del alma: así, verbigracia, la facultad de moverme está subordinada á mi voluntad. Es así que una subordinación real supone una pluralidad igualmente real de cosas subordinadas, porque don-

de hay identidad no puede concebirse la subordinación; luego las facultades son realmente distintas entre sí. Pero no pueden serlo sin distinguirse de la esencia, porque, en caso contrario, la esencia del alma sería distinta de sí misma, lo cual es absurdo. Luego consta la proposición.

Objeciones.—1.^a Entre las substancias y el accidente no hay medio. Pero las potencias del alma no son unos accidentes. Luego son la substancia del alma.

Resp.—Niego la mayor: entre la substancia y los accidentes hay medio, y lo designa Santo Tomás, á saber: las propiedades naturales ó los atributos de la esencia. Por consiguiente, en nuestra proposición las potencias del alma ni son substancia, ni son meros accidentes: son *propiedades naturales*.

2.^a Potencia es aquello con que sentimos ó entendemos. Es así que aquello con que sentimos ó entendemos es precisamente la esencia del alma; luego la potencia del alma es su misma esencia.

Resp.—Distingo la mayor: potencia es aquello con que *próxima é inmediatamente* sentimos ó entendemos: *concedo*; es aquello con que *remota y radicalmente* sentimos ó entendemos,

niego.—Contradistingo la menor y niego el consiguiente. Ya observamos en la segunda prueba de nuestra proposición que los filósofos escolásticos distinguen un principio radical y remoto de las operaciones del hombre, y otro próximo é inmediato y formal de las mismas. El primero es el alma en su esencia, el segundo las potencias del alma. Luego no se pueden identificar éstas con la esencia.

3.^a Una forma substancial es más perfecta que la forma accidental. Pero ésta es su propia virtud, potencia ó eficacia. Luego con más razón lo será para sí la forma substancial.

Resp.—Concedo la mayor y menor, pero niego la paridad que supone el consiguiente. “Toda acción del hombre, dice Santo Tomás, es propia del compuesto, como lo es del mismo compuesto el *ser tal*; puesto que el obrar no es sino propio de un sujeto existente. Mas un compuesto, aunque tiene substancialmente el ser por la forma substancial, pero no obra sino por la virtud ó potencia consiguiente á la misma forma substancial. De este modo la forma accidental activa es á la forma substancial del agente como la potencia del alma es al alma misma.

4.^a Una forma simple no puede ser sujeto

de cosas distintas. Pero el alma humana es forma simple. Luego no puede ser sujeto de potencias distintas.

Resp.—Distingo la mayor: una forma simple, que es acto puro, no puede ser sujeto de cosas distintas: *concedo*; una forma simple, que no es acto puro: *niego*.—Contradistingo la menor, y niego el consiguiente. Dice Santo Tomás: “Aunque el alma humana es su misma esencia simple, con todo, no es acto puro, sino una entidad que tiene mezcla de potencialidad. Por cuya razón puede ser sujeto de varias facultades, ya junto con el organismo corpóreo respecto de las facultades sensitivas, ya inmediatamente y en sí sola respecto de la potencia intelectual que es inorgánica y propia del alma sola.” La objeción presente habla del *acto puro*, que á solo Dios cuadra.

5.^a El cardenal Gerdil arguye así: si el entendimiento y voluntad son accidentes del alma, podrán, por la absoluta omnipotencia de Dios, ser conservados sin el sujeto, sin el alma. Pero ¿quién podrá concebir una alma sin potencias; quién un entendimiento ó voluntad volando por los aires sin sujeto? Además, si la voluntad es distinta del alma, ésta no podrá decirse que merece ó delinque inmediatamente sino en

virtud de una potencia distinta de sí misma. Podrá, pues, la voluntad ser entregada por Dios á suplicios eternos sin el alma.

Resp.— Todo el argumento del ilustre Cardenal parece que se apoya en una equivocación. Ningún escolástico, mucho menos Santo Tomás, ha dicho jamás que el entendimiento y voluntad sean unos meros accidentes. Ya hemos dicho que estas potencias son atributos y propiedades inseparables del alma; y aunque entre los escolásticos se ha disputado sobre si Dios podría, absolutamente hablando, conservar el alma sin potencias, nadie, sin embargo, ha afirmado que Dios podía conservar un entendimiento y una voluntad sin sujeto, sin alma; que eso pueden solamente soñar los idealistas y panteístas racionales como Hegel.

6.^a En tanto debería admitirse la distinción entre las potencias y el alma, en cuanto ésta no pudiese producir inmediatamente un accidente. Es así que esta razón no subsiste, pues los mismos tomistas admiten que las potencias fluyen del alma como accidentes; luégo no debe admitirse la tal distinción. Es instancia del mismo cardenal Gerdil.

Resp.— Paso la mayor; niego la menor y la prueba. Ningún tomista enseña que las po-

tencias fluyan del alma como accidentes cualesquiera, sino que dice que, no pudiendo el alma ser principio inmediato de todas sus operaciones, debe estar adornada de atributos y propiedades naturales que sean el principio inmediato y formal de las acciones. Pero aun reconocido este principio próximo, no por esto se niega que el alma sea el principio primero y radical. Parece que todas las dificultades de Gerdil se fundan en una mala ó poco exacta inteligencia de la doctrina escolástica, pues tanto insiste en confundir la potencia con el accidente.

Cuestión 15.^a—*¿Era necesario que el alma poseyese varias potencias ó facultades?*

Resp.—Respondemos afirmativamente.

Dem.—En efecto; el alma del hombre se halla en el último rango de los seres á quienes está reservada la eterna bienaventuranza. Debe, pues, para alcanzarla desenvolverse en todo sentido. Mas esto no pudiera hacer sin el concurso de muchas virtudes ó potencias y operaciones. Luego era necesario que el alma poseyese varias potencias, que es lo que la distingue de los espíritus celestes.—Por otra parte, el alma humana se halla en los confines ó lindes del mundo de los espíritus y del mundo

de los cuerpos; es, digámoslo así, una substancia y naturaleza intermedia. Era, por consiguiente, natural que participase de las virtudes y potencias de los unos y de los otros. Consta, pues, nuestro aserto.

Cuestión 16.^a — *¿Cómo se distinguen las potencias del alma?*

Resolución. — Las potencias del alma se distinguen por razón de sus actos, los cuales difieren á su vez en razón de la naturaleza de sus objetos.

Dem. — La razón es porque los actos, aunque son posteriores á las potencias en el orden de existencia, sin embargo, son anteriores á ellas en el pensamiento divino y en el orden de la razón, como el fin es anterior á la operación. De donde se deduce por igual motivo que los objetos son también anteriores á las potencias y á sus actos. De este modo las potencias que están preordinadas y predispuestas á sus actos respectivos, deben necesariamente distinguirse por razón de sus actos y de los objetos de los mismos actos.

Cuestión 17.^a — *¿Cómo se subordinan las facultades del alma humana?*

Resolución. — Pueden subordinarse condesirando la perfección, el orden de la genera-

ción ó formación, y el orden de objetos de las mis mas potencias.

Declaración.—En el orden de perfección es claro que las facultades intelectuales son superiores á las facultades sensitivas: las primeras dirigen y gobiernan á estas segundas. Pero las facultades sensitivas son superiores á las nutritivas. Esto es muy evidente.

En el orden de generación ó formación sucede todo lo contrario, porque las facultades nutritivas preceden á las facultades sensitivas, y éstas á las intelectuales. Pruébalo la experiencia, la cual nos manifiesta constantemente que toda la naturaleza en general, incluso el hombre, se desenvuelve por grados, adelantándose siempre de lo menos perfecto á lo más perfecto.

En el orden de objetos, ciertas potencias sensitivas, como la vista, oído y olfato, tienen alguna coordinación entre sí: de modo que la vista precede en su ejercicio al oído, y éste al olfato. Pruébalo la experiencia en los infantes.

Cuestión 18.^a— *Todas las potencias ¿se hallan en el alma como en su sujeto inmediato?*

Resol.— Debemos distinguir potencias y potencias para resolver la cuestión propuesta.

Declaración.— El alma humana, como pri-

mer principio vital en el hombre, es, sin duda, el principio remoto y radical de todas las potencias; sin embargo, no todas se radican en ella del mismo modo; porque la inteligencia y la voluntad, facultades por sí mismas inorgánicas é independientes de la materia, corresponden al alma sola, la cual es el principio radical y también próximo é inmediato de las mismas. Pero la sensibilidad, la facultad locomotriz, la facultad vegetativa, aunque arrancan del alma como de principio radical, con todo, consideradas formalmente y en su principio próximo, no son propias del alma sola, sino del compuesto, del hombre.

Cuestión 19.^a — *¿Puede decirse en algún sentido que una potencia sea origen de otra en el alma?*

Resol. — Respondemos afirmativamente.

Declar. — Siendo el hombre una criatura muy perfecta, no hay duda de que todas sus facultades se hallan dispuestas de tal modo que las más perfectas son el fin de las menos perfectas; pero éstas son como el principio subjetivo de las más perfectas. En el orden de perfección, los sentidos sirven á la inteligencia, y no la inteligencia á los sentidos; pero en el orden de su formación las potencias menos

perfectas, que, según dijimos, preceden á las otras, son en cierto modo el origen y principio de las más nobles. Así es que el alma, en cuanto sensitiva, es como el sujeto material de la inteligencia, por cuanto el ser animado se forma antes que el hombre.

Cuestión 20.^a— *Siendo el alma inmortal, pregúntase si ella conserva todas sus potencias separada del cuerpo.*

Resol.— Debemos responder haciendo alguna distinción.

Declar.— Como ya lo hemos indicado muchas veces, la inteligencia y la voluntad, facultades inorgánicas que corresponden exclusivamente al alma racional, sobreviven á la destrucción del cuerpo. Mas las facultades de la parte sensitiva y nutritiva que tienen por sujeto inmediato el ser compuesto, no permanecen en el alma separada, sino virtualmente, como en su principio y causa radical. Destruído, pues, el compuesto humano, no existen ya dichas potencias en acto por falta de sujeto.

Escolio.— Hasta aquí las cuestiones relativas á las potencias del alma en común; pasamos ahora á tratar de las mismas potencias en particular, siguiendo escrupulosamente al Doctor Angélico, cuya doctrina en la materia es

tan sencilla y luminosa que el empeñarse en comentarla, interpretarla y revolverla no es, en buenas cuentas, sino embrollarla, confundirla y entregarla lastimosamente á las altercaciones y eternas disputas, en las cuales el menor sacrificio es el del sentido común, que tan victoriosamente preside á las inspiraciones de tan profundo maestro. No queremos decir con esto que no se deban explicar de viva voz y desenvolver á la larga las teorías de Santo Tomás; pero sí queremos advertir á los profesores que, si en su enseñanza pretenden la resurrección de la Filosofía escolástica, cuyo genuino intérprete es el mismo Santo Doctor, deben resistir con desinterés y generosidad á esa tentación harto común de obscurecer y aun desnaturalizar la misma doctrina con comentarios más intrincados y con una erudición las más veces indigesta y abrumadora. Muchísimas veces hemos observado que, cuando un autor quiere probar una proposición con un argumento de Santo Tomás, el texto del Santo es muy más claro, y sencillo, y racional, y satisfactorio que todos los comentarios precedentes y todas las divisiones y subdivisiones del mismo autor. Prosigamos, pues, el camino que hemos emprendido.

Cuestión 21.^a—*¿Qué razón hay para distinguir cinco facultades en nuestra alma?*

Resol.—La variedad de los objetos que actúan á las potencias mismas.

Declar.—La diferencia y distinción de las potencias se funda en la de los actos y objetos de las mismas potencias, como hemos visto en la cuestión 16.^a Según esto, cinco son las facultades del alma: la facultad vegetativa, la sensibilidad ó sensualidad, el apetito, la facultad locomotiva, la inteligencia. ¿Se quiere una prueba sencilla de esto? Hela aquí: yo entiendo; yo paso de un lugar á otro; yo apetezco esto y aquello; yo siento; yo cómo y bebo, y me nutro y me conservo. Es imposible que yo hiciera estas cosas si no pudiera hacerlas. Luego tengo facultades ó potencias para hacerlas.

Pero estas facultades son distintas porque lo son sus objetos. En efecto; el objeto de la potencia vegetativa es el cuerpo sólo, unido al alma; el de la sensibilidad es todo ente que puede afectar y afecta actualmente mis sentidos ú órganos corpóreos; el del apetito es el ente, cualquiera que sea, porque todo ente es metafísicamente bueno; el de la facultad locomotiva es un ser exterior, esto es, el término de mi movimiento; el de la inteligencia es el

objeto más universal, el ente sin excepción.

Tres de estas facultades suelen á las veces llamarse *almas*, las cuales se distinguen según las operaciones que traspasan el poder de la naturaleza física. El *alma racional* no necesita para sus funciones de ningún órgano corpóreo. El *alma sensitiva* requiere el ejercicio de los sentidos. El *alma vegetativa* obra en virtud de una cualidad corpórea.

Cuatro de las mismas facultades enumeradas suelen también llamarse *modos de vida*, los cuales se distinguen según los diversos grados de seres vivientes. Las plantas no gozan sino del *modo vegetativo*. Los animales que no se mueven, como las ostras, gozan del *modo sensitivo*. Los animales más perfectos, de la *facultad locomotiva*. El hombre goza del *modo intelectualivo*, el cual excede y se aventaja infinitamente á todos los precedentes.

La facultad vegetativa que tiene por objeto el cuerpo toma también el nombre de generativa, de aumentativa ó nutritiva, según se actúa y desenvuelve en la generación y en el crecimiento y conservación del cuerpo.

Cuestión 22.^a — ¿Cuáles y cuántos son los sentidos exteriores?

Resol. — Con muy justa razón dijo Aris-

tóteles que los sentidos exteriores eran cinco, ni más ni menos: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto.

Declar.—Los sentidos son facultades pasivas, capaces de ser modificadas por los objetos externos. Pero debemos observar que hay dos clases de modificaciones: la una física, y la otra espiritual. El número y distinción de los sentidos está determinado por la diversidad de percepciones de los mismos sentidos. En la modificación física, la forma del ser que la produce es recibida física y materialmente por el ser que la experimenta: en la modificación espiritual, la forma no es recibida sino espiritualmente. La modificación espiritual se verifica solamente en algunos sentidos, verbigracia, en la vista. Por esta razón el sentido de la vista es el más espiritual, el más extenso y el más perfecto de todos los sentidos. Viene en pos el oído, luego el olfato, en los cuales, junto con la modificación espiritual, se halla también la modificación corpórea. Los sentidos más groseros y materiales son el tacto y el gusto; porque la mano, verbigracia, que toca lo cálido, al punto se calienta, y la lengua se humedece con la humedad de los alimentos. Sin embargo, ninguno de los sentidos puede poner-

se en ejercicio en virtud de la sola modificación física, sino que les es necesaria también la modificación espiritual é íntima; porque si la sensación fuese el resultado de la sola modificación corpórea, todos los cuerpos estarían dotados de sensibilidad.

Cuestión 23.^a—¿Deberemos también distinguir en el alma sentidos internos?

Resol.—Es muy razonable distinguir en el alma sensitiva cuatro facultades interiores, que son: el sentido interno ó común, la imaginación, la estimativa y la memoria. Expliquémoslas brevemente.

El sensorio común recibe todas las sensaciones, que van á juntarse en él como en su centro; él las compara, y de este modo distingue las propiedades de los cuerpos. Percibe además las operaciones de los sentidos externos y se hace cargo de sus actos, como cuando alguno percibe su propia visión.

La imaginación retiene y conserva las formas recibidas por los sentidos, y es como el tesoro con que se enriquecen los sentidos.

La estimativa, combinando y desenvolviendo las primeras nociones sensibles, aprecia las cualidades ocultas de las cosas; lo que es útil ó nocivo, lo que se debe buscar ó evitar. Si la

oveja huye en presencia del lobo, no es porque esta fiera tenga algo de repugnante para la oveja, sino porque ésta reconoce en aquél su enemigo natural. Esta estimativa, que en el animal es un instinto, es en el hombre una especie de razón inferior.

La memoria es para la estimativa lo que la imaginación para los sentidos externos. Ella conserva las apreciaciones formadas por la misma estimativa.

Escolio.—Por de más nos parece el insistir en probar la existencia de estas cuatro facultades internas de la sensibilidad cuando nos consta la existencia de sus operaciones y la distinción de los objetos, fuentes de la clasificación de las mismas potencias. Inútil nos parece también advertir que estas facultades son orgánicas y propias del compuesto humano. Únicamente observamos que las dos cuestiones precedentes, y en especial la 22.^a, debe explicarse más prolijamente, por cuanto ella sola entraña cuanto se puede decir sobre las sensaciones.

Cuestión 24.^a—*Puesto que es necesario explicar más detenidamente las cuestiones anteriores, pregúntase: ¿qué es lo que debe establecerse acerca de las sensaciones?*

Resol.—No podemos satisfacer mejor á

esta pregunta que demostrando, si bien rápidamente, las proposiciones siguientes:

Proposición. 1.^a — *La sensación, cual aquí se considera, es un verdadero conocimiento.*

Demostración. — Generalmente hablando, se entiende por conocimiento un acto vital mediante el cual adquirimos la noticia de algún objeto ó de sus accidentes y propiedades. Esto no se puede poner en duda. Es así que la sensación es un acto inmanente que, procediendo de nuestra sensibilidad y terminándose en la misma, nos manifiesta los objetos sensibles, como lo prueba nuestra conciencia y el sentido común de todos los hombres; luego la sensación es un verdadero conocimiento.

Prop. 2.^a — *No puede consistir la sensación en el mero movimiento de las fibras, ni en la sola reacción del cerebro.*

Dem. — La sensación es un conocimiento, como acabamos de demostrar. Pero es imposible, y repugna al sentido común, que un conocimiento, una percepción sea simplemente un movimiento material de fibras y una reacción

puramente cerebral; porque entonces tendríamos que admitir el pensamiento en la materia, ó deberíamos decir que nuestras sensaciones se mueven hacia la derecha, hacia la izquierda, hacia arriba, hacia abajo, alrededor, todo lo cual es verdaderamente ridículo. Luego es verdadera la tesis.

Prop. 3.^a — *Es necesario para la sensación una determinación proveniente del objeto, la cual afecte intrínsecamente á la sensibilidad.*

Dem.—Es un principio reconocido por todos los filósofos que ningún ente pasa de la potencia al acto sino en virtud de otro ente en acto, porque nadie puede darse á sí mismo lo que no tenía. Esa sí que el sentido en el hombre, antes de su ejercicio, es un ente en potencia, y el objeto sensible es el ente en acto; luego el sentido debe ser actuado por el objeto sensible, y de consiguiente recibir de él una determinación que le afecte intrínsecamente por lo mismo que aquí se trata de una operación vital.

Además, es otro principio admitido por todos que nada se sigue de una potencia de suyo

indiferente : *ex indifferenti nihil sequitur*; porque una potencia de suyo indeterminada no tiene en su indeterminación objeto preferente de su acto si no hay la aplicación del mismo objeto á la potencia. Pero la sensibilidad es de suyo indiferente para percibir dentro de su esfera éste ó aquel objeto sensible, como lo demuestra la experiencia. Luego la sensibilidad no puede actuarse sino por medio de una determinación proveniente del objeto, la cual remueva la indiferencia nativa de la misma sensibilidad. Y como esta indiferencia es intrínseca, claro es que la determinación de que hablamos debe afectar intrínsecamente á la potencia. Luego consta la tesis.

Prop. 4.^a — *Esta determinación difiere de la impresión puramente material que afecta al órgano.*

Dem.—La determinación de que se trata debe afectar á toda la potencia sensitiva; así porque ella debe remover la indiferencia de la sensibilidad, como porque la sensación es un acto vital é inmanente respecto del principio de donde fluye. Es así que el solo órgano corpóreo no es toda la sensibilidad ó potencia sen-

sitiva ; luego la determinación de que aquí se trata no debe afectar á solo el órgano corpóreo ; luego difiere de la impresión puramente material que afecta al órgano.

Confírmase la tesis: porque puede darse una impresión material en un órgano destituido de vida, sin que por esto se siga la determinación necesaria para ejercer la sensibilidad. Luego consta la proposición.

Prop. 5.^a—*Por medio de la sensación no percibimos la especie sensible, ni la impresión orgánica, sino el objeto mismo directamente.*

Dem.—Antes de probar la proposición debemos definir brevemente los términos en que está concebida. *Especie intencional sensible* es la determinación que afecta intrínsecamente á la potencia sensitiva para el actual ejercicio de su vitalidad. Llámase *especie* porque realmente ella hace perceptible al objeto, representándole á la potencia. Llámase *intencional* porque sirve para el conocimiento, en cuanto el sujeto cognoscente vuélvese hacia ella para contemplar el objeto. Llámase, en fin, *sensible* para distinguirla de otra *especie inteligible* que determina al entendimiento para el

ejercicio de sus funciones propias. *Impresión orgánica* es la modificación que experimenta el órgano corpóreo delante del objeto, como la vibración material del tambor del oído causada por el estampido del rayo, ó la imagen igualmente material que del objeto se pinta en la retina del ojo.

Esto supuesto, demostramos la proposición. Aquello precisamente percibimos sintiendo, de que estamos ciertos después de haber sentido. Esto no tiene réplica toda vez que se ha demostrado que la sensación es un conocimiento, y que el conocimiento supone un objeto. Es así que por medio de las sensaciones estamos ciertos, no de las especies sensibles que apenas pueden comprender los filósofos, ni de las puras impresiones orgánicas en las cuales no pensamos, sino directamente de los objetos mismos que en nosotros causan esas impresiones orgánicas y esas especies sensibles; luego por medio de la sensación no percibimos la especie sensible ni la impresión orgánica, sino el objeto mismo directamente.

Este argumento es general; mas como la proposición es importantísima, es preciso probar en particular las dos primeras partes.

No se puede admitir que por medio de las



sensaciones percibamos las especies sensibles, porque éstas respecto de aquéllas son como el principio, y no el término, puesto que hemos demostrado que dichas especies no son sino la determinación intrínseca que remueve la indiferencia de la sensibilidad. Luego no puede la especie sensible ser el objeto de la sensación.

Tampoco se puede admitir que por medio de las sensaciones percibamos puramente las impresiones orgánicas. Lo primero, porque, si así fuera, por medio de las sensaciones solamente percibiríamos nuestro cuerpo de éste ó de aquel modo afectado, y entonces todas las sensaciones externas ó el sentido externo se confundiría con el sentido interno; lo cual repugna al testimonio de la conciencia, la cual nos advierte que es cosa muy distinta sentir la fragancia de una rosa y sentir que sentimos la misma fragancia. Lo segundo, porque, si las sensaciones se terminan en la sola percepción de la impresión orgánica, no resta ya al hombre ningún medio para conocer los objetos externos y se abre ancha puerta al idealismo absoluto. Si mis sensaciones se detienen en la impresión orgánica, ¿cómo conozco los objetos que me rodean? ¿Cuál es el puente, como dicen, de lo subjetivo á lo objetivo? ¿Será el racioci-

nio? Pero éste sólo me dirá que si tengo impresiones debe de haber alguna razón que explique esas impresiones; pero de esto, vago y general, no podré nunca inferir la existencia de tal y tal objeto que sea precisamente el que causó mi impresión. ¿Será un instinto de la naturaleza? Pero entonces toda la certeza física se reducirá á un acto de fe natural que podrán combatir con gran ventaja los idealistas, tratándose de una cuestión filosófica y de conocimientos puramente naturales que se apoyan en la evidencia. Luego débese sostener á todo trance lo que en todo tiempo, y desde que el hombre es hombre, se ha proclamado como verdad inconcusa: que nuestras sensaciones son objetivas.

Objeciones.—1.^a Corrompido ó viciado un órgano, se vicia la misma sensación. Luego la sensación no consiste sino en las modificaciones orgánicas, ó es un fenómeno puramente orgánico.

Resp.—Devuelvo el argumento: destemplado un instrumento, verbigracia, un piano, se destruye y se vicia la armonía aun bajo la mano del más hábil pianista. Luego la armonía ó melodía, aun bajo la mano del más hábil pianista, es un fenómeno que únicamente depende del piano. Ya hemos indicado muchas veces que la

sensibilidad es una potencia propia del compuesto humano, y que por lo mismo necesita del principio vital y del organismo corpóreo: el principio vital se radica en el alma: el organismo corpóreo es el instrumento de la sensibilidad. ¿Qué mucho, pues, que, viciado el instrumento, se vicie la sensación? Pero de esto no se sigue que la sensación consista sólo en el organismo.

2.^a No puede la sensibilidad ser una potencia cognoscitiva. Porque el conocimiento importa actividad, supone un objeto propiamente dicho y entraña cierta semejanza de la cosa percibida. Es así que no podemos atribuir estas cosas á la sensación porque los sentidos difieren del entendimiento, no sólo cuantitativa, sino cualitativamente; luego, etc.

Resp.—Aquí hay tal zambra y confusión, que apenas se puede resolver la objeción dialécticamente. No nos queda otro remedio que analizar de una en una las proposiciones. Negamos, pues, rotundamente la mayor. Concedemos de buen grado toda la prueba ó la descripción de los elementos que constituyen un acto cognoscitivo. Pero negamos absolutamente la menor: porque, queramos ó no queramos, hay que dar á la sensación lo que ella

tiene de suyo. Ya hemos demostrado que la sensación es un verdadero conocimiento. Luego debe tener, y de hecho tiene, todo lo que se necesita para un verdadero conocimiento. La prueba de la menor es muy curiosa, y debemos pararnos un poquito en ella. "Los sentidos, dice la objeción, difieren del entendimiento, no sólo cuantitativa, sino cualitativamente." ¿Cuáles sentidos? ¿Los órganos? Admitimos la diferencia, no sólo cuantitativa ó cualitativa, sino cualquiera otra; pero los órganos no son la sensibilidad: los órganos son puramente corpóreos, y la sensibilidad es una potencia del compuesto humano, es decir, del alma y cuerpo. Si, pues, la objeción habla de la sensibilidad, podemos comprender muy bien que ella es una potencia verdaderamente cognoscitiva, aunque difiera del entendimiento en cualidad; porque basta para la percepción sensible un objeto concreto y singular perceptible, una especie sensible intencional, una impresión orgánica, un acto vital é intrínseco que se termine en la sensación, y con esto tenemos un conocimiento perfecto en su línea, como quiere la objeción. Pero de otro lado, el objeto del entendimiento es lo universal y necesario, como veremos más tarde; la especie

inteligible es también *cualitativamente* distinta de la especie sensible; el entendimiento no depende sino accidental é indirectamente de la sensibilidad. Luego muy bien puede la sensibilidad referirse á las potencias cognoscitivas, aunque difiera, no sólo cuantitativa, sino también cualitativamente del entendimiento.

3.^a Para excitar la sensación basta la presencia del objeto que con su acción influya en la facultad; de otro modo, sería necesario admitir el sistema de las imágenes de los idealistas.

Resp.—Negamos el aserto: porque si el objeto no influye de algún modo en la potencia, poco importa que esté ó no presente; ó mejor dicho, no estará presente á la potencia. No hay tampoco peligro alguno de incurrir en la teoría de las imágenes admitiendo las especies impresas; porque estas especies no son el principio ú objeto que percibimos por medio de la sensación, que es lo que se afirma de las imágenes, sino únicamente el principio con el cual ó del cual se sirve la sensibilidad para percibir directamente los objetos externos.

4.^a Por medio de la sensación no percibimos ningún objeto externo, sino sólo experimentamos las modificaciones de las extremida-

des de las partes orgánicas de nuestro cuerpo. De lo contrario, debería la sensibilidad salir fuera de sí para alcanzar el objeto.

Resp.— Dale con la instancia: ya hemos probado que las sensaciones son objetivas, y ésta es la persuasión profunda de todos los hombres por más que se multipliquen dificultades. Por consiguiente negamos el aserto, pues el sentir las modificaciones de los órganos es cosa que corresponde al sentido interno. Ni hay que temer tampoco que para percibir objetos externos sea necesario salir de nosotros ó volvernos locos, porque lo cierto es que percibimos el sol, la luna y tantas cosas sin salir de nosotros y en nuestro entero juicio. Si algo valiera el argumento, sería preciso negar, no sólo la sensibilidad, sino también el entendimiento y la razón, que á su vez alcanza también objetos que están fuera de la potencia, ó sería necesario encerrarnos en el subjetivismo puro, en el idealismo absoluto. Pero ya hemos explicado cómo se verifica la sensación por medio de las especies sensibles, que no son el término, sino medio de la misma.

5.^o Cuando vemos las estrellas del cielo, muchas veces sucede que las contemplamos donde no están. Esto manifiesta que no

las vemos en sí mismas, sino en alguna otra cosa, en la imagen que se pinta en la retina del ojo.

Resp.—El fenómeno merece una explicación. El ojo percibe el objeto en la especie expresa que produce como una semejanza vital de dicho objeto. Mas no puede producir esta especie expresa sino en cuanto está informado por la especie impresa; esto es, después de haber recibido la determinación proveniente del objeto. Si, pues, esta determinación no llega al ojo sino después de algún tiempo, durante el cual se mueve el objeto, la especie expresa presentará necesariamente el objeto en aquellas circunstancias y adjuntos en que se hallaba cuando produjo en el órgano la especie impresa. Esta es la razón por qué el ojo no contempla la estrella donde está, sino donde estuvo. Con respecto á la imagen pintada en la retina del ojo, decimos que no puede ser el objeto de la sensación: 1.º, porque no tenemos ninguna conciencia de que la tal imagen sea aquello que percibimos; 2.º, porque todas estas imágenes son planas, y nosotros percibimos el relieve y las dimensiones y volúmenes de los cuerpos; 3.º, porque las imágenes de los objetos en la retina los presentan invertidos, y nosotros los

percibimos como son y como nos los presenta el tacto.

6.^a Debemos afirmar con Gregorio de Rímini y con Descartes que el alma sola es la que ejerce la sensación. Primero, porque la sensación es inextensa. Segundo, porque, si la ejerciese el cuerpo, podría sobrevivir la sensibilidad á la separación del alma.

Resp.—Negamos absolutamente el aserto, porque entonces deberíamos decir que la sensibilidad era una potencia inorgánica y espiritual; lo que repugna al sentido común y nos pone en el compromiso de negarla á los brutos, ó decir que éstos son tan espirituales como el alma humana. Distinguimos la primera prueba: la sensación es inextensa en sí misma: *concedemos*; es inextensa en los elementos que presupone: *negamos*. La sensación es un acto vital, indivisible: por esto es en sí misma indivisible; pero considerada en el sujeto por medio del cual se verifica, es decir, considerado el órgano corpóreo, es *per accidens* en cierto modo extensa. La otra razón que se alega en la dificultad es de pie de banco. Ya estamos cansados de repetir que la sensibilidad es potencia del compuesto humano, y que el alma es el principio adecuado de la vida en el compues-

to. ¿De dónde sale la consecuencia de que un cadáver pudiera sentir, porque afirmamos que para las sensaciones se necesitan órganos corpóreos, instrumentos del alma?

7.^a Al menos debemos convenir en que las sensaciones se verifican en el cerebro, adonde, por medio de los nervios, se transmiten rapidísimamente las impresiones recibidas en los órganos.

Resp.—Negamos el aserto: primero, porque nuestra conciencia nos dice que vemos con los ojos, oímos con los oídos, y así de los demás sentidos. Con que no hay que dar tantas vueltas á la cuestión. Segundo, porque, si así fuese, inútil sería esa maravillosa y especialísima estructura de cada uno de los órganos: bastaría que se extendiesen esos nervios á cualquiera parte del cuerpo, verbigracia, á los pies, para que desde allí se transmitiesen rapidísimamente hasta el cerebro las impresiones causadas en los pies por los objetos, y de este modo veríamos con los pies ó con las manos ó con cualquiera parte del cuerpo. Pero esto es ridículo. Si se urge la dificultad con la necesidad de la comunicación del órgano con el cerebro, diremos que esto no prueba sino que todo instrumento requiere ciertas condiciones para sus efectos.

Cuestión 25.^a—¿Cuáles son las cuestiones más importantes que deben resolverse acerca de la imaginación?

Resol.—Las reducimos á cuatro principales, á saber: 1.^a, la existencia de esta facultad; 2.^a, su distinción con respecto al entendimiento; 3.^a, sus ventajas; 4.^a, sus inconvenientes.

Como apéndice diremos algo sobre los sueños.

1.^a *Existencia de la imaginación.*—Etimológicamente hablando, la imaginación es la facultad de hacer ó formar imágenes internas de los objetos sensibles: *facere imagines*. De aquí podemos deducir su verdadera definición diciendo que es aquella potencia sensitiva mediante la cual reproducimos en nuestro interior las imágenes de los objetos sensibles para contemplarlos en su ausencia; y también combinamos distintas imágenes ó especies de varios objetos igualmente sensibles para representarnos cosas que no existen en la naturaleza, y son como creaciones de esta misma facultad, que también suele llamarse *fantasía*. De suerte que dos son las funciones de la imaginación: 1.^a, la reproducción de los objetos sensibles; 2.^a, la combinación de varias imágenes para la



representación de un objeto nuevo que nunca percibimos en la naturaleza.

La existencia de la imaginación es un hecho indisputable, atestiguado por nuestra experiencia interna y psicológica. La prueba es que hablamos de ella, y todos nos entendemos. No podríamos hablar de la imaginación si no existiese, así como no podemos hablar de una sexta serie de sensaciones externas correspondientes á algún otro sexto sentido además de los que conocemos.

2.^a *Distinción entre la imaginación y el entendimiento.*—Algunos filósofos modernos, y generalmente los preceptistas de Retórica y Poética, suelen hablar de la imaginación con muy poca exactitud y severidad filosófica; de modo que quien los oye pierde de vista los lindes que separan y distinguen esta facultad de aquella otra muy más alta y noble: la inteligencia. Es, pues, necesario establecer aquí su diferencia específica y esencial, pues se trata de una cosa muy trascendental: de la diferencia entre lo sensible é inteligible, entre lo orgánico é inorgánico, entre el animal y el hombre.

La imaginación difiere esencialmente del entendimiento por las razones siguientes:

1.^a Porque es un hecho innegable que los

animales, al menos los más perfectos, tienen imaginación y reproducen los fantasmas de los objetos que percibieron, como lo observamos con frecuencia en el fenómeno de sus sueños. Por otra parte, gozan también de memoria sensitiva, la cual no se desenvuelve sino por medio de la reproducción de las representaciones sensibles de objetos ausentes; de modo que en ellos, como en nosotros, existe un enlace íntimo y estrecho entre la memoria sensitiva y la imaginación. Ahora bien: es evidente que si confundimos nuestra inteligencia con la fantasía ó imaginación, si no las deslindamos perfectamente, si no distinguimos con escrupulosidad los actos de cada una de dichas potencias, será preciso ó negar á los animales la fantasía, lo cual se opone á la observación y experiencia, ó decir que el hombre intelectual no difiere de la bestia sino accidentalmente, esto es, según el más ó menos dentro de una misma especie, lo cual repugna abiertamente. Luego se debe admitir una diferencia intrínseca y esencial entre dichas potencias.

2.^a La segunda razón es porque la imaginación, como facultad esencialmente orgánica, tiene un objeto específicamente diverso del entendimiento. En efecto; la imaginación no nos

representa sino cosas materiales, sensibles, concretas, singulares, revestidas de tales y tales formas y modificaciones que nunca traspasan los límites del orden físico y corpóreo. Invocamos en confirmación de nuestro aserto la experiencia constante y uniforme de todos los hombres. Yo con la imaginación no me puedo representar, verbigracia, un triángulo que no sea ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, y sólo sea un triángulo universal y abstracto. Tampoco me puedo representar con figuras ó imágenes las nociones abstractas de relación, orden, causalidad, de virtud, justicia, vicio, ni de Dios ni de ángeles; y si alguna vez mi imaginación reviste estos objetos de formas corpóreas, comprendo muy bien que esto es un esfuerzo de esta potencia, que en nada modifica ó altera ó desnaturaliza los objetos espirituales y abstractos que conozco por medio de la inteligencia. Por el contrario, según veremos á su tiempo, el entendimiento es una facultad inorgánica, independiente de la materia, traspasa todos los límites del orden sensible; su objeto es lo universal, abstracto, necesario, Dios, los ángeles, el mundo espiritual, que nada tiene que ver con la materia. Es, pues, evidentísimo que debe existir, y existe, una diferencia radical é in-

trínseca entre la imaginación y la inteligencia.

Diráse acaso : si esto es verdad, ¿con qué derecho se atribuyen á la imaginación las más excelentes obras del arte? Si la imaginación es una facultad puramente orgánica, ¿por qué se dan á ella las *creaciones del genio*, como dicen, en la Pintura, Música, Escultura? Respondemos resueltamente que estas locuciones son inexactas y están muy lejos de la precisión del lenguaje filosófico; respondemos que sólo pueden tolerarse en un sentido muy restricto, y con tal que nunca se excluya de las obras del arte el elemento intelectual. 1.º, porque, por grande que sea el influjo de la fantasía en dichas obras, éste se halla siempre, como debe hallarse, subordinado á la razón; de otro modo, los engendros de una imaginación emancipada no serían sino delirios de febricitantes y monstruosidades indignas de tomarse en consideración. 2.º, porque en las obras nuevas del arte, si bien es innegable el influjo de la imaginación, pero lo que más campea é inmortaliza al autor de ellas es la pujanza de la razón que á tan variados elementos, suministrados por la fantasía, supo dar orden, simetría, unidad, belleza. Suprímase del tipo ideal de un artefacto cualquiera el elemento intelectual; ¿á qué quedará

reducido el mismo artefacto? ¿Qué sería de la *Norma* de Bellini, si Bellini, contento con su imaginación, no se hubiera cuidado de ordenar y combinar y reducir á la unidad la variedad prodigiosa de melodías y armonías que estaban bullendo allá dentro de su cerebro? Sin la inteligencia, ¿qué sería de la *Iliada* de Homero ó de la *Divina Comedia* del Dante? Convergamos, pues, en que los grandes artistas son ante todo y sobre todo hombres de muy poderosa inteligencia y de muy bien sentado juicio; que no unos soñadores frenéticos que, dejándose arrastrar ciegamente de la imaginación, dan por mera casualidad al mundo esos partos que los immortalizan.

3.^a *Ventajas de la imaginación.*—No se pueden negar á esta potencia muy grandes ventajas. Expliquémoslas con brevedad.

En primer lugar, la imaginación excita y despierta la actividad intelectual de un modo muy directo é inmediato. En las profundas teorías de la Filosofía escolástica sobre el entendimiento humano se sostiene perfectamente, y de acuerdo con el más juicioso examen psicológico de los actos cognoscitivos, que esta potencia superior no contiene en su origen conocimientos actuales, sino solamente una activi-

dad innata para producirlos. Mas esta actividad no puede desenvolverse sin obrar sobre algún sujeto que le suministre los materiales necesarios para la elaboración de sus concepciones. Este sujeto es, sin duda, la sensibilidad que se actúa en el conocimiento de los objetos sensibles. Ahora bien: siendo la imaginación una de las principales potencias orgánicas que corresponden á la sensibilidad, es muy consiguiente que la imaginación influya poderosamente en el actual ejercicio del entendimiento. Cómo se verifique esto, lo veremos en su propio lugar.

La segunda ventaja de la imaginación es que por su medio nos ponemos en comunicación con los objetos ausentes en lugar y tiempo. Esta facultad, como lo prueba la experiencia, es como un tesoro riquísimo que conserva y reproduce en el orden sensible la variedad casi infinita de percepciones y de objetos que no pueden ya hacerse presentes á nuestros sentidos, poniendo en constante actividad la memoria sensitiva y multiplicando para la inteligencia los materiales de la abstracción.

La tercera ventaja es que la imaginación favorece extraordinariamente á las ciencias, y esto por dos razones:

1.^a Porque fija por medio del lenguaje las nociones universales que se nos escapan si no las enlazáramos mediante la imaginación con la palabra; y como toda ciencia envuelve necesariamente ideas universales, es claro que la imaginación es un poderoso auxiliar de las mismas ciencias.

2.^a Porque, prescindiendo de la palabra, la imaginación con sus datos contribuye á establecer las relaciones entre la representación sensible y el concepto intelectual, lo que cede en pro de la ciencia y la esclarece.

Las ideas universales son por lo común vagas y menos determinadas; por lo mismo envuelven cierta confusión y hasta obscuridad relativamente á los objetos inmateriales que representan. De aquí nace la propensión en el hombre á determinar los mismos objetos inmateriales por medio de comparaciones y semejanzas, tomadas de los seres sensibles. Mas esto no lo pudiera hacer sin la imaginación. Es, pues, incontestable que esta potencia favorece muy mucho á las ciencias.

La cuarta ventaja de la imaginación consiste en la influencia que ejerce en las Bellas Artes. La Oratoria, la Poética, la Pintura, Música, Escultura, etc., deben, sin duda; mucho á

esta potencia en la creación del tipo de belleza ideal que dirige á los artistas. La prueba de ello es que la perfección de los artefactos, la delicadeza del gusto y todas las dotes de un artífice dependen en gran parte del estudio y de la observación de los grandes modelos y de las circunstancias de lugar, tiempo, escuelas, teatros, comercio con el mundo. etc., donde la imaginación se impregna, por decirlo así, y se enriquece con mil variados elementos que, sometidos á la inteligencia, dan por resultado esas grandes creaciones del verdadero genio.

4.^a *Inconvenientes de la imaginación.*— Al lado de las ventajas expuestas hay también algunos peligros. Dos nos llaman con preferencia la atención. El primero es que, como la imaginación acompaña siempre en su ejercicio al entendimiento y se esfuerza por seguirle en sus difíciles operaciones, sucede no raras veces que confundimos las representaciones sensibles de la fantasía con los conceptos puramente intelectuales; originándose de aquí mil y mil dificultades que impiden á la potencia superior elevarse tranquila á la contemplación de la verdad desnuda. Para poner un ejemplo práctico: ¿cuántas objeciones y dificultades no se oponen á las verdades metafísicas, á consecuencia de

la confusión que en la ciencia introduce la imaginación desnaturalizando los objetos puramente inteligibles con las formas corpóreas de que los reviste? Las nociones de simplicidad, de inmensidad, de lugar, de tiempo que se nos presentan asequibles al entendimiento sólo, se convierten en verdaderos enigmas cuando nos consultamos con nuestra imaginación.

El segundo peligro de la imaginación, especialmente cuando es muy viva y enérgica, consiste en que ella muchas veces se sustituye á la razón como norma y criterio de las cosas y de los conocimientos, dando como realidades lo que no es más que una representación puramente imaginaria. De aquí nacen en las ciencias tantas teorías arbitrarias, tantas opiniones ridículas, tantas hipótesis gratuitas, tanto desenfreno, en fin, y anarquía en la explicación de los fenómenos de la naturaleza. ¿Se quiere explicar la causa de los terremotos, por ejemplo? Pues cada cual se fabricará un mundo en su imaginación, y el astrónomo le arreglará astronómicamente, el geólogo geológicamente, el mecánico mecánicamente, y en tres días tendremos tres teorías sobre las causas de los terremotos, y trescientas mil profecías científicas apoyadas en la *teoría astronómica*, en la

mer *teoría geológica* y en la *teoría mecánica*; y ¡ay del que se atreva á irrogar un insulto á las ciencias oponiendo la más leve dificultad á las teorías de los sabios, las cuales son irremediamente verdaderas, por más que las desmienta la experiencia de lo que estamos viendo en la tierra! Todo es obra de la imaginación y nada más, y los sabios también duermen, y dormidos sueñan: *Quandoque bonus dormitat Homerus.*

Apéndice de los sueños.—Ya que hemos tocado los sueños de los sabios, digamos cuatro palabras acerca de los sueños de todos los hombres. Según Platón, el *sueño*, como acto de dormir, es la remisión ó cierta relajación del espíritu sensible; según Aristóteles, es la inmovilidad, ó nudo ó lazo del sentido. Proviene de la fatiga ó cansancio de la vida sensitiva, y la naturaleza ó, mejor dicho, su Autor le ha ordenado á la restauración de las fuerzas quebrantadas del hombre. La inteligencia nunca duerme, está siempre en vela. *Vigilia* es, según el mismo Aristóteles, la solución ó libertad del sentido. Entre el sueño profundo y la vigilia hay un estado medio que se llama semivigilia, en el cual los sentidos ni están completamente libres ni enteramente atados; este estado tiene



sus grados, según que la condición en que se encuentran los mismos sentidos se aproxima más ó menos á uno de los extremos indicados. En esta semivigilia se verifica el fenómeno de los *sueños*, que no son sino unos efectos de la imaginación que reproduce las representaciones de los objetos sensibles antes percibidos, y también forma de partes diversas, unidas entre sí de modos muy caprichosos, nuevas y nuevas imágenes. Nos contentamos con observar sobre los sueños lo siguiente:

1.º Es causa de los sueños lo mismo que es causa de la excitación de la fantasía:

2.º Excitada la imaginación, el entendimiento se actúa sin obstáculo en los sueños, como lo prueba la experiencia; pues muchas veces raciocinamos mientras estamos soñando.

3.º De consiguiente, puede también la voluntad racional ejercer algunos actos, pero no libres; porque la libertad exige un uso perfecto de la razón y un estado en que se pueda deliberar sin ningún embarazo.

4.º Comúnmente los sueños versan sobre aquellas cosas que más nos afectaron durante el día, y los actos de la voluntad que soñando ejercemos se asemejan á los que producimos despiertos.

5.º En fin: si hablamos soñando, tenemos el *somniloquio*; si soñando andamos ó hacemos otras cosas externas, tenemos el *somnambulismo*.

Dos son las causas de la excitación de la fantasía: una de parte del cuerpo, y otra de parte del alma. La imaginación se sirve, sin duda, del cerebro como de un instrumento para el ejercicio de sus actos, porque es facultad orgánica. Por consiguiente, es necesario un movimiento en esta parte del cuerpo para que la imaginación ejerza sus actos; así como es necesaria de parte del objeto externo una impresión en los órganos externos para que se verifique la sensación. De aquí se deduce con mucha probabilidad que cuando á consecuencia del movimiento agitado de la sangre ó de los espíritus que recorren todo el cuerpo humano, ó de las exhalaciones que suben del estómago al cerebro, se originan en este órgano impresiones semejantes á aquellas que acompañaron á ésta ó á aquella representación de la fantasía, naturalmente se reproducen las mismas ó análogas representaciones ó imágenes sensibles. No hay aquí ninguna dificultad en contrario, y esto explica de un modo satisfactorio los fenómenos en cuestión; pues no se

puede negar que, según la disposición del cuerpo y conforme al estado de la salud, hay gran variedad de sueños más ó menos vivos, más ó menos gratos: lo cual no puede depender sino de alguna causa física que afecte al cuerpo de éste ó de otro modo. La segunda causa de parte del alma consiste en la facultad de asociar las ideas ó percepciones sensibles, la cual ejercemos siempre que pensamos. Nada, en efecto, más natural que si percibimos simultáneamente dos ó más objetos enlazados entre sí por medio de relaciones intrínsecas ó extrínsecas; excitada y renovada la percepción sensible de un objeto, se excite y renueve igualmente la del otro objeto con quien el primero estaba enlazado cuando lo percibió la mente. Así, el retrato ó el *recuerdo* de un amigo ausente me excita la idea del mismo amigo.

Escolio. — En la *Ética*, como en su lugar propio, se tratará del apetito sensible y de las pasiones. Pasemos, pues, á tratar de las potencias superiores.



CAPITULO IV

De las potencias superiores del alma.

Preámbulo.—Prescindiendo de la autoridad religiosa y del influjo decisivo que debe ejercer el magisterio infalible de la Iglesia en la conciencia de todos los católicos, el estudio puramente racional y filosófico del estado enfermizo en que actualmente se encuentra la razón humana prueba hasta la evidencia que el remedio único y eficacísimo de todas las dolencias de la misma razón es llamarla con energía y constancia hacia un centro común, hacia un foco permanente de luz, de verdad y de vida, sin consentir que corra y divague midiendo espacios imaginarios y obedeciendo á esas funestas influencias de astros errantes que, como fuegos fatuos, brillan un momento en los horizontes de la ciencia, y apagándose luego, déjannos en lobreguez profunda, sin norte, sin estrella. El Pontífice León XIII ha levantado su

diestra, y nos ha señalado desde su santa cátedra ese foco de luz, esa estrella de la ciencia filosófica. Es Santo Tomás de Aquino. Vamos, pues, á recoger sus rayos: condensémoslos, y procuremos en el magisterio popularizar sus doctrinas sobre el entendimiento humano, presentándolas en su sencillez nativa y explicándolas á los alumnos sin abrumar sus nacientes inteligencias con teorías complicadísimas, ni excitar dudas y vacilaciones prematuras que ordinariamente no producen otra cosa que cierta especie de escepticismo práctico y de menosprecio muy perjudicial de sistemas no bien comprendidos y de antemano condenados. Hablemos con más claridad y franqueza. ¿Cuál es el procedimiento ordinario de la razón en el magisterio de todas las ciencias, artes y oficios? Sin duda, el de las afirmaciones categóricas. Toma el maestro al discípulo, y le dice: "esto es así y así; ésta y aquélla son las razones, éstas y aquéllas son las reglas y preceptos." Oye el discípulo al maestro, y las artes y las ciencias progresan sin obstáculo, y si alguno se presenta, éste se remueve fácilmente con el acuerdo de los discípulos y de los maestros, que perpetúan los conocimientos adquiridos sin oponerse al progreso legítimo. No sucede esto con

la Filosofía. Quien reflexionase sobre el método seguido por la mayor parte de los profesores en su enseñanza, muy legítimo derecho tendría para negar la existencia misma y la realidad de la ciencia filosófica. ¿Por qué? Porque en las cuestiones más transcendentales y en los problemas más difíciles parece que los maestros respetan más los errores que las doctrinas que profesan, y emplean más trabajo y tiempo en destruir que en edificar. ¿Trátase de explicar el origen de las ideas? Pues se echarán por delante todos los errores imaginados é imaginables; se describirán prolijamente; se presentarán todas las razones falsas ó aparentes que los apoyan; se refutarán á las veces con mucha debilidad, y al fin se presentará como vergonzante el sistema verdadero ó la hipótesis más razonable, la cual basta que sea más conforme con las enseñanzas de la Iglesia y de sus Doctores para excitar el desdén y menosprecio de los alumnos. De este modo se convierte el curso de Filosofía en una escuela de duda y escepticismo, donde aquél es el discípulo más aventajado que puede combatir más ventajosamente las teorías verdaderas ó las más respetables. Firmemente persuadidos de que éste es un mal gravísimo y de muy peligrosas consecuencias,

adoptamos el *método de la afirmación*, ofreciendo directamente las doctrinas de Santo Tomás sobre el entendimiento humano al estudio de los alumnos y á la enseñanza de los profesores, que deberán desenvolverlas consultando la misma fuente. Esto supone que nuestro trabajo se reducirá tan sólo á abrir el camino y señalar el derrotero.

Cuestión 26.^a—*¿El entendimiento humano es una potencia del alma, ó es su misma substancia?*

Resolución.—Respondemos que el entendimiento humano es una potencia.

Demostración.—Sólo cuando la operación es el ser mismo del agente, se identifica el principio inmediato de la operación con la esencia del agente. Es así que esto únicamente se verifica en Dios; luego sólo en Dios se identifica su *entender* con su esencia; luego en todas las criaturas intelectuales el entendimiento no es sino una potencia determinada; luego también lo es en el hombre.—La mayor del silogismo se prueba porque la operación en concreto no es sino su mismo principio inmediato, actuado. Luego, cuando la operación es el mismo ser del agente, la esencia del ser será el mismo principio inmediato, actuado.— Se prueba la

menor porque Dios, como se demuestra en la Teología natural, es *acto puro*.

Cuestión 27.^a — *¿El entendimiento humano es una potencia activa ó pasiva?*

Resolución.—El entendimiento en un sentido es potencia pasiva, y en otro sentido es activa. La conclusión tiene dos partes; demostrémoslas.

Demostración. — 1.^a *parte.* — Santo Tomás distingue tres especies de *pasividad*, perdónese la palabra. La primera es aquella en la cual se remueve de un ser una cualidad natural que posee él mismo, ó á la cual tiene una propensión ó inclinación ingénita; así es pasiva el agua cuando pierde su natural frialdad. Claro es que el entendimiento no es pasivo en este sentido.—La otra especie de pasividad es aquella en la cual un ser pierde alguna cualidad que ni le conviene ni le repugna por su naturaleza, pero la poseía. En este sentido, que ciertamente es menos propio, se dice que padece un hombre, no sólo cuando enferma, sino también cuando sana. El entendimiento no se puede decir pasivo ni en este sentido.—La tercera especie de pasividad es aquella en la cual un agente, al pasar de la potencia al acto, recibe en sí mismo aquello para lo cual estaba en potencia, sin

perder por esto ninguna cualidad ni removerse cosa alguna del agente. En este último sentido decimos que el entendimiento es una potencia pasiva, y que cuando comprende se halla en cierto estado de pasividad. He aquí las pruebas de Santo Tomás :

1.^o Si el entendimiento humano pasa de la potencia al acto, el entendimiento es pasivo en el sentido expuesto. La proposición es evidente. Es así que el entendimiento humano pasa de la potencia al acto ; luego es pasivo en el sentido expuesto. Se prueba la menor. Existe, dice el Santo Doctor, un entendimiento que se refiere al ente universal como la actualidad pura de todo el ente. Este es el entendimiento divino; porque es la misma esencia de Dios en la cual preexiste originaria y virtualmente todo el ser como en su primera causa. Por esto el entendimiento divino es un acto puro. Pero ningún entendimiento creado puede ser la actualidad de todo el ente universal, porque entonces el ente creado sería infinito, lo cual repugna. Siguese, pues, que el entendimiento creado respecto de su objeto propio, que es el ente universal, no puede menos de estar en potencia. Y como el entendimiento humano es creado, claro es que también él se halla en potencia.

2.^a Tan cierto es esto, que nuestra propia experiencia nos lo manifiesta. En efecto: ¿cuál es el estado de nuestra inteligencia en los primeros días de la vida con respecto á las verdades inteligibles? ¿Cuál el tesoro de nuestras ideas intelectuales? ¿Qué sabemos, qué comprendemos, qué nos dice nuestra conciencia? Si no queremos engañarnos á nosotros mismos, deberemos confesar con Aristóteles que nuestro entendimiento en los principios, si bien *puede* comprender su objeto propio, no le comprende actualmente, y es semejante á una tabla rasa en la cual nada hay escrito. Luego consta la primera parte.

Demostración.—2.^a *parte.*—El entendimiento, en otro sentido, es una potencia activa. La razón es porque ningún ser pasa de la potencia al acto sino en virtud de un ser en acto, así como nuestros sentidos no se actúan sino en virtud del objeto sensible actual. Es, por tanto, necesario admitir en el entendimiento una virtud especial de hacer actualmente inteligibles las cosas por medio de la abstracción de las especies, desembarazadas de las condiciones de la materia.

Escolio.—Esta proposición nos explica lo que en la teoría escolástica se llama entendi-

miento *agente* y entendimiento *posible*. Este es el mismo entendimiento humano considerado en potencia respecto de las verdades inteligibles que aún no conoce; aquél es el mismo entendimiento en cuanto hace las cosas inteligibles por medio de su fuerza abstractiva.

Cuestión 28.^a — *¿El entendimiento agente es una propiedad del alma?*

Resolución. — Respondemos afirmativamente.

Demostración. — Desde luego es innegable que existe sobre nosotros un entendimiento superior que comunica á nuestra alma la capacidad de concebir las cosas actualmente inteligibles. Pero además de esta lumbre superior débese admitir en el alma misma cierta virtud, mediante la cual haga para sí inteligibles las cosas, desprendiendo y como arrancando de los seres particulares y concretos las formas universales en virtud de la abstracción. Es necesario que exista sobre nosotros esa lumbre superior; porque nuestro entendimiento es participado, movable y contingente, y toda perfección tal tiene antes de sí y sobre sí la perfección imparticipada, esencial y permanente de donde ella se deriva. Pero también es preciso que exista en el alma el entendimiento agen-

te, porque en todos los agentes naturales perfectos, además de las causas universales, hay virtudes que les son ingénitas y propias, derivadas en ellos de las causas universales. Ahora bien: nuestro entendimiento es entre todos los agentes inferiores el más perfecto; luego debe tener una virtud propia derivada del entendimiento superior. La experiencia prueba que tenemos esa virtud, porque de hecho abstraemos formas universales de las condiciones particulares de los objetos representados en los fantasmas. Es así que ninguna acción conviene á un ente cualquiera sino en virtud de algún principio que le está formalmente inherente; luego el principio ó virtud de la abstracción está inherente al alma y le pertenece, propiamente hablando.

Cuestión 29.^a—¿*Es uno solo el entendimiento agente de todos los hombres?*

Resolución. — Respondemos negativamente.

Demostración.— Si el entendimiento agente es, como acabamos de demostrar, una propiedad del alma y como una de sus virtudes ó potencias naturales, es incuestionable que los entendimientos agentes se multiplican con las almas según el número de los hombres, puesto

que es imposible sea una misma la virtud ó potencia de sujetos distintos. La conformidad de todos los hombres en la aceptación de los primeros principios no prueba que sea una sola la inteligencia en todos los hombres: eso prueba tan sólo que todo entendimiento humano emana de una sola causa, y que el conocer las primeras verdades inteligibles es una acción inherente á la naturaleza racional.

Cuestión 30.^a—*¿Débese reconocer en el alma una memoria intelectual?*

Resolución.— Respondemos afirmativamente.

Demostración.— Obsérvase en la materia que los cuerpos de tal modo reciben las formas mediante las cuales obran, que las conservan aun después de haber cesado su acción, á pesar de que la materia es tan inconstante y movable. Pues bien: el entendimiento humano es sin duda alguna muy más estable y permanente que la materia. Luego debe recibir con mayor firmeza, estabilidad y fuerza todas las especies inteligibles, ó bien provengan de los objetos sensibles ó bien se deriven de otro entendimiento separado. Si, pues, se entiende por memoria la virtud conservadora de las especies inteligibles, debemos reconocerla en la potencia intelectual

del alma. Mas si el objeto de la memoria se supone ser únicamente lo pasado como pasado, no se puede decir que la memoria resida en la parte intelectual del alma, sino en la sensitiva; porque lo pasado, como tal, es un objeto singular, concreto y determinado que entra en la región de la sensibilidad pura.

La memoria intelectual no es una potencia distinta del entendimiento, porque las potencias del alma no se distinguen sino en razón de los objetos propios de cada una; por consiguiente, donde no hay sino un solo y mismo objeto, no hay por qué ni para qué distinguir las potencias. Ahora bien: el objeto del entendimiento y el de la memoria intelectual es uno solo, á saber: la verdad inteligible. Luego el entendimiento no es una facultad distinta de la memoria intelectual.

Cuestión 31.^a—*La razón en el hombre ¿es una facultad distinta del entendimiento?*

Resolución. — Respondemos negativamente.

Demostración.—El entendimiento es á la razón lo que un cuerpo en quietud es al mismo cuerpo en movimiento; porque la razón discurre ó se mueve de una verdad reconocida á otra no conocida, mientras que el entendimiento co-

noce sin discurso ó movimiento las verdades inteligibles. Pero en el movimiento es uno mismo el móvil que parte de un punto fijo y va á reposar en el término igualmente fijo. Luego también es una misma la potencia que conoce las primeras verdades inteligibles ó los primeros principios, y la potencia que, partiendo de esos principios, va á descansar en el conocimiento de las conclusiones. Luego la razón en el hombre no es una facultad ó potencia distinta del entendimiento.

Cuestión 32.^a—*¿Por qué medio conoce el alma las cosas corpóreas?*

Resolución.—Para satisfacer á esta cuestión debemos establecer las proposiciones siguientes:

Proposición 1.^a—*El alma conoce por medio de la inteligencia las cosas corpóreas con un conocimiento inmaterial, universal y necesario.*

Demostración.—Para establecer contra los filósofos antiguos la certeza de nuestros conocimientos respecto de las cosas corpóreas que son tan mudables, supuso Platón la existencia de ciertos entes separados de la materia, á los

cuales llamaba *especies* ó *ideas*. Según él, nuestra alma percibe las especies inmateriales de las cuales participan los cuerpos, y no los cuerpos mismos; de modo que para llegar al conocimiento de las cosas materiales debe el alma acudir á substancias separadas que difieran de los cuerpos en su modo de existir: como si especies inmateriales y permanentes pudiesen producir en nosotros el conocimiento de la materia y de sus alteraciones. Este error provenía de un principio verdadero en sí, mas no en su aplicación, á saber: que todo conocimiento se opera por medio de una asimilación del sujeto cognoscente con el objeto conocido. Siendo, pues, todo conocimiento puramente intelectual una cosa inmaterial, universal y necesaria, infería Platón que el objeto mismo de ese conocimiento debía ser en sí inmaterial, universal y necesario. Pero en las cosas materiales que están fuera del alma nada hay inmaterial, universal y necesario. Luego estas condiciones del objeto conocido por el entendimiento dependen (concluía) de entes ó especies separadas, en las cuales contempla el alma la materia y los cuerpos.

Pero esta teoría de Platón es inadmisibile. Lo primero, porque, siendo esas especies inma-

teriales y permanentes, por el mismo hecho excluirían de las ciencias físicas el conocimiento de la materia y de sus alteraciones, lo que equivale á destruir las dichas ciencias físicas. Lo segundo, porque parece ridículo explicar el conocimiento de un objeto que nos es manifiesto, dejando á un lado dicho objeto y sustituyéndole con otro que nada tiene que ver con el primero. ¿Quién no ve que esto no es explicar el conocimiento, sino abandonar el estado de la cuestión?

Ni es tampoco necesario acudir á las formas ó especies separadas que excogitó Platón, cuando aun en las cosas sensibles observamos que unas mismas formas se hallan de un modo en este cuerpo y de otro modo en aquel otro, unos cuerpos son más blancos que otros, éstos más dulces que aquéllos. Así también una forma sensible puede estar de un modo en el objeto externo, y de otro modo en el sentido que recibe dicha forma sin la materia, como cuando percibimos el color del oro sin el oro. De aquí se infiere, pues, que nuestra alma conoce los cuerpos con un conocimiento universal, necesario, inmaterial, sin necesidad de acudir á especies separadas.

Prop. 2.^a—*El alma no conoce los cuerpos por medio de especies ó ideas naturalmente innatas en el entendimiento.*

Dem. — Aristóteles comparó nuestra inteligencia con una tabla rasa en la cual nada hay en el principio escrito. De acuerdo con él, pensamos que el alma humana no conoce las cosas materiales por medio de ideas naturalmente innatas. En efecto: todo hombre sabe que en los primeros días de la existencia su alma sólo se halla en potencia ó aptitud para recibir las impresiones que producen la sensación y las imágenes en virtud de las cuales se verifica el conocimiento. Un infante, así respecto de sus sentidos como de su inteligencia, no nos da otras muestras que las de la aptitud ó potencia de sentir y de entender; pasando luego de la potencia al acto, comienza á sentir bajo la impresión de las cosas sensibles, á entender aprendiendo de otros, ó descubriendo por sí mismo la verdad. Esta es la experiencia; todo lo demás es hipótesis en este punto. Una de estas suposiciones era la de Platón, quien opinó que el alma humana estaba naturalmente llena de todas las especies inte-

ligibles; las cuales si no aparecían, era únicamente por causa del cuerpo que las ocultaba ú obscurecía. Esta, repetimos, es una hipótesis gratuita. A la prueba: si fuese verdadera esta teoría, ¿cómo explicar ese olvido tan profundo y obscurísimo de tantos conocimientos naturales que se supone poseer el alma, y, sin embargo, ningún mortal sobre la tierra puede, no ya ejercerlos ó aplicarlos, pero ni siquiera sospecharlos en los más leves vestigios? Si desde que el alma es criada conoce naturalmente y por ideas innatas este axioma: "el todo es mayor que su parte", ¿cómo es que tantos jóvenes no han pensado en él antes del curso de Filosofía ó Matemáticas, y cuando se les explica demandan por lo menos la declaración de los conceptos?—Por otra parte, la unión del alma con el cuerpo es natural, no violenta: cuando el alma está unida con el cuerpo, el alma se halla en su condición y estado natural; ¿y será posible que la condición y estado natural del alma sean precisamente los obstáculos que impidan el natural desenvolvimiento de la razón humana, sepultando en tinieblas densísimas la noticia de los primeros principios?—Además, es cierto que un hombre destituido de alguno de los órganos corpóreos no puede tener idea

alguna de los objetos que se perciben solamente por medio de aquel órgano. ¿Qué idea puede tener de los colores un ciego de nacimiento? No sucediera esto si la inteligencia del hombre estuviese enriquecida de ideas naturalmente innatas. No podemos, pues, admitir que nuestra alma conozca las cosas corpóreas por medio de ideas naturalmente innatas.

Prop. 3.^a—*Las ideas ó especies inteligibles no son en el alma humana emanación de algunas formas separadas.*

Dem.—Esta proposición es también contra una teoría de Platón, que afirmaba que las formas sensibles eran por sí mismas subsistentes, y que las cosas corpóreas participaban de ellas para existir, y nuestro entendimiento participa también de las mismas para conocer los cuerpos. Pero es igualmente inadmisible; porque, si así fuese, no podríamos señalar razón alguna suficiente de la unión del alma con el cuerpo. Y ciertamente, ¿á qué fin dicha unión si el alma, según las leyes de la Naturaleza, debiese recibir las ideas por influencias de substancias separadas, y no por medio de los sentidos? ¿Para qué esta unión tan estrecha del

alma con el cuerpo, si el alma no necesita del cuerpo para el desenvolvimiento de la inteligencia? Se dirá acaso que el fin de la unión es la vida del cuerpo; pero esto no puede concebirse, porque, en general, la forma no existe por la materia, ni el motor por el móvil, sino al contrario. Además, podemos aducir también aquí el argumento anterior: si el alma conoce por medio de las formas desprendidas de substancias separadas, ¿por qué el ciego de nacimiento no puede concebir los colores?

Prop. 4.^a — *No admitimos tampoco que nuestra alma contemple las cosas en las razones eternas, como si éstas fuesen objetos del conocimiento.*

Dem. — A las formas por sí subsistentes de Platón substituyó San Agustín las razones eternas que existen en el pensamiento divino, enseñando que el alma conocía la verdad en estas razones ó ideas divinas. Expliquemos en qué sentido se puede admitir esta doctrina de tan grande Doctor de la Iglesia. De dos modos se puede conocer una cosa en otra: 1.º Como en un objeto conocido: así conozco en el espejo los objetos cuyas imágenes se reflejan en él.

Nuestra alma en el estado de la vida presente no puede conocer de este modo las cosas en las razones eternas. La fe católica enseña que ésta es solamente condición de los bienaventurados. 2.º Una cosa se puede conocer en otra, como en un principio de conocimiento: así puédesse decir que en el sol vemos todos los objetos visibles, pues ciertamente el sol reparte la luz que hace visibles los cuerpos. En este sentido conviene admitir que nuestro entendimiento conoce las cosas en las razones eternas, por medio de cuya participación conocemos todo; pues la misma lumbre de nuestra razón natural no es sino una participación de la lumbre increada, en la cual, sin duda, se hallan contenidas las razones eternas de las cosas. Preguntaba David: “¿Quién es aquel que nos manifiesta los bienes?”; y respondía él mismo: “Señor, sellado habéis sobre nosotros la luz de vuestro semblante.” *Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

Sin embargo, aun presupuesta la lumbre de la razón natural, nuestra alma necesita sacar de las cosas materiales ciertas especies ó imágenes inteligibles que para la actualidad de sus conocimientos le son indispensables. El mismo San Agustín lo reconoce cuando nos

enseña que las solas razones eternas no nos manifiestan los diversos géneros de animales, ni el origen de cada uno de ellos, ni mil otros pormenores que debemos buscar en la diversidad de tiempo y de lugar. Por consiguiente, cuando el Santo Doctor habla del conocimiento del alma en las razones eternas, hemos de entender que eso se refiere á la condición de los bienaventurados.

Prop. 5.^a — *La percepción sensible no es la causa total y perfecta del conocimiento intelectual.*

Dem. — Demócrito, identificando la inteligencia con los sentidos, no señalaba otra causa de nuestros conocimientos que la impresión material de los cuerpos, como en la edad presente lo afirma Condillac. Platón, por el contrario, negando á los objetos sensibles toda acción sobre el alma, sostenía que el entendimiento humano solamente era advertido por los sentidos para ponerse en ejercicio.

Aristóteles toma un término medio. Admite con Platón la diferencia esencial entre el entendimiento y los sentidos, y con Demócrito admite que las operaciones de la parte sensiti-

va del alma resultan de la impresión de los sentidos ; de modo que las sensaciones son propias del compuesto humano. Dando un paso adelante, enseña que la mera impresión de las cosas sensibles no basta para explicar la acción intelectual; que es necesario un principio más noble; que es necesaria, en fin, la intervención de otro principio activo, que es la inteligencia. Mas no por esto hemos de creer que Aristóteles opinase con Platón que el acto intelectual fuese producido únicamente por la impresión de formas superiores. Bien por el contrario, el filósofo de Stagira sostiene que nuestro entendimiento tiene necesidad de imágenes recogidas por los sentidos y convertidas en objetos inteligibles mediante la abstracción de las condiciones materiales, lo cual es obra del entendimiento *agente*.

A nuestra vez afirmamos con Aristóteles que el conocimiento intelectual, considerado en sus relaciones con las imágenes, es causado por los sentidos; pero como estas imágenes no pueden modificar por sí solas al entendimiento *posible* sin la acción del entendimiento *agente* que las haga inteligibles, añadimos que la percepción sensible no es la causa total y perfecta del conocimiento intelectual.

Prop. 6.^a— *Ninguna cosa puede conocer el alma en la vida presente por medio de las especies inteligibles sin recurrir á los fantasmas ó imágenes sensibles.*

Dem.—Decía Aristóteles: “nada conoce el alma sin imágenes”. Esto es muy cierto; porque, de lo contrario, explíquenos por qué nuestra inteligencia, que en sí es independiente de todo órgano corpóreo, pierde, sin embargo, el conocimiento de las cosas que le son más familiares desde el instante en que, á consecuencia de una lesión del órgano corpóreo, no funciona más la imaginación, como sucede á los frenéticos, ó se paraliza la memoria, como sucede en un letargo. Este hecho demuestra sin duda que el alma para entender necesita de los sentidos, de la imaginación y de otras potencias de la parte sensitiva...

Otra prueba de esta verdad nos suministra la experiencia. Siempre que nos empeñamos en comprender alguna cosa, formamos dentro de nosotros alguna imagen, algún tipo ó ejemplar, en el cual queremos hallar aquello que pretendemos comprender. Para explicar una verdad, un teorema á cualquiera, nos servimos cons-

tantemente de ejemplos y de comparaciones que le ayuden á entender; y esto lo hacemos tanto más frecuentemente, cuanto más abstrusa y metafísica es la verdad que exponemos. La razón más obvia es porque nuestra inteligencia debe ser proporcionada á los objetos propios de su conocimiento. Ahora bien: el espíritu humano, unido en la vida presente con el cuerpo, tiene como objeto propio de sus conocimientos la naturaleza de las cosas visibles. Por consiguiente, cuando en la presente vida se eleva á las cosas invisibles, tiene naturalmente que recurrir á los fantasmas ó imágenes sensibles.

Cuestión 33.^a—*¿Cuál es el proceso del humano conocer?*

Resol.—Resuelven esta cuestión las proposiciones siguientes :

Proposición 1.^a—*El entendimiento humano conoce las cosas materiales y corpóreas por medio de la abstracción de los fantasmas ó imágenes sensibles.*

Demostración.—La función propia de la inteligencia es conocer las formas individualizadas en la materia, pero solamente en general, y no tales cuales existen en la materia par-

ticular. Y ¿cómo se verifica esto? Helo aquí. Cuando el objeto percibido por alguno de nuestros sentidos ha depositado en nuestra alma una impresión ó imagen de sí mismo, apodérase la inteligencia de esta imagen, abstrae las condiciones materiales, los elementos particulares, todo aquello individual y concreto que la imagen contiene; y de este modo desprende ó arranca la especie inteligible que representa los puntos de vista más comunes del objeto y su naturaleza en general. En seguida esta especie inteligible obra sobre el entendimiento pasivo, le penetra, le informa y determina el acto, que es precisamente el conocimiento intelectual. La reflexión profunda sobre nuestros propios actos, y un análisis prolijo de los elementos que entrañan dichos actos, pueden sernos unas pruebas luminosas de esta hermosa teoría.

Prop. 2.^a—*Las ideas ó especies inteligibles abstraídas de los fantasmas son el medio, y no el objeto primario y directo del conocimiento intelectual.*

Dem.—Según la errónea opinión de algunos filósofos, las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son para la inteligencia,

no un medio de conocer, sino el objeto mismo del conocimiento; según esto, nuestras facultades intelectuales no conocerían sino sus propias modificaciones, esto es, las especies inteligibles, y nada más. Pero esta teoría es falsa por dos razones. Primeramente, porque si nosotros no conociésemos sino las especies inteligibles que están en nuestra alma, las ciencias no tendrían por objeto sino las dichas especies inteligibles; de consiguiente, no podríamos pronunciar ningún juicio sobre las cosas que están fuera de nosotros. En segundo lugar, porque tal opinión renueva el error de los antiguos filósofos, que sostenían que todo cuanto pensamos es verdadero, y que dos proposiciones contradictorias pueden á la vez ser verdaderas; porque si la inteligencia no tiene por objeto de sus juicios sino sus propias modificaciones, ella nunca fallará sino sobre las mismas, y así no se engañará jamás, no pudiendo dejar de percibir su objeto tal cual es para ella. Supongamos, por ejemplo, que el gusto, al ejercer sus sensaciones, no presentase al entendimiento otro objeto que la propia modificación del sujeto; en este caso, aquel que dijese la miel es dulce pronunciaría un juicio verdadero; pero también sería verdadero este otro juicio: *la miel es amarga*,

pronunciado por aquel cuyo gusto estuviese estragado. A este paso, toda opinión sería igualmente verdadera. Delante de estas consecuencias, necesario es repetir é inculcar que la especie inteligible es un medio por el cual nuestra inteligencia comprende, y que la cosa misma de la cual la especie inteligible es una semejanza constituye el objeto primario y directo del conocimiento intelectual. Sin embargo, como el espíritu humano tiene la facultad de reflexionar sobre sí mismo, es preciso confesar que podemos, por medio de la reflexión, conocer también la especie inteligible como un objeto secundario, después de haber entendido el objeto por la misma especie representado.

Prop. 3.^a—*Así respecto de nuestros sentidos como de nuestro entendimiento, siempre lo más universal es lo primero que se nos representa.*

Dem.—Los sentidos que tienen por objeto la percepción de seres particulares comienzan siempre á funcionar antes de la inteligencia, como lo demuestra una muy fácil observación. Por lo mismo, el conocimiento de los seres individuales precede siempre en nosotros al de

la cual operación se llama racionio. La razón íntima de este procedimiento es porque nuestra inteligencia pasa de la potencia al acto, y todo ser de esta condición se desenvuelve pasando de lo menos perfecto á lo más perfecto. No sucede esto con el entendimiento divino, el cual contempla en una simple intuición infinita y perspicacísima todas las esencias de las cosas, y en las esencias cuanto nosotros podemos aspirar á conocer componiendo, dividiendo y racionando. De aquí se deduce que todo juicio es comparativo, y que la percepción simple precede siempre á la dicha operación.

Prop. 5.^a — *El entendimiento humano, en su esfera propia, es infalible.*

Dem. — Decía Aristóteles que la inteligencia siempre es verdadera en sí misma, y San Agustín pronunció esta sentencia profundísima: “todo aquel que se engaña no entiende.” Sentencia profundísima, que la podemos comentar así: Si el engañarse depende solamente de no entender, es claro que quien entiende no se engaña. Pero nadie entiende sino con el entendimiento. Luego el entendimiento en sí mismo no se engaña: luego es infalible. En efecto: cada facultad es infalible

Prop. 4.^a—*El entendimiento humano conoce componiendo y dividiendo sus conceptos.*

Dem. — Prueba es manifiesta de esta proposición que nuestro entendimiento nunca expresa sus ideas ó conocimientos sino por medio de proposiciones afirmativas ó negativas que necesariamente encierran la composición ó división de conceptos. La Naturaleza misma ha prescrito esta ley al entendimiento humano, el cual, muy diverso del angélico é infinitamente inferior al divino, nunca adquiere inmediatamente el conocimiento perfecto de las cosas, sino por grados. Al principio percibe el ser ó esencia de la cosa de un modo vago y con cierta confusión; luego pasa al conocimiento de las propiedades, accidentes, hábitos y cualidades que se refieren á la esencia del objeto conocido. Después le es preciso aproximar ó confrontar sus ideas y componerlas ó dividir las, según que en la comparación percibe la conveniencia ó repugnancia de las mismas; de aquí pasa á deducir unas verdades de otras por medio de una comparación constante de lo conocido y de lo desconocido, con terceras ideas que tienen relación con los extremos,

la cual operación se llama raciocinio. La razón íntima de este procedimiento es porque nuestra inteligencia pasa de la potencia al acto, y todo ser de esta condición se desenvuelve pasando de lo menos perfecto á lo más perfecto. No sucede esto con el entendimiento divino, el cual contempla en una simple intuición infinita y perspicacísima todas las esencias de las cosas, y en las esencias cuanto nosotros podemos aspirar á conocer componiendo, dividiendo y raciocinando. De aquí se deduce que todo juicio es comparativo, y que la percepción simple precede siempre á la dicha operación.

Prop. 5.^a — *El entendimiento humano, en su esfera propia, es infalible.*

Dem. — Decía Aristóteles que la inteligencia siempre es verdadera en sí misma, y San Agustín pronunció esta sentencia profundísima: “todo aquel que se engaña no entiende.” Sentencia profundísima, que la podemos comentar así: Si el engañarse depende solamente de no entender, es claro que quien entiende no se engaña. Pero nadie entiende sino con el entendimiento. Luego el entendimiento en sí mismo no se engaña: luego es infalible. En efecto: cada facultad es infalible

dentro de su propia esfera; pues hallándose dispuesta y ordenada para su propio objeto, siempre conserva unas mismas relaciones con él. Examínense en sí mismas, y prescindiendo de obstáculos accidentales y extrínsecos, todas las fuerzas de los agentes naturales, y se observará esa maravillosa uniformidad y constancia de las relaciones de las mismas fuerzas con sus objetos respectivos. Ahora bien; la inteligencia humana tiene por objeto el conocimiento de la simple naturaleza de las cosas. Luego respecto de este objeto la inteligencia es infalible. Si esto se niega, el escepticismo es inevitable y sin remedio. Por consiguiente, el error no se puede insinuar sino en la composición ó división de los conceptos y en el raciocinio. Y la razón es porque el entendimiento puede algunas veces errar en las definiciones compuestas, por ejemplo, cuando se aplica la definición de una cosa á otra, como la de un triángulo á un trapecio, ó bien cuando una definición en sí falsa une cualidades que se excluyen, como en esta proposición: "Un ser racional tiene alas." Mas lo repetimos: el entendimiento no se engaña cuando se trata de ideas simples cuya definición no admite composición, ni cuando se habla de pro-

posiciones cuya verdad se manifiesta tan luego como se explica el valor de los términos, ni cuando, en fin, se consideran los primeros principios y las conclusiones que las ciencias deducen lógicamente de ellos. Si á veces nuestro entendimiento flaquea aun respecto de estas cosas, no es sino porque, como dice Aristóteles, “nosotros no abrazamos la totalidad de nuestro objeto.” Concuerta con este filósofo el obispo de Meaux, Bossuet, cuando dice: “El entendimiento ha sido hecho para entender, y siempre que entiende juzga bien. Si juzga mal, es porque no ha comprendido bastante. De modo que lo bien entendido es siempre verdadero, y el entendimiento no se engaña sino porque no entiende.”

Cuestión 34.^a—*¿Cuál es el objeto propio de nuestro entendimiento?*

Resolución.—Resuelven esta cuestión las proposiciones siguientes:

Proposición 1.^a—*El entendimiento humano considerado en sí mismo puede percibir todo lo que tiene razón de ser con tal que se le proponga convenientemente.*

Demostración.—Prueba evidentemente esta proposición la experiencia: hablamos de

Dios, de los ángeles, del hombre, de los cuerpos; hablamos de las esencias, naturalezas, propiedades de todos estos objetos. Es imposible que hablando de todo esto no entendamos la razón del ser de todas estas cosas, porque algo significa la palabra. Luego no podemos dudar de que comprendemos la razón del ser en todas estas cosas.

Por otra parte, es imposible que una facultad que comprende la razón del ser de un modo universal, no la entienda también allí donde resplandece esa misma razón del ser, con tal que el objeto se le proponga convenientemente. ¿Qué dificultad, en efecto, puede esto impedirlo? No la falta de aptitud de parte del sujeto cognoscente, pues no es posible negar la luz de nuestro entendimiento para alcanzar lo concreto y lo abstracto de un mismo orden. No la falta de cognoscibilidad de parte del objeto, porque todo ser es inteligible, y además aquí hablamos en el supuesto de que la cosa se presente debidamente á la inteligencia. Luego consta la proposición.

De aquí inferimos que el objeto adecuado del entendimiento es el *ser* ó *ente* universal y abstracto en toda su amplitud.

Prop. 2.^a — *El objeto proporcionado del entendimiento en la vida presente, son las esencias de las cosas que puede abstraer de los objetos sensibles.*

Dem. — Que sean las esencias el objeto de nuestro entendimiento, lo manifiesta nuestra propia reflexión sobre nuestros actos intelectuales. A la verdad, ¿qué es precisamente aquello que pretendemos conocer en las cosas que nos ofrecen los sentidos? Nunca nos detenemos en la corteza, en la superficie, en los accidentes, en las circunstancias de las cosas: lo que pretendemos saber es la íntima esencia y naturaleza del objeto representado. Veo un círculo, é inmediatamente quiero saber cuál es el constitutivo del círculo en general; veo la luz, y quiero saber su íntima naturaleza; veo un efecto, y quiero conocer su causa; veo un todo, y quiero conocer y distinguir las partes. Es esto tan natural, que aun los idiotas é iliteratos se proponen estas y semejantes cuestiones, y en las preguntas que nos hacen manifiestan que comprenden perfectamente las nociones de esencia, substancia, causa, efecto, fin, etc.

Fáltanos probar que estas esencias, á cuyo conocimiento aspira nuestra inteligencia, son

las que la misma facultad descubre en las cosas sensibles. Santo Tomás establece para esto un principio muy juicioso y sabio. "La operación, dice, de un agente es proporcional á la virtud y eficacia del mismo agente. „ Nada más racional y legítimo, porque todo efecto debe ser proporcionado á su causa, y la operación es un efecto de la actividad de la potencia. Pero ninguna potencia obra como simple potencia, sino que se ejerce de este ó de otro modo, en estas ó en aquellas circunstancias ó condiciones determinadas. Luego la operación debe proporcionarse, no á la simple potencia considerada en abstracto, sino á la potencia constituida *de hecho* en una determinada condición. Ahora bien: la inteligencia humana, aunque no está sumergida y del todo ahogada en la materia, lo cierto es que, en virtud de la unión substancial del alma con el cuerpo, no se pone en comercio con el mundo sensible sino por medio de los sentidos; ésta es su condición natural. De aquí se infiere que su desenvolvimiento, su operación debe proporcionarse á esta condición. Luego si su objeto adecuado es el ente ó el ser universal, deberá sin duda alcanzarle en lo que le representan los sentidos; arrancando, como muchas veces hemos indicado, de los fantas-

mas ó imágenes sensibles, las esencias de las cosas mediante la abstracción nativa y directa que ejerce.

Prop. 3.^a — *Lo universal es el objeto primero y directo del entendimiento: lo singular es objeto secundario é indirecto mediante la reflexión.*

Dem. — La proposición tiene dos partes. La primera se prueba porque si bien el alma humana, como forma del cuerpo, se individualiza por medio de la multiplicación numérica dentro de la misma especie, sin embargo, conserva en su unión con el cuerpo potencias separadas é inorgánicas, que son el entendimiento y la voluntad, las cuales se ejercen como si fuesen formas separadas. Ahora bien: los espíritus puros, como formas separadas, no se individualizan con individualización proveniente de la divisibilidad de la materia, sino que cada uno de ellos constituye una especie. De allí es que dichas substancias espirituales tienen por objeto las esencias íntegras de las cosas sin limitación á estos ó á aquellos individuos. Esto mismo acaece con el entendimiento humano, con una diferencia: que los espíritus puros que conocen por medio de es-

pecies infusas por Dios las esencias, conocen también en ellas todos los individuos; mientras el entendimiento humano, conociendo por abstracción las esencias, no alcanza todos los individuos comprendidos en ellas sino de un modo secundario y reflejo, como vamos á demostrarlo en la segunda parte.

En efecto, tres son los individuos cuyo conocimiento intelectual tratamos de explicar: el sujeto cognoscente ó el hombre mismo, los objetos del mundo visible y Dios, á quien conocemos por medio del raciocinio. Esto supuesto, ¿cómo se conoce el hombre á sí mismo intelectualmente? Es innegable que no se comprende sino por medio de la reflexión sobre sus propios actos: yo no sé qué pienso, quiero, amo, aborrezco, etc., sino por mi conciencia, y mi conciencia no se ejerce sino sobre mis actos individuales. Con respecto á los demás individuos del mundo visible, la experiencia nos prueba que los conocemos de un modo intelectual, puesto que juzgamos de ellos; pero si queremos explicar nuestro conocimiento y señalar los individuos, acudimos naturalmente á las determinaciones ó notas externas que en ellos perciben nuestros sentidos; lo cual no podemos verificarlo sino volviendo con la reflexión al

examen de la figura, color, olor y demás modificaciones de los objetos individuales. Si, pues, por una parte el objeto propio y directo de nuestro entendimiento es lo universal, como acabamos de demostrar, y por otra es un hecho que también conocemos intelectualmente los individuos, deducimos, no sólo por la experiencia, sino también por legítima ilación, que nuestro entendimiento no conoce los individuos sino de un modo secundario é indirecto, mediante la reflexión, pues no alcanzamos á descubrir otro medio.

Cuestión 35.^a—*¿Cómo podría explicarse, de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, el origen ó génesis de las ideas intelectuales?*

Resolución.—He aquí la cuestión que la filosofía moderna ha embrollado más lastimosamente que ninguna otra. Este embrollo ha introducido en las escuelas y en el estudio de la Psicología un nuevo tratado, el más árido y el más espinoso de toda la Metafísica; se ha bautizado con un nombre particular, llamándole *Ideología*, y los profesores se han impuesto el deber indeclinable y la muy enojosa tarea de seguir á la razón humana en todos sus extravíos, delirios, hipótesis gratuitas, describiendo á la larga todos los sistemas, refutándolos es-

crupulosamente y ahogando y sepultando las inteligencias de los alumnos en un piélago sin fondo de una erudición que, robando el tiempo á la meditación y reflexión sostenida de las doctrinas más sanas, más luminosas, da naturalmente al pensamiento esa funesta dirección, cuyo único resultado práctico es la superficialidad y ligereza en todo y por todo. Tratando nosotros de evitar este escollo, nos contraeremos á explicar y desenvolver la teoría de Santo Tomás, haciéndonos cargo de las principales objeciones; pues si los alumnos llegan á comprenderla en el curso, podrían más tarde y sin ninguna dificultad confutar por sí mismos el materialismo, el sensismo, el ontologismo, el racionalismo, el tradicionalismo y cuantos errores se enumeran y se ventilan en todos los textos. Para alcanzar nuestro objeto establecemos con el sabio Liberatore las siguientes

Proposición 1.^ª—*Para explicar el origen de las ideas basta reconocer en el entendimiento humano una fuerza primitiva que ejerza la abstracción sobre los objetos sensibles.*

Demostración.—Antes de probar la proposición suponemos que aquí se trata de las

primeras nociones universales que nos representan, no objetos individuales ni hechos singulares, sino las esencias de las cosas de un modo vago y general; porque en la Ideología nadie llama á discusión las puras sensaciones, ó los meros hechos ó fenómenos particulares, sino aquellos conocimientos que prescinden de circunstancias y de propiedades concretas; en una palabra: aquí no se trata de la percepción sensible de este triángulo, por ejemplo, que tengo delante de mis ojos, sino del modo con que mi entendimiento, contemplando *este triángulo*, se eleva á la noticia del triángulo en general; que ni es éste ni aquél, sino el triángulo *in genere*.

Previa esta advertencia, quedará demostrada la proposición si realmente hay en los objetos que perciben nuestros sentidos esencias ó razones de ser, aunque individualizadas en la materia, y si, de otro lado, basta de parte del entendimiento una fuerza abstractiva capaz de arrancar de las especies sensibles el elemento natural ó el objeto proporcionado de sus conocimientos. Ahora bien: no podemos dudar de que estas condiciones se verifican de hecho. Luego la proposición es verdadera. Y desde luego, todos los objetos de las percepciones

sensibles tienen su razón de ser, su esencia respectiva, son algo. Nadie me dirá que esta pluma con que escribo sea un puro nada: yo descubro en ella la razón de substancia, de un metal, de un instrumento, etc.; y aunque esta esencia ó naturaleza se halla circunscrita por particulares determinaciones, sin embargo, es muy cierto que existe en esta pluma una razón de ser objetiva, y no puramente ideal. Como esto se verifica en todos los objetos sensibles, síguese que es verdadera la primera condición.

No lo es menos la segunda condición. Si en los objetos sensibles hay una esencia, una razón de ser que yo conozco, es evidente que yo no puedo explicar mi conocimiento sino de uno de estos dos modos: ó porque mis sentidos perciben la misma esencia, ó porque mi entendimiento las hace inteligibles; aquí no hay medio, presupuesta la refutación de la teoría de Platón y de los ontólogos como Malebranche. Es así que mis sentidos no son los que conocen las esencias de las cosas, porque ellos no me refieren sino las determinaciones concretas de cantidad, figura, color, etc., de los entes singulares; luego yo no conozco las esencias de las cosas sino por medio de un acto puramente intelectual. Pero este acto intelectual me repre-

senta las esencias de los objetos singulares, libres y desembarazados de todas las reales determinaciones que individualizan á los mismos objetos. Luego el entendimiento me representa las esencias abstraídas de la materia. Luego el entendimiento ejerció una abstracción. Luego puede abstraer. Luego debemos reconocer en él esa fuerza primitiva de abstracción.

Prop. 2.^a—*El sistema que acaba de exponerse es, sin duda, preferible á todos los de los ideólogos antiguos y modernos.*

Dem.—A la verdad, este sistema de Santo Tomás reúne tres grandes recomendaciones en su favor: 1.^a Explica el origen de todas las ideas universales, evitando extremos opuestos. 2.^a Está apoyado en la experiencia. 3.^a Es muy conforme con la condición de la naturaleza humana. Vamos á demostrar esto por partes:

1.^a Dos son las teorías opuestas que pecan en esta materia, por defecto la una, y la otra por exceso. Peca por defecto la teoría sensista de Locke, Condillac, Comte, etc., la cual considera al entendimiento humano como una po-

tencia meramente pasiva que no podía ir más allá de los sentidos, ni podía conocer otra cosa que aquello que éstos le representan. Peca por exceso la teoría racionalista que establece gratuitamente ideas innatas, visiones imaginarias de Dios, formas eternas y subsistentes distintas de las esencias de las cosas, revelaciones inmediatas y especies infusas de Dios, como decían Platón, Descartes, Leibnitz, Malebranche, Rosmini, Gioberti, Kant y los demás alemanes, etc., etc. Mas en la hermosa teoría de Santo Tomás se salvan estos escollos; porque en ella, no sólo se establece contra los sensistas la diferencia específica entre el entendimiento humano y los sentidos, sino también se reconoce en aquél una fuerza primitiva que de tal modo influye en las percepciones sensibles que hace actualmente inteligible aquello que antes de la abstracción no lo era sino en potencia. De otro lado, se rechazan en la teoría aquellas visiones imaginarias de la Divinidad, aquellas formas é ideas ingénitas que no pueden demostrarse de ningún modo, y se sustituye á todos esos sueños é imaginaciones una fuerza primitiva y una constitución natural de la inteligencia, en virtud de la cual se halla ésta determinada á sus actos connaturales siempre

que haya un objeto sobre el cual pueda ejercerse.

2.^a El sistema de Santo Tomás está apoyado en la experiencia, y ésta es, en nuestro concepto, sumayor recomendación. Recórrase toda la doctrina del Santo Doctor acerca del entendimiento humano, y fácilmente se echará de ver que este verdadero é inmortal filósofo toma siempre por guía el sentido común de todos los hombres y la observación más juiciosa de los fenómenos psicológicos. Nada de hipótesis arbitrarias, nada de imaginaciones, nada de vuelos atrevidos; verdadero intérprete del buen sentido, analiza sin esfuerzo los hechos, examina al hombre cual es en sí, le contempla en la cuna y le sigue al través de toda su existencia para descubrir la verdad, y ¡cosa rara! el metafísico más profundo desciende de las más altas regiones de la abstracción al terreno de los hechos cuando quiere explicarnos los hechos y fundar una teoría apoyada en la experiencia. Tal es su teoría sobre el origen de las ideas. Toda ella se funda en la experiencia. ¿Por qué? Porque es muy cierto, y nuestra conciencia nos atestigua, que para comprender las cosas nos ayudamos de ejemplos, comparaciones y semejanzas; porque la experiencia nos

manifiesta que, turbada la imaginación, que es facultad orgánica, no podemos ejercer la inteligencia.

Asimismo, respecto de las cosas incorpóreas, la conciencia propia y la experiencia nos convencen de que estamos tan lejos de poseer ideas ingénitas, visiones directas de Dios y de sus santos ángeles, que, muy al contrario, no podemos contemplar objetos tan altos sino por medio de un movimiento difícil de ascensión de los objetos visibles á los puramente inteligibles, de las criaturas al Criador; todo lo demás es una quimera. El mismo lenguaje confirma esto, porque no hay un término significativo de algún objeto espiritual que no sea una derivación de alguna otra voz primitivamente destinada á significar algún otro objeto sensible. Hoy en día se insulta al silogismo, y se levanta á las nubes la inducción: en nombre del empirismo se quiere proscribir el escolasticismo, acusándole injustamente de vagar perdido en las regiones de vanas sutilezas, y, sin embargo, (¡quien lo creyera!) en la cuestión más abstrusa de la Metafísica ese silogismo, ese escolasticismo busca la verdad en la observación, no pierde de vista los hechos y apoya sus altísimas enseñanzas en la experiencia, mientras

que los que reniegan de Aristóteles y de la Filosofía escolástica se entregan sin escrúpulo á forjar nuevos y nuevos delirios, pretendiendo neciamente establecer *a priori* los fundamentos de la ciencia. Esta es una injusticia verdaderamente clamorosa.

3.^o El sistema de Santo Tomás es más conforme con la naturaleza humana. En efecto: el hombre consta de alma y cuerpo, y el alma es el principio vital, la forma del cuerpo orgánico. De aquí se deduce que la inteligencia humana subsiste en los sentidos, y por lo mismo debe hallar su objeto proporcionado en las cosas sensibles. “La operación, dice Santo Tomás, es proporcionada á la virtud y á la esencia del agente. Pero lo intelectual del hombre subsiste en lo sensitivo. Luego su operación propia y connatural es entender lo inteligible en los fantasmas.” ¿Qué cosa más natural y conforme con la condición humana?

Esta es la demostración directa de la proposición: mas para complemento de la doctrina, y para condensar más las enseñanzas de Santo Tomás, vamos á presentar también una prueba del mismo aserto por vía de exclusión.

1.^o El conocimiento intelectual no puede proceder únicamente de los sentidos, porque la

inteligencia, aun en la percepción de los cuerpos, se ejerce de un modo muy más noble que los sentidos. "Por medio del entendimiento, dice Santo Tomás, el alma conoce los cuerpos con un conocimiento inmaterial, universal y necesario."

2.º El conocimiento intelectual no puede provenir de una percepción que el alma tenga de sí misma, porque en tal caso el alma debería contener en sí misma las perfecciones de todas las demás cosas. "Si hay, dice Santo Tomás, algún entendimiento que conozca por medio de su esencia todas las cosas, es indispensable que esa esencia contenga en sí misma de un modo inmaterial todas las cosas... Pero esto es propio de solo Dios."

3.º El conocimiento intelectual no puede provenir de ideas innatas, pues si así fuese se confundiría con el conocimiento angélico. "El entendimiento del ángel, dice Santo Tomás, se perfecciona por medio de especies inteligibles, conformes á su naturaleza; mas el entendimiento del hombre sólo está en potencia con respecto á las especies inteligibles."

4.º El conocimiento intelectual no puede provenir de ideas que el alma reciba por influjo de algún agente superior, porque en ese caso

no habría razón que explicase la unión del alma con el cuerpo. “Si el alma, dice Santo Tomás, fuese por su naturaleza apta para recibir las especies inteligibles únicamente en virtud de la influencia de otros principios separados, y no de los sentidos, el alma no necesitaría de los sentidos para entender. Inútilmente, pues, estaría unida con el cuerpo.”

5.º El conocimiento intelectual tampoco puede explicarse con ninguna intuición de Dios, ni de algunas otras razones eternas, porque entonces su ciencia se confundiría con la de los bienaventurados. “En la vida presente, dice Santo Tomás, el alma no puede verlo todo en razones eternas, porque tal modo de entender conviene solamente á los bienaventurados, que todo lo contemplan en Dios.”

6.º De consiguiente, el conocimiento intelectual procede “de ideas formadas por la virtud del alma, que, mediante cierta abstracción, hace actualmente inteligibles los fantasmas recibidos de los sentidos”, como dice Santo Tomás y lo persuade la razón; siendo así que la naturaleza racional debe estar intrínsecamente adornada de las fuerzas ó potencias necesarias para su operación respectiva.

Escolio.—Esta es la teoría escolástica que,

en nuestro concepto, debe explicarse á los alumnos de modo que la comprendan perfectamente, sin dividir su atención en esa multitud de hipótesis que acaso ni sus mismos autores pensaron jamás habían de eternizarse en las escuelas, mereciendo tanto respeto y consideración de los profesores. Nos abstenemos, pues, de tomar en consideración esos sistemas; y por lo mismo que se ha escrito tanto sobre la materia, remitimos á los curiosos á esos textos innumerables que con tanta prolijidad los describen. En cuanto á la refutación, pensamos que puede dejarse al ejercicio práctico de los alumnos si sobra tiempo y hay alguna utilidad, considerando que todo lo que llevamos expuesto es más que suficiente para reducir á polvo todas las razones en que se pretenden apoyar los mismos sistemas. Con todo, vamos á recoger las dificultades principales que combaten directamente la teoría escolástica, á fin de que su resolución la afiance más y más.

Objeciones. — 1.^a El entendimiento es una facultad del hombre. Pero el hombre es compuesto de alma y cuerpo. Luego el entendimiento es una facultad del alma y del cuerpo; por consiguiente, es una potencia orgá-

nica; luego sus ideas dependen únicamente de los sentidos.

Resp.—Distingo la mayor: el entendimiento es una facultad del hombre considerado como persona : *concedo*; es facultad del hombre considerado como naturaleza: *subdistingo*; es facultad del hombre considerado en su parte inmaterial y no comunicada con el cuerpo: *concedo*; es facultad del hombre considerado en su parte orgánica : *niego*. Si se tienen presentes las nociones ontológicas de persona y de naturaleza, y lo que en la Psicología se ha enseñado sobre la naturaleza y división de las facultades del alma, se comprenderá fácilmente la distinción.

2.^a Lo universal se forma mediante la abstracción. Es así que no puede ejercerse la abstracción sino sobre un objeto percibido; luego el primer conocimiento no puede tener por objeto lo universal.

Resp.—*Concedo* la mayor, *distingo* la menor : no puede ejercerse la abstracción *refleja* y mediata sino sobre un objeto antes percibido: *concedo*; no puede ejercerse la abstracción *directa* y primitiva sino sobre un objeto antes percibido : *niego*. Es necesario distinguir dos especies de abstracción fundándonos en la ex-

perencia. La una es natural, espontánea, primitiva, la cual ejerce de suyo nuestro entendimiento sobre el primer objeto singular percibido por nuestros sentidos: esta abstracción es directa é inmediata, y no requiere ninguna previa percepción de algún otro objeto, sino que así como mis ojos naturalmente no ven en una manzana sino el color y la figura, dejando la percepción del olor y sabor de la misma fruta á los sentidos respectivos, en lo cual hay cierta natural abstracción; así también, y con mayor razón, nuestro entendimiento descubre y hace inteligible su objeto proporcionado en la primera percepción sensible, pero de un modo inmediato y directo, sin necesidad de precedentes ideas. Esta es la abstracción de que hablamos en nuestra teoría sobre el origen de las ideas. Pero hay otra abstracción más difícil, menos espontánea, refleja y mediata, y es aquella que, presuponiendo otras ideas intelectuales ya formadas, las combina y compara entre sí para descubrir nuevas relaciones y enlazar los conocimientos científicos. Esta segunda especie de abstracción supone reflexión, meditación, estudio; pero en la cuestión presente no viene á cuento.

3.^a No parece necesario establecer que el

entendimiento conozca los objetos singulares y corpóreos por medio de la conversión á los fantasmas ó imágenes sensibles, pues basta suponer que el sentido, por su parte, percibe lo singular como su objeto propio, y el entendimiento, por la suya, lo universal, y que lo uno y lo otro se resuelve en la unidad del principio cognoscente, sin necesidad de llamar á ningún entendimiento agente que haga inteligibles las cosas corpóreas.

Resp. — Niego el aserto y toda su prueba: aunque el sujeto cognoscente es uno y *unísimo*, si cabe decirlo, sin embargo, este sujeto no se desenvuelve sino por medio de sus facultades. Ahora bien: cuando yo pronuncio este juicio: “el mundo es contingente”, como esta operación es propia de mi entendimiento, es preciso que mi entendimiento perciba intelectualmente el sujeto y el predicado de la enunciación; pues de otro modo mi entendimiento no podría ni establecer la comparación, ni descubrir la relación de las ideas. Luego mi entendimiento debe percibir, no sólo el predicado universal, sino también el sujeto de la proposición.

4.^a Las esencias de las cosas no pueden ser objeto del primer conocimiento intelectual, por-

que no las conocemos sino después de muchas investigaciones y racionios.

Resp.—Distingo el antecedente y la prueba: las esencias que determinan las cosas en sus propias especies no pueden ser objeto del primer conocimiento intelectual: *concedo*; las esencias comunes ó razones universales más indeterminadas, vagas, transcendentales, no pueden ser objeto del primer conocimiento intelectual: *niego*. Asimismo, es cierto que el conocimiento intelectual de las esencias determinadas requiere investigación y racionio; pero no es exacto que requiera tanto el conocimiento de las nociones comunes de ente en general, de existente, de substancia, de causa, de efecto, etc., que nuestra mente percibe de un modo directo en todas las cosas. Recórranse las proposiciones de la cuestión 34, y se comprenderán fácilmente los miembros de la distinción.

5.^a Pero la mente no puede abstraer lo inmaterial de cosas materiales y corpóreas. Luego el sistema escolástico es insostenible.

Resp.—Distingo el aserto: la mente no puede abstraer, es decir, separar en el orden real y físico lo inmaterial de lo corpóreo, como si las cosas materiales fuesen un compuesto de

dos elementos, el uno inmaterial y el otro corpóreo: *concedo*; la mente no puede abstraer, es decir, hacer, en el orden puramente cognoscitivo, inteligible su objeto proporcionado, convirtiéndose á los fantasmas y desprendiendo los objetos de las determinaciones singulares para contemplar lo que es común y universal: *niego*. No es necesario insistir mucho en la explicación de estos miembros, pues ya se ha expuesto á la larga el sistema.

6.^a En los individuos la esencia se identifica con la individuación; porque no podemos, verbigracia, distinguir esta rosa que tengo en mi mano de la rosa en general, de modo que pudiera decirse: "esta rosa no es rosa „. Luego la mente humana no puede ejercer ninguna abstracción.

Resp.—Distingo el antecedente: en los individuos la esencia se identifica con la individualización, de modo que no podemos negar la una de la otra, como dice la prueba: *concedo*; se identifica la esencia con la individualización de modo que no sea posible al entendimiento percibir la esencia en común, prescindiendo de las determinaciones que la individualizan: *niego*, y niego la consecuencia. Las distinciones son fáciles, y están evidentemente

te fundadas en la teoría sobre el entendimiento humano que habemos expuesto ampliamente. Por consiguiente, de que nosotros no podamos decir: "esta rosa no es rosa", no se sigue que nuestro entendimiento no pueda distinguir con fundamento real la esencia común de rosa y la individualización de *esta rosa*; pues si la individualización no se distinguiera de la esencia común, seguiríase que no había más que *esta rosa*, lo cual evidentemente es falso.

7.^o Cuando se afirma que las especies inteligibles son abstraídas de los fantasmas, se habla sin duda de las especies impresas, que respecto del conocimiento intelectual son como su principio. Pero esta abstracción es una cosa verdaderamente inexplicable. Luego el sistema escolástico sobre el origen de las ideas es insostenible.

Resp.—Para resolver satisfactoriamente la objeción observamos:

1.^o Que las especies de que se trata en el sistema escolástico no son únicamente las *impresas*, sino también las *expresas*, en cuanto la fuerza ó virtud perceptiva de la mente, ó el entendimiento posible, se fija, iluminado por el entendimiento agente, en la percepción de la esencia del objeto, prescindiendo de las notas

individuantes. Sin embargo, convenimos en que aquí se consideran preferentemente las especies impresas, por cuanto ellas son en realidad como el principio del conocimiento intelectual.

2.º Que el ser estas especies *impresas* abstraídas de los fantasmas no significan otra cosa que ser derivadas de las representaciones sensibles en virtud de una fuerza primitiva de abstracción que espontáneamente ejerce el entendimiento agente.

Ahora bien: en todo este capítulo hemos ya demostrado y explicado todo el proceso del humano conocer, y hemos establecido muy sólidamente la real existencia de esta fuerza abstractiva como un hecho indisputable. Luego ningún derecho tiene el adversario para rechazar el sistema porque nosotros no pudiésemos explicar *cómo* se ejerce esta virtud abstractiva; porque una cosa es establecer un hecho, y otra muy distinta explicar el *cómo*, el *modo* del hecho mismo. Estas dos observaciones bastarían para resolver perfectamente la objeción concediendo la mayor, concediendo la menor y negando la ilación; pues aunque no pudiésemos explicar el *cómo*, nadie puede fundar en nuestra ignorancia el derecho de negar

una verdad de hecho, rigurosamente demostrada.

Mas para la plena vindicación de la teoría escolástica podemos resolver la dificultad propuesta negando la menor. En efecto: no es cierto que la abstracción de las esencias sea del todo inexplicable, pues hay dos medios de explicarla: el primero, por vía de *simple presencia*; el segundo, por vía de *concurso efectivo*. El primer modo es del eximio doctor Suárez, y consiste en admitir que el entendimiento agente se determina á engendrar por su propia virtud en el entendimiento posible la especie representativa del objeto que resplandece en la fantasía, pero de un modo inmaterial, esto es, en cuanto á la esencia del objeto, prescindiendo de las notas que se refieren á su individualización. Es fácil comprender que, según esta explicación, basta que las imágenes sensibles estén presentes al entendimiento posible; por cuya razón este primer modo se llama de *simple presencia*. Sin duda esta explicación es muy razonable y se puede admitir; pero para seguir más de cerca á Santo Tomás declaremos brevemente el segundo modo *por vía de concurso efectivo*.

Observemos para esto que las cosas natura-

les, en virtud de su actualidad, tienden siempre á reproducirse en el orden ideal con tal que hallen un sujeto idóneo. Proviene esto de que las cosas son ciertas imitaciones de las ideas divinas, y por lo mismo todas tienen una cognoscibilidad natural, como enseña el Santo Doctor. Mas hallándose los objetos sensibles como aprisionados por la materia, sucede que éstos no pueden obrar sino sobre las potencias cognoscitivas orgánicas; por lo cual dichos objetos no determinan su representación cognoscitiva sino en los sentidos, y mediante éstos en la fantasía; mas no la determinan en el entendimiento, que es facultad inorgánica, si no son ayudados por una virtud más alta. Así que, debiendo toda naturaleza estar adornada de las fuerzas necesarias para el ejercicio de sus operaciones connaturales, se le ha dado al alma cierta fuerza activa que eleve el fantasma ó imagen sensible para producir un efecto muy más alto que aquel que por sí sólo produjera; no de otro modo que la fuerza vital del animal eleva las fuerzas de la materia inorgánica para producir la carne y demás partes del organismo del viviente. Esta fuerza reside en el entendimiento agente, el cual, por medio de su conversión á los fantasmas, produce en el en-

tendimiento posible aquella semejanza inmaterial del objeto, representativa del objeto mismo en cuanto á la sola naturaleza de la especie. Esta conversión al fantasma es llamada por Santo Tomás *iluminación del fantasma*; metáfora tomada del efecto que produce la luz que, reflejándose sobre la pared, la hace apta para producir en el ojo la especie visible. Y como esta iluminación del fantasma sólo tiene por objeto producir en el entendimiento posible la especie impresa de la esencia, prescindiendo de las notas individuantes, justamente se llama abstracción este influjo del entendimiento agente en el fantasma ó imagen sensible. Tal es la maravillosa doctrina de Santo Tomás, que resuelve perfectamente la objeción.

Cuestión 36.^a — *¿Cuáles son las principales cuestiones que deben resolverse acerca del apetito intelectual, ó sea voluntad racional, que es la segunda potencia superior del alma humana?*

Resolución.—Previo el verdadero y genuino concepto de la voluntad racional, resolveremos, siguiendo la doctrina de Santo Tomás y del cardenal Zigliara, estas cuestiones:

1.^a Si puede la voluntad coexistir con la violencia.



2.^a Dado que no, si puede la voluntad coexistir con alguna necesidad.

3.^a Dado que pueda, se propone esta cuestión: si la voluntad humana obra siempre en virtud de alguna necesidad, ó si goza de libertad propiamente dicha.

4.^a En fin: cómo se refiere la voluntad á la razón en el hombre. Estas cuatro cuestiones quedarán resueltas en otras tantas tesis que se declararán y probarán del mejor modo.

Proposición 1.^a—*Repugna intrínsecamente la coexistencia de lo voluntario y de lo violento en un solo acto del agente racional: de modo que es imposible que un acto voluntario sea al mismo tiempo violento.*

Declaración.—Llámase apetito, en general, la inclinación á un objeto aprehendido como conveniente al sujeto que se inclina á él. Como el hombre consta de alma y cuerpo y ejerce dos especies de conocimientos, sensitivo é intelectual, á cada uno de estos conocimientos corresponden dos clases de apetitos, sensitivo y racional. El apetito racional es la voluntad con la cual el hombre se inclina vital é intrínsecamente á un bien conocido por la razón como

conveniente á la naturaleza racional en cuanto racional. Débese fijar mucho la atención en este concepto de la voluntad, porque él explica la raíz de la moralidad. De esta definición de voluntad fácilmente se infiere que un acto voluntario procede de un principio intrínseco, en virtud del conocimiento intelectual, y por lo mismo es siempre conforme con la voluntad. Por el contrario, llámase, en general, violencia una fuerza extraña inferida al agente contra toda su inclinación ó natural tendencia; de modo que lo violento procede siempre de un principio extrínseco y es contrario á la naturaleza del agente. De estas nociones se deduce evidentemente la verdad de nuestra proposición, como se ve en la siguiente

Demostración. — Todo acto voluntario procede, como acabamos de ver, de un principio intrínseco, y además es conforme con la naturaleza del agente. Por el contrario, todo acto violento procede de un principio extrínseco, y es además contrario á la naturaleza del agente. Pero evidentemente repugna que un solo y mismo acto proceda á la vez de un principio intrínseco y de un principio extrínseco; repugna evidentemente que un solo y mismo acto sea conforme con la naturaleza del agente, y á

la vez repugnante y contrario al mismo agente. Luego repugna intrínsecamente un acto violento y á la vez voluntario. De donde se infiere que si se consideran únicamente los actos internos de la voluntad, esa inclinación íntima del alma que no requiere concurso alguno de otras potencias externas del hombre: en una palabra, si sólo se consideran los actos *elícitos*, no es posible concebir violencia alguna en ellos, y, por consiguiente, todo acto elícito es voluntario. Nada vale decir que, al menos negativamente, puede Dios hacer violencia á la voluntad humana, impidiéndola que quiera alguna cosa; pues como este poder sólo reside en Dios, y nada de lo que Dios hace en las criaturas es violento á las mismas, porque respecto de Dios todas están en potencia obediencial, claro es que, si la voluntad humana es impedida por la omnipotencia divina, mal podemos afirmar que padece violencia.

Prop. 2.^a — *Respecto de los actos imperados puede la voluntad humana padecer violencia.*

Declaración.— Así como acto *elícito* de la voluntad es aquel que procede de la misma voluntad y se consuma en ella sin el concurso

de ninguna otra potencia externa del hombre, así *acto imperado* es aquel que, procediendo de la voluntad como de principio intrínseco, se consume en lo exterior por los movimientos de potencias orgánicas que están en el hombre sometidas al imperio de la misma voluntad. El movimiento de mi mano al escribir porque quiero escribir, es un *acto imperado*; la elevación de mi voz porque quiero hablar alto, es otro *acto imperado*. Previa esta noción, vamos á la

Dem. — Es evidente que si la potencia externa, de la cual quiere la voluntad servirse para el ejercicio de un acto, puede hallarse sometida á una fuerza extrínseca que le impida obedecer á la misma voluntad, el acto imperado padecerá violencia en la facultad impedida. Es así que esto puede suceder y sucede muchas veces; luego consta la proposición. Inútil parece detenernos en una cosa tan clara. Nos basta un ejemplo: yo no quiero quemar incienso á un ídolo; pero vienen los verdugos, me cargan de cadenas, me arrastran al altar, me toman de la diestra, la llenan de incienso, me la atan perfectamente y me la extienden sobre la hoguera encendida hasta que se derrita el incienso y mi brazo. Yo no he querido quemar incienso al ídolo, y, sin embargo, le he quemado.

¿Quién puede acusarme de idolatría? Nadie. Luego los actos imperados pueden padecer violencia.

Prop. 3.^a— *Algo quiere la voluntad humana con necesidad absoluta, y lo voluntario puede siempre coexistir con la necesidad hipotética.*

Declaración.—Esta proposición resuelve la segunda pregunta de la cuestión presente; pero antes de demostrar sus dos partes es preciso desenvolver algunas nociones. Respecto de la voluntad, llámase *necesario* aquello que la misma voluntad no puede menos de querer. La necesidad en abstracto será, pues, la determinación inflexible de la voluntad á una cosa. Se distinguen tres especies de necesidad: *necesidad de coacción ó violencia*, *necesidad hipotética* y *necesidad natural*. La necesidad de coacción ó la violencia es la determinación dada al agente de parte de un principio extrínseco, al cual no puede resistir dicho agente. Ya hemos demostrado que la voluntad humana es esencialmente inmune de esta especie de necesidad, pues repugna un acto ilícito y violento á la vez. La *necesidad hipotética* es la determinación

inflexible de la voluntad á una cosa en virtud de un precedente acto voluntario que envuelve de tal modo en sí la determinación consiguiente, que no puede faltar ésta presupuesto aquel acto voluntario; así, dado caso que yo quiera ir á Europa, en esta voluntad mía se envuelve con necesidad consiguiente la voluntad de navegar y atravesar los mares que de Europa me separan. En fin, la necesidad *natural*, que también se dice *absoluta*, es la determinación inflexible de la voluntad á una cosa, en virtud de principios esenciales é intrínsecos que constituyen á la misma voluntad y son de ella inseparables. Con estas nociones podemos ya demostrar la proposición por partes.

Demostración de la primera parte.—

La voluntad humana apetece naturalmente la felicidad. Es éste un hecho universal, constante, uniforme. ¿Qué hombre no quiere, no busca, no ama su propia felicidad? ¿Cuál es el término de todas nuestras aspiraciones? ¿Cuál el fin de todas nuestras resoluciones y empresas? Podrán los hombres discrepar en la designación de los objetos concretos de la felicidad; podrán unos buscarla en los placeres, otros en las riquezas; éstos en la gloria, aquéllos en la virtud, etc.; pero todos aman y apetecen la fe-

licidad en general. Pero un hecho universal constante y uniforme sólo puede explicarse por la naturaleza racional. Luego el apetito de la felicidad proviene de la naturaleza. Pero lo que proviene de la naturaleza es absolutamente necesario. Luego el apetito de la felicidad es absolutamente necesario. Luego consta la primera parte. Ni se debe pensar que esta necesidad natural repugna á la voluntad humana; “por el contrario, dice Santo Tomás, es preciso que, así como el entendimiento asiente por necesidad á los primeros principios ó axiomas, así también la voluntad aspire al fin último, que es la bienaventuranza; porque el fin en las cosas prácticas es á la acción como un axioma en lo especulativo es á las consecuencias. Pues necesario es que todo aquello que natural é invariablemente conviene á un ser, sea el principio y fundamento de todo lo demás, porque en cualquiera cosa la naturaleza es lo primero, y todo movimiento arranca de un término invariable y fijo.”

Demostración de la segunda parte.—

Es un hecho averiguado que la necesidad hipotética puede coexistir y realmente coexiste con la voluntad, porque la voluntad del fin es la voluntad implícita de los medios sin los cuales

no se puede conseguir el mismo fin. Por consiguiente, así como la volición del fin es conforme con la voluntad, así también es conforme con ella la necesidad hipotética de la volición de los medios. Consta, pues, la segunda parte de la proposición.

Prop. 4.^a—*El hombre goza de libertad de albedrío.*

Declaración.—Tocamos una cuestión verdaderamente capital en materia de costumbres; pues, como nadie ignora, de ella depende toda la vida moral del linaje humano: siendo, por esto, sobremanera necesario saber si la voluntad humana en sus determinaciones se mueve siempre en virtud de una necesidad de la naturaleza, ó si, al contrario, disfruta de libre albedrío y se mueve á obrar ó no por elección propia y con señorío y dominio sobre sus propios actos. No faltan filósofos antiguos y modernos que aseveran y sostienen que todas las cosas, inclusa la voluntad humana, están sometidas á una ley inflexible y necesaria que llaman *fatalidad*. Combaten el libre albedrío del hombre los materialistas; se inclinan al fatalis-

mo los sensistas; conservan en el nombre, pero en la realidad suprimen el libre albedrío los panteístas. La *armonía preestablecida* de Leibnitz, el *ocasionalismo* de Malebranche y mil otras hipótesis y teorías, atacan á su vez el dogma de la libertad, que nosotros con la razón y con la fe debemos sostener á todo trance.

Mas antes de presentar las pruebas de la proposición expongamos el verdadero y más sencillo concepto de *libre albedrío*. Santo Tomás de Aquino, tomando estas voces en su acepción más popular y común, dice que los hombres gozamos de *libre albedrío* por cuanto podemos aceptar una cosa y rehusar otra mediante nuestra propia elección: de modo que podríamos en este sentido definir el libre albedrío ó la libertad diciendo que es la facultad de elegir entre dos extremos. Nadie pensará que es libre la vegetación ó germinación de las plantas, nadie reconocerá el carácter de libres en las acciones de los infantes destituidos del pleno uso de la razón. De consiguiente, la libertad presupone esencialmente el dominio sobre los propios actos, en virtud del cual tiene el agente, como hemos indicado, la facultad de aceptar una cosa y de rehusar otra por elección propia. Basta por ahora este concepto de la

libertad para proceder á la demostración de esta interesantísima proposición.

Dem.—Acabamos de decir que la libertad de albedrío es el poder de elegir entre dos extremos, en virtud del dominio que tiene la voluntad sobre sus propios actos. Es así que el hombre tiene esta facultad electiva, como lo prueban el sentido común de la naturaleza, nuestra propia conciencia y la índole ó natural condición del entendimiento y de la voluntad humana; luego el hombre goza de libertad de albedrío. La mayor de este silogismo no necesita demostrarse, porque no es sino la evolución de un concepto universalmente admitido. Probemos, por tanto, cada uno de los miembros de la menor.

1.º *El sentido común de la naturaleza.*—A excepción de los fatalistas, todos los hombres reconocieron y reconocen en sí mismos el pleno dominio que tienen sobre sus propios actos; todos reconocen que, puestos muchas veces en unas mismas circunstancias, pueden elegir ya esto, ya aquello; y una vez hecha la elección, reconocen también que de tal modo eligieron que pudieron muy bien no haberlo hecho, ó haber elegido lo contrario; todos los hombres disponen en pleno ejercicio de la razón sus cosas,

se trazan sus caminos, ordenan su vida, calculan sus negocios como señores de sí mismos y contando con su libertad de albedrío. Es imposible oponer seriamente á esta persuasión universal, constante y uniforme alguna objeción ó excepción razonable, pues al momento protestarían contra ella: 1.º, las leyes que se promulgan en la sociedad civil y política, los preceptos que imponen los superiores á los súbditos, las prohibiciones, mandamientos, ordenanzas, etcétera; 2.º, los premios, los castigos, las sanciones con que suelen robustecerse las mismas leyes, y con que se urge su guarda y cumplimiento; 3.º, los consejos, exhortaciones, súplicas, amenazas, discursos, peroraciones, etc., de que se sirven los hombres para mover y persuadir las voluntades de sus semejantes á alguna cosa; 4.º, los contratos, pactos, convenios, promesas, palabras dadas; en fin, toda la vida individual y social de los hombres sería una protesta enérgica contra cualquiera que osara seriamente desmentir á todo el género humano en este punto. Y la razón es porque si los hombres no gozan de la libertad de albedrío, inexplicables é inútiles son todos estos medios de que nos servimos para mover las voluntades de nuestros semejantes. ¿Qué leyes, qué pre-

mios, qué castigos, qué exhortaciones se pueden dirigir á las piedras, plantas y animales que obedecen los unos á leyes necesarias de la Naturaleza, los otros á ciegos instintos? ¿Cuál es el mérito de nuestro Amazonas? ¿Cuál el demérito de nuestro soberbio Cotopaxi? Pero no insistamos más, porque la cosa es tan evidente que nos excusa de ulteriores declaraciones.

2.º *El testimonio de la propia conciencia.*— Nadie, nadie puede resistirse á esta magnífica prueba de la existencia de la libertad humana. Expongámosla. El testimonio de mi propia conciencia, si yo estoy en juicio, es infalible respecto de su objeto, que son mis modificaciones internas, mis actos, mi yo; si me niegan lo que me dice mi conciencia renuncio á la Filosofía y me voy á vivir como vive el resto de los mortales: sujeto á las leyes de la Naturaleza; porque es imposible que sea una ciencia aquella que combate á la misma Naturaleza. Pues bien: ¿qué me dice la conciencia respecto de mi libertad de albedrío? Yo conozco con una evidencia inmediata y experimento que muchos actos y determinaciones proceden de mi voluntad, no como quiera, sino de tal modo que pudiera yo no querer ó querer lo contrario; conozco, por ejemplo, que en este momento estoy

habiendo porque quiero hablar, y hablo de este modo más bien que de aquel otro porque quiero hablar así. De igual modo distingo perfectamente los actos necesarios de mi voluntad de los actos contingentes: conozco que quiero ser feliz de modo que no puedo dejar de quererlo; pero también conozco que de tal modo quiero ir á paseo que pudiera no quererlo. Además, cuando obtengo buen resultado de un negocio que emprendí voluntariamente, experimento una satisfacción íntima, me doy á mí mismo muchos plácemes y enhorabuenas; por el contrario, si se me frustra un plan ó soy víctima de consecuencias tristes de algún acto mío voluntario, me reprendo á mí mismo, me contristo; quisiera, si fuera posible, revocar mi resolución primera y me considero responsable de mi propia desgracia. Esto sería una necedad si no gozase de libertad de albedrío, si no fuese señor de mis actos. Que si yo me considero como ente moral, mi conciencia me manifiesta mi libertad de un modo, si cabe, aún más inconcuso é incontrovertible. Como ser moral, padezco remordimientos crueles de mi conciencia si traspaso las leyes de la honestidad y justicia; por el contrario, me lleno de una satisfacción profunda al oír la aprobación de mi con-

ciencia, consiguiente á los actos moralmente buenos que ejerzo. Mi razón me enseña que este testimonio sería inexplicable, y no tendría razón alguna de ser si yo no fuese dueño de mis actos. Luego mi conciencia me demuestra la existencia de la libertad de albedrío.

3.º *La naturaleza del entendimiento y de la voluntad humana.*—Hemos manifestado que la voluntad humana apetece por necesidad de la naturaleza el último fin, la felicidad *en común*, por cuanto el hombre naturalmente aspira á su última perfección, derivada de la bondad absoluta. Mas aunque esto es así, sin embargo, la Naturaleza no ha determinado en concreto, y en la presente condición, aquello en que precisamente consiste la perfección cumplida del hombre: si en la virtud, si en la ciencia, si en los placeres. Prueba de esto es la diversidad de inclinaciones de los hombres; todos quieren ser felices, pero cada uno quiere serlo á su modo. Ahora bien: cuando la voluntad humana se determina á una cosa, ciertamente no lo hace ni puede hacerlo para obtener un fin, así en abstracto y vagamente, sino en concreto y de un modo muy determinado. Por consiguiente, no procediendo de la Naturaleza la determinación del fin en concreto, debemos recono-

cer que ella depende únicamente del juicio libre de la razón y de la libre elección de la voluntad. Lo que decimos del fin en concreto, debemos afirmar igualmente de los medios. Porque la voluntad tiende al bien universal en virtud de la aprehensión intelectual del fin como bien universal. Mas para conseguir dicho fin (el cual, como se ha dicho, se determina en concreto por la libertad del hombre) hay, no sólo un medio, sino muchos, porque en una cosa universal se hallan contenidos muchos particulares. De consiguiente, dada la determinación de un fin en concreto, queda aún salva la libertad respecto de los muchos medios que en el caso presente conducen del mismo modo al fin.

Escolio.— Para confirmar el dogma de la libertad humana y fijar más su legítima noción, parece muy útil y oportuno investigar y determinar la raíz misma de la libertad creada. Dos son, pues, las raíces de la libertad: la una, *extrínseca*; la otra, *intrínseca*. La primera es la eficacia de la divina voluntad. “En habiendo, dice Santo Tomás, una causa eficaz para obrar, el efecto es consiguiente á dicha causa, no sólo según aquello que se produce, sino también según el modo con que se produce.”

Siendo, pues, eficacísima la divina voluntad, síguese que no solamente se hace aquello que Dios quiere se haga, sino también que se haga *del modo* que Dios lo quiere. Pero Dios, consultando el orden, para complemento del universo quiere que algunas cosas se hagan de un modo necesario, y otras de un modo contingente. De aquí es que para ciertos efectos preparó causas necesarias, de las cuales procediesen ellos necesariamente; mas para algunos otros deputó causas contingentes y defectibles, de las cuales procediesen dichos efectos contingentemente. 77

La raíz intrínseca de la libertad en el hombre puede distinguirse en *remota*, *próxima* é *inmediata*. La *remota* es la substancial espiritualidad del alma, la *próxima* es la naturaleza del conocimiento intelectual; la *inmediata* es la naturaleza de la volición correspondiente al conocimiento intelectual. Porque en tanto la voluntad puede aspirar al bien universal, y no está determinada á una sola cosa, en cuanto la inteligencia que le presenta el objeto puede conocer la verdad del mismo bien universal, y mediante la comparación del objeto universal juzgar de este ó aquel bien particular; y en tanto la inteligencia conoce el bien universal

en cuanto es potencia de una substancia espiritual, esto es, independiente de la materia y exenta de las limitaciones de lugar y tiempo.

Prop. 5.^a—*Son esenciales requisitos de la libertad la indiferencia objetiva y la indiferencia subjetiva ó formal.*

Declaración.—Antes de probar la tesis fijemos los conceptos. Entendemos aquí por indiferencia la propiedad del agente libre, en virtud de la cual se le da lo mismo una cosa que otra, hablando absolutamente, ó de otro modo, es la indeterminación de la voluntad para una cosa ú otra. De aquí se deduce que la indiferencia se opone diametralmente á la necesidad; y como la libertad excluye toda necesidad, infiérese también que la libertad requiere esencialmente la indiferencia. Esta conclusión evidentísima es contra los jansenistas, luteranos y calvinistas, que hacían consistir la libertad en la sola inmunidad de coacción y violencia.

Distínguense varias especies de indiferencia: 1.^a *Activa y pasiva.* Indiferencia *activa* es la que se considera en el agente respecto de las cosas que puede hacer. Indiferencia

pasiva es la que se considera en un objeto respecto de las modificaciones que puede recibir, como la indiferencia de la cera para recibir esta ó aquella forma ó figura. Como la voluntad humana tiene la capacidad de elegir, es evidente que la libertad envuelve una indiferencia activa. 2.^a Indiferencia *objetiva y subjetiva ó formal*: la primera es la que se considera en el objeto de la elección, en cuanto dicho objeto puede terminar actos opuestos de la voluntad: así, un bien finito puede ser objeto de mi amor ó de mi odio. Indiferencia *subjetiva ó formal* es la indeterminación del sujeto ó agente para querer ó no querer el objeto propuesto. 3.^a Considérase también la indiferencia de *especificación ó contrariedad*, y de *ejercicio ó contradicción*: la primera es la indiferencia respecto de actos de especie contraria, verbigracia: de amor ó de odio; la segunda es la indiferencia para hacer ó no hacer una cosa, verbigracia: para amar ó no una cosa. 4.^o En fin: débese considerar la indiferencia *física* y la *indiferencia moral*. La primera es la facultad de hacer ó no hacer una cosa, facultad que se considera sin ninguna relación al orden moral. Indiferencia *moral* sería la facultad ó poder de obrar bien ó mal, sin ninguna consecuencia

en el orden de la moralidad y de la justicia. Con estas nociones podemos ya demostrar las dos partes de la tesis.

Demostración de la primera parte.—

Si un objeto ó bien finito y particular no pudiese terminar actos opuestos de mi voluntad, como de amor ó de odio, seguiríase que este mismo objeto aprendido por mi entendimiento determinaría mi voluntad solamente á su amor ó solamente á su odio, como sucede respecto del bien universal ó del mal sumo. Es así que con respecto al bien universal ó mal sumo el hombre no es libre, puesto que, como hemos visto, está sujeto á la necesidad de la naturaleza; luego si un objeto ó bien finito no pudiese terminar actos opuestos de mi voluntad, yo no sería libre. Luego la indiferencia objetiva es un requisito esencial de la libertad humana, puesto que sin ella perece su concepto.

Demostración de la segunda parte.—

Esta parte es evidentísima. Porque el libre albedrío consiste en la elección. Pero es inconcebible y repugnante á la razón la facultad de elegir sin la indiferencia de parte del agente para obrar ó no, para tomar este partido ó el opuesto. Luego la indiferencia subjetiva es requisito esencial de la libertad humana. Por otra



parte, la indiferencia objetiva es un requisito esencial, precisamente porque sin ella no podría la voluntad determinarse por sí misma á querer ó no querer un objeto particular, como acabamos de verlo en la primera parte. Luego *a pari*, si es necesaria la indiferencia objetiva para la libertad, no puede serlo menos la indiferencia subjetiva.

Prop. 6.^a—*No es requisito de la libertad la indiferencia de contrariedad: basta la indiferencia de contradicción.*

Declaración.—Puede preguntarse ulteriormente si la *indiferencia moral* de que hemos hablado en la declaración de la tesis anterior sea esencial á la libertad humana, ó contribuya por lo menos á su perfección. Nunca faltaron hombres que defendiesen con diferentes títulos tan monstruosa y absurda teoría; pero, especialmente en los tiempos que alcanzamos, se ha formado una escuela ó secta llamada *liberal* que, aflojando las riendas á todas las pasiones humanas, consagra como principios incontrovertibles la libertad de conciencia, la libertad de religión, la igualdad de cultos, la libertad del pensamiento, la libertad de la Iglesia, paralela á la libertad política; la libertad, en fin,

en todo y para todo, la libertad del individuo y de la sociedad, sin límites, sin vallas, sin distinción del bien y del mal. No es de este lugar el ocuparnos de todas estas gravísimas cuestiones; mas pensamos que como filósofos debemos fijar la atención en el principio fundamental de tan lamentables errores para examinarle, discutirle y confutarle lo más compendiosamente que posible sea. Creemos, pues, que todos los errores de la secta liberal se fundan en la falsa y perniciosa idea de que corresponde á la esencia misma de la libertad humana la indiferencia de contrariedad ó especificación y la indiferencia moral por la que el hombre sea dueño de su derecho para obrar bien ó mal, como le plazca. Contra estos dos errores fundamentales vamos á demostrar esta proposición y la siguiente: observando desde luego que aquí se trata de los principios, no de hechos particulares ni de aplicaciones prácticas; pues con respecto á ellos concedemos que en determinadas circunstancias, y para declinar mayores males, puede tolerarse alguna de esas libertades públicas que se proclaman, verbigracia, la libertad de cultos, cuando de lo contrario veríase toda la sociedad amenazada de su ruina y disolución.



Dem.—Es de esencia de la libertad, como hemos visto, que la voluntad elija, ó lo que es lo mismo, que tenga dominio sobre sus propios actos. Es así que basta para esto la indiferencia activa de contradicción, es decir, basta la facultad de obrar ó no obrar, el poder de elegir este ó aquel medio dentro de un mismo orden ; luego consta la proposición.—La mayor del silogismo es evidente y la admiten todos. La menor no necesita sino de una declaración sencilla. ¿Qué de menos puede echarse en la esencia de mi libertad si yo digo: soy libre para salir á paseo ó no salir de casa, para escribir con esta pluma ó con aquella otra, para irme á Europa ó no salir de América, para irme en este vapor ó en aquel otro, para emprender el estudio de Medicina ó de Jurisprudencia? ¿Quién me puede demostrar que se destruye la esencia misma de mi libertad, y el dominio sobre mis propios actos, solamente porque no ensancho su esfera hasta decir que la libertad es inconcebible si el hombre no reconoce como su elemento esencial la indiferencia de contrariedad ó de especificación? ¿Es posible que yo destruya mi libertad con sólo decir que no es su constitutivo esencial el poder robar, matar, perjurar, idolatrar? No negamos

que el hombre puede libremente hacer esto y mucho más, como de hecho lo verifican tantos; pero afirmamos únicamente que si el hombre puede hacer todo esto como criatura defectible, esta defectibilidad no puede ser un elemento esencial de la libertad considerada en sí misma.

Prop. 7.^a—*De ninguna manera es constitutivo esencial de la libertad humana la moral indiferencia para el bien y para el mal: por el contrario, es una imperfección de la libertad creada.*

Declaración.—Esta proposición significa que hacer el mal, cometer el pecado no es uso legítimo, sino abuso lastimoso de la libertad, y que aunque el mal moral supone la libertad para que sea culpable, sin embargo, el cometer el pecado no es libertad, sino licencia. He aquí las pruebas.

Demostración.—1.^a Tratándose aquí de la naturaleza íntima de la libertad en su concepto absoluto é incondicional, podemos muy bien alegar esta primera prueba.—Dios es libérrimo en sus operaciones externas, es la fuente misma de la libertad; porque es causa primera de todos los agentes libres, y porque la

libertad, en su concepto absoluto, es una perfección simple que debe hallarse en Dios, por cuanto es infinitamente perfecto. Pero Dios no puede pecar, ni cabe en Él esa indiferencia moral para el bien y para el mal. Luego el concepto absoluto de la libertad no requiere esa indiferencia moral. Mas presentemos otra prueba intrínseca y metafísica.

Prueba 2.^a—La voluntad del hombre está obligada, por un deber estricto de la naturaleza, á abstenerse del mal moral y á perseguir el bien conducente al fin último. Luego la indiferencia moral no es un constitutivo esencial de la libertad humana.—El antecedente es claro, y le admite aun la misma escuela liberal, al menos la que no hace profesión del ateísmo. A la verdad, si la voluntad humana no estuviese obligada, en virtud de un deber de la naturaleza, á evitar el pecado, ninguna ley, ningún precepto traspasaría cometiendo cualquier crimen, y de consiguiente ningún mérito ó demérito del hombre podría ser legítimamente premiado ó castigado por Dios. Pero esto es absurdo, pues la conciencia moral y las leyes divinas y humanas protestan en contrario. Asimismo, si el hombre no estuviese obligado á perseguir el bien conducente á su fin último, no

sería culpable, ni merecería pena alguna dejando de aspirar á dicho fin y de buscarle. Es, por tanto, verdadero el antecedente. Probemos ahora la consecuencia. Sin duda alguna la libertad es una perfección, y gran perfección del hombre: el uso y ejercicio de esta prerrogativa no puede menos de ser también una perfección, y la voluntad humana tiene á ella un derecho imprescriptible é inalienable. Si, pues, la indiferencia moral fuese de esencia de la libertad, el uso ó ejercicio de esta indiferencia en el mal moral sería, absolutamente hablando, bueno y, de consiguiente, inculpable: lo cual es un absurdo y destruye todo el orden moral. San Agustín, en el libro II *De libero arbitrio*, cap. I, confirma maravillosamente esta prueba en los términos siguientes: "No hemos de pensar, dice, que Dios nos haya dado la libertad para que pequemos porque pecamos con la libertad. Si el hombre sin libertad no puede vivir rectamente y con mérito, esta rectitud y este mérito razones son muy poderosas por las cuales debió Dios enriquecer á los hombres con la libertad. Prueba es de que Dios no nos dió la libertad para que pequemos, el castigo y vindicta que el mismo Autor de nuestra libertad prepara á aquel que de ella abusa. Lo cual cierta-

mente fuera injusto si se nos hubiese dado la voluntad libre, no sólo para vivir rectamente, sino también para pecar. Porque, ¿dónde estarían la justicia y la equidad si se castigase al hombre por haberse servido de una cosa para el mismo fin para el cual fué ella dada?„ De esta proposición deducimos los siguientes importantísimos

Corolarios.—1.º Luego muy bien define Santo Tomás la libertad diciendo que es *la facultad electiva de los medios, salvo y guardado el orden del fin*: “*facultas electiva mediorum servato ordine finis* „.

2.º Luego no puede el hombre traspasar ó invertir este orden sin incurrir él mismo en desorden y en el mal moral, que Dios justamente castiga.

3.º Luego es inicuo y absurdo conceder iguales derechos al uso recto y legítimo de la libertad que á su abuso, licencia y desenfreno, nivelando la verdad y la mentira, la virtud y el vicio.

4.º Luego, con muy justa razón, la autoridad legítima reprime aun con la fuerza los abusos de la libertad y la licencia aplicada á los asuntos civiles y religiosos.

Objeciones.—1.ª La voluntad humana,

para que quiera actualmente, debe ser movida por un principio externo, esto es, por el objeto; luego debe ser determinada por él.

Resp.—Distingo el antecedente: la voluntad humana debe ser movida por el objeto, esto es, debe ser llamada, convidada, atraída por el objeto, en cuanto toda volición supone un objeto conocido: *concedo*; la voluntad humana debe ser movida por el objeto, esto es, debe ser arrastrada, físicamente aplicada y violentamente impulsada por el objeto: *niego*. Es cierto que todo bien particular, por lo mismo que es un bien, atrae y llama nuestra voluntad; pero deducir de esto que todo bien particular sea el único principio de nuestras voliciones actuales, es llevar la exageración á un extremo que no puede menos de ser evidentemente desmentido por nuestra propia experiencia.

2.^a Axioma es muy recibido en Filosofía que todo lo que se mueve es movido por otro. La voluntad humana se mueve; luego, etc.

Resp.—Distingo la mayor: todo lo que se mueve es movido por otro, según la naturaleza del motor y del móvil: *concedo*; contra la naturaleza de los dos: *niego*. Siendo libre nuestra voluntad, como lo hemos probado, es evidente que si el objeto ó bien particular la mueve de

algún modo, no puede hacerlo sino según la naturaleza de la misma potencia libre y según la del objeto. Ahora bien: la voluntad humana, por su naturaleza, no apetece necesariamente sino el bien universal, y los objetos particulares no son proporcionados á su capacidad. Luego los objetos particulares no pueden mover á la voluntad sino de un modo contingente.

3.^ª Tan indiferente es la voluntad como el entendimiento. Es así que el entendimiento es movido por el objeto; luego también la voluntad.

Resp.—Niego la mayor: como se ha declarado, la indiferencia de la voluntad no es pasiva, sino activa, y ésta no es determinada precisamente por el objeto, sino por sí misma; y á excepción del apetito del fin último, todo lo demás no quiere la voluntad sino determinándose por sí. Por el contrario, las percepciones del entendimiento son determinadas por las especies inteligibles, y los juicios por la evidencia.

4.^ª Si mi voluntad se determina por sí misma, no podré explicar mis determinaciones sino diciendo: *quiero porque quiero*, ó bien *quiero porque puedo querer*. Pero esto es absurdo, Luego mi voluntad no se determina por sí.

Resp.—Niego la disyunción del condicionado de la mayor, porque en realidad yo debo explicar la razón de mis determinaciones diciendo copulativamente: *quiero porque quiero, y quiero porque puedo querer*. Esto no es absurdo si se entiende como debe entenderse. Cuando digo: *quiero los medios porque quiero el fin*, nadie me reprenderá por ello, porque así es la verdad. Cuando digo: *quiero este objeto particular porque él es bueno y elegible, y porque yo en esta virtud puedo quererle y elegirle*, nadie tendrá motivo razonable para rechazar esta explicación de mis determinaciones, porque así es también la verdad. Entendidas de este modo las frases propuestas en la objeción, niego la menor y el consiguiente.

5.^a En las acciones humanas podemos considerar el pensamiento, la volición, el movimiento externo. Es así que ninguno de estos tres elementos puede ser libre; luego ninguna de las acciones humanas es libre. Pruébese la menor por partes: 1.º El pensamiento no es libre porque es acto del entendimiento, que es facultad necesaria.

Resp.—Suponiendo negada la menor de la objeción general, distingo el antecedente de la primera prueba. El pensamiento no es li-



bre en cuanto á su especificación: *concedo*; en cuanto á su ejercicio, *subdistingo*: no es libre por su virtud propia: *concedo*; no es libre bajo el influjo de la voluntad: *niego*. Es cierto que si el objeto se presenta debidamente á la inteligencia, esta facultad no puede menos de percibir el objeto propuesto, y éste es el carácter de toda potencia cognoscitiva, y en este sentido se dice que el entendimiento es potencia necesaria. Pero es igualmente cierto que la aplicación del entendimiento al objeto, el grado de atención que presta á los motivos de las determinaciones, la meditación, la consulta, etc., dependen de la voluntad libre, como lo manifiesta á cualquiera su propia experiencia. La razón es porque, aunque la voluntad no puede determinarse sin previo conocimiento, sin embargo, una vez actuada esta potencia, no hay duda que ella ejerce un influjo inmediato en todas las facultades del alma, incluso el mismo entendimiento. De consiguiente, el pensamiento, que en sí mismo no es libre, puede serlo, y es de hecho libre, por razón de la voluntad, en el sentido expuesto.

6.^o Si en algún sentido podemos decir que el pensamiento es libre, no es posible decir lo mismo de ningún acto de la voluntad humana.

Porque, una vez propuesto á la voluntad el objeto conocido, ésta necesariamente tiene que ejercer uno de estos tres actos: ó aceptar el objeto, ó rehusarle, ó suspender la elección para determinarse después de la deliberación. Luego, etc.

Resp.—Niego el antecedente: en cuanto á la prueba, digo que apenas se puede concebir cómo se presente con seriedad una dificultad que prueba todo lo contrario de lo que se pretende demostrar. En efecto: si propuesto á la voluntad el objeto conocido puede, como dice el adversario, ó aceptarle, ó rehusarle, ó suspender su elección, ¿quién no ve que, una vez propuesto á la voluntad el objeto conocido, la voluntad humana es libre precisamente porque puede hacer lo que le plazca, aceptando ó rehusando el objeto, ó suspendiendo su determinación? Nada significa, pues, esta dificultad.

7.^a Presupuestos á la voluntad dos bienes finitos, éstos ó son iguales ó son desiguales. Es así que en ninguno de estos dos casos puede ser libre la elección; luego subsiste la dificultad. Pruébese la menor por partes. Si los bienes son desiguales, la voluntad tiene que elegir el mayor, porque éste, en comparación del menor, es el bien verdadero, y el menor, en

comparación del mayor, es un mal; pero la voluntad no puede abrazar el mal. Luego la voluntad tenderá necesariamente al mayor bien. Si los bienes son iguales (lo cual es un caso más bien especulativo), la voluntad, ó tendrá que suspender necesariamente su elección por falta de razón suficiente, ó si elige uno de los extremos será en virtud de algunas otras disposiciones subjetivas que la determinen necesariamente á una cosa más bien que á otra.

Resp.—Niego la menor del primer silogismo: en cuanto á la prueba, respondo por partes. A la primera, niego la proposición condicional; en cuanto á la prueba, digo que un bien menor en comparación de otro mayor no es un mal, sino un bien menor, como dice el mismo adversario, y la razón lo demuestra por cuanto en todo ser finito la participación del bien es mayor ó menor, tiene sus grados; y de que la luz del gas, por ejemplo, sea más viva que la de una lámpara de aceite, no se sigue que la luz de la lámpara sea obscuridad y tinieblas. De donde infero que si la voluntad se determina á abrazar el bien menor, no se puede decir por esto que abraza el mal absoluto, porque entonces ni la dificultad tendría sentido, ni guardaría consecuencia con la suposi-

ción de dos *bienes* propuestos á la voluntad, de los cuales el uno es mayor que el otro.

Respecto á la segunda parte, niego toda la disyunción y cada una de sus pruebas. Si los bienes son iguales, hay de parte de ellos razón suficiente de poder ser elegidos por lo mismo que son bienes, y hay razón suficiente de poder ser desechados por lo mismo que son bienes finitos; y de parte de la voluntad hay razón suficiente para elegir el uno ó el otro, ó abstenerse de elegir, por lo mismo que la voluntad es potencia activa y tiene dominio sobre sus propios actos. De esto se infiere que no es necesario suponer otras disposiciones subjetivas para el caso en que la voluntad prefiera el un bien al otro. Resuelta la dificultad en cuanto á las dos partes, es inútil detenernos en la que se refiere al movimiento externo. Pues Collins arguye así: el movimiento externo del cuerpo depende de la voluntad. Es así que la voluntad no es libre; luego ni el movimiento externo. Aquí la menor es evidentemente falsa, pues ya se ha probado la libertad humana.

S.^a El testimonio de la conciencia no prueba la libertad humana, porque, aun cuando nuestra voluntad fuese determinada necesariamente á alguna cosa, siempre sentiríamos que

nosotros nos determinábamos. Si una piedra al caer tuviese conciencia de su rápido descenso, sentiría que ella era la que caía de suyo, y no podríamos deducir de esto que la piedra era libre. Asimismo, tenemos conciencia de que existimos aunque nuestra existencia depende de otra causa. Podemos, pues, tener conciencia de que nuestra voluntad se mueve aunque ella sea movida por otro principio extrínseco.

Resp.—Esta objeción es de Bayle, y confesamos que nos hacemos cargo de ella únicamente por seguir el ejemplo de los autores, no porque lo merezca. La desatamos, pues, negando el supuesto de toda la dificultad. En efecto: parece que el tal Bayle no comprendió la prueba de la libertad deducida del testimonio de la conciencia. Nadie ha dicho jamás que tenemos conciencia de nuestra libertad sólo porque sentimos que queremos, sino precisamente porque sentimos que queremos *libremente* los objetos finitos, mientras sentimos que queremos necesariamente el bien universal. La conciencia distingue perfectamente lo uno y lo otro, y esta distinción es la prueba irrefragable de la libertad humana. En la absurda hipótesis de una *piedra concienzuda*, la tal piedra de Bayle sentiría que caía, pero no sentiría su

libertad al caer, á no ser que, como Bayle le da *conciencia*, le demos también nosotros libertad, racionalidad y cuanto se nos figure. Se añade en la objeción: tenemos conciencia de que existimos, aunque nuestra existencia depende de otra causa. ¡Otra ineptia del enciclopedista! ¿Qué se quiere inferir de esto? Si mi conciencia no me engaña atestiguándome que existo, tampoco me engañaría atestiguándome que soy libre. Ahora, que mi existencia y mi libertad y todo cuanto soy y tengo dependa de la primera causa, de Dios, criador de todas las cosas, esa es otra cosa, otra cuestión muy diversa, cuya resolución no incumbe á mi conciencia, sino á mi razón.

9.^a El argumento deducido de las penas decretadas contra los criminales no concluye, porque también castigamos á las bestias por las acciones nocivas que ejecutan, sin que á nadie ocurra que las bestias son libres.

Resp.—1.^o Es decir, que si se castiga al hombre como castigamos á las bestias, lo mismo es el hombre que la bestia. Buena pro le haga al adversario; en cuanto á nosotros, aunque nos castiguen, nunca diremos que nos castigan como un arriero da azotes á un asno.
2.^a Negamos, pues, tan humillante paridad;

porque no hemos de comparar la pena *material* decretada contra el delincuente con los castigos que damos á las bestias, sino más bien el espíritu de las penas que infligimos al hombre con el espíritu de los castigos que imponemos á la bestia. Las penas para el hombre son una sanción moral que acompaña á la promulgación de la ley; y ¿quién ha promulgado leyes y sanciones para llamar al orden á los monos y caballos? Las penas para el hombre son una reparación del orden moral que libremente traspasa y perturba; y ¿quién hiere á un toro que hizo daños en su heredad pensando que esa fiera cometió un pecado mortal ó venial deliberado? Las penas para el hombre son la salvaguardia de los derechos individuales contra la violencia de los foragidos; y ¿quién ha ido donde el juez para hacer levantar un sumario y querrellarse de despojo contra un perro que, desconociendo el derecho de propiedad, entró en la despensa y hurtó, *invito domino*, un queso de Flandes? No comparemos, pues, al hombre con la bestia, y á costa de este sacrificio quedará perfectamente resuelta la dificultad.

10.^a La voluntad humana siempre se determina en virtud del último *juicio práctico*. Lue-

go no goza de libre albedrío , pues recibe del entendimiento su determinación.

Resp.— Antes de resolver la objeción, conviene explicar lo que se entiende por *último juicio práctico*. Los juicios del entendimiento en sus relaciones con la voluntad humana se dividen en especulativos y prácticos. Es *juicio especulativo* aquel que asevera que una cosa es buena ó mala en el orden moral , y por lo mismo es digna de ser aceptada ó rechazada por la voluntad. Es *juicio práctico* aquel con que nuestro entendimiento, después de pesar y considerar las razones en pro ó en contra de una determinación , pronuncia definitivamente que en tales circunstancias debe la voluntad hacer esto ó aquello, tomar este ó aquel partido. Supuestas estas sencillas nociones, resolvamos la dificultad, presentando dos respuestas igualmente fundadas: la una es del cardenal Belarmino, de la Compañía de Jesús, y la otra del eximio doctor Suárez, de la misma Compañía.

El cardenal Belarmino concede desde luego que la voluntad humana no puede determinarse sin previo juicio práctico; mas niega que el juicio práctico menoscabe la libertad, siendo así que el mismo juicio práctico nace de la

voluntad libre que dirige al entendimiento, y aplica su atención á los motivos y razones por los cuales debe abrazar este ó aquel objeto. De modo que , conforme á esta doctrina, dicho juicio práctico no procede , sino más bien es consiguiente al ejercicio de la libertad. Aunque es tan respetable la opinión del sabio Cardenal, observamos con todo que acaso pudiera tener contra sí esta urgencia. Si Belarmino concede que no hay acto libre sin previo juicio práctico , y, por otra parte, dice que el mismo juicio práctico es consiguiente á un acto libre, se podría preguntar : ¿cuál es el juicio práctico que precede á ese acto libre del cual depende el último juicio práctico? Y así tendríamos que proceder al infinito preguntando: ¿cuál es el juicio práctico anterior á cada acto libre? La dificultad nos parece seria; á no ser que digamos, ó que el primer juicio no es práctico en el sentido expuesto, ó que el primer acto libre del hombre prescinde del juicio práctico.

Tal vez por esta dificultad tomó el eximio Suárez otro camino para resolver la objeción. Dice, pues, en primer lugar, que no siempre es necesario el tal juicio práctico previo á la determinación de la voluntad libre, y que basta el juicio especulativo para determinarnos en

muchos casos. Añade en segundo lugar que, aun dada la necesidad del último juicio práctico (puesto que, ordinariamente hablando, es verdad que suele preceder á las determinaciones libres), no por esto se ha de decir que el tal juicio práctico determine á la voluntad de un modo necesario; pues, supuesto él, todavía puede la voluntad determinarse contra el último dictamen práctico de la razón. Parece que Santo Tomás no es muy explícito en este punto, si bien podemos pensar que el Santo Doctor se inclina más á la primera opinión de Belarmino, toda vez que considera siempre inseparable la elección (en la cual consiste, según su doctrina, el ejercicio de la libertad) del último juicio de la mente, en el cual termina la deliberación, y enseña además que este último juicio depende de un acto de la voluntad. Como quiera que sea, la objeción propuesta puede resolverse muy satisfactoriamente, ó bien negando con Suárez el antecedente, ó bien negando con Belarmino la consecuencia.

Escolio.— No tocamos aquí las dificultades contra la libertad humana, deducidas de la infalibilidad de la presciencia divina, porque eso lo hacemos en la Teología natural. Tampoco nos detenemos en otras objeciones fun-



dadas en la relación de la voluntad humana con las pasiones y con los hábitos morales, porque esto corresponde á la Ética. Damos, pues, por concluído este tratado.



TEOLOGÍA NATURAL



TEOLOGÍA NATURAL

Preámbulo. — Tiempo es ya de elevar nuestros pensamientos á más sublimes regiones. Después de haber considerado las criaturas, investiguemos la causa eficiente y la causa final de todas ellas. Esta causa es Dios. La ciencia que le considera se llama *Teología natural*, ó, como muchos quieren, Teodicea.

Podemos definirla diciendo que es la ciencia de Dios considerado como el Ser soberano, como la causa primera y final de todas las cosas, adquirida con la luz de la razón natural. La Teología dogmática se apoya en la revelación; la Teología natural, sin rechazar la palabra revelada, discurre sobre Dios, contando especialmente con las fuerzas naturales de la recta razón.

Partición. — Cuatro cosas hemos de estudiar en esta parte de la Filosofía: 1.^a La exis-



tencia de Dios. 2.^o Su esencia y naturaleza. 3.^o Sus principales atributos y perfecciones. 4.^o Sus operaciones externas. Seguiremos en el estudio de tan graves cuestiones las huellas de Santo Tomás de Aquino, añadiendo á su profunda doctrina lo que fuere más conveniente en materia de pruebas, objeciones y desenvolvimiento ulterior de sus mismas enseñanzas



CAPITULO PRIMERO

De la existencia de Dios.

Cuestión 1.^a — *¿La existencia de Dios es una verdad por sí misma evidente?*

Resolución. — La existencia de Dios, aunque evidente en sí misma, no tiene, respecto de nosotros, una evidencia inmediata, pues la divina Escritura nos enseña que el impío ha dicho en su corazón: «No hay Dios „ (Psalmo LI.) Nadie diría tal si la existencia de Dios fuese, respecto de nosotros, una verdad de evidencia inmediata.

Declaración. — En efecto: hablando de proposiciones evidentes, debemos distinguir dos clases: unas son evidentes en sí mismas sin serlo respecto de nuestro entendimiento. Estas gozan de una evidencia puramente objetiva. Otras son evidentes en sí mismas, y también respecto de nuestro entendimiento. •Esta

enunciación: "El círculo es redondo", es una verdad evidente en sí misma, y evidente respecto de nosotros. Es en sí evidente porque el atributo está envuelto en la noción del sujeto. Es evidente respecto de nosotros porque no podemos concebir un círculo sin concebirle redondo, y por lo mismo no nos es posible negar esa proposición. Al contrario, esta otra enunciación: "La substancia espiritual no ocupa lugar", aunque tiene el predicado envuelto en la noción del sujeto, sin embargo, no aparece esto tan claramente sino á los filósofos.

Pues bien: la proposición "Dios existe", aunque es evidente en sí misma, por cuanto en Dios se identifican su esencia y su existencia, sin embargo, respecto de nosotros, que ignoramos lo que es Dios en sí mismo, no es una enunciación inmediatamente evidente, y debe, por lo tanto, demostrarse por medios respecto de nosotros más asequibles, aunque en sí mismos no tengan tal vez inmediata evidencia objetiva. Estos medios son las criaturas sensibles ó los efectos que contemplamos.

Objeciones.— 1.^a Parece que la misma naturaleza ha grabado en la mente humana la idea de Dios. Esta idea se halla como contenida en el deseo natural que todos tenemos de la

felicidad. Luego la idea de Dios es innata y evidente respecto de nosotros.

Resp.—Tenemos idea de Dios, no lo negamos; mas ¿qué idea es ésta? Vaga, confusa, abstracta; no es una idea bien determinada, distinta é intuitiva. En prueba de ello, aunque todo hombre desea la felicidad, sin embargo, unos la ponen en las riquezas, otros en los placeres, éstos en los honores, aquéllos en mil otras criaturas; lo cual, ciertamente, no sucediera si el verdadero objeto de la felicidad, que es Dios, se ofreciese al entendimiento humano en una idea intuitiva, distinta y bien determinada.

Objeción 2.^a—La idea de Dios presenta á nuestro entendimiento el ser más excelente que podemos concebir. Pero lo que existe á la vez en el entendimiento y en la realidad, es sin duda más excelente que aquello que sólo existe en el entendimiento. Luego si Dios es concebido por el entendimiento como el ser más excelente, Dios existe también en el orden objetivo, pues de lo contrario, el ser más excelente no sería el ser más excelente, lo que implica contradicción.

Resp.—Esta es la más breve fórmula del célebre argumento de San Anselmo, con el

cual no faltan quienes pretenden demostrar la existencia de Dios *quasi a priori*, ó *a simultaneo*, ó sea deduciéndola de la sola noción de Dios. Mas por sutil que parezca y sorprendente esta demostración, creemos deber más bien seguir en este punto al Angélico Doctor, quien opone á este razonamiento dos observaciones: 1.^a Concediendo que todos los hombres tengan *a priori* la idea de Dios, nunca se podrá demostrar que esta idea represente á todos los hombres el ser más excelente que concebir podemos. ¿Por ventura no hay muchos que, teniendo idea de Dios, han pensado que Dios era corpóreo? Luego no siempre representa esta idea el ser más excelente. 2.^a Tampoco se puede probar que porque yo conciba *en el orden ideal* un Ser excelentísimo, este Ser exista de hecho *en el orden real*, de modo que en dicho orden real no sea ya posible la existencia de otro ser más excelente; pues para eso sería necesario suponer que esa idea mía del Ser más excelente agotaba y sondeaba todo el orden real y objetivo; lo cual si no es absurdo, es temerario. Mas prescindiendo de esto, parece indubitable que el argumento de San Anselmo implica un tránsito del orden ideal al orden real; porque si yo concibo, sólo en el

orden ideal, un ser excelentísimo, lo único que puedo inferir de esta idea es la existencia, también ideal, de dicho ser excelentísimo. De donde se sigue que el inferir la *existencia real* es sin duda un tránsito sofístico. Con muy justa razón, pues, la Filosofía escolástica prescinde de este argumento en la demostración de la existencia de Dios.

Deben también rechazarse los argumentos de Descartes y de Leibnitz. Descartes, invocando su criterio, demostraba la existencia de Dios de este modo: "Todo aquello que se me representa en una idea clara y distinta es verdadero. Pero la existencia de Dios se me representa en una tal idea. Luego Dios existe." Este argumento flaquea en su principio; pues, como ya demostramos en la Lógica, no puede ser la evidencia, puramente subjetiva, universal criterio de verdad. Por otra parte, no es cierto que tengamos de Dios idea clara, intuitiva.

Leibnitz argüía así: "El ente de cuya esencia se sigue la existencia, si es posible, esto es, si tiene esencia, por el mismo hecho existe. (Este es un axioma que no necesita demostración.) Pero Dios es el ente de cuya esencia se sigue su existencia. (Es la definición misma de

Dios.) Luego Dios, si es posible, existe. (En virtud de la absoluta necesidad del concepto mismo.)⁷ Quedará refutado este argumento si observamos que la *mayor* del silogismo no es un axioma sino para aquellos que ya admiten la *realidad* del ente de cuya esencia se sigue su existencia. Si en la mayor se habla de un ente real de cuya esencia, también real, se sigue la existencia igualmente real, salta á los ojos que este argumento no prueba la existencia de Dios, sino la supone; lo cual es manifiesta petición de principio. Si se habla de un ente ideal cuya esencia ideal se identifique con su existencia real, el argumento no hace fuerza á un ateo, que fácilmente observará un tránsito sofístico de lo meramente ideal á lo real. Si, en fin, se trata de la esencia y existencia puramente ideales, el argumento queda encerrado en la sola región de la idealidad, dentro de la cual nada hay que pueda demostrarnos la existencia real.

Cuestión 2.^a—*¿Se puede demostrar por otras vías la existencia de Dios?*

Resolución.—Sí; pues San Pablo, escribiendo á los romanos, dice que las perfecciones invisibles de Dios se nos hacen sensibles por medio de las cosas que ha hecho. (Ad Rom., I, 20.)

Declaración.—Hay dos especies de demostración: una *a priori*, en la cual deducimos el efecto de la causa conocida; otra *a posteriori*, en la cual deducimos la causa del efecto que conocemos. Claro es que, cuando son los efectos más conocidos que las causas, no podemos menos de emplear la demostración *a posteriori*. Ahora bien: como todo efecto tiene su causa, muy bien podemos demostrar la existencia de Dios (la cual no es inmediatamente evidente respecto de nosotros) por medio de los efectos que nos son más conocidos. Verdad es que estos efectos no nos proporcionarán un conocimiento cabal de la causa primera, ni nos darán á conocer la esencia íntima de Dios; pero nos descubrirán á lo menos su existencia.

Objeción.—La existencia de Dios no puede demostrarse, por cuanto es una verdad de fe que supera las fuerzas de la razón.

Resp.—La existencia de Dios y algunas otras verdades conexas con el orden moral y religioso que alcanzamos con la lumbre de la razón natural, son, con respecto á la fe, preliminares ó preámbulos de la misma fe. Esta fe divina supone las luces naturales, así como la gracia supone la naturaleza, y la perfección lo perfectible. Por otra parte, no hay ningún in-

conveniente en admitir como *artículo de fe* una verdad que por otro lado podemos demostrar con la sola razón. Si la razón es una antorcha y la fe otra, ¿qué inconveniente hay en que una misma verdad sea iluminada con los rayos de una y otra luz? Muchos sostienen, es cierto, que respecto de una misma verdad el hábito de la ciencia no se compecece con el hábito de la fe. De donde infieren que si yo, verbigracia, demuestro la existencia de Dios *filosofando*, ya no puedo afirmar la misma existencia de Dios *creyéndola*. Mas esto, francamente, nos parece falsísimo; porque así como, sin salir de la órbita de la razón, puedo yo demostrar una verdad ya con éste, ya con aquel argumento, sin que entre sí choquen las pruebas, del mismo modo puedo yo, *como filósofo*, demostrar la existencia de Dios en la cátedra, y *como creyente* rezar con mérito en el templo el Símbolo de los Apóstoles que empieza: "Creo en Dios."

De otro modo seguiríase que un pobre teólogo ó filósofo cristiano nunca podría hacer un acto de fe en la existencia de Dios, de cuenta de que sabe demostrarla científicamente. Y, sin embargo, el Apóstol dice á todos, sin distinción de sabios é ignorantes, que quien se acerca á Dios debe comenzar por *creer* que

existe Dios: *accedentem ad Deum oportet CREDERE, quia est.* (Ad Hebr., XI, 6.) Convenimos desde luego en que, mientras yo demuestro una verdad, no hago un acto de fe ciertamente; mas de esto no se infiere que después de mi disertación no pueda recoger mi espíritu y decir á Dios: "Aunque me faltasen todas las razones científicas para afirmar tal verdad, yo, Señor, la afirmaría, fundado únicamente en vuestra autoridad infalible y divina."

Cuestión 3.^a—¿*Existe Dios?*

Resolución.—Sin duda alguna. El mismo Dios dijo de sí: —"Yo soy el que soy." (Exod., III, 14.)

Prueba 1.^a—*Deducida del movimiento.*—Hay en el mundo movimiento; nos lo atestiguan los sentidos. Pues bien: todo lo que se mueve es movido por otro motor que le imprime el movimiento. Pero todo motor, al imprimir el movimiento, se mueve también él mismo. Luego también el motor debe de ser movido por otro. No podemos suponer una serie infinita de motores y móviles, pues dada una tal serie, podríamos preguntar: ¿dónde está el primer motor? Si no hay primer motor, ¿dónde está el segundo? ¿dónde el tercero? Y si no hay ni primer motor, ni segundo, ni tercero, ¿dónde está, ó cómo

se explica el movimiento de los cuerpos en el universo? Los motores intermedios no se mueven sino en virtud de primeros motores, así como un bastón no imprime el movimiento á rotos cuerpos sino en cuanto él mismo es movido por la mano de quien le lleva. Es, por tanto, necesario llegar á un primer motor separado y diverso del mundo, el cual, imprimiendo un movimiento á todos los cuerpos, él mismo no reciba de nadie impulso alguno y permanezca eternamente inmóvil. Este primer motor inmóvil es Dios.—Existe, pues, Dios.

Prueba 2.^a—*Deducida de la necesidad de una causa primera.*—Ningún ser puede ser causa de sí mismo; pues siendo toda causa anterior al efecto con prioridad de naturaleza y de tiempo, es evidente que, si un ser fuese causa de sí mismo, éste habría existido antes de existir, lo que implica contradicción. Esto supuesto, el mundo corpóreo es un conjunto de causas encadenadas y subordinadas las unas á las otras, como nos lo prueba la experiencia en la sola generación y propagación de las especies. Luego en el mundo corpóreo cada una de las causas pide otra antes de sí. No se puede proceder al infinito, porque, en una serie de causas subordinadas, la primera produce la in-

termedia, y ésta la última. Si quitamos la causa, quitamos el efecto. Por consiguiente, sin causa primera no hay causa segunda. Es, pues, necesario admitir la existencia de una causa primera eficiente. Esta causa es Dios. Luego hay Dios.

Prueba 3.^a—*Deducida de la necesidad de un Ser primero.*—Si antes de la existencia del mundo no existió cosa alguna que le diera el ser que tiene, el mundo no existiera al presente; porque lo que no es, no puede comenzar á existir sino en virtud de otro ser preexistente. Existió, pues, siempre un Ser eterno y necesario. Pero un ente tal no puede tener la razón de su necesidad en otro ser anterior: que si así fuese, deberíamos por igual motivo proceder al infinito buscando y buscando el Ser que no tuviese en otro la razón de su necesidad, lo cual es imposible. Luego el Ser necesario no tiene en otro, sino en sí mismo, la razón de su necesidad. Este Ser eterno y necesario es Dios. Luego hay Dios.

Prueba 4.^a—*Deducida de la gradación de los seres.*—Observamos en el mundo cosas que son más ó menos buenas, más ó menos perfectas, más ó menos hermosas. Pero este *más y menos*, ¿qué es sino una gradación y escala de

las criaturas, según que éstas se aproximan *más ó menos* á lo que es sumo en todo género? Luego existe algo que es el Superlativo absoluto, algo que es bonísimo, perfectísimo, hermosísimo; en una palabra, existe el Ser por excelencia. Un Ser soberanamente bueno, soberanamente perfecto, soberanamente hermoso, debe sin duda alguna existir también *soberanamente*. Existe, pues, un Ser que es, como hemos dicho, el Superlativo absoluto de la bondad, perfección y hermosura de todas las cosas. Este Ser es Dios.

Prueba 5.^a — *Deducida del gobierno del mundo.*— Observamos en la naturaleza física que los cuerpos, destituídos de razón, tienden siempre á un fin. Ellos se mueven y obran siempre de una manera uniforme y constantísima para producir efectos excelentes. Es, por tanto, evidente que los cuerpos obtienen sus fines en virtud de una intención, y no por mera *casualidad*, pues ésta no es constante ni uniforme, sino muy incierta y caprichosa. Luego los cuerpos se mueven y obran bajo la dirección de un ser inteligente. Este ser inteligente, que conduce á su fin los seres materiales destituídos de razón; este ser, que columbra todo el género humano al contemplar ex-

tasiado el orden, concierto y armonía del universo, es Dios, suprema Inteligencia.

Escolio. — En las pruebas anteriores de Santo Tomás se contienen los argumentos *metafísico* y *físico* con que suele demostrarse *a posteriori* la existencia de Dios; mas como el Angélico Doctor no desenvuelve en su *Suma Teológica* el argumento *moral*, creemos oportuno, para complemento de la doctrina, presentar aquí como última prueba este importante y eficaz argumento.

Prueba 6.^a—*Deducida del consentimiento unánime de todo el género humano.*—Demuéstrase en la Lógica, y la razón y la experiencia prueban victoriosamente, que todos aquellos juicios que el consentimiento unánime de los hombres proclama como verdades dogmáticas, son realmente verdaderos é infalibles en materias que se refieren á la propia conservación y al orden moral y religioso. Sólo un desesperado y caprichoso escepticismo puede atreverse á decir: “Todos los hombres se engañan; yo sólo he descubierto la verdad; yo sólo estoy en su posesión.” La razón es porque la proclamación unánime y constante de un dogma no puede ser sino efecto de una causa igualmente unánime y constante. Pero nada

hay entre los hombres unánime y constante sino la naturaleza racional; porque leyes, cultura, progreso, decadencia, educación, usos, costumbres, preocupaciones, prejuicios..., todo, todo se cambia, modifica y destruye al redor del hombre, quedando en pie la sola naturaleza. Luego el consentimiento unánime de los hombres en la proclamación de un dogma es únicamente efecto de la naturaleza. Luego, ó el consentimiento unánime es infalible, ó la naturaleza racional de suyo, y en cuanto racional, está condenada á un error y engaño irremediables; aquí no hay medio. Lo segundo es absurdo, es clamoroso, es desesperante, es la proscripción misma de la verdad, y la negación y extinción completa de la luz de la razón. Luego no hay sino humillar la razón individual y convenir en que el consentimiento unánime de los hombres es en la materia de que hablamos infalible.

Esto supuesto, probemos ya la verdad de hecho, es á saber: que el dogma de la existencia de Dios está sostenido por el consentimiento unánime del género humano. Para proceder con algún orden consultemos primero los testigos. Estos son:

a) Los historiadores.—Desde Heródoto, que

floreció casi quinientos años antes de Cristo, hasta César Cantú, no hay uno sólo imparcial y fidedigno que al describir los usos, costumbres, legislación, cultura, tradiciones de todos los pueblos antiguos y modernos, no nos hable de religión, culto, sacrificios, ritos y ceremonias que, aunque distintos y supersticiosos, suponen la idea de Dios y la persuasión profunda de los hombres acerca de su existencia.

b) Los viajeros.—Desde los primeros filósofos de Grecia, como Pitágoras, que recorrieron diversas regiones de Asia y Africa en busca de la verdad, hasta el último misionero de nuestros días que penetra en los más olvidados desiertos de Australia y en los más solitarios y recónditos bosques de América, todos han hallado, en medio de tribus nómades y errantes, así como en medio de los pueblos más civilizados y cultos, la idea de alguna divinidad á la cual han rendido homenajes y adoraciones.

c) Los legisladores.—Confucio en la China, Licurgo en Esparta, Solón en Atenas, Numa Pompilio en Roma, Motezuma en Méjico, Atahualpa en Quito, reconocieron en el dogma de la existencia de Dios la única base de los derechos y la consagración única de los deberes del hombre.

d) Los fundadores de religiones positivas.—Buda en la India, Mahoma en la Arabia, Numa en Roma, no pudieron acreditar sus falsas revelaciones sino abusando de la persuasión en que estaban sus pueblos de que existía Dios.

e) Los poetas.—Desde Homero hasta Virgilio, desde Virgilio hasta el Dante, todos cantaron inspirados por la Divinidad, y no hay un poema épico, una oda lírica religiosa en que no intervengan ó muchos dioses en el politeísmo, ó el Dios único y verdadero en el cristianismo. Y esos cantos y esos poemas se han inmortalizado entre los hombres, precisamente por el aroma religioso que despiden.

f) Los filósofos, quienes se sirvieron siempre del consentimiento universal para probar la existencia de Dios contra los ateos.—Decía Séneca: “La persuasión de la existencia de los dioses es ingénita en los hombres, y no hay pueblo tan sin ley y corrompido que no crea que existen los dioses.” Decía Plutarco: “Si visitas todas las regiones de la tierra, podrás hallar ciudades sin muros, sin gimnasios, sin leyes; pero una ciudad sin dios, en ninguna parte; porque es más fácil edificar una ciudad en los aires; sin ningún cimiento, que juntar en sociedad los hombres sin religión, sin Dios.”

Decía Cicerón: "No hay pueblo tan bárbaro y feroz, que aunque ignore qué dios debe adorar, no sepa, sin embargo, que debe rendir culto y adoración á alguno."

Consultemos, en segundo lugar, los vestigios del hecho. Son los siguientes:

a) Las escrituras, los poemas, las tradiciones, los cantos populares, especialmente de los pueblos más antiguos.— Todos ellos hablan de los dioses, de sus genealogías, del origen divino del mundo, de las relaciones inmediatas del hombre con la Divinidad.

b) Las aras, bosques sagrados, templos, estatuas, pinturas, medallas, sepulcros, inscripciones, obeliscos, vasos de toda especie, armas, ornatos de las mujeres y aun el mismo ajuar y menaje de las habitaciones..., todo, todo nos presenta un sello del espíritu religioso y una prueba irrefragable del consentimiento unánime de los hombres acerca de la existencia de Dios.

c) En fin, ese monumento vivo de las lenguas.— Siendo tantos, tan diversos y caprichosos los idiomas y dialectos que hablaron y hablan los hombres en toda la redondez del orbe, no hay uno solo (¡cosa verdaderamente maravillosa!) que no tenga un vocablo, una expre-

sión para designar á la Divinidad, para llamar á Dios. Si alguno pensare que estas nuestras aseveraciones son gratuitas, consulte á los arqueólogos, filólogos, asiriólogos y egiptólogos modernos, quienes con sus recientes descubrimientos, con sus ingeniosas y sabias interpretaciones de la escritura cuneiforme, le convencerán de que nada afirmamos aquí á humo de pajas, como dicen.

Este consentimiento es tanto más respetable é imponente cuanto aquí se trata de un dogma que ha sido millones de veces examinado y discutido en toda la prolongación de los siglos y en toda la extensión del universo; robusteciéndose más y más en la discusión, confirmándose más con la morigeración de las costumbres y la cultura del ingenio humano, mereciendo siempre los sufragios de la ciencia de verdadero nombre, y presentando siempre á sus adversarios, los ateos, como los más dignos objetos de la execración pública. Aquí se trata de un dogma que ha triunfado de la razón humana, á pesar de obstáculos insuperables que le han salido al paso para detener su marcha triunfal al través de todos los siglos y alrededor del globo. La barbarie y ferocidad de los salvajes, la corrupción y grandes vicios

de los pueblos cultos, los obvios sofismas de los pretendidos filósofos, la perversidad de muchos sacerdotes, las torpísimas ficciones del politeísmo, el desenfreno de todas las pasiones humanas, eran y son muy capaces de borrar en la tierra la última huella de la Divinidad y de extinguir en la memoria de los hombres el recuerdo de Dios: y con todo, y á pesar de todo, ha triunfado la idea de Dios; y el bárbaro, y el griego, y el romano, y el filósofo, y el sacerdote, y el justo, y el vicioso, todos se han postrado siempre delante de un altar, y en las angustias de la vida, y al exhalar el último suspiro han dicho en voz muy alta:—“¡Sí, existe Dios! ¡Yo creo en Dios!,”

Escolio.—Vamos á recoger algunas dificultades que se suelen oponer á este dogma capitalísimo y fundamental; pero advertimos de antemano que en las respuestas alegaremos principios que, al mismo tiempo que resuelvan la dificultad, expliquen también el verdadero sentido de las pruebas que acabamos de exponer. Manos á la obra.

Objeciones.—1.^a El primer argumento de la tesis supone que la materia es inerte. Pero esto es falso. Luego dicho argumento vacila.

Resp.—Es falsa la menor, porque los más

insignes físicos y naturalistas, como Descartes, Newton, Malebranche, reconocen la inercia de los cuerpos, y todos los autores y profesores de Física cuentan la misma inercia entre las propiedades generales de los cuerpos.

2.^a Pero de que sean inertes los cuerpos no se sigue que también lo sea la colección ó conjunto de la materia; pues muy bien puede convenir á las partes aquello que sin embargo no conviene al todo. Luego subsiste la dificultad.

Resp.—Es falso el antecedente de la instancia, porque aquí se trata de una inducción completa que ha establecido en la ciencia este principio general: “La materia es inerte.” Así como de la caída de las piedras, que los físicos han podido observar, han deducido esta verdad: “Toda piedra es grave”, así también de la inercia, mil veces observada, de los cuerpos han legítimamente inferido este principio: “La materia es inerte.” Tanto más cuanto en tales inducciones el conjunto de la materia es igual á la suma de las partes. Si todas y cada una de las partes es grave é inerte, lo es sin duda alguna toda la colección.

En cuanto á la prueba que se alega, decimos que un defecto, que es *intrínseco* á las partes,

se extiende igualmente al todo ó suma de las mismas partes; así como el defecto de racionalidad en cada uno de los leones y elefantes se extiende á todo el conjunto de leones y elefantes, á no ser que digamos que los leones y elefantes pierden en el conjunto su naturaleza propia. Sucede lo mismo con la inercia: ella es un defecto de la naturaleza corpórea, porque la actividad intrínseca no es esencial á la materia; que si lo fuese, no podría yo concebir un cuerpo sin movimiento, lo cual es falsísimo. Se infiere, pues, legítimamente de la inercia de los cuerpos la inercia de toda la materia.

3.^a Pero no todos los cuerpos son inertes: hay muchos cuyas moléculas imperceptibles se agitan en perpetuo movimiento.

Resp. — Es falsa la instancia, y la razón que se aduce supone que la inercia niega absolutamente todo movimiento. No es así. La inercia niega á la materia solamente el movimiento intrínseco. De donde se infiere que pueden muy bien moverse muchos cuerpos, y, sin embargo, ser inertes.

4.^a Pero los cuerpos se mueven con movimiento intrínseco. Descartes reconoce en la materia fuerzas de impulsión; Newton fuerzas

de atracción. Luego queda en pie la objeción.

Resp. — Negamos la subsumpta: en cuanto á la prueba, decimos que Descartes y Newton, admitiendo esas fuerzas en la materia, reconocen que el principio y causa de ellas es Dios.

5.^a Pero los cuerpos de suyo se forman, se engendran, crecen y corrompen. Luego hay en la Naturaleza principios intrínsecos de movimiento.

Resp. — Distinguimos el antecedente: los cuerpos de suyo se forman, crecen, etc., con arreglo á las leyes impuestas por el Criador á la Naturaleza, y en virtud de principios ó formas diversas de la materia: *concedemos*; sin estas leyes, sin esas formas, sin Dios, lo *negamos*. Nunca podrán ni los materialistas ni los ateos probarnos lo contrario.

6.^a Pero muy bien podemos suponer que en el conjunto de los cuerpos unos impelen á otros sin fin y sin necesidad de buscar un primer motor.

Resp. — Busquemos ó no busquemos nosotros un primer motor, lo cierto es que debe de existir ese primer motor si por una parte hay movimiento en los cuerpos, y por otra és-

tos no tienen un principio intrínseco de movimiento; pues de otro modo deberíamos admitir buenamente un efecto sin causa.

7.^a La segunda prueba de la existencia de Dios envuelve la idea de la creación. Pero la creación es imposible. Luego no concluye dicha prueba.

Resp.—Negamos redondamente la menor: desde el momento en que concebimos un ser contingente, concebimos un ser que, siendo intrínsecamente posible, puede existir y puede no existir. Supongamos que este ser no exista. Como es intrínsecamente posible, de tal modo no existe, que sin embargo pudiera existir. Pero no puede existir en virtud de su sola posibilidad intrínseca, ni en virtud de una determinación de su naturaleza. Luego sólo en virtud de un poder extrínseco que le saque de la nada absoluta al estado de existencia. Luego si el ser intrínsecamente posible puede existir, la creación es posible. Decimos que un ser contingente no puede existir en virtud de su sola posibilidad intrínseca, porque, si así fuese, existieran todos los posibles en el mero hecho de serlo, lo cual es absurdo. Decimos que un ser contingente no puede existir en virtud de una determinación de su naturaleza, porque el

ser contingente es por su naturaleza indiferente para existir ó no existir.

8.^a Pero no puede existir lo que no existe. Si no hay habitantes en la Luna, es imposible que los haya.

Resp.—Esta dificultad es un pueril juego de palabras. Lo que no existe no puede existir mientras no sea criado, es cierto: lo que no existe no puede existir si se crea: es falso. Mientras no haya habitantes en la Luna es imposible que los haya; pero si Dios coloca en ella algunos, los habrá sin duda.

9.^a Pero de la nada nada se hace. Luego la creación es imposible.

Resp.—Distinguimos el antecedente: esto es, la nada no puede ser causa ni eficiente, ni final, ni ejemplar, ni material, ni de otra especie: concedemos de buen grado. La nada no puede ser el término de donde el ser intrínsecamente posible pasa al estado de existencia en virtud de la libre omnipotencia de Dios: negamos absolutamente. La distinción es clarísima.

10.^a Sea como quiera, no podemos concebir cómo una substancia que no existe pueda comenzar á existir sacada de la nada. Luego la creación es imposible.

Resp.—*a)* Es falso, absurdo, racionalista suponer imposible lo que no puede imaginar nuestra fantasía. Cien años atrás no podían imaginar los hombres el telégrafo. Luego el telégrafo es imposible. ¡Qué disparate!

b) En segundo lugar, no podemos concebir la creación, esto es, no podemos representárnosla por medio de una imagen sensible: *concedemos*. No podemos con la razón deducir *a posteriori* la necesidad absoluta de la creación, supuesta la real existencia de los seres contingentes: *negamos*. La distinción es muy fácil.

11.^a—Si Dios fuese el criador de todas las cosas, debería contener en su seno todas las perfecciones y toda la realidad de las mismas cosas, porque nada hay en un efecto que no esté contenido en su causa. Esto haría de Dios un ser monstruoso. Luego repugna la creación.

Resp.—Todas las perfecciones y toda la realidad de las criaturas están contenidas en Dios como en su causa primera; mas no por esto es Dios un monstruo, ni las criaturas una participación material de la divina substancia. Fácilmente se entenderá esto si se considera que un efecto puede estar contenido en su causa de dos modos:



1.º De un modo *formal*, como dicen los filósofos, esto es, cuando la misma perfección del efecto y del mismo modo con que está en él se halla en la causa, ni más ni menos.

2.º De un modo *virtual y eminente*, esto es, cuando la causa es tan alta, tan noble, tan poderosa que ella sola, en el piélago insondable de sus infinitas perfecciones y en la fecundidad y energía de su poder eficacísimo, funda la posibilidad intrínseca y extrínseca de seres finitos que son como huellas imperceptibles de perfecciones, que por lo mismo que son tan altas y excelentes reflejan y contienen de un modo eminentísimo el ser y la substancia de todas las criaturas. Sin duda esta doctrina es profundísima; pero ella eleva el entendimiento y desata victoriosamente la objeción.

12.ª—Una verdad primera no puede demostrarse. Pero Dios es la Verdad primera; luego no puede demostrarse.

Resp.—Distinguimos la mayor: una verdad primera en el orden del conocimiento, es decir, un axioma científico no puede demostrarse: *lo concedemos*; pues si pretendiéramos demostrarlo todo, hasta los primeros principios, arruinaríamos las ciencias. Una verdad primera en el orden de existencia, una verdad

subsistente, cual es Dios, no puede demostrarse: *lo negamos*; pues nuestro entendimiento no siempre se ajusta al orden real en sus conocimientos, sino que muchas veces tiene que aceptar como principio de demostración un efecto para elevarse á la causa menos conocida, aunque en el orden real toda causa sea anterior al efecto. Tal acontece en la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios.

13.^a—En Dios se identifica la esencia con la existencia. Pero la esencia de Dios nos es inaccesible; luego también su existencia.

Resp.—Podemos devolver el argumento así: en Dios se identifica la esencia con la existencia. Pero conocemos la existencia de Dios; luego también su soberana esencia. No sabemos qué se nos podría replicar cuando el principio es el mismo. — Mas resolvamos la objeción directamente. Es verdad que en Dios se identifican la esencia y la existencia; pero nosotros no conocemos esto sino presupuesta la existencia de Dios, probada *a posteriori* con raciocinios no muy fáciles, como lo hemos visto. Ahora, para probar la existencia de Dios basta, como enseña Santo Tomás, una definición nominal de Dios, la cual ciertamente no nos manifiesta de un modo inmediato la iden-

tividad dicha. Luego de que la divina esencia sea en sí misma incomprendible no se sigue que nosotros no podamos demostrar la existencia de Dios concebido de un modo abstracto y, si se quiere, confuso, pero muy verdadero.

14.^a—No hay proporción alguna entre Dios y las criaturas. Luego de la existencia de éstas no podemos inferir la de Dios.

Resp.—Distinguimos el antecedente. Entre Dios y las criaturas no hay proporción alguna de entidad y naturaleza: *concedemos*. No hay proporción, esto es, no hay relación alguna de lo relativo á lo absoluto, de lo contingente á lo necesario, del efecto á la causa, etc.: *negamos* categóricamente. Para probar *a posteriori* la existencia de Dios como causa primera, basta que las criaturas sean efectos contingentes que por lo mismo envuelven una necesaria y esencial dependencia de la causa primera. Poco importa, pues, que las mismas criaturas no tengan proporción entitativa con Dios.

15.^a—Basta una causa finita y contingente para la producción de un efecto también contingente y finito. Pero el mundo es un efecto finito y contingente. Luego le basta una causa contingente y finita. Luego de la existencia del mundo no se sigue la de Dios.

Resp. — Distinguimos la mayor : cuando se trata de causas segundas, parciales é inadecuadas, *concedemos* la proposición. Cuando se trata de la causa primera, total y adecuada, *negamos* absolutamente la proposición; pues ya lo hemos indicado muchas veces: aun suponiendo una serie infinita de causas segundas, la razón humana tiene que buscar fuera de la serie la causa total y adecuada de la existencia de la misma serie, ya que en virtud de la esencial limitación y contingencia de cada uno de los términos, ninguno de ellos puede ser razón suficiente ni de la existencia propia ni de la de los demás.

16.^a— Muchos escritores antiguos y viajeros modernos atestiguan la existencia, no sólo de individuos, sino también de pueblos enteros que no conocieron ni conocen la existencia de Dios. Luego no es tan unánime el consentimiento del linaje humano.

Resp.— *a)* No debemos dar muy fácilmente crédito al testimonio de esos escritores y viajeros, por varias razones: ya porque tratan de hombres y pueblos entre quienes no vivieron el tiempo necesario para estudiar sus creencias y costumbres; ya por la ignorancia del idioma; ya por lo leve de los indicios en que

se fundaron, verbigracia: por no haber hallado templos, altares, sacerdotes; ya por la malicia é impiedad con que no pocos de esos tales escritores y viajeros trataron, no de enseñar la verdad, sino de obscurecerla y combatirla á las veces con calumnias, y aun fingiendo viajes que no hicieron.—En prueba de ello, Cristóbal Colón pensó que los habitantes de las islas Canarias eran ateos, y se descubrió después que reconocían un Dios remunerador de la virtud y vengador del crimen. Dijose que eran también ateos los caribes que habitan las islas de las Antillas, y pronto se vió que reconocían la existencia de un dios bueno y de un dios malo. Afirmóse que los moradores del Brasil no daban culto á ninguna divinidad, y presto se convenció de falsa tal afirmación; porque en realidad de verdad adoraban á un dios, que por más señas le llamaban *Tupa*. En fin, es ya muy sabido y muy probado que los filósofos volterianos y enciclopedistas han tratado en su furiosa desesperación de obscurecer la verdad con mil quimeras y patrañas, publicando relatos mentirosos en nombre de personajes ficticios ó de autores que, sin haberse movido de sus casas, salían desvergonzadamente con falsos hallazgos de ateos sobre todo el haz de la

tierra, que afirmaban haber descubierto en viajes que nunca hicieron. De esto y mucho más es capaz la malicia de los hombres. Véanse las *Memorias sobre los jacobinos*, del abate Barruel.

b) Dando de barato que esos testimonios sean fidedignos, observamos que el consentimiento de los pueblos en la proclamación de la existencia de Dios no requiere en nuestra prueba una unanimidad absoluta, metafísica ó física que excluya toda excepción; basta la unanimidad moral. Ni deben ser tan exigentes los incrédulos, sobre todo naturalistas, que tan fácilmente establecen sus hipótesis arbitrarias y formulan tantas leyes apoyándose en imperfectísimas inducciones contra las cuales podrían oponerse con ventaja mil y mil excepciones. Si en la naturaleza física hay monstruos que no desmienten, sino, al revés, confirman la ley general, ¿por qué no reconocer monstruosidades en el orden moral, donde tan caprichosamente juega la libertad humana?

17.^a—Pero es el caso que todos los filósofos de la antigüedad fueron ateos. La prueba es que todos admitieron la eternidad de la materia. Luego todos ellos ó ignoraron ó negaron la existencia del Criador.

Resp.—Negamos la instancia, la cual no

se sigue de la prueba aducida; porque, á excepción de los epicúreos y estratónicos, aunque todos los filósofos antiguos admitieron la eternidad de la materia, sin embargo, reconocieron un primer principio inteligente y ordenador de todos los elementos, como consta de la historia de la Filosofía.

18.^a—Pero á lo menos la famosa secta de los letrados de la China profesa el ateísmo, según el testimonio de los eruditos.

Resp.—Estos eruditos modernos, cansados de mentir y calumniar en Europa y América, nos llevan á la China para ver si por allá corren mejor fortuna. Pero allá también calumnian y mienten. La famosa secta de los letrados chinos profesa á Confucio un respeto y veneración que rayan en supersticiosos. Pueblo más que otro alguno tradicional, conserva, guarda y estudia como libros sagrados los escritos de aquel legislador, y Confucio no era ateo, reconocía á Dios en la creación y gobierno del mundo. Véase al P. D'Halde, de la Compañía de Jesús, en su *Descripción de la China*.

19.^a—¿Y qué decir del politeísmo? No se puede negar que le profesaron todos los pueblos antiguos, excepto el hebreo. Ahora bien: como

profundamente dice Tertuliano, la pluralidad de dioses es la negación de Dios. Luego los pueblos antiguos fueron ateos.

Resp. — Es preciso conceder el hecho: todos los pueblos, excepto el hebreo, fueron politeístas. Pero negamos el consiguiente: porque si bien es verdad que reconocer y adorar á muchos dioses es lo mismo que desconocer y no dar culto al Dios verdadero, sin embargo, es falso, falsísimo que profesar el politeísmo sea negar la existencia de la Divinidad, *en la mente de los politeístas*. Todo lo contrario: la multiplicación de falsas deidades prueba evidentemente que si bien los hombres habían perdido la verdadera noción de Dios con respecto á su esencia y naturaleza, con todo, nunca pudieron pasar sin Dios y sin suponer en la vida práctica la necesidad de su existencia, puesto que con tanta porfía, constancia é inquietud andaban multiplicando falsas divinidades para suplir con ellas de algún modo y llenar en la inteligencia y en el corazón el vacío inmenso que por culpa de los mismos hombres había dejado en tantos siglos la ausencia del Dios verdadero. Así que el politeísmo, considerado en la mente de los que le profesaron, prueba precisamente todo lo contrario

de lo que intenta el adversario en la objeción.

20.^a—Pero quien admite un principio del cual se deduce una consecuencia inevitable, admite con el principio la misma consecuencia. Es así que del politeísmo se deduce inevitablemente el ateísmo; luego los pueblos idólatras admitieron el ateísmo.

Resp.—*a)* No siempre admiten los hombres las consecuencias de los falsos y funestos principios que proclaman, sino que, por buena fortuna, hay inconsecuencias que los salvan, porque es más poderosa la Naturaleza que las malas pasiones. Sin ir muy lejos, hoy mismo se propalan por todas partes ideas y principios tan absurdos y perniciosos que, si no fuese por esas felices inconsecuencias de los hombres, habrían ya ahogado al mundo en las pavorosas simas entreabiertas á las humanas sociedades.

b) Además, para poder decir que un hombre admite la consecuencia de un principio que profesa no basta que ella esté conexas con dicho principio en el orden absoluto y objetivo, sino que es preciso que quien profesa tal principio vea y conozca explícitamente la tal consecuencia, pues muy bien puede llegar la obcecación al punto de no distinguir bien el enlace

de la consecuencia con el principio. Esto acontecía á los idólatras. Prueba evidente de ello son las persecuciones padecidas por los cristianos de parte de los Césares, quienes pensaban que cumplían con un deber religioso sacrificando á hombres que negaban las falsas divinidades del politeísmo. Prueba es también de ello que los mismos romanos acusaban de ateísmo á los hebreos, como leemos en Tácito, porque adoraban al Dios único y verdadero de Israel. Conque no se puede afirmar que los idólatras fuesen todos ateos.

21.^a—Sea así ; pero á lo menos el consentimiento de que aquí se trata no era unánime, porque no tenía un mismo determinado objeto, siendo así que unos paganos adoraban más dioses, otros menos, unos á estos objetos y otros á aquéllos.

Resp.—El consentimiento de los idólatras no era unánime en la aplicación práctica de la idea de la existencia de Dios, puesto que, como hemos dicho, habían corrompido la noción del Dios verdadero. Esto es cierto. Mas respecto de la simple idea de la existencia de la Divinidad en general, y prescindiendo de la determinación ó aplicación práctica de la misma idea al objeto, el consentimiento no podía ser

más unánime. Así como la diversidad y contrariedad de los objetos en los cuales buscan los hombres su felicidad no prueba que carezcan enteramente de alguna idea de la felicidad verdadera, así también la diversidad de cultos en el politeísmo no prueba que los idólatras careciesen absolutamente de la idea de la existencia del Dios verdadero. De consiguiente, esa misma diversidad en la aplicación de la idea prueba de un modo irrefragable la unanimidad del consentimiento en la idea fundamental. En nuestro concepto, toda idea *falsificada* entre los hombres no es sino la corrupción de algo primitivamente verdadero en el fondo.

22.^a—¡Magnífica respuesta! Pero aún insistimos. Hay muchas regiones desconocidas, y no sabemos qué pensarán sus moradores sobre Dios. Luego no podemos aseverar que sea unánime el consentimiento.

Resp.—*a)* Si el adversario nos concede que todos los pueblos conocidos convienen en la idea de la existencia de Dios, esto nos basta y sobra para sostener el consentimiento unánime de los hombres sobre el particular, puesto que no podemos hablar ni en pro ni en contra de lo que nos es desconocido.

b) Esos moradores de regiones incógnitas

ó son criaturas racionales como nosotros, ó no lo son. Si lo segundo, están fuera de combate, pues aquí hablamos de seres racionales. Si lo primero, pensarán sin duda como nosotros, porque unas mismas causas producen los mismos efectos, y la Naturaleza siempre es consecuente consigo misma. ¿Qué físico sostiene que para poder afirmar que todo cuerpo es grave sea necesario ir á pesar todas las pedruzuelas, sin que se escape una sola, de los Alpes ó de los Pirineos, del Tungurahua ó Cotopaxi?

c) Hoy por hoy, no hay miedo de regiones incógnitas, ni de *la mar obscura*, ni de gigantes misteriosos ó batalladoras amazonas... Para algo han de servir nuestros inventos modernos, nuestros canales, túneles, vapores, ferrocarriles, telégrafos aéreos y submarinos, etcétera, etc. Hoy por hoy, no hay distancias, no hay barreras, no hay muros; todos nos conocemos bien y nos hablamos al oído.

d) En fin; dado que hubiese alguna tribu errante y salvaje que no conociese á Dios, eso no menoscabaría en nada la fuerza de nuestro argumento, porque no sostenemos sino la universalidad moral en el sentido expuesto.

23 ^a—También pensaron todos los hombres que la Tierra estaba quieta, que no existían los

antipodas, etc. Luego el consentimiento unánime no es muy seguro que digamos.

Resp.—Hemos visto en lógica que ninguna de nuestras facultades cognoscitivas es infalible sino dentro de su esfera y respecto de su objeto propio. Ahora bien: el objeto sobre que versa de un modo infalible el consentimiento unánime son aquellas verdades obvias, fáciles, importantes y necesarias para la conservación y para la moralización de los pueblos y de los individuos. La objeción propuesta habla no de verdades, sino de *cuestiones científicas* muy difíciles y no necesarias para la conservación y perfeccionamiento de los hombres. Concediendo, pues, que todos hubiesen errado en esas materias, nada se seguiría contra la infalibilidad del consentimiento acerca de la existencia de Dios, que es una verdad obvia y un dogma capital en el orden moral y religioso.

24.^a—Es así que el consentimiento unánime se ha engañado respecto de su objeto propio; luego subsiste la dificultad. En efecto; la idolatría fué muchos siglos admitida por unánime consentimiento, y este error funesto entra en el objeto propio del consentimiento universal.

Resp.—Negamos la subsumpta y el consi-

guiente: en cuanto á la prueba, observamos desde luego que los mismos que exageran en esta objeción la unanimidad del consentimiento en la idolatría para convencer de falible el mismo consentimiento, atenúan la unanimidad cuando nosotros nos apoyamos en ella para probar la existencia de Dios. (Véase la objeción 21 y la respuesta.) En esto no hay muy buena fe. Sea de esto lo que fuere, contestamos directamente. En el politeísmo sólo una cosa era aceptada con voz unánime: la idea de Dios, vaga y confusa, pero indeleble y necesaria. Mas en cuanto á la aplicación ó encarnación, como ahora dicen, de la idea, negamos la tal unanimidad:

1.º Porque no siempre los hombres fueron politeístas; al contrario, la adoración de un solo Dios, ó el monoteísmo, precedió á la idolatría, como consta de la historia de Nemrod.

2.º Porque este error nunca fué tan unánime como se pondera; pues en los largos siglos de su mayor dominación subsistió siempre el pueblo hebreo, el cual, depositario de las tradiciones primitivas, y en contacto inmediato con los antiguos y más florecientes imperios del Asia, ha debido, naturalmente, extender por la Persia, por la India Oriental y aun por la

China el conocimiento del Dios verdadero. Acaso éste fué, entre otros, el designio de Dios en aquellas, por cierto, singulares transmigraciones de los israelitas. Pero aun entre los mismos idólatras, los filósofos, sacerdotes y poetas de más ingenio se burlaban en secreto de los ídolos y del culto supersticioso y ridículo que se les tributaba. Juvenal se reía á mandíbula batiente de la simpleza de los egipcios, que veían en las cebollas de sus jardines nacer cada día nuevos dioses. Horacio, en la sátira VIII del libro I, se mofa de ese dios Priapo, poniendo en su boca esta triste historia: "Yo era, dice el tal Priapo, un tronco y leño inútil. Vióme un día el carpintero y dijome: ¿Qué haré de ti? ¿Te haré escaño ó te haré un dios? Después de un momento de suspensión, exclamó el carpintero: Quiero hacer de este tronco un dios. Desde entonces soy yo Dios, y soy el terror de los ladrones y de las aves..." ¿Podía un cristiano burlarse más cruelmente de un ídolo de nuestros incas? No podía. Y, sin embargo, oigamos cómo habla el mismo Horacio del Dios verdadero, cuya existencia estamos defendiendo. En la oda IV del libro III se expresa así: "Canto á aquel que mueve la tierra inerte y sosiega las revueltas ondas del mar borrasco-

so; canto á aquel que en justo imperio gobierna todas las naciones, los reinos tristes y sombríos del infierno, los dioses inferiores y las turbas todas de los hombres!!!, ¡Qué elevación, qué magnificencia! ¿No se parece esto á una estrofa de Fr. Luis de León?

3.º En fin, negamos la unanimidad del politeísmo porque vamos ya para dos mil años que cayeron para siempre los infames ídolos de la superstición, heridos y sacudidos por los truenos de la predicación evangélica.

25.º Muy probable es que los príncipes, por puro interés político, propagaron la idea de la existencia de Dios, allá hace marras.

Resp.—Ese es un disparate:

1.º Porque ningún historiador, ningún monumento, ninguna tradición nos muestra quién fué el primero á quien se le ocurrió tan alta y tan fecunda idea.

2.º Porque es moralmente imposible que los hombres, tan amantes de su libertad y por lo común tan esclavos de sus pasiones, se hubiesen dejado, sin más ni más, engañar de los príncipes de hace marras admitiendo una patraña que ponía en jaque á todas sus pasiones y fundaba el dogma tremendo de la responsabilidad humana.

3.º Porque la idea de la existencia de Dios ha perseguido á los bárbaros y salvajes en los bosques, prescindiendo de la condición social y de la sociedad misma.

4.º Porque, como observa Cicerón, el tiempo borra las últimas memorias de opiniones arbitrarias, mientras que, por el contrario, confirma y robustece los juicios y fallos de la Naturaleza. La idea de Dios se robustece más y más con el transcurso de los siglos. Luego dicha idea no puede ser una hipótesis arbitraria de los príncipes.

26.ª Los hombres primitivos eran muy ignorantes, y como no conocían las causas naturales, apelaban á una causa extramundial y divina para explicar ciertos fenómenos sorprendentes de la Naturaleza.

Resp. a) La ignorancia de los hombres primitivos (si tal se supone) era en este punto más sabia que la ciencia incrédula é impía de los naturalistas orgullosos de nuestros días. ¿Qué raciocinio, en efecto, más legítimo y sensato que éste: "Yo veo efectos maravillosos en la Creación, cuyas causas no conozco entre los seres que me rodean. Es imposible que se dé un efecto sin causa. Luego más allá de la Creación y sobre la Creación hay alguna cau-

sa oculta y misteriosa de tantas maravillas? „ Eso es discurrir bien y remontarse de un vuelo hasta el trono de Dios. Y no los naturalistas incrédulos, quienes unas veces discurren así: “No hay efecto sin causa. Yo no conozco la causa de este ó de aquel fenómeno, y, por otra parte, estoy de antemano resuelto á negar á Dios. Luego explicaré el fenómeno con esta ficción, con esta hipótesis, con estos terminillos que he de hacer valer entre idiotas vocingleros con todo el despotismo de la vanidad filosófica. „ Otras veces razonan de este modo: “Bien conozco que, no habiendo efecto sin causa, este fenómeno tiene sin duda su causa. Esta causa es tal ó cual; pero no es la adecuada. Conque si se me pregunta la causa adecuada, la negaré y me pararé en la causa incompleta, á fin de no verme precisado á confesar á Dios. „ ¡Cuán poca filosofía y cuánta perversidad!

b) Si la ignorancia hubiese sugerido la idea de Dios, esta idea se iría debilitando con el verdadero progreso científico. Pero nada menos que eso; pues, como muy bien observa Bacon de Verulamio, *sorbos melindrosos de Filosofía conducen al ateísmo: buenos tragos nos elevan á Dios*. Díganlo Newton y Descartes.

27.^a Al principio los hombres eran muy tímidos; y aturcidos con el estampido del rayo y deslumbrados con el resplandor siniestro del zigzag, se dieron á pensar que algún Dios le vibraba desde el cielo.

Resp.—Muy valientes son los ateos; nada temen ellos cuando nada les amenaza; por eso niegan á Dios esos bribones. Mas Platón en lo antiguo, y en el siglo XVII de la era cristiana Santhibal, famoso ateo, se lamentaba amargamente de que en su secta no se podía contar con el don de la perseverancia final; pues cuando los ateos ven de cerca la muerte, lloran sus extravíos y procuran cuanto antes reconciliarse buenamente con el Dios que habían negado; y la mayor prueba de que existe Dios es que muchas veces ese Dios, tan impiamente negado por los ateos, los perdona y á última hora los admite á su gracia.—Respondemos además que la objeción acaso tendría algún viso ó apariencia de verdad si los hombres no concibiesen á Dios sino como un ser terrorífico; pero esto es muy falso, porque si le reconocen como vengador del crimen, también le adoran como remunerador de la virtud y como fuente de inmensos beneficios.

28.^a El consentimiento de los hombres en

afirmar la existencia de Dios es fingido y simulado; porque si de veras pensarán que hay Dios, no serían lo que son, tan perversos é incorregibles. Luego ese consentimiento nada significa en la cuestión presente.

Resp. — Así como hay inconsecuencias felices que nos preservan de gravísimos males que lógicamente acarrearían principios funestos é ideas desastrosas, así hay también, por desgracia, inconsecuencias lamentables en la vida práctica, que nada tienen que ver con los rectos y sanos principios que no hipócrita, sino muy sinceramente, reconoce y admite la razón humana. Decía Ovidio: “Veo lo que es mejor y lo apruebo, y á pesar de eso sigo y abrazo lo peor.” Decía San Pablo: “Veo y siento en mi cuerpo una como ley que se opone á mi espíritu y me somete á la triste esclavitud del pecado... No hago el bien que conozco, sino el mal que aborrezco.” El ebrio, el jugador, el disoluto se lamentan de la tiranía de sus pasiones, y, sin embargo, no rompen las cadenas del vicio. ¿Diráse por esto que es hipócrita y fingida la confesión de sus miserias que con frecuencia les arranca el claro conocimiento de su funesto estado? Una cosa es el conocimiento especulativo de una verdad prác-

tica, y otra muy distinta la aplicación práctica del conocimiento de esa misma verdad. El simple conocimiento depende de la inteligencia, que es facultad necesaria; la práctica de ese conocimiento depende de la voluntad libre, que muchas veces suele estar dominada de pasiones frenéticas. Seamos, pues, perversos los hombres; seamos en hora buena ó en hora mala incorregibles, pero no deduzcamos de esto que aun el conocimiento de la verdad sea una irrisión y un sarcasmo, pues esto sería desmentir nuestra conciencia y hacer traición á la inteligencia humana. ¿Adónde iríamos á parar si porque pecamos como flacos, debiésemos, para ser consecuentes, negar la verdad que condenándonos nos llama el arrepentimiento de nuestros pecados?

Escolio. — Con alguna prolijidad hemos probado y defendido el dogma de la existencia de Dios, por cuanto estamos íntimamente convencidos de que el deber más sagrado y urgente de un profesor católico de Filosofía es el de inculcar las verdades fundamentales del Cristianismo y armar muy temprano á los jóvenes contra los errores y sofismas de la impiedad. Por esta razón nos detendremos aún en la siguiente

Cuestión 4.^a — *¿Qué debemos pensar de los ateos?*

Resolución. — Antes de resolver la cuestión propuesta conviene tener presentes ciertas nociones previas. Los ateos, según la etimología griega de la palabra, son lo mismo que *hombres sin Dios*. Los hay *prácticos* y *especulativos*, y estos segundos se subdividen en *positivos* y *negativos*. *Ateos prácticos* son aquellos que no ignoran ni niegan la existencia de Dios, pero viven como si no creyeran en Él, esto es, viven entregados al furor de malas pasiones ó de una soberbia satánica que insensiblemente los precipitan en los mayores delirios de la impiedad. *Ateos especulativos* son aquellos que ó ignoran ó niegan con falsas razones la existencia de Dios, siendo *negativos* los que ignoran, y *positivos* los que niegan sistemáticamente á Dios.—En estas definiciones explicamos simplemente los conceptos, sin afirmar por esto que realmente existan ó no los ateos. Esto vamos á verlo en las proposiciones siguientes:

Proposición 1.^a — *Si se habla de ateos prácticos, no hay duda que los hay, y muchísimos.*

Demostración.—El ateísmo práctico nace de la depravación del corazón y malicia de la voluntad libre del hombre. Por consiguiente, es claro que cuando se corrompe esta facultad y se pone al servicio de pasiones que no conocen freno alguno de moralidad, de orden, de leyes apoyadas en una sanción formidable, se rebela naturalmente contra todas aquellas verdades que pudieran reprimirla; y como la existencia de Dios es la primera verdad que sostiene todo el edificio del orden moral, nada extraño es que una voluntad depravada se alce contra Dios y viva como si Dios no existiese. En días de vivos, una lamentable experiencia confirma nuestra aseveración. Los placeres, el lujo, la molicie, la frivolidad y ligereza en todo, la disipación de espíritu que dominan en los grandes centros de la civilización moderna, tienden á transformar á no pocos hijos del siglo en otros tantos ateos prácticos que hacen alarde de negar á Dios los homenajes que se merece.

Prop. 2.^a — *Si se habla de ateos negativos, ó de aquellos que ignoran la existencia de Dios, afirmamos que no puede darse un hombre que en edad adulta y en pleno ejercicio de la razón ignore la existencia de Dios con ignorancia invencible.*

Dem. — Siendo por una parte capitalísimo este dogma, y correspondiendo por otra su conocimiento á todas las naturales tendencias de la razón humana, la cual se halla rodeada de muy eficaces estímulos para elevarse al conocimiento de Dios, es moralmente imposible que el hombre viva mucho tiempo sin pensar en Dios, á lo menos en un concepto confuso de causa primera y ordenador supremo del universo. Es imposible, repetimos, que un hombre en las vicisitudes de la vida, en las calamidades comunes y privadas, no levante sus ojos al cielo como para descubrir el trono de la Divinidad. Y de hecho reconoce Tertuliano en las plegarias que, como por instinto, envía el hombre al cielo el inequívoco testimonio de un alma *naturalmente cristiana*. Convenimos en que la idea de Dios puede ser algún tanto obscura para la mayor parte de los hombres; conveni-

mos en que no todos podrán formar complicados y largos raciocinios en confirmación de este dogma; mas esto no quita que todo hombre, en presencia del universo, éntre por lo menos en una especie de sospecha del Autor de la Creación.

Prop. 3.^a — *Si se habla de los ateos positivos, esto es, de aquellos que se empeñan en negar la existencia de Dios por medio de sofisticas razones, afirmamos que bien puede la malicia humana precipitarlos en este abismo.*

Dem.—Porque aunque la razón humana es una potencia necesaria en su especie, ya que no puede menos de asentir á lo que se le representa como verdadero, sin embargo, no es necesaria en cuanto á su ejercicio, porque se halla sometida al imperio de la voluntad. De aquí es que, cuando la voluntad se deprava y corrompe, muchas veces desvía al entendimiento de la meditación é investigación de la verdad, y le aplica únicamente á la consideración, ponderación y exageración de las falsas y aparentes razones que combaten un principio verdadero, llegando aun á contraer un hábito fu-

nesto de juzgar mal de las cosas y convencerse en cierto modo del error, que en sus principios fué voluntario y culpable. Mas respecto de la existencia de Dios conviene saber, como la experiencia acredita, que ni aun los ateos más desesperados llegan á convencerse de tal modo de su error que no les quede allá dentro alguna espina. Un filósofo incrédulo del siglo pasado escribía á otro de la misma estofa: "Os doy la buena nueva de que ya me voy convenciendo de que no hay Dios.," Contestóle el mal hombre: "Os doy el parabién; mas en cuanto á mí, os aseguro que nunca seré capaz de ello.," No debemos maravillarnos de esto cuando el mismo Séneca decía en su tiempo: "Mienten los que dicen que no creen en la existencia de Dios; porque, aunque lo afirmen de día, siempre les sobrecoge el temor é inquiétales la duda en el silencio de la noche.," La razón de esto es, como ya lo hemos indicado, la profundísima persuasión que de la existencia de Dios se suele tener en virtud de los muchos argumentos que están muy al alcance de la razón humana, y más de aquellos que, condecorándose con el nombre de filósofos, no pueden menos de ser con frecuencia heridos por los rayos de la verdad, aun en medio de los esfuerzos que

hacen por sostener sus absurdas y monstruosas teorías.

Cuestión 5.^a—*¿Cuáles son las consecuencias del ateísmo?*

Resolución.—Apenas hay en la Filosofía descreída absurdo más fecundo en desastrosas y lamentables consecuencias que el ateísmo. Considerémosle rápidamente en sus relaciones con la ciencia, con el individuo y con la sociedad.

1.º *En sus relaciones con la ciencia.*—El ateísmo es la muerte de la sabiduría, pues él difunde por doquiera tinieblas pavorosas. Suprimida la causa absolutamente primera y última, se hace imposible el conocimiento perfecto de las cosas por sus primeros principios y razones últimas, y los problemas fundamentales de la ciencia en el orden físico, lógico, moral é histórico quedan sin solución alguna satisfactoria. *En el orden físico*, si no hay causa primera no se puede explicar el origen de las cosas; si no hay un ordenador supremo ni una causa ejemplar y final de la Creación, en vano trataremos de explicar la armonía y constancia de las leyes físicas, el concierto de los elementos, el equilibrio de las fuerzas y todas las maravillas del mundo que habitamos.—*En*

el orden lógico, es sin Dios inexplicable el fundamento ontológico de la posibilidad, la eternidad y necesidad de las esencias, la inmutabilidad de la verdad.—*En el orden moral*, es sin un Legislador supremo ininteligible esa *ley natural*, cuya inapeable autoridad, por otra parte, subyuga el espíritu humano, como todos lo experimentamos allá en el santuario de nuestra propia conciencia. Deberes y derechos sin base, virtud sin premio, vicio sin pena, bien y mal sin diferencia... he ahí las consecuencias del ateísmo en el orden moral. — *En el orden histórico*, sin el gran Monarca del mundo, inexplicables son las glorias y las decadencias de los Imperios, las elevaciones y hundimientos de los tronos, las peripecias y vicisitudes de los pueblos, la sucesión, en fin, de tantos hechos que se escaparon á la previsión y voluntad humanas.

2.º *En sus relaciones con el individuo*.— Es el ateísmo el más odioso verdugo de la naturaleza racional, porque contradice á todas las más legítimas aspiraciones de nuestra alma y burla despiadadamente sus más lisonjeras esperanzas. El ateo arrebató á la virtud su remunerador, al crimen su vengador, al orden perturbado su reparador, á la adversidad su

consuelo, á la felicidad su objeto. ¡Oh! ¡y qué inmenso vacío! ¡qué lobreguez profunda! Si no hay Dios, la inmortalidad del alma es una quimera y el deseo de la bienaventuranza un delirio, el amor de la virtud una desgracia y el hombre todo el ser más desdichado del universo, pues no le queda otra cosa que una breve y fugaz vida que más que años y días la miden calamidades y miserias.

3.º *En sus relaciones con la sociedad.*— El ateísmo la hace imposible. Porque ¿cuál es la base del consorcio humano sino la recíproca fidelidad á la palabra dada, y el respeto á la ley, y el amor de la justicia en los gobernantes, y la obediencia á la autoridad en los súbditos, y en todos el amor de la patria y la caridad para con todos? Pues bien: ninguna de estas virtudes es concebible en una multitud atea. Porque quitado el temor de un poder invisible y altísimo, y desvanecida la esperanza de futuros bienes, no queda en pie otra norma de las acciones que la utilidad privada, ni otro fin exclusivo del hombre que el placer, ni otro freno á las pasiones desapoderadas que el temor. Claro es que en tal caso no contendrá á los gobernantes sino el miedo de sus pueblos, ni reprimirá á los pueblos sino el miedo á sus

gobernantes: resultando así que todo el fundamento social y el derecho todo será únicamente la voluntad del más fuerte, y la única defensa del más débil será la simulación, la hipocresía, la perfidia, traición y... el nihilismo con su dinamita. Mejor es entonces morar en las selvas y en compañía de las fieras, que en semejante sociedad. Que tales sean las naturales consecuencias del ateísmo en el orden social, fácilmente comprenderá quien hoy observe con alguna atención la suerte de tantas naciones que van insensiblemente aproximándose á la vorágine del ateísmo á fuerza de repudiar la autoridad divina de la Iglesia.

Con razón, pues, los ateos son tenidos por insensatos y justamente aborrecidos de los pueblos y entregados á la severidad de las leyes, puesto que ellos dan muerte á la sabiduría, hacen traición á la naturaleza del hombre y zapan los cimientos del orden social.

TOMO II



31

CAPITULO II

De la esencia y naturaleza de Dios.

Para estudiar con fruto las cuestiones relativas á la esencia y naturaleza divina deben tenerse presentes las nociones que hemos dado en la Ontología de esencia, existencia y naturaleza en general. Asimismo se debe reflexionar sobre el fundamento en que se apoya la razón humana para distinguir en Dios la existencia de la esencia, y ésta de los demás atributos y perfecciones divinas; á pesar de que en Dios todo se resuelve, como lo veremos luego, en una simplicidad absoluta. Explicóse este fundamento en la Ontología antes de manifestar cómo y en qué sentido la posibilidad interna de las cosas depende de Dios. Resolvamos ya la única cuestión más importante en este punto. Seremos breves.

Cuestión 6.^a—¿Cuál es á los ojos de nuestra razón el verdadero carácter y constitutivo de la esencia de Dios?

Resolución.—Este carácter y constitutivo de la esencia divina se explica muy bien en esta proposición. Siendo Dios causa primera de todas las cosas, por el mismo hecho se nos presenta como *Ente a se*; como el ser que existe de suyo, por sí y en sí mismo; como el ser en quien se identifica la esencia y la existencia; en fin, como el mismo *Ser subsistente*.

Declaración.—Una de las pruebas más obvias de la existencia de Dios, es aquella que nos le demuestra como *causa primera*. Pues bien: si Dios es realmente causa primera, es muy claro que no pudo haber recibido la existencia de otro ser; pues si la recibiera, dejaría de ser causa primera. Luego ningún otro ser produjo á Dios ni pudo producirle. Existe, sin embargo, Dios. Luego existe *por sí mismo*; luego es *Ente a se*; porque no hay medio: un ser ó existe en virtud de otro, ó existe por sí mismo.

Mas no hemos de pensar por esto que Dios se *haya hecho* á sí mismo, como las causas que producen sus efectos que antes no eran; pues si así fuese, Dios antes de *hacerse* ó *producirse*

no hubiera existido, y no existiendo no habría podido darse á sí propio la existencia; porque lo que no existe no obra. De todo lo cual se seguiría en definitiva este descomunal absurdo: Si Dios es causa primera, Dios no existe. Concluyamos, pues, que Dios existe en su esencia y por su esencia; reconozcamos que el ser de Dios es su existir; que su esencia se identifica con su existencia, que es la segunda cláusula de la resolución que estamos declarando.

De esta segunda cláusula se sigue la tercera. Porque si en Dios son una misma cosa la esencia y la existencia, salta á los ojos que esta existencia subsiste por sí misma y no es derivada; pues si lo fuese se distinguiría de la esencia, así como la blancura derivada y comunicada á la pared se distingue de la pared misma. De donde inferimos que Dios, como causa primera, es el mismo ser subsistente, y como tal es acto puro, actualidad completa y perfectísima, sin mezcla de potencialidad.

Objeción. — El ser es común á todas las cosas. Luego si Dios es el mismo ser, Dios es común á todas ellas, y así vamos á parar al panteísmo, que identifica á Dios con las criaturas.

Resp.—Distingamos el antecedente: el ser, abstractamente considerado, es común á todas las cosas: *concedemos*; el ser subsistente por sí mismo es común á todas las cosas: *negamos*. La distinción es fácil y muy clara. La dificultad propuesta no habla con nosotros ni combate nuestra tesis: habla con los ontólogos, quienes confunden á Dios con el ente abstracto, vago é indeterminado que constituye el predicado general de las proposiciones afirmativas. Nosotros no decimos que Dios sea el ente universal y abstracto, sino el ser subsistente, certísimo y singularísimo que á los ojos de nuestra mente es acto puro.



CAPITULO III

De las perfecciones y atributos de Dios.

La soberana esencia es un piélago insondable de perfecciones, prerrogativas y excelencias que no puede comprender la flaca razón del hombre ni penetrar la perspicaz mirada del ángel. Más alto es Dios que los cielos, más profundo que los abismos, más extenso que los mares. Mora en una región de luz inaccesible, donde el escudriñador temerario de sus augustos misterios es abrumado con todo el peso de la gloria infinita. ¿Qué inteligencia puede medir la eternidad? ¿Qué ojo abarcar la inmensidad? ¿Qué labio ensalzar la hermosura? ¿Qué corazón amar dignamente la bondad de Dios? Con muy justo temor, pues, y con veneración religiosísima emprendemos la resolución de las grandes cuestiones de este capítulo; y como en

los estrechos límites de un curso elemental no es posible disertar á la larga sobre todos los atributos conocidos de la Divinidad, nos ceñiremos, si bien á pesar nuestro, á hablar tan sólo de aquellos que se ofrecen á nuestro entendimiento como los más fecundos y salientes. Tales son: 1.º, *la simplicidad*; 2.º, *la infinidad*; 3.º, *la inmutabilidad*; 4.º, *la unidad*; 5.º, *la ciencia de Dios* en sus más importantes problemas. Añadiremos, como se vayan ofreciendo, las refutaciones de varios errores ú opiniones opuestas á algunos de estos atributos.

Cuestión 7.^a — *¿Es Dios absolutamente simple y exento de toda composición de partes?*

Resolución. — Siendo Dios espíritu purísimo, como enseñan las divinas Letras, no podemos dudar de su simplicidad absoluta.

Dem. — 1.º Dios es el Ser primero: en este concepto hemos demostrado su existencia. Es así que el Ser primero no puede menos de ser absolutamente simple, porque si no lo fuera sería compuesto, no habiendo medio entre estos dos extremos. Pero entonces Dios no sería el Ser primero, porque todo compuesto es posterior, á lo menos con posterioridad de naturaleza, á sus componentes; luego Dios es simplicísimo.

2.º Dios es puro y solo acto, puesto que es el mismo Ser absoluto, es decir, la última actualidad. Es así que el acto puro es absolutamente simple, porque si fuese compuesto dejaría de ser acto puro, por cuanto en todo ser compuesto hay cierta potencialidad que se explica por la tendencia de los componentes á unirse ó separarse; luego Dios es absolutamente simple.

3.º Si Dios es compuesto de partes, ó todas ellas son entes necesarios, ó todas contingentes, ó unas necesarias y otras contingentes. Es así que estas tres hipótesis son absurdas; luego Dios es simplicísimo. Es absurda la primera, porque no puede haber sino un solo Ente necesario. Si hubiera, verbigracia, tres partes necesarias *A*, *B*, *C*, por ser *A* parte necesaria en virtud de la hipótesis, la parte *B* no sería necesaria, sino contingente, para la parte *A*, pues poco le importaba la existencia ó no existencia de la parte *B*. Como este raciocinio riguroso se puede aplicar á cada una de las tres supuestas partes necesarias, se seguiría que cada una de ellas era necesaria y contingente al mismo tiempo; lo que claramente implica. Si alguno quisiera utilizar diciendo contra este argumento que no hay contradicción ningun-

na, por cuanto la necesidad y la contingencia de las tres partes supuestas envuelve distintas relaciones, pues cada parte sería necesaria para sí y contingente respecto de la otra, desde luego responderíamos que entonces la necesidad de cada una de las partes no era absoluta, sino relativa. Pero aquí se trata de la necesidad absoluta. Luego el argumento es incontestable. Es igualmente absurda la segunda hipótesis; porque de partes contingentes constitutivas de Dios no puede resultar el ente necesario, pues la contingencia es predicado esencial que si conviene distributivamente á cada una de las partes componentes, no puede menos de convenir al todo. Si todas las plantas son irracionales, todo el reino vegetal por ellas constituido estará también privado de razón. Asimismo es absurda la tercera hipótesis. No pueden unas partes ser contingentes y otras necesarias, porque nada hay contingente en Dios. Por tanto, deberían excluirse las dichas partes contingentes. Quedarían las partes que se suponen necesarias; mas éstas no pueden ser muchas, sino una sola, como ya lo probamos. Luego Dios es simplicísimo.

Escolio.—Dios es además puro espíritu, porque la simplicidad absoluta de su naturale-

za nos le ofrece exento de toda concreción, de tal modo que ni siquiera podemos concebir en Él la composición de acto y potencia, siendo, como es, acto puro.

Objeciones.—1.^a Así será; pero no podemos representarnos esa simplicidad absoluta de Dios. Luego ella es quimérica.

Resp.—No podemos representarnos la simplicidad de Dios por medio de fantasmas é imágenes sensibles: *concedemos*; no podemos concebirla con el entendimiento: *subdistinguimos*; no podemos conocerla con conocimiento comprensivo y adecuado: *concedemos*; no podemos conocerla con conocimiento discursivo, abstracto é inadecuado: *negamos*. Un objeto espiritual no puede ciertamente conocerse por medio de la sensibilidad; por esto no puede ser representado con ninguna imagen sensible. Pero además de la sensibilidad tenemos la razón con la cual podemos conocer, y de hecho conocemos, cosas universales, abstractas, espirituales.

Ahora bien: esta razón es en nosotros limitada, y por esta limitación, aunque conoce muchas cosas espirituales sin necesidad de imágenes sensibles, sin embargo, en muchos casos este conocimiento no es perfecto, ni mu-

cho menos adecuado, sobre todo cuando el objeto es superior á sus alcances.

2.^a La divina Escritura nos presenta á cada paso á Dios hablando con los hombres un lenguaje que nada menos significa que esta simplicidad inconcebible.

Resp.—Esta dificultad no habla directamente con nosotros; alumnos de Filosofía, no nos atreveremos á interpretar ese libro sagrado. Con todo, séanos lícito observar en general dos cosas:

1.^a Que si la Biblia en muchos lugares habla de Dios como si fuese corpóreo, la misma Biblia en mil otros lugares habla de Dios como de un espíritu purísimo; y cuando le atribuye altura, profundidad, extensión, etc., lo hace siempre de modo que evidentemente se conoce que pretende levantar nuestros pensamientos sobre toda la materia y sobre todas las perfecciones creadas.

2.^a Observamos que los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, fundados en esto, han siempre enseñado que todas esas expresiones que pudieran oponerse á los atributos divinos son metafóricas ó de cualquier otro modo trópicas; parte porque la divina inspiración se encarnaba en esas ardientes imaginaciones

orientales de los Profetas, parte porque Dios, al comunicarse con los hombres, se dignaba acomodarse á su lenguaje.

3.^a Jesucristo es Dios. Es así que Jesucristo tiene cuerpo; luego Dios tiene cuerpo, y de consiguiente no es simple.

Resp.—Distinguimos la mayor: Jesucristo es Dios y Hombre: *concedemos*; es solamente Dios: *negamos*. Distinguimos también la menor: Jesucristo tiene cuerpo en cuanto Hombre: *concedemos*; en cuanto Dios, *negamos*. De donde negamos el consiguiente. Según nuestra fe, las distinciones son fáciles y resuelven la dificultad satisfactoriamente.

4.^a En la naturaleza divina subsisten tres Personas distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son un solo Dios verdadero. Luego allá, en el seno de la Divinidad, hay alguna especie de composición.

Resp.—Muy superior es la dificultad á nuestros alcances, pues opone uno de los misterios más incomprensibles de nuestra santa fe. No nos atrevemos, pues, sino á afirmar sin discusión ulterior lo que sobre el particular nos enseña el dogma católico. Afirmamos, por tanto, que la naturaleza divina es simplicísima, una, inmultiplicable, indivisible; afirma-

mos por lo mismo que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo subsisten en esta sola naturaleza inmultiplicable y simplicísima; afirmamos, en fin, que las tres divinas Personas son distintas realmente y, sin embargo, no son sino un solo Dios; porque este santo nombre de Dios significa *in recto*, como dicen los teólogos, la *naturaleza divina* inmultiplicable y simplicísima, y no la *personalidad* de cada una de las tres divinas Personas. Nos basta esto á nosotros; dejamos todo lo demás á los teólogos.

5.^a Dios es inmenso. Luego no puede ser simple; porque si es inmenso, debe estar por su esencia y en su substancia en todas partes. Pero un ente simple no puede estar en todas partes. Luego Dios no es simple.

Resp.—1.^a Aquí se trata de conciliar dos atributos que á primera vista parece que se excluyen. Sobre esto debemos hacer una observación importantísima que puede servirnos en otras muchas ocasiones. Siempre que nosotros demostramos con argumentos legítimos é incontestables la existencia de dos ó más atributos divinos considerados por separado, la dificultad que puede salirnos al paso en la conciliación de esos mismos atributos no puede, por grave é insoluble que sea, darnos nin-

gún derecho para negar alguno de ellos; porque esto sería rechazar una verdad evidentemente conocida y hacer traición á nuestro entendimiento. Lo único que debemos hacer en tales casos es confesar la debilidad y flaqueza de la razón que no puede comprenderlo todo. Ni se crea que esta confesión sea humillante para nosotros, pues si en la creación sensible hay tantos misterios impenetrables que llanamente reconocen los más encopetados naturalistas, ¿qué mucho los reconozcamos en Dios, tan incomprensible en su esencia, que si no lo fuese dejaría de ser Dios?

2.^a Respondiendo directamente á la objeción, afirmamos sin ningún temor que si Dios es inmenso, como de hecho es, debe ser simplicísimo, precisamente porque, si fuese compuesto ó extenso, no podría ser inmenso. En efecto: ¿qué es la inmensidad de Dios? Fijémosnos bien en el verdadero concepto de la inmensidad. Esta no es sino la determinación eterna y necesaria de la divina naturaleza á penetrar actualmente con su substancia inmultiplicable todos los seres criados y todos los espacios actuales y posibles, sin mudanza, sin limitación, sin agotarse jamás. De aquí se infiere que la inmensidad es un atributo de Dios absoluto, que,

prescindiendo aun de la Creación y del espacio real, se halla sin duda en Dios. Veamos ahora si todo esto es siquiera concebible en un ser compuesto, extenso. Un ser tal no puede ocupar sino un espacio actual, determinado y circunscrito. Como todo extenso es contingente, la ocupación de su lugar propio es también contingente y no necesaria. Un ser extenso no puede estar *todo él* en todos los espacios, ni *todo él* en cada uno de los puntos ocupados parcialmente y con exclusión de los demás por cada una de sus partes. De todo lo cual se infiere que sólo un falso y muy material concepto de la inmensidad puede apoyar la aparente contradicción del mismo atributo con el de la simplicidad de Dios. Por tanto, lo repetimos, si Dios es inmenso, es simplicísimo.

Cuestión 8.^a—¿Dios es infinito?

Resolución.—Siendo Dios un ente imparticipado, por sí mismo subsistente y necesario, sin duda alguna es infinito.

Pruebas.—1.^a Dios es un ente imparticipado, y por sí subsistente. Mas un ente tal es infinito. Luego Dios es infinito. La mayor se prueba con el argumento metafísico que demuestra la existencia de Dios en concepto del Ser necesario. La menor se prueba con Santo

Tomás, porque una perfección cualquiera en tanto se circunscribe y limita en cuanto se contrae á un sujeto determinado, en el cual se induce dicha perfección como una forma. Así, verbigracia, los límites del calor en el agua se determinan por la disposición y naturaleza de la misma agua, que es el sujeto del calor. Luego sólo el ente derivado tiene límites.

2.^a Dios es *Ente a se*, es decir, existe de suyo, por sí mismo, independientemente. Pero un Ente tal es infinito. Luego Dios es infinito. La razón es evidente; porque si Dios tuviera límites, éstos, ó se los hubiera fijado Dios por sí mismo, ó algun otro ser distinto de él. Pero Dios no puede limitarse á sí mismo, porque el ser que existe por necesidad de su naturaleza, como no es causa de su propia existencia, tampoco lo es de su *modo* de existir. Menos puede limitar á Dios otro ser distinto, porque siendo Dios el *Ente a se*, goza por lo mismo de una independendencia absoluta y metafísica, no sólo en cuanto á su existir, sino también en cuanto á su modo de existir. Luego Dios es infinito.

3.^a Una perfección, en cuanto es tal y carece de límite, no se opone á ninguna otra perfección de igual condición y naturaleza;

porque ambas perfecciones en este caso no constan sino de una *realidad pura*, y una realidad no se opone á otra realidad. De aquí se infiere que es intrínsecamente posible un cúmulo de perfecciones que no tenga límite alguno. Pero este cúmulo es imposible en un ser contingente cuya esencia entraña muchas imperfecciones, defectos y límites de que no podemos prescindir en su definición. Luego dicho cúmulo de perfecciones solamente se concibe posible en el Ente necesario, y de consiguiente en Dios únicamente. Es así que en Dios existe todo lo que es posible, una vez que, presupuesta su existencia objetiva y real, nuestra razón concibe identificadas en Él su posibilidad intrínseca y su existencia; luego existe en Dios el cúmulo infinito de ilimitadas perfecciones. Luego Dios es infinito.

Corolario.—De aquí se deduce que se hallan en Dios todas y cada una de las perfecciones que podemos concebir en un grado *actualmente infinito*. Mas para evitar toda equivocación conviene advertir con San Anselmo que hay dos especies de perfecciones: *simples* y *mixtas*. Las primeras son aquellas que en su propio concepto no envuelven defecto alguno ni se oponen á otras más altas: tales son, verbi-

gracia, la *vida*, la *inteligencia*, la *libertad*. Perfecciones *mixtas* son aquellas que en su propio concepto y definición incluyen necesariamente una realidad defectuosa, en virtud de la cual se oponen á otras más nobles perfecciones: verbigracia, la composición, la *extensión*, *divisibilidad*, *raciocinio*, etc. Ahora bien: las perfecciones simples se hallan en Dios *formalmente*, como dicen los escolásticos; esto es, se hallan como las concebimos, en su propio y genuíno concepto. Las perfecciones mixtas se hallan en Dios *eminente y virtualmente*. Se hallan *eminente* en cuanto Dios tiene atributos que, excluyendo todo defecto de la perfección mixta, equivalen á la misma perfección mixta, considerada por medio de nuestra abstracción en aquello sólo que es puro y real. De este modo la inmensidad divina, verbigracia, excluyendo toda composición, divisibilidad y multiplicidad de partes, equivale en cierto modo y analogía á la difusión de la materia respecto de la simple presencia substancial de los cuerpos en el espacio; pero, lo repetimos, prescindiendo de todos los defectos de la extensión física. También se hallan en Dios *virtualmente* las perfecciones mixtas, porque, siendo Dios la causa primera de todo ente limitado,

puede producir con su omnipotencia los seres que constan de esas perfecciones mixtas y son el término objetivo de la posibilidad interna, que se funda en la esencia y entendimiento divinos.

Cuestión 9.^a — *Pudiendo dar aquí lugar á la famosa cuestión del panteísmo, preguntamos qué es él y cuál el juicio que debemos emitir sobre tal sistema ó error.*

Resolución. — Estudiando el panteísmo en sus diversas formas, aparece muy claramente que todo él se funda en la perversión del concepto de lo infinito. Por esto convenimos en que muy bien se puede ventilar aquí la cuestión propuesta. De las ligeras ideas que del panteísmo daremos se podrá deducir fácilmente cómo, entre los absurdos que ha podido forjar una razón extraviada, éste es el más monstruoso; de modo que si de algo pudiéramos maravillarnos con razón, sería del ruido que tamaño error mete en el mundo.

Idea del panteísmo.—El panteísmo, etimológicamente hablando, dice que todo es Dios y Dios es todas las cosas; de modo que Dios en su naturaleza se identifica con todas y con cada una de las criaturas, y, viceversa, las criaturas todas con Dios. El *panteísmo real*

sostiene esta identificación en el orden real, y el *panteísmo ideal* en el orden igualmente ideal. Sin hablar de las sectas de la India oriental, que todas se resienten de este error, fué Jenófanes quien primero enseñó que no había sino una sola substancia eterna, inmutable, infinita, de la cual los seres del universo no eran más que meras transformaciones. Este filósofo no podía concebir la Creación, é interpretando mal aquel principio: *De la nada, nada se hace*, dió lastimosamente en el panteísmo. Siguiéronle los estoicos, quienes pensaron que Dios era el alma del mundo, y éste su vestidura y su ropaje; de modo que Dios y el mundo eran una misma cosa. En la edad moderna defendió este error el apóstata Baruc Espinosa, quien, primero judío, después católico, luego ateo y últimamente panteísta, escribió una *Ética* que él llamaba, con gran satisfacción propia, *demostrada geoméricamente*. Allí enseña que, siendo la substancia el ser que existe por sí, no puede haber más que una sola, y ésta divina. Da en seguida á esta única substancia dos atributos infinitos: *el pensamiento y la extensión*, y concluye diciendo que esta única substancia es su Dios y su mundo, y que fuera de ella todo es nada.



Refutación.—El panteísmo de Jenófanes se refuta demostrando la posibilidad de la Creación y declarando el verdadero sentido de aquel axioma: *De la nada, nada se hace*. Una y otra cosa lo hemos hecho ya en este mismo tratado y en la *Cosmología*. No es, pues, necesario detenernos más en ello.

El panteísmo de Espinosa se apoya todo en un pobrísimo equívoco de escuela que se pudiera poner por ejemplo de falacia de dicción, y en un error muy grosero que se proscribe en la Psicología. El equívoco está en esto. Cuando en Ontología definimos la substancia, decimos que es un ser que existe *por sí mismo* sin tener necesidad de otro al cual esté inherente como á su sujeto propio. Pues bien: todo el equívoco está en aquel *por sí mismo* de la definición de substancia. Nosotros damos á entender que la idea de substancia excluye la necesidad de otro sujeto al cual para existir esté inherente la misma substancia; mas no queremos significar que toda substancia haya de excluir una causa que la produzca, porque esto sólo conviene á la causa primera, á Dios. Espinosa, por el contrario, interpreta á su modo aquel *por sí mismo* y le contrae á significar únicamente la exclusión de toda otra cau-

sa que produzca una substancia, y de ahí infiere que no puede haber sino una sola substancia. Cualquiera ve que esto es arbitrario é insostenible desde el momento en que se ha fijado con toda precisión el sentido de un término.—El error muy grosero consiste en dar Espinosa á su única substancia dos atributos contradictorios : la *extensión* y el *pensamiento*... ¡¡¡Lindo maridaje!!! Una substancia anchísima, altísima, hondísima, voluminosa, pesadísima... y, sin embargo (pésele á quien le pesare), llena de la agilidad, de la sutileza, de la penetración y perspicacia del entendimiento y del espíritu... porque así lo quiere Baruc Espinosa en su *Ética*, geoméricamente demostrada. Valga esta pulla por refutación.

¿Qué diremos del panteísmo transcendental, ideal, racionalista; qué de las emanaciones inmanentes ó transeuntes; qué de la filosofía del *Yo* puro ó no puro? Pues no diremos nada: lo primero, porque no hay tiempo que perder; lo segundo, porque la experiencia nos ha mostrado que no hay cosa más nociva á los jóvenes que enseñarles tantas y tantas aberraciones de los hombres, descuidando acaso la enseñanza categórica de las verdades fundamentales; lo tercero, porque verdaderamente no sa-

bemos cómo han llegado á merecer los honores de exámenes prolijos y refutaciones sostenidas unas jerigonzas y delirios que en nuestro concepto nunca condenarán mejor los filósofos sensatos que cuando digan: "No entendemos una sola palabra de lo que quieren decir tantos soñadores." Refutemos, pues, el panteísmo así como quien dice *en cerro*; hirámosle con el palo del ciego, y caiga quien cayere.

El panteísmo, generalmente considerado, es un cúmulo de contradicciones repugnante á la razón. En efecto; esta absurda y monstruosa teoría identificando á Dios con el mundo, hacina y confunde en una sola substancia los atributos adorables de la Divinidad y las perfecciones limitadas de las criaturas. Dios se ofrece á la razón humana como un Ente necesario é imparticipado, simplicísimo, espiritual, infinito, eterno, inmutable, inmenso, etc., y el mundo se ofrece también á la misma razón, en todos y en cada uno de los seres que le componen, como contingente, participado, compuesto, corpóreo, finito, temporal, extenso, mudable, etc., etc. Si, pues, según la fórmula común de los panteístas, Dios es el mundo, ó el mundo es Dios, tendremos evidentemente un ser; *en su esencia*, necesario y contingente; *en*

su existencia y naturaleza, limitado é infinito; *en su duración*, eterno y temporal; *en sus elementos*, simple y compuesto, espiritual y corpóreo, extenso é inmenso; en una palabra, tendremos un monstruo que, más inconcebible que el Proteo de la fábula, nos impondrá que conciliemos los más opuestos y contradictorios conceptos.

Además, el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado. Dice el ateo: "No hay Dios." Dice el panteísta: "El mundo es Dios." ¿En qué difieren estas proposiciones? Decimos en buen español que quien *todo* lo quiere *todo* lo pierde. Esto puntualmente acaece á los panteístas, que, haciendo de todas las cosas Dios, se quedan sin Dios. La experiencia personal nos ha convencido de que un panteísta no es sino un ateo, un hombre sin Dios, un hombre sin rey ni roque.

Objeción 1.^a — Si Dios es infinito, debe abarcar toda realidad; luego también la realidad de las criaturas todas. Pero en tal caso éstas se identifican con Dios. Luego si Dios es infinito, el panteísmo es inevitable.

Resp. — Distinguimos el antecedente. Dios, como infinito, debe abarcar la plenitud del ser absoluto, sin mezcla de imperfección:

concedemos; Dios, como infinito, debe abarcar las realidades concretas de las criaturas, con todas sus imperfecciones y defectos: *negamos*. Si así fuese, Dios sería un monstruo de contradicciones, como acabamos de probarlo. Los panteístas entienden muy mal el atributo de la infinidad cuando creen que debe hallarse en Dios *formalmente* la realidad defectuosa de las criaturas. Si Dios fuese una suma ó un todo compuesto de cuantas partes quisiéramos forjarnos, entonces podríamos convenir con ellos. Pero Dios no es un todo, ni una suma, sino una substancia simplicísima que carece de límites en sus perfecciones, y excluye por el mismo hecho de sí toda realidad finita y contingente. Téngase en cuenta el corolario de la cuestión 8.^a

2.^a Es cierto que no pudieran darse á Dios las perfecciones de las criaturas si fuese un ente *determinado y personal*. Pero Dios es un Ser *indeterminado é impersonal*. Luego bien se le puede concebir identificado con el mundo.

Resp 1.^a—Ya mostró las orejas el lobo: ¿Conque Dios es un ser indeterminado é impersonal? Luego Dios es nada en el orden real y de existencia... Luego el panteísmo es, como decíamos, un ateísmo enmascarado.

Resp 2.^a—Curioso sería este modo de argumentar: “Si el hombre fuese racional, es cierto que se distinguiría del perro ó del mono. Pero el hombre no es racional. Luego no difiere del perro ni del mono.”—Cualquiera ve que, supuesto un absurdo, se pueden sacar de él otros millares. Mas la dificultad está en probar ese absurdo. Y ¿qué panteísta podrá jamás probarnos que Dios es un Ser indeterminado é impersonal, es decir, una abstracción pura, una quimera de nuestro entendimiento? Una cosa es afirmar gratuitamente, y otra demostrar lo que se afirma. Nosotros afirmamos y demostramos la subsistencia, personalidad de Dios: los panteístas no hacen más que soñar y delirar, y suplir con la hinchazón de un dogmatismo despótico el vacío, la ausencia absoluta de sentido común. Léanse, si hay para ello paciencia, esos áridos volúmenes de tantos y tantos panteístas, y se verá que en ellos no hay sino afirmaciones aventuradas que, á falta de razón, pretenden sostenerse con un lenguaje más ininteligible que los acertijos de la Esfinge.

Pero su voluntario extravío no queda impune; Dios los castiga como lo merecen, y ellos, que por sostener contumaces su aberración no

temen decir que Dios es un Ente indeterminado é impersonal, acaban por negarse también á sí mismos, echándose desesperados en la profunda sima del más desolador escepticismo. Así acabó Fichte negando su propia existencia!!! Terrible suplicio de una razón orgullosa que se hace verdugo de sí misma hasta consumir el suicidio. Pocos advierten esta represalia divina, y, sin embargo, creemos que es muy digna de seria reflexión.

Cuestión 10.^a—*¿Dios en su naturaleza es uno?*

Resolución.—Prescindiendo de la palabra revelada que nos dice: “Oye, Israel, el Señor nuestro Dios es un solo Señor,” (Deut., capítulo VI, vers. 4), la sola razón nos demuestra que Dios en su naturaleza es uno.

Declaración.—La unidad de la naturaleza divina se identifica con la unidad misma de Dios; pues siendo Dios su propia esencia y naturaleza, no es dable concebir distintas estas dos especies de unidad. Habiendo, pues, demostrado la existencia de Dios como la del Ser necesario é imparticipado, hemos, por el mismo hecho, probado la unidad de su naturaleza. Sin embargo, para mayor ilustración de la materia ofrecemos estas

Pruebas.—1.^a Dios es el Ser más perfecto y excelente que podemos concebir, porque es infinito. Es así que el Ente perfectísimo y excelentísimo es uno por su naturaleza, pues si hubiese muchos podríamos concebir un ser superior á todos ellos; luego Dios es uno por su naturaleza. De este argumento se sirvieron los Padres y Doctores de la Iglesia, y también Tertuliano.

2.^a Si la esencia íntima de un ser cualquiera fuese *precisamente* aquello en cuya virtud dicho ser era *tal* y no *otro*, esa esencia sería de hecho única, incomunicable, como es único é incomunicable el conjunto de notas, facciones y lineamentos que individualizan, por ejemplo, á García Moreno. Pero la esencia íntima de Dios es aquello, y *sólo aquello*, en cuya virtud Dios es *tal*. Luego la esencia íntima de Dios es incomunicable, y por lo mismo única. Luego Dios es uno por naturaleza.

3.^a Si la naturaleza divina fuese multiplicable en muchos entes, éstos ó se distinguieran entre sí ó no: si lo primero, ninguno de ellos sería infinito, ninguno de ellos Dios, pues cada cual estaría limitado por la realidad distinta de los otros. Si lo segundo, ninguno de ellos sería singular, y entonces ó se identificaban ó con-

servaban su diferencia numérica, la cual argüiría la multiplicabilidad de la naturaleza divina en individuos numéricamente distintos. Todo esto es absurdo. Luego Dios es uno en su naturaleza.

Escolio. — Suele oponerse á esta proposición el politeísmo, que muchos siglos y en tantas regiones de la tierra multiplicó falsas divinidades. Como al tratar de la existencia de Dios hemos tocado ya esta materia, no parece necesario detenernos nuevamente en otra especial refutación. Sin embargo, para mayor abundamiento añadimos aquí las observaciones siguientes:

1.^a Aunque los étnicos adoraron muchos dioses, con todo no hay pueblo alguno que entre el crecido número de falsas divinidades no haya reconocido, á lo menos en confuso, un dios más excelente y superior á todos los demás, y como representante de la noción exacta de la Divinidad.

2.^a Nos es harto conocido el origen de la idolatría, y la Historia nos muestra las causas de esta aberración en que dieron los hombres por haber corrompido sus corazones hasta llegar á esa triste condición de que se hace cargo San Pablo cuando dice de los gentiles que

conocieron á Dios aunque no le dieron la gloria que le era debida. (Ad Rom.)

3.^a Conocemos asimismo la ruina vergonzosa de la idolatría, cuando, después del establecimiento de la Iglesia, la predicación del Evangelio, la enseñanza de los Doctores, el cumplimiento de las profecías, los milagros de la Omnipotencia, la santidad de los primeros creyentes y la sangre de millones de mártires derribaron los altares de los ídolos y restablecieron con renovada gloria el monoteísmo.

Cuestión 11.^a — *¿En qué consiste el maniqueísmo ó dualismo, y cómo se le refuta si es un error?*

Resolución.—Para satisfacer á esta cuestión daremos una idea sucinta del sistema, y probaremos que el dualismo ó maniqueísmo es una hipótesis absurda en sí é inepta para explicar el origen del mal.

Idea del dualismo.—Los persas, allá en lo antiguo, admitían como un dogma la existencia de dos grandes principios llamados Ormuzd y Ahrimán, los cuales, soberanos é independientes, eran respectivamente: el uno, Ormuzd, autor de todos los bienes, y el otro, Ahrimán, autor de todos los males del mundo. En el siglo tercero de la Iglesia renovó este



absurdo Manés, de donde vino á dicho error el nombre de *maniqueísmo*. Llámase también *dualismo* por cuanto induce dos divinidades: la una sumamente buena, y la otra sumamente mala. Claro está que tal error combate directamente la unidad de Dios, y por esto debemos refutarle aquí.

Refutación.—La proposición antes enunciada abraza dos partes. Para demostrar la primera basta considerar que un principio eterno, infinitamente malo, es *nada*. En efecto; siendo el mal la privación del bien, y no constituyéndole sino la negación de realidad, es evidente que el mal sumo sería la ausencia absoluta de toda realidad; pues como todo ser es bueno, si el mal sumo tuviese algún ser, no sería el mal absoluto. Diráse tal vez que en el maniqueísmo no se entiende por principio sumamente malo sino un ente que, constituido en su propia realidad, tiene, no obstante, una propensión natural á causar toda especie de males en las criaturas. Pero esto es igualmente absurdo, porque la bondad, que hace á un ente comunicable, es atributo esencial de la Divinidad. Ahora bien: Dios infinito posee en grado infinito todas las perfecciones, inclusa la bondad. Luego un dios maléfico no es

dios ni nada. Consta, pues, la primera parte.

Respecto de la segunda parte, argüimos de este modo. Estos dos principios de los bienes y de los males, ó tienen igual poder y eficacia, ó el principio bueno es más poderoso que el malo, ó viceversa. En el primer caso no hay bienes ni males en el mundo, porque dos fuerzas iguales y contrarias se eliden, y en este caso, cuanto hace el principio bueno lo destruye con igual poder el principio malo, y al revés. Pero esto es falsísimo, porque el bien y el mal andan mezclados en el mundo. Luego es falsa la primera hipótesis. Si el principio bueno es más poderoso que el malo, entonces no hay más que bienes en el mundo, porque el primero encadenaría al segundo y coartaría su acción. Si el principio malo es más poderoso que el bueno, entonces no hay sino males en el mundo, porque el mal principio impediría al bueno toda su acción. Pero esto es falsísimo, porque, lo repetimos, bienes y males andan mezclados en el mundo. Luego consta la segunda parte de la proposición.

Para salir del aprieto finge Bayle que Ormuzd y Ahrimán hicieron un pacto en el cual ajustaron hacer cada cual sus bienes y sus males sin estorbarse ni romper lanzas por ello,

como buenos amigos. Pero ésta es una evasiva muy pueril y ridícula, y está muy lejos de satisfacer á la razón. En efecto: podríamos preguntar á este señor si ese pacto era bueno ó malo. Si bueno, ¿cómo vino en ello Ahrimán? Se ve claro que el tal Ahrimán no era tan malo como le pintan, pues dejaba hacer tantos bienes á Ormuzd. Si el pacto era malo, ¿cómo le ajustó Ormuzd? Se ve claro que no era tan bueno Ormuzd que digamos, cuando permitió tanto al dios maléfico. Mas dejándonos de bur-las, ¿quién no advierte que si en la hipótesis de Bayle pudo el dios bueno permitir algunos males, celebrando un pacto con el dios malo, cae por su base y de su propio peso el absurdo de Manés y de los persas? Éstos, ciertamente, no forjaron su delirio sino porque no podían concebir cómo podía existir el mal en el mundo bajo el gobierno de un solo dios bueno, y para explicar el misterio dijeron que existía, además, un dios maléfico... y ahora nos sale diciendo Bayle que un dios bueno puede permitir males en el mundo. Pero entonces, ¿para qué ese dios maléfico?

Objeciones.—1.^a En la naturaleza física hay muchas cosas no sólo inútiles, sino también nocivas. Esto es inexplicable bajo el go-

bierno de un dios infinitamente sabio y bueno. Parece, pues, necesario admitir la existencia de otro principio que explique tal desorden.

Resp.—*a)* No hay en la Naturaleza cosa alguna inútil ó destituída de algún fin digno de la sabiduría y bondad de Dios. Es cierto, y lo confesamos paladinamente, que nuestra flaca razón no conoce todos los fines de las cosas; pero no hemos de sacar de nuestra ignorancia ninguna consecuencia injuriosa á la Sabiduría infinita, que á cada paso nos abruma con las maravillas de la Creación. Si entrásemos en la oficina de algún famoso escultor y viésemos muchos fierros é instrumentos de uso completamente desconocido para nosotros, ¿nos atreveríamos á insultar al artífice diciendo que era un ramplón porque tenía tantos instrumentos inútiles? Ese sería un disparate de marca.

b) Respecto de las cosas que se oponen como nocivas, observamos que nada es dañoso, hablando en sentido absoluto, pues todos los días vemos que aquello que daña á un ser aprovecha á otro ser, y la corrupción de uno da á otro la vida; de modo que, fijándonos en los resultados finales, estamos obligados á reconocer que esos aparentes desórdenes contribuyen eficazmente á conservar la variedad,

relaciones y actividades distintas y subordinadas del universo. Algo de esto vemos aun entre los hombres. Sale un héroe á defender la independencia de su patria invadida. No puede asegurar esa independencia sin el sacrificio de algunos tercios de combatientes... Los sacrifica, ¡pero triunfa! ¿Hizo bien en sacrificarlos? Bien, muy bien. Y, sin embargo, esa victoria costó muchas lágrimas. Se alegró la patria, ¡lloraron huérfanos y viudas! Este es el orden de las cosas.

2.^a Cuando de dos cosas contrarias la una es infinita y la otra limitada, la primera elide á la segunda. De aquí es que en el conflicto del bien y del mal, si el principio del bien fuese infinito y el principio del mal fuese limitado, sería inexplicable la existencia de los males, pues el principio bueno, por su infinidad, debería proscribirlos todos.

Resp.—Esta dificultad es un mero sofisma. Concediendo que la perfección infinita del principio bueno debiera elidir todo mal, admitimos la consecuencia respecto del principio bueno considerado en sí, mas no en sus efectos. Queremos decir que si Dios es infinitamente bueno, no puede haber en Dios mal alguno; así como si un hombre fuese realmente

sapientísimo, no pudiera caber en él ignorancia. Pero de esto no se sigue que si Dios como causa primera pudo producir, como de hecho produjo, seres por su esencia contingentes y finitos, no pueda hallarse en la defectible naturaleza de dichos seres la posibilidad de algunos males consiguientes á su limitación, los cuales, sin embargo, no nos dan derecho para deducir consecuencias injuriosas á la Divinidad.

3.^a Si no hay más que un principio bueno, éste debía impedir todos los males; porque de lo contrario, ó no quiere, ó no puede, ó ni quiere ni puede impedirlos. Si lo primero, deja el principio bueno de ser bueno; si lo segundo, no es poderoso; si lo tercero, no es bueno ni poderoso. Luego si no hay más que un solo principio, debe impedir todos los males á fin de salvar su bondad y omnipotencia. De todo lo cual se infiere la necesidad de admitir un principio de todos los males.

Resp.—Esta objeción es todo el fundamento del maniqueísmo. Como se ve, su solución nos lleva al problema siguiente:

Cuestión 12.^a—*¿Cómo y por qué permite Dios tantos males en el mundo siendo la misma Bondad y Omnipotencia?*

Resolución.—A tan grave cuestión respondemos que, siendo Dios omnipotente, pudiera sin duda impedir el mal en el mundo; pero no tiene á bien, no quiere impedirle, por razones que están muy lejos de menoscabar su Bondad infinita. Más claro: hay males en el mundo, y, sin embargo, Dios es omnipotente y bueno.

Dem.—En efecto; si se habla de los males físicos, éstos ó son males de pena, es decir, *castigos*, ó no lo son. Si lo primero, resplandece la justicia de Dios en la aplicación de unas penas que no tienen otro objeto que reparar el orden inmutable y eterno que osan violar las criaturas libres. Si no son castigos, serán los males de que hablamos consecuencias naturales del concurso de fuerzas contrapuestas con que á Dios plugo enriquecer á los agentes. Mas en tal caso su permisión recomienda altamente la fecundidad de la Omnipotencia, que, habiendo dispuesto en la Naturaleza tanta variedad de causas y efectos parciales, tanta subordinación en los distintos sistemas que componen el universo, tanta trabazón y enlace de todos los seres, sin embargo, todo conspira á un fin único, en cuya consecución se explica maravillosamente cómo la muerte de un viviente da la

vida á otro; cómo las tremendas transformaciones parciales del globo contribuyen á la conservación y equilibrio general de los elementos; cómo, en fin, aun respecto del hombre, los males físicos son un medio efficacísimo y poderoso para la seguridad y perfeccionamiento del orden moral. Así es realmente: los males físicos enseñan al hombre la prudencia y la cautela, le hacen previsivo y le concentran dentro de sí mismo para que pueda meditar en sus más altos y positivos intereses. Los males físicos son para el hombre la escuela y palestra de muchísimas virtudes. Allí aprende humildad, paciencia, resignación, desengaño; allí el entendimiento se eleva á la contemplación de sus altos destinos, y el corazón, desprendiéndose generosamente del suelo, aspira sin cesar á una corona que mal puede esmaltarse con los bienes efímeros de la tierra, por brillantes y seductores que parezcan. Tan cierto es esto, que, ordinariamente hablando, entonces y sólo entonces vuelve el hombre en sí y se aplica al estudio de su perfección moral, cuando se ve herido por el azote de la calamidad y de la desgracia; mientras que en el seno de la prosperidad, en las cumbres de mentida gloria, las pasiones triunfan, obscurécese el entendimiento,

obstínase el corazón. Y delante de estas reflexiones, ¿osará el hombre ultrajar á la sabiduría, bondad y omnipotencia de Dios porque no impide unos males transitorios que tan directamente contribuyen á perfeccionarle en la esfera del orden moral?

En cuanto al *mal moral*, confesamos desde luego que si se nos pregunta la razón última y más íntima de su permisión, no podemos dar una respuesta plenamente satisfactoria, pues para eso deberíamos comprender á Dios y al hombre. Pero nuestro limitado entendimiento no puede levantar tan alto el vuelo. Harto bien contestaríamos, pues, repitiendo las palabras de San Agustín: "De todos los males que en el mundo vemos puede sernos oculta la causa, pero no injusta; y si Dios no tuviera el arte maravilloso de sacar bienes de los males, nunca, nunca los permitiera..." Con todo, he aquí una que otra sólida razón por qué permite Dios el pecado:

1.^a Dependiendo el orden moral del ejercicio de la libertad humana, es muy conforme á la naturaleza racional un gobierno y dirección que, juntando la suavidad con la eficacia, preste á la voluntad defectible los auxilios necesarios sin violentarla ni arrastrarla necesaria-

mente, pues de otro modo desaparecería el mérito y la responsabilidad, que son, por otra parte, condiciones naturales del agente libre.

2.^a La permisión del pecado embellece el orden moral con el heroísmo de la virtud. No resplandeciera tanto la paciencia de los mártires si no se desatara contra ellos el furor de los tiranos, ni fuera tan recomendable la constancia del varón justo si no le oprimiese la ferocidad del malvado.

3.^a La permisión del mal moral pone en juego los más amables y los más terribles atributos de la Divinidad. La justicia condenando al pecador, la misericordia excitándole al arrepentimiento, la paciencia dando tiempo al delincuente..., en una palabra, todos los atributos de Dios puestos en ejercicio para salvar á las criaturas libres, son otras tantas razones profundísimas que explican suficientemente el gobierno de Dios cuando permite el mal moral.

Ni se crea por esto que debemos en algún sentido hacer á Dios responsable del pecado; pues si es cierto que Él nos dió la libertad con la que pecamos, no lo es menos que en sus designios propúsose tan sólo hacernos merecedores de las recompensas que prepara á los buenos. Si violamos el orden moral, no es sino



porque nuestra voluntad es defectuosa, y así no es necesario buscar al pecado una *causa eficiente*, sino más bien una *causa deficiente*; tanto más, cuanto el mal no es una entidad positiva, sino una privación. Si, en fin, se nos pregunta por qué es tan defectuosa la voluntad del hombre, responderemos al punto: — Porque el hombre, como todas las criaturas, está sujeto al *mal metafísico*. De donde inferimos que si Dios no pudiese *permitir* el mal moral, no pudiera tampoco crear un ente cuya inteligencia fuese limitada y su voluntad voluble. Pero esto es un absurdo. Creemos, pues, suficientemente explicado el origen del mal. Mas para apurar la materia resolvamos otras dificultades.

Objeciones. — 1.^a No parece muy aceptable la razón de San Agustín que acaba de exponerse, porque hay un principio en moral que dice: *Non sunt facienda mala ut eveniant bona.* — “No se ha de hacer un mal para obtener un bien.”

Resp. — Concedido el principio, negamos que sea lo mismo *hacer el mal* que *permitirle*. Permitir el mal es simplemente *no impedirlo*: *hacer el mal* es concurrir positivamente á él aplicándole ó empleándole como *medio* para un fin. Dios no quiere ni puede querer el mal mo-

ral como medio para alcanzar sus fines; pero, presupuesto el abuso de la libertad humana, del cual Dios nunca es responsable, puede, con voluntad consiguiente á la previsión del abuso, subordinar el mismo abuso á sus fines sin impedirlo. San Agustín sólo habla de la *permisión*. Luego su razonamiento es exactísimo.

2.^a Pero Dios podía muy bien obtener cualquier fin sin necesidad de permitir tantos males. Luego, si es bueno, debía impedirlos.

Resp.—*a)* Nunca hemos pensado que la permisión del mal sea necesaria para alcanzar un fin que Dios se ha propuesto. Unicamente afirmamos que Dios, salva su bondad infinita, puede permitir el mal sin frustrar sus fines. Este es el verdadero sentido de nuestras reflexiones.

b) Es también falso el consiguiente de la objeción, porque ningún atributo de la Divinidad puede prescribir á Dios aquello que en nuestro pobre juicio se nos ofrece como su *mejor manifestación externa*. Si porque Dios es bueno debiese impedir *todos* los males; porque Dios es omnipotente debería también crear *todos* los mundos posibles, y porque Dios es justo debería echar á los infiernos á *todos* los pecadores, y porque Dios es misericordioso

debería al mismo tiempo salvarlos á *todos...*, y á este tenor, porque Dios es Dios debería no hacer nada..., ya que las contradicciones son pura nada... La verdad es que no comprendemos á Dios.

3.^a Pero es el caso que Dios, no sólo permite, sino también quiere el pecado; porque quien quiere la causa quiere el efecto. Es así que Dios quiere las causas del pecado; luego Dios quiere el pecado.

Resp.—*a)* Quien quiere la causa quiere el efecto: *distinguimos*; cuando la causa es necesaria y el efecto inevitable, *concedemos*: cuando la causa es libre y el efecto accidental y contingente *subdistinguimos*: quien quiere la causa quiere el efecto, si el efecto accidental y contingente es previsto, y precisamente por esta previsión se quiere la causa, *concedemos* de nuevo. Si el efecto es previsto, pero la causa no se quiere precisamente por la previsión del efecto accidental, sino por razones más altas y efectos más excelentes que también se prevén, *negamos*. Las distinciones son fáciles.

b) Además, negamos resueltamente la menor de la objeción hasta que la pruebe el adversario.

4.^a Dios quiere en el hombre los incentivos

del pecado, que son las pasiones. Luego Dios quiere las causas del pecado.

Resp.—Las pasiones, consideradas *físicamente* como otros tantos movimientos del apetito sensible á sus objetos propios, son buenas, y Dios las quiere en el hombre, como quiere en toda criatura lo que es propio de la esencia y naturaleza. Las pasiones, consideradas *moralmente*, es decir, en sus relaciones con la voluntad libre, son *indiferentes*; ni son buenas ni son malas por sí mismas, sino según el uso ó aplicación que de ellas hacemos en el orden moral. Si las subordinamos á la razón, son buenas; si libremente sucumbimos á ellas, son malas, en virtud de la malicia de nuestra voluntad libre.

5.^a Pero no podemos subordinar las pasiones á la razón, porque ellas se anticipan á la razón. Luego queda en pie la dificultad.

Resp.—Negamos la instancia; y en cuanto á la prueba, observamos que la anticipación de las pasiones á la razón no es un mal moral, sino simplemente un efecto natural de la condición humana, el cual está suficientemente compensado por la perspicacia de la razón y energía de la voluntad, sostenida de otro poder más alto. Por consiguiente, en el orden

moral Dios permite esas anticipaciones de la pasión, no como pecados ni como incentivos de pecados, sino como *ocasiones* de mayor merecimiento para el hombre. Así entendidas las pasiones, podíamos afirmar que los hombres más ardientes son más capaces del heroísmo de la virtud que los apáticos. Magdalena, la tierna y muy sensible, supo *amar mucho* á Jesucristo; Ignacio de Loyola, el de los altos pensamientos, pudo echarse áuestas todo el carro de la gloria de Dios, llevando un corazón más grande que el mundo. Aun entre nosotros, en días de vivos, García Moreno, el desenfadado é intrépido García Moreno, puede en el siglo XIX presentarse al mundo como el tipo inmortal de héroes cristianos, de gobernantes católicos.

6.^a Insistimos. Dios quiere la libertad humana. Es así que ésta es la causa del pecado; luego Dios quiere la causa del pecado.

Resp. — *a)* Devolvemos el argumento, Dios quiere la libertad humana. Pero la libertad humana es causa de la virtud y mérito. Luego Dios quiere la causa de la virtud y mérito. Por tanto, si porque Dios quiere la causa del mal Dios es malo, porque quiere la causa de la virtud y mérito Dios es bueno. Luego Dios es bueno y malo al mismo tiempo. Esto es absurdo en

la Bondad absoluta. Luego uno de los argumentos flaquea.

b) Afirmamos nosotros que flaquea el argumento de la objeción, porque nunca se probará que Dios quiere la libertad humana como causa del pecado, sino como elemento necesario de la virtud y del bien en el orden establecido por su sapientísima Providencia.

7.^a Instamos. Dios quiere la libertad humana como causa del mal, porque nos la dió previendo el abuso que haríamos de ella.

Resp.— *a)* Con más razón debemos decir que Dios quiere la libertad humana como causa del bien, cuando nos la otorgó, no sólo previendo, sino prescribiendo y favoreciendo de mil modos su uso recto y legítimo.

b) La simple previsión del abuso de la libertad supone el abuso mismo, no le hace, no le causa. Por consiguiente, aun supuesta la previsión del pecado, Dios nunca es responsable del pecado.

8.^a Si un padre diese á su hijo una espada con la cual previese infaliblemente que se había de matar, ese padre sería responsable del suicidio del hijo. Luego *a pari*.

Resp. — Ninguna comparación anda en cuatro pies, suele decirse; pero ésta no tiene

uno sólo para andar. Ni la espada, ni el padre, ni el hijo, ni el suicidio, ni las circunstancias, del caso propuesto se pueden comparar respectivamente con la libertad, con Dios, con todo el género humano, con el pecado en general ni con sus circunstancias. No se puede comparar la espada con la libertad humana, porque esa espada es *singular y determinada*, y la libertad es una prerrogativa *específica* de todo el linaje humano. Más bien deberíamos comparar la espada *en general* y preguntar con el poeta: *Quis fuit horrendos primus, qui protulit enses?* Pero entonces fácilmente contestaríamos que así como hay espadas con que se matan los suicidas, así hay también espadas que salvan á los pueblos y dan gloria á Dios. Con que no hay que declamar mucho contra los armeros. Del mismo modo así como hay hombres libres que se pierden pecando, así también los hay que se salvan con mérito. Con que no hay que declamar contra el Autor de la libertad. No se puede comparar á Dios con ese padre infeliz de la objeción, porque Dios, Legislador Supremo, está sobre toda ley, y el hombre, hechura suya, sujeto á su alto dominio. No se puede comparar á ese hijo con todos los hombres libres, porque por un suicida que abusa

de su libertad, podemos presentar muchos que se santifican con la libertad. No se puede comparar un suicidio particular con el pecado *in genere*, porque aquél es un hecho aislado sujeto á la providencia particular del padre de familia; éste, es decir, el pecado *in genere*, es una gran disonancia en el concierto del mundo moral sujeta á un gobierno incomprensible y á una Providencia misteriosa cuyas profundidades mal pueden sondearse con nuestros pobres instrumentos. No se debe comparar previsión con previsión, porque la previsión del padre en el caso propuesto funda una obligación que él debe llenar negando la espada al hijo; mas la previsión de Dios no puede estrechar su omnipotencia, obligándola á negar el existir á las criaturas racionales, que nunca se pierden sino porque abusan de su libertad natural. En fin: no se pueden comparar consecuencias con consecuencias. El padre no puede devolver la vida á su hijo muerto ni reparar el orden perturbado, mientras Dios puede siempre resucitar, y de hecho resucita, á muchos pecadores, y en todo caso restablece el orden violado.

Cuestión 13.^a—¿*Es Dios absolutamente inmutable?*

Resolución.—El mismo Dios ha hablado

terminantemente de este atributo diciendo: *Ego Dominus, et non mutor*. "Yo soy el Señor, y no me mudo." (Malach., III, 6.)

Pruebas.—1.^a Todo ser mudable es contingente, porque una mutación, cualquiera que sea, supone en el ser que se muda cierta indeterminación ó indiferencia para existir ó no, si se trata de mutación substancial; para ser de este ó del otro modo, si se trata de mutación accidental; para obrar ó no obrar, si se trata de mutaciones activas. Pero Dios es el Ser absolutamente necesario, como tantas veces lo hemos repetido. Luego Dios es inmutable.

2.^a Todo cambio de un ser envuelve una imperfección del mismo ser, porque en el cambio ó él se mejora, y entonces carecía de alguna perfección antes del cambio, ó degenera, y entonces pierde una perfección después del cambio, ó se convierte en un equivalente, y entonces hay volubilidad, que es gran defecto. Es así que Dios es el ser infinito y perfectísimo; luego Dios es absolutamente inmutable.

3.^a En toda mutación de un ser, *algo* pasa y *algo* queda del mismo ser. *Algo* pasa, porque si nada pasara no habría mutación. *Algo* queda, porque si nada quedase no habría sim-

ple mutación, sino destrucción completa. Pero este *algo* y *algo* distintos arguyen en el ser mutable cierta composición. Luego todo ser mudable es compuesto. Es así que Dios es absolutamente simple; luego es inmutable.

Objeciones.— 1.^a Nada hay que oponer á estos argumentos; mas ¿cómo podríamos conciliar este atributo con esa variedad de operaciones externas de Dios que se verifican en el tiempo y envuelven la idea de sucesión y de mudanza?

Resp.—No sabríamos responder mejor que presentando aquí un rasgo magnífico de San Agustín, en el cual sostiene la inmutabilidad de Dios contra los filósofos gentiles, que oponían la misma objeción. En el libro XII de *La Ciudad de Dios*, cap. XVII, se expresa el santo Doctor de esta manera : “ Como ellos (dice hablando de esos filósofos) nada pueden hacer de nuevo sin nuevo consejo, por lo mismo que tienen un espíritu voluble é inconstante, fácilmente les acontece que en sus pensamientos se sustituyen á sí mismos en lugar de Dios, á quien no pueden comprender ; y creyendo que piensan en Dios, comparan á Dios consigo mismos, y á sí mismos con Dios. Mas á nosotros no nos es dado creer que Dios se afecte de un modo

cuando reposa, y de otro cuando ejerce ostensiblemente su acción, ni hemos de pensar que se modifique en su naturaleza cuando algo hace que antes no fué; porque todo lo que se modifica es pasivo, y todo lo pasivo es mudable. No concibamos, pues, ni en el eterno reposo de Dios desidia, indolencia, inercia, ni en su obrar maravilloso industria, esfuerzo, trabajo. Dios, reposando, obra, y obrando, descansa. Puede Él en una obra nueva emplear, no un nuevo, sino un sempiterno consejo; ni comienza nunca á hacer lo que antes no hiciera, arrepintiéndose de haber antes descansado. Que si *antes* reposó y obró *después* (lo cual ciertamente no sé cómo lo comprenda el hombre), preciso es confesar que aquel *antes* y aquel *después* no se refieren sino á las criaturas, que no habiendo existido antes, existieron después.,,

2.^ª ¡Maravilloso, digno de San Agustín! Pero... ¿y la libertad de Dios? Si Dios es libre, ¿cómo es inmutable? El acto libre es por una parte vital, intrínseco, como íntima es la voluntad, y, por otra parte, es esencialmente contingente. Si, pues, Dios es libre, algo hay en la íntima naturaleza de Dios mudable y contingente.

Resp.— Esta es la más ardua de todas las dificultades que se pueden oponer en la materia, y confesamos ingenuamente que, urgiéndola con destreza, apenas es posible desatar el nudo. Aquí la más sólida de las respuestas es la que á otro propósito dimos en primer término á la cuarta objeción de la cuestión 7.^a de este tratado. Sin embargo, expongamos brevemente una hermosa teoría de profundos teólogos acerca de la libertad de Dios. Esta teoría salva, en nuestro concepto, las aparentes contradicciones.

Y desde luego suponemos dos cosas: 1.^a Que el acto libre de Dios no puede constituirse en algo puramente *extrínseco* á Dios, porque en realidad dicho acto libre pertenece á la voluntad divina, que es la misma Soberana Esencia. 2.^a Que el mismo acto libre no puede tampoco consistir *adecuadamente* en algo puramente *intrínseco*, pues si así fuera, deberíamos admitir en Dios *algo* contingente y mudable. Esto nos lleva á examinar los elementos que por su naturaleza entraña un acto libre. Éstos son cuatro: 1.^o, *la indiferencia activa*, esto es, el poder de obrar ó no, poder que no recibe ninguna determinación ni de la naturaleza del agente libre ni de ningún otro principio ex-

trínseco; 2.º, *la actual determinación*, esto es, el ejercicio mismo de la libertad, ó sea la acción libre de esta indiferencia; 3.º, *el sujeto* en el que se radica la libertad, esto es, aquello en lo cual reside la indiferencia; 4.º, *el término* de la libertad, esto es, aquello que produce inmediatamente el sujeto de la libertad.

Aplicando este ligero análisis de la libertad en general á la libertad de Dios, podemos salvar la dificultad propuesta diciendo que la libertad de Dios consiste en la entidad misma de la volición divina, referida, según su beneplácito, á un objeto contingente; de modo que *el sujeto* de la libertad divina es el acto único, simple, necesario, infinito, inmutable de la voluntad de Dios; *el término* es una cosa que está fuera de Dios, y *el ejercicio de esta libertad* es la relación activa del sujeto al término antedicho. Este modo de entender la libertad de Dios salva las ideas que tenemos de Dios, salva la naturaleza de la libertad y concilia los extremos á primera vista opuestos. En efecto:

1.º *Salva las ideas que tenemos de Dios.* — Siendo Dios el Ser necesario y perfectísimo, no hay en Él potencia que no esté reducida al acto. Por consiguiente, todo aquello que predicamos de Dios debe ser acto puro, nece-

sariamente existente y una verdadera perfección sin mengua alguna de su simplicidad absoluta. Todo esto se halla en la explicación propuesta de la libertad divina; porque si *el sujeto* de esta libertad de Dios es la misma divina volición, por el mismo hecho se establece que la potencia, esto es, la voluntad está reducida esencialmente al acto. Como esta volición, entitativamente considerada, es el acto divino inmutable y necesario, es evidente que con esta explicación se salva en Dios el concepto de Ente necesario. Y puesto que la volición como acto es un complemento de la voluntad como potencia, infiérese que dicha volición es una verdadera perfección digna de Dios. Y siendo esta volición en su realidad la misma voluntad y esencia divina, sálvase la simplicidad de Dios y se excluye toda composición.

2.º *Salva la naturaleza de la libertad.*—Si el primer elemento de la libertad es la *indiferencia activa*, claro es que, según esta teoría, ó no debe considerarse por cuanto ella afecta á la potencia y no al acto que aquí se reconoce como *sujeto* de la libertad, ó si se la quiere considerar se puede concebir esa indiferencia en la misma volición divina, de tal modo referida según su beneplácito á un objeto que pu-

diera no referirse ó referirse á otro término. Si la volición divina existe necesariamente, se deduce que *el sujeto* de la libertad es de suyo y en sí necesario; pero como aun dado que la voluntad de Dios se reduzca esencialmente al acto no por eso se puede decir que Dios esté obligado á querer más bien esto que aquello, y por otra parte, el objeto creado es de suyo indiferente para existir ó no, no hay dificultad en concebir cómo *el sujeto* de la libertad, aunque en sí mismo necesario, es con todo indiferente por razón del término, el cual es á su vez finito y contingente. •

3.º *Salva las contradicciones aparentes.*—Según esta doctrina, el sujeto de la libertad de Dios que directamente se nos ofrece es la misma volición divina, la cual, identificándose con la esencia de Dios, es intrínseca, inmutable, necesaria, única, simplicísima; de modo que este sujeto de la libertad divina, directamente considerado, salva la naturaleza, perfecciones y atributos de Dios. Pero como, por otra parte, este mismo sujeto de la libertad divina, indirecta y oblicuamente considerado, envuelve una relación al término que aquí es extrínseco á Dios, y como tal contingente é incapaz de modificar en lo intrínseco la volición divina,

síguese que, según esta doctrina, el sujeto de la libertad, así oblicuamente considerado, salva la naturaleza de la libertad sin menoscabo de la inmutabilidad.

Escolio. — Por complemento de la doctrina expuesta parece oportuno presentar aquí tres magníficas observaciones de profundos teólogos y filósofos escolásticos: 1.^a La voluntad libre de Dios no se ha de considerar como una potencia indiferente al acto, sino como acto indiferente al término; porque siendo Dios acto puro, no se puede concebir en Él ninguna potencialidad. 2.^a No es condición necesaria para el ejercicio de la libertad, considerada como una perfección simple, *la deliberación*, que suspende al agente libre finito y supone cierta nativa ignorancia de la relación entre los medios y el fin; pues si tal fuese, la libertad dejaría de ser una perfección simple. 3.^a Tampoco es atributo ó propiedad esencial de la libertad en sí misma la revocabilidad de los decretos y determinaciones de la voluntad, porque esa revocabilidad arguye inconstancia, ligereza, precipitación, ignorancia y otros defectos absolutamente incompatibles con la idea de perfección simple.

Cuestión 14.^a — *¿Cuáles son las cuestio-*

nes más interesantes acerca de la ciencia y mente divinas?

Resolución.— Todo lo que á Dios se refiere es de altísima importancia; pero hay verdades tan evidentes que no se pueden someter á discusión, y por lo mismo nos es dado suponerlas para estudiar más á la larga aquellas que ofrecen alguna dificultad. Expongamos, pues, lo más necesario.

Declaración.— Para proceder con algún orden aceptamos desde luego la más común y autorizada división de la ciencia divina en *ciencia de visión*, *ciencia de simple inteligencia* y *ciencia media*. *Ciencia de visión* es el conocimiento perfectísimo, adecuado y comprensivo que Dios tiene de su actual soberana esencia y de todo cuanto fuera de ella existió, existe y existirá. De modo que esta ciencia tiene por objeto la realidad absoluta. *Ciencia de simple inteligencia* es el conocimiento que Dios tiene de todas las cosas intrínsecamente posibles que quedaron, quedan y quedarán en la región de la pura posibilidad interna. De modo que esta ciencia tiene por objeto el orden ideal y lógico absoluto. *Ciencia media* es el conocimiento que Dios tiene de todo aquello que ciertamente existiera ó hubiera existido ó ha-

bría de existir, presupuestas ciertas condiciones dependientes de la libre voluntad de Dios ó del hombre, las cuales, sin embargo, ni se verificaron, ni se verifican, ni se verificarán. Dios conoce, por ejemplo, qué hubiera acontecido á todo el linaje humano si Adán no hubiera pecado. En donde vemos que la condición dependía de la voluntad libre de Adán. Dios conoce qué hubiera acontecido al hombre si el Verbo eterno no se hubiera encarnado. En donde vemos que la condición dependía de la libre voluntad de Dios. Podríamos multiplicar ejemplos, pero bastan éstos para entender qué es la *ciencia media*. Vamos, pues, adelante.

1.º Siendo Dios espíritu purísimo y perfectísimo; concibiendo Él los tipos eternos de todo lo criado y creable, como vimos en la Ontología al tratar de la posibilidad interna de las cosas; habiendo creado de hecho seres inteligentes y racionales, es evidente é incuestionable que Dios tiene una inteligencia suprema ó, mejor dicho, es la misma suprema inteligencia en posesión eterna de una ciencia infinita, con la cual alcanza adecuada y comprensivamente todo lo inteligible en cualquier orden de verdades.

2.º Siendo la ciencia infinita una perfec-

ción simple, y resolviéndose toda perfección simple en *acto puro* respecto de Dios ó en Dios, es evidente, es incuestionable que la ciencia de Dios es la misma substancia divina en sus relaciones con la verdad absoluta, y por lo mismo, esa ciencia es necesaria, eterna, simplicísima, inmutable, etc., como lo es la misma substancia divina.

3.º Envolviendo todo discurso ó racionio un tránsito mental de lo más á lo menos conocido, y repugnando á una ciencia infinita y perfectísima el *más y menos* en la línea de conocimiento, es evidente, es incuestionable que la ciencia de Dios no es *discursiva*, sino *intuitiva*.

Explicadas así, y brevemente demostradas la existencia, naturaleza, amplitud y principales propiedades de la ciencia divina en general, podemos ya proceder á la resolución de algunas cuestiones más difíciles, ajustándonos al método que nos hemos prescrito.

Cuestión 15.^a—*¿Conoce Dios los futuros libres absolutos de los hombres?*

Resolución.—La divina presciencia, decía Tertuliano, tiene tantos testigos como profetas existieron y existirán en el mundo, porque las profecías no son sino revelaciones que

hace Dios á los hombres. Luego Dios conoce desde la eternidad los futuros libres absolutos.

Declaración. — Llámense futuros libres *absolutos* los actos libres que de hecho *ejercerán* los hombres: llámense futuros libres *condicionados* los actos que libremente *ejercerían* los hombres en lo futuro si se pusieran ciertas condiciones. Ese carácter de los futuros libres *absolutos* dicese en las escuelas *futurición*, y el carácter de los futuros libres *condicionados* es la *futuribilidad*. No está por de más hacer estas advertencias á los jóvenes para habituarlos al tecnicismo de la ciencia. Demostremos ya el aserto.

Pruebas. — 1.^a En Dios se hallan *formalmente* todas las perfecciones simples, como hemos visto al probar su infinitud. Es así que el conocimiento de los futuros libres absolutos es una perfección simple reconocida como tal en la Divinidad por todos los hombres, según lo demuestran las consultas de los oráculos, el respeto á los profetas verdaderos y hasta á las Sibilas y el natural deseo que experimentamos de conocer lo futuro, á lo menos con ciencia conjetural; luego en Dios se halla este conocimiento perfecto.

2.^a Los futuros libres absolutos son inteli-

gibles. Es así que todo lo inteligible es objeto de la ciencia eterna de Dios; luego también lo son los futuros libres absolutos. Se prueba la mayor, porque los futuros libres absolutos tienen una entidad determinada, y todo lo que tiene una entidad cualquiera es inteligible. Se prueba la menor porque, si Dios conoce, no puede conocer sino en la eternidad, pues es eterno.

3.^a Según las ideas que de Dios tenemos, repugna que Él no sepa respondernos á mil preguntas que podríamos hacerle sobre nuestras futuras determinaciones libres. Luego Dios las conoce; luego es verdadera la proposición.

Cuestión 16.^a—*¿Se puede conciliar de algún modo la presciencia divina con la libertad humana?*

Resolución.—Aunque Cicerón, como dice San Agustín en *La Ciudad de Dios*, por salvar la libertad humana negó á Dios sacrílegamente la presciencia de los futuros libres, sin embargo, un juicioso examen de la cuestión nos conduce á una muy satisfactoria conciliación de los extremos que parecen opuestos.

Declaración.—Dos son las cosas que en la presciencia divina parece que se oponen á la libertad humana en sus futuras determinacio-

nes : 1.^a, el ser esta presciencia *anterior* á los futuros libres; 2.^a, el ser esta presciencia *infallible*. Si Dios previó, se dice, desde la eternidad lo que yo he de hacer mañana, y esa previsión es infalible, desaparece sin remedio mi libertad, y yo deberé hacer lo que Dios previó. He aquí la objeción. Pues bien: nosotros afirmamos resueltamente que ni el ser *anterior* ni el ser *infallible* la presciencia divina se opone en nada á la libertad del hombre en sus futuras determinaciones.

No lo primero, porque aquí, ó se trata de simple prioridad de tiempo, ó de una prioridad de naturaleza. Si de la simple prioridad de tiempo, tendremos que la presciencia divina no es sino una contemplación ó simple conocimiento anticipado del objeto tal cual es. Por consiguiente, esa previsión *supone* el objeto, no le *hace*, no le *causa*. Si, pues, el objeto es libre, libre queda, aunque previsto. Si se trata de una prioridad de naturaleza, tendríamos entonces que el futuro libre dependería de la previsión divina como efecto de su causa. Mas en tal caso la presciencia divina no sería ya simple previsión, sino *decreto predeterminante*, el cual en esta cuestión no viene al caso, pues sólo hablamos de la presciencia divina. Luego

la prioridad de la previsión no daña á la libertad humana.

No lo segundo, porque la infalibilidad de la presciencia afecta al *conocimiento* del objeto, y no al *objeto* del conocimiento. El conocimiento es el infalible, no el objeto mismo. Pero no puede ser infalible un conocimiento sino en cuanto, presupuesto el objeto, la mente se conforme con él. Luego la infalibilidad del conocimiento presupone el objeto con el cual se conforma la mente. Aquí el conocimiento infalible es la presciencia divina, y el objeto son los futuros libres. Luego la presciencia divina supone los futuros libres, no los causa. Por esta razón dicen muy bien los filósofos : "Los futuros libres no acaecen porque Dios los previó, sino al revés: Dios los previó porque habían de acaecer."

De igual modo en la libertad humana dos cosas parece que se oponen á la presciencia divina de los futuros libres : 1.^a, el ser estos libres *futuros*; 2.^a, el ser estos actos futuros *libres*, esto es, *contingentes*. Si los actos libres, se dice, aún no existen, ¿cómo ó en dónde los contempla Dios desde la eternidad? No puede verlos en sí mismos porque aún no existen, siendo *futuros*. No puede verlos en la voluntad humana porque ésta, antes de ejercer sus ac-

tos, es indiferente entre dos extremos. No puede verlos Dios en sí mismo ni en ningún decreto suyo porque, conforme á la doctrina de una respetabilísima escuela y de una gran parte de doctores celebérrimos, se rechazan esos *decretos predeterminantes* que sostiene otra escuela también respetable. Falta, pues, *un medio* en el cual Dios pueda contemplar los futuros libres absolutos. Luego Dios no los conoce.

Asimismo, si los actos futuros son *libres*, por el mismo hecho son contingentes, pueden ser y pueden no ser. De donde se sigue que la presciencia divina puede ser frustrada por la libertad del hombre; y dado que no se frustre, síguese á lo menos que dicha presciencia es dependiente de un objeto extrínseco, lo cual repugna una vez que la ciencia divina es necesaria y absolutamente independiente.

Contra estos racionios afirmamos que ni el ser *futuros* ni el ser *contingentes* los actos en cuestión combate la presciencia divina de los mismos futuros libres absolutos.

No el ser futuros.—Porque la presciencia divina es eterna, y la eternidad coexiste á todas las diferencias del tiempo. Para Dios nada es pasado en la eternidad como si hubiese dejado de ser; nada es futuro en la misma eter-

nidad como si aún no existiese ; todo es presente, y presente indivisible, simultáneo y perfectísimo. Y así como lo pasado vive en nuestra memoria, y lo futuro en nuestras conjeturas ó temores ó esperanzas, así lo pasado, presente y futuro viven en la intuición eterna é inmutable de la Soberana Inteligencia, sin sucesión, sin tránsitos. No sé qué inconsecuencias trastornan nuestras ideas cuando se disputan á Dios sus adorables perfecciones. Sabemos que la eternidad es la total y juntamente perfecta posesión de una vida interminable, como dice Boecio; sabemos que nada tiene que ver nuestra duración sucesiva, que admite el *antes* y el *después*, con la eternidad; y combatimos á la eternidad con el *antes* y con el *después*, olvidados de las nociones exactas de las cosas. Dejando, pues, á un lado estas inconsecuencias, concedemos que Dios no conoce los futuros libres ni en los decretos predeterminantes, ni en la voluntad humana considerada en *acto primo* ó *primo-próximo*; pero de lo expuesto inferimos legítimamente que los conoce *en sí mismos*, *en su realidad propia*, que, aunque en el tiempo es *futura*, sin embargo, es en la eternidad *presente*. ¿Hay en ésta algunas sombras? Lo confesamos. Pero Dios es incompre-

sible, y dejaría de ser Dios si le comprendiésemos.

No el ser contingentes.—Porque, como se acaba de declarar, la presciencia divina no alcanza los futuros libres en la contingencia de los mismos antes de la determinación de la voluntad humana, sino en la realidad de los mismos futuros que se presupone como objeto de la presciencia misma, presente en la eternidad aunque futura en el tiempo. De donde inferimos que así como respecto de nosotros lo pasado, si fué, es irrevocable aunque contingente, así también respecto de Dios el futuro libre es inevitable, no porque Dios le previó, sino porque él, aunque libre, se ofreció en su realidad como presente á la divina inteligencia.

No se sigue de esto ningún detrimento de la perfección de la ciencia divina, porque todo conocimiento supone un objeto; y si el presuponer un objeto fuese una imperfección ó alguna dependencia incompatible con Dios, con igual título deberíamos también negar á Dios el conocimiento actual y directo de todas las criaturas, puesto que todas son contingentes. Concluyamos, pues, que ni la presciencia divina se opone á la libertad humana, ni ésta á la presciencia.

Cuestión 17.^a—*Habiéndose hablado antes de decretos predeterminantes, pregúntase: ¿no podemos admitirlos como el medio más seguro en que Dios contempla los futuros libres absolutos?*

Resolución. — Respondemos negativamente, por cuanto dichos decretos predeterminantes parecen superfluos, injuriosos á la santidad divina y opuestos á la libertad humana.

Dem.— *Estos decretos parecen superfluos.*
— 1.º Porque no son necesarios para salvar en Dios la razón de causa primera. Si Dios es criador y conservador de las cosas; si Dios conserva positivamente las potencias naturales de los seres para el ejercicio de sus respectivas operaciones; si favorece este mismo ejercicio por medio del concurso *simultáneo é indiferente*, como se verá en su lugar, ¿á qué fin nuevos decretos predeterminantes so pretexto de sostener en Dios la razón de causa primera? Si tales decretos fuesen necesarios, con igual derecho podríamos suponer necesario negar toda actividad á las causas segundas y decir en definitiva que Dios, no sólo es causa primera, sino también *causa única* de todos los efectos contingentes, lo cual

no pueden ciertamente admitir los defensores de tales decretos.

2.º Tampoco son necesarios estos decretos para salvar el dominio de Dios sobre las criaturas; porque, ó se habla del dominio moral, ó del dominio físico. Si del primero, puede Dios sin tales decretos prescribir ó prohibir á la voluntad libre del hombre los actos morales; puede Dios sin tales decretos dirigir y aplicar según su divino beneplácito todos los actos morales del hombre á un fin cierto y determinado. Si se habla del dominio físico, fácilmente se concibe que Dios puede sin tales decretos conservar ó destruir las causas segundas, ó bien aplicar sus fuerzas de un modo cierto é infalible á operaciones determinadas, si bien por medios compatibles con la libertad del hombre.

3.º No son necesarios estos decretos para salvar la infalibilidad de la presciencia divina, pues ya hemos visto á la larga cómo y en qué medio conoce Dios los actos libres absolutamente futuros.

4.º En fin, no son necesarios estos decretos para quitar á la libertad humana su esencial indiferencia y determinarla á esta elección más bien que á aquélla, porque la indiferencia

de la libertad no es pasiva, sino muy activa, vital, intrínseca, como deben confesarlo todos los que tienen nociones exactas de la libertad. Luego tales decretos predeterminantes parecen superfluos.

Estos decretos parecen injuriosos á la santidad de Dios. — Una vez admitida la predeterminación eterna de todos y *de cada uno* de los actos libres de los hombres, es consecuencia necesaria, inevitable, que el fratricidio de Caín, la traición de Judas, las maldades de Nerón, los horrores de la *Commune* de París, y cuantos escándalos y atrocísimos crímenes cometen los hombres en la tierra, no acaecen simplemente por *permisión divina*, sino por una *directa, positiva, inmediata y eterna voluntad* con que Dios quiere, prescribe y realiza todas esas maldades, todos esos crímenes. Pero entonces Dios es autor del pecado; luego tales decretos son ó parecen injuriosos á la santidad del mismo Dios. Nada vale decir que los decretos predeterminantes no se refieren precisamente á la malicia intrínseca de los actos libres, sino solamente á aquello que en dichos actos pecaminosos hay de *positivo y real*, porque esta distinción es un subterfugio insostenible. Lo primero, por cuanto en un acto pe-

caminoso, *concreto y singularísimo* (nótese bien esto), lo positivo y real que envuelve dicho acto es inseparable de su malicia moral. En el fratricidio de Caín, por ejemplo, lo *positivo y real* fué el arrastrar al campo Caín á Abel, el tomar Caín un tronco para herir á su hermano, el levantarlo en alto y dejarle caer violentamente sobre Abel hasta arrancarle el alma: todo esto fué lo *positivo y real*. Pues bien: si todo esto *positivo y real* es separable del crimen de fratricidio, tendríamos que Dios podría explicarnos su decreto predeterminante diciéndonos: “Es verdad que yo, desde la eternidad, decreté que Caín arrastrase á Abel y le hiriese hasta arrancarle el alma; pero como mi decreto sólo se refería á lo *positivo y real*, mi decreto no tiene ninguna parte en el crimen de fratricidio.” Preguntamos: ¿qué razón, qué seso puede comprender semejante sutileza para salvar la responsabilidad de Dios? Es lo segundo insostenible el subterfugio, porque, una vez admitido, podríamos también nosotros declinar toda responsabilidad de nuestros pecados, diciendo á Dios con el mismo derecho: “Nosotros, es verdad, hemos hecho libremente esto y aquello; pero en nuestros actos no nos hemos propuesto sino lo *positivo y real*,



no lo pecaminoso. Por tanto, no somos, Señor, responsables del pecado.»

Estos decretos parecen opuestos á la libertad humana.— La esencia de nuestra libertad consiste en la indiferencia activa, ó sea en la indeterminación de la voluntad constituída en acto *remoto* y *primo-próximo*. Es así que una vez admitidos los decretos predeterminantes para todos y para cada uno de los actos humanos, ya la voluntad no puede menos de estar inflexiblemente determinada *ab aeterno* á todos y á cada uno de sus actos, porque, de lo contrario, los decretos predeterminantes serían vanos; luego tales decretos son opuestos á la libertad del hombre.

De otro modo. Si cuanto hacen los hombres es efecto exclusivo de los decretos predeterminantes de Dios, por el mismo hecho cuanto hacen los hombres no es efecto de su libre elección. Esto es muy claro. Es así que, una vez admitidos los decretos predeterminantes, cuanto hacen los hombres es efecto exclusivo de los mismos decretos, pues, de lo contrario, algo habría en los actos humanos que se escapaba á los mismos decretos; luego una vez admitidos los decretos predeterminantes, cuanto hacen los hombres no es efecto de su libre elec-

ción, y, de consiguiente, desaparece la libertad humana.

Además, si la sola presciencia divina de los futuros libres de tal modo suele oponerse como contraria á la libertad humana que no es muy fácil conciliarlas eutre sí, según hemos visto, ¿cómo se podrá componer la misma libertad del hombre con una voluntad positiva, seria, eficacísima, irresistible de un Dios que desde la eternidad decreta todo lo que se ha de hacer?

En fin: si hemos de filosofar con el sentido común, y no con sutilezas incomprensibles, debemos convenir en que la razón más sólida con que un hombre perverso pudiera probar nos su inculpabilidad sería la siguiente: —“ Es verdad que yo he cometido tales y tales maldades; pero yo no soy responsable, porque yo no he podido menos de cometerlas, siendo así que todo, todo está predeterminado por Dios de un modo irrevocable. „ De hecho arguyen así los modernos fatalistas, los panteístas racionalistas, todos los que, admitiendo esas teorías de progresos indefinidos, sostienen que las evoluciones y vicisitudes de los hombres y de los pueblos no son sino el resultado fatal y necesario de una ley que tiene que verificarse con

la misma necesidad que las transformaciones cósmicas; y á proporción que estas ideas cunden, más alta levanta la cabeza la impunidad y pretendida inocencia de los foragidos. Esto significa, volviendo á nuestro argumento, que el sentido común de los hombres advierte la incompatibilidad de los decretos predeterminantes con la libertad humana.

Cuestión 18.^a — *¿Conoce también Dios los futuros libres condicionados?*

Resolución. — Enseña Santo Tomás que Dios conoce todo aquello que la criatura puede hacer, pensar y decir, así como todo lo que el mismo Dios puede hacer (parte I, q. 14, artículo 9). Es así que los futuros libres condicionados son, sin duda, cosas que puede hacer el hombre; luego los conoce Dios.

Demostración. — 1.^a Nadie puede negarme el derecho de formular estas cuestiones: — “Si yo estuviera en Berlín, Roma ó Londres, ¿qué haría yo en este instante en alguna de esas ciudades donde me hallase? Si yo hubiese asistido como combatiente á la batalla de Solferino ó de Sedán, ¿qué suerte me hubiera cabido? ¿Cómo me fuera si abrazase la carrera militar ó el estado religioso? Pudiendo yo formular estas y otras mil cuestiones parecidas,

nadie tiene tampoco derecho para impedirme que yo se las proponga á Dios, esperando de su veracidad infinita respuestas infalibles. Ni puede nadie suponer que Dios, queriendo satisfacerme, no supiese dar otra respuesta á mis preguntas que un frío y desconsolador ;*quién sabe!* Luego Dios conoce perfectamente lo que yo haría ó lo que me acontecería en las condiciones propuestas. Pero todo ello son futuros condicionados. Luego es verdadera la tesis.

No faltan dialécticos que rechazan la *ciencia media* diciendo que los futuros libres condicionados no tienen una verdad determinada; pero es lo cierto que yo puedo formular infinitas proposiciones condicionales como las de esta prueba; es lo cierto que cuando las formulo las entiendo perfectamente, y que al entenderlas concibo en ellas otras tantas verdades muy determinadas, cuyo conocimiento puede excitar legítimamente mi curiosidad. Luego la dificultad no merece una refutación seria. *Pedro, puesto en estas circunstancias, pecará; Pedro, puesto en las mismas circunstancias, no pecará*: he aquí dos proposiciones que no pueden ser ambas verdaderas. Luego tiene que serlo una de ellas; luego una de ellas tiene una verdad determinada. ¿Cuál? Conócelo Dios.

2.^a Un hábil guerrero preséntase con su ejército delante de su enemigo disciplinado, fuerte y aguerrido. Es muy natural, evidente, y el sentido común lo reconoce, que este guerrero no puede prometerse la victoria sino mediante la solución previa de muchísimos problemas que envuelven futuros libres condicionados como éstos: ¿Qué hará el enemigo si yo emprendo este movimiento? ¿Qué si le cargo por el flanco derecho, por el izquierdo, con la infantería, con la caballería, por mar, por tierra, por acá, por allá, hoy, mañana...? Y la victoria será tanto más probable cuanto más acertada y sabia la solución previa de estos problemas. Luego en este caso es necesaria la ciencia, á lo menos conjetural (ya que no puede el hombre alcanzar más) de estos futuros libres condicionados. Ahora bien: presupuestos los dogmas de la Providencia y de la libertad humana, que deben sostener á todo trance los filósofos, ya sean escotistas, tomistas ó melinistas, el gobierno moral del mundo presenta á los ojos de la razón un combate gigantesco entre Dios y los hombres, que reluchan en vano por sustraerse á los designios de la sabiduría infinita. La divina Providencia es *suave y eficaz*: porque es *sua-*

ve afloja los resortes á la libertad humana; porque es *eficaz* alcanzará infaliblemente una completa victoria sobre el hombre, coronando con gloria sus batallas. Y ¿cómo conciliar aquella *suavidad* con esta *eficacia*? Necesario es que Dios, en la disposición y gobierno de los hombres, se dirija por el conocimiento exacto de aquello que los mismos hombres *hicieran libremente* puestos en aquellas circunstancias, que por otra parte dependerían del mismo Dios. Mas este conocimiento no puede ser puramente *conjetural*, por cuanto es divino y en Dios no caben conjeturas. Luego debe ser certísimo é infalible. Luego Dios conoce cierta é infaliblemente los futuros libres condicionados.

Escolio.—1.º En gracia de la brevedad resolveremos por vía de observación ó escolio dos cuestiones ulteriores sobre la materia. Decimos, pues, que la ciencia divina de los futuros libres condicionados justamente se ha llamado *ciencia media*. La razón es porque su objeto no puede referirse propiamente ni á la *ciencia de simple inteligencia*, ni á la *ciencia de visión*. No á la primera, porque el futuro libre condicionado no es una cosa puramente posible, puesto que en realidad *existiera* si se pusiese la condición. No puede referirse á la

segunda, porque ciertamente este futuro no existirá por lo mismo que aquí se supone que no se ha de verificar la condición. Luego el futuro libre condicionado es, si cabe decirlo, algo *más* que posible y algo *menos* que existente. Luego es un *término medio* que con razón da á esta ciencia su nombre. Que si alguien se descompone por la *palabra*, nosotros no le urgiremos. Concédase que Dios conoce los futuros condicionados, y esto nos basta.

2.º Respecto del *medio*, como dicen, en que Dios conoce los futuros libres condicionados, concedemos de buen grado que este *medio* no puede ser la condición: 1.º, porque aquí se supone que esa condición no se ha de verificar; 2.º, porque, aun suponiendo que se verificase, no tiene un nexo intrínseco con el futuro condicionado por lo mismo que es libre. Pues entonces, ¿cuál es este *medio*?

Respondemos que Dios ve estos futuros libres *en la real pero hipotética elección de la voluntad creada ó posible*, por cuanto Dios debe de saber todo lo que una criatura racional hiciera, puesta en cualquiera circunstancia. Aquí acudimos á la perspicacia de la soberana Inteligencia, que, penetrando íntimamente en los más profundos senos de la libre voluntad

de la criatura, debe alcanzar en ella todo cuanto tiene una verdad determinada. Que si aun acá abajo hombres hay prudentísimos, superiores previsivos, padres perspicaces que de tal modo tienen conocida la índole y constitución moral de sus súbditos que no se engañan en la previsión de lo que éstos *hicieran* en determinadas circunstancias, y se sirven de la misma previsión para gobernarlos con acierto, ¿qué mucho demos á Dios, no ya un conocimiento más ó menos probable, sino una ciencia certísima é infalible de todos los futuros condicionados, fundada en la intuición profunda con que contempla los más retirados senos y abismos del corazón humano? Mas ¿cómo será esto? He aquí el último misterio inaccesible á la flaca razón del hombre. Pero por lo mismo que es misterio, así como nosotros no podemos explicarlo, tampoco pueden los adversarios combatirlo con ventaja.

Tocado hemos cuestiones, en nuestro juicio importantísimas, relativas á los atributos más salientes de la Divinidad. Confesamos que nada es lo que habemos dicho respecto de lo que habría que decir; mas como no es posible en un curso elemental disertar muy á la larga, damos por terminado este capítulo.

CAPITULO IV

De las externas operaciones de Dios en el mundo.

Cuatro son las grandes manifestaciones de la actividad y omnipotencia infinitas de Dios que puede contemplar el filósofo en el orden moral y en el orden físico del mundo: la creación, la conservación, el concurso y la Providencia. Se entiende por *creación* el acto positivo de la libre voluntad de Dios en virtud del cual un ser contingente pasa *él todo* del puro estado de posibilidad interna al estado de actual existencia. De donde inferimos que en la creación nada, nada de la realidad del ser creado *preexiste* á su producción. Se entiende por *conservación* el acto de la libre voluntad de Dios en virtud del cual las criaturas perseveran en su existencia y duración. Se entiende por *concurso* el influjo real y positivo con que Dios, como causa primera, favorece á las cau-

sas segundas en el actual ejercicio de sus potencias naturales y en la producción de sus efectos propios. *Providencia*, en sentido estricto, es el plan y designio concebido por la mente de Dios como gobernador del universo, conforme al cual dispone todas las cosas de modo que alcancen infaliblemente su fin último. *Providencia*, en sentido lato, es también la ejecución misma y realización de ese plan, de ese designio de Dios.

Previas estas nociones, entremos ya en el examen de la naturaleza íntima de cada una de estas operaciones externas, que así se llaman por razón de los términos extrínsecos á Dios, á los cuales se refieren. Al probar la existencia de Dios en el concepto de causa primera y de Ser primero, hemos manifestado *la necesidad* de la creación; y al resolver las objeciones 7.^a, 8.^a, 9.^a, 10.^a y 11.^a de la misma cuestión 3.^a, hemos igualmente demostrado *la posibilidad* de la creación. Como éstas son las principales cuestiones en la materia, las damos, para no repetir lo mismo, por suficientemente resueltas, para tratar tan sólo de las otras tres operaciones.

Cuestión 19.^a—*¿Cómo conserva Dios las cosas en la existencia?*

Resolución. — Graves é incontestables razones prueban que la conservación es *positiva*, y no puramente *negativa*.

Declaración.—Todos los filósofos convienen en que la duración y perseverancia de los seres creados en el existir no se puede explicar sino por la intervención de la Divinidad. Sin embargo, cuando se trata de saber cómo interviene Dios en dicha conservación, unos enseñan que las cosas perseveran en la existencia solamente porque Dios no las destruye; he aquí la conservación *negativa*. Otros, por el contrario, sostienen que las cosas no duran sino en virtud de un positivo y constante influjo con que Dios las mantiene en la existencia, y ésta es la conservación *positiva*. Nosotros defendemos ésta como la más fundada y digna de Dios.

Pruebas.—1.^a Es sin duda incuestionable que Dios *quiere positivamente* la existencia de las cosas mientras ellas existen. Si así no fuese, una criatura podría continuar existiendo, ó contra la voluntad de Dios, ó á lo menos sin la voluntad de Dios; lo cual repugna abiertamente al dominio transcendental que tiene sobre todos los seres contingentes. No hacemos mención en la disyuntiva anterior de la permi-

sión divina con que una cosa pudiera continuar existiendo, porque la permisión sólo se refiere á lo que es intrínsecamente malo, y la existencia de un ser cualquiera es buena, metafísicamente hablando. Tenemos, pues, que Dios quiere positivamente la existencia de las cosas mientras ellas existen. Es así que el querer positivo de Dios es su misma causalidad, su influjo directo, inmediato, positivo en las existencias, puesto que aun la misma creación no se explica sino con este querer positivo: *fiat lux, et facta est lux... dixit et facta sunt*; luego este mismo querer ó voluntad de Dios, referida á la duración de las cosas, arguye la conservación *positiva*.

2.^o Tan contingente es una criatura en el primer instante de su existencia como en el segundo, tercero, cuarto..., en todos los instantes, porque la contingencia le es intrínseca y esencial. Es así que precisamente por ello exige la criatura un acto positivo de la voluntad divina para existir en el primer instante; luego también le exige para el segundo, tercero, cuarto..., para todos los instantes de su existencia sucesiva. De este modo la contingencia de los seres creados prueba la conservación *positiva*.

Objeciones.—1.^a En un ser creado ninguna cosa real añade á la existencia del primer instante la existencia del mismo ser en el segundo instante. Luego no es necesario un acto positivo de Dios para su conservación.

Resp.—Negamos el antecedente: la conservación de la existencia es evidentemente una cosa real y muy distinta de la existencia de la cosa por un solo momento, y uno de los mayores males de los bienes que tanto apetecemos en esta vida es su fugacidad é inconsistencia. ¿Quién dirá, verbigracia, que es lo mismo ser feliz un año que veinte? Negamos, pues, el antecedente, y con él el consiguiente.

2.^a Podemos suponer que el primer acto positivo de la creación de una cosa determina la duración y permanencia de la misma cosa.

Resp.—Negamos el aserto: no repugna que una cosa volviese á la nada inmediatamente después de ser producida en virtud del acto creativo. Luego dicho acto se agota en la creación de la cosa para el primer instante. Luego dicho acto no es por sí solo la razón suficiente de la conservación.

3.^a Podemos suponer que la existencia de las cosas está de suyo determinada á la duración y perseverancia.

Resp.—Negamos el aserto: nada hay en la existencia producida que pudiera considerarse como causa de su perseverancia; porque así como la posibilidad interna de un ser no envuelve la existencia actual del mismo ser, así también la primera producción y existencia del ser no envuelve ni puede envolver la permanencia y duración del mismo. Hay, pues, que buscar la causa en Dios.

4.^a Todo ente ama su existencia propia y aborrece la nada. Luego podemos suponer que su conservación es un efecto de ese amor de la existencia y de ese horror de la nada.

Resp.—Concediendo esos odios y esos amores, decimos que, presupuestos los argumentos con que hemos probado la tesis, bien podemos explicar esos mismos odios y amores como efectos y consecuencias naturales de la conservación positiva que defendemos; pues siendo las criaturas contingentes por su naturaleza, no pueden de suyo propender á la existencia más bien que á la nada sino en virtud de una determinación extrínseca. De donde se sigue que esos mismos odios y amores probarían nuestra proposición. Pero dado que esta propensión á la existencia fuese intrínseca á los seres creados, insistiríamos todavía en nuestro

aserto, considerando que esa natural propensión no es razón suficiente de la perseverancia en la existencia, por el simple motivo de que los hombres, por ejemplo, se mueren, y se mueren sin remedio cuando les llega su hora, á pesar de todos sus amores á la vida.

5.^o Las causas naturales, una vez producidos sus efectos, no ejercen ulterior influjo en la permanencia de los mismos. *A pari* Dios.

Resp.—*a)* No es tan generalmente cierto lo que afirma el antecedente, pues hay muchísimos efectos de causas naturales que no pueden perseverar sin un influjo constante de sus causas. Sea cual fuere la naturaleza de la luz, verbigracia, lo cierto es que no puede perseverar la iluminación de mi aposento si apago la lámpara ó cierro la ventana.

b) Respondemos también negando absolutamente la paridad. ¿En qué conciencia hemos de admitir que los efectos naturales dependan del mismo modo de las causas segundas que de la causa primera? La dependencia de los efectos en su relación con Dios es absoluta, transcendental, metafísica; mas en su relación con las causas segundas é inmediatas es muy relativa, circunscrita, parcial. La prueba es que, dada la causa primera, todos los efectos de la

naturaleza pueden, absolutamente hablando, existir sin necesidad de causas segundas; pero suprimida la causa primera, ya no es posible concebir ni causas segundas ni efectos parciales. Luego Dios debe ejercer en los efectos un influjo más profundo y constante que toda causa segunda. Luego no hay tal paridad.

6.^a Un móvil, recibido el primer impulso del motor, puede moverse por toda la eternidad sin ser necesario nuevo impulso, mientras no le detengan resistencias ó impulsos contrarios que elidan el primero. *A pari* en este negocio de la conservación.

Resp.—Dale con la paridad. Si el adversario insiste en ella, insistiremos también nosotros en negársela por razones fáciles de comprender. Dios es primer motor inmóvil; las criaturas son motores á su vez movidos por otro. Mas admitiendo por ahora la comparación, observamos que la causa de la duración del movimiento en el móvil no es únicamente el impulso primero y transeunte del motor, sino *la fuerza motriz* comunicada en el impulso que dió el motor al móvil. Ahora preguntamos: ¿quién conserva positivamente al móvil y á esa fuerza motriz? Dios, Dios y Dios...

7.^a No se puede concebir la conservación positiva sino como una creación continuada. De consiguiente, deberemos decir que las cosas se crean sin cesar mientras existen, y que con esta constante creación reciben también todas sus modificaciones, y por lo mismo todos sus actos y operaciones. Pero esto destruye completamente la actividad de las causas segundas. Luego no debe admitirse tal conservación.

Resp.—Distinguimos el antecedente: no se puede concebir la conservación positiva sino como una creación continuada, esto es, como la continuación del primer acto creativo, mientras la cosa exista: *concedemos*; no se puede concebir sino como una creación continuada, esto es, como una multiplicación de actos creativos, cual si en cada instante indivisible volviese la cosa á la nada y Dios la estuviese sacando de la nada: *negamos*; basta un poco de atención para comprender los miembros de esta distinción que resuelve perfectamente la dificultad. Con respecto á las consecuencias que va sacando la objeción, observamos que se deben distinguir *modos* y *modos*. Hay unos íntimamente unidos con la naturaleza de la cosa: claro es que éstos dependen de la conservación positiva. Hay otros modos que son como ad-

venticios y extrínsecos á la cosa, y suponen la naturaleza ya determinada y constituida: éstos no dependen directamente de la sola conservación positiva, sino del concurso divino, el cual á su vez supone en cualquier teoría la actividad de las causas segundas. Por consiguiente, son falsas las deducciones generales de la dificultad propuesta, y la conservación directa y positiva que defendemos no menoscaba en manera alguna la actividad y causalidad de los seres contingentes.

Cuestión 20.^a—*¿Coopera Dios física é inmediatamente á todas las operaciones de los agentes creados?*

Resolución.—Habiendo sostenido la conservación positiva, fácilmente se concibe que debemos también defender el *concurso inmediato* de Dios en las operaciones de las causas segundas, por las gravísimas razones que lo persuaden.

Pruebas.—1.^a Este concurso inmediato recomienda altamente la amplitud de la Omnipotencia divina y se ofrece á nuestro entendimiento como una perfección simple, pues por él concebimos á Dios como fuente, no sólo de todas las existencias y potencias creadas, sino también de todas las operaciones de los agen-

tes naturales. Perfección maravillosa que con razón debemos atribuir á Dios como al principio adecuado de toda realidad.

2.^a No hay razón ninguna para que una cosa dependa más de un acto inmediato y positivo de Dios cuando ya está producida y persevera en la existencia, que en el momento mismo en que se está produciendo y recibiendo la existencia. Es así que todas las cosas, cuando ya están producidas y mientras perseveran en la existencia, exigen un acto inmediato y positivo de Dios, como hemos visto en la cuestión precedente; luego también le exigen mientras ellas se están produciendo y recibiendo la existencia. Pero este acto de Dios en la producción de los efectos contingentes es el mismo *curso inmediato*. Luego es verdadera la proposición.

3.^a Todo acto es perfección de su potencia respectiva. Esto es evidente. Más perfecto soy yo *actualmente* sabio, que sabio sólo *en potencia*; más perfecto soy yo *actualmente* virtuoso, que virtuoso sólo *en potencia*. Es así que ninguna potencia puede darse á sí misma su perfección respectiva sin el auxilio inmediato de una causa más alta; luego ninguna potencia puede darse á sí misma el acto sin el auxilio

inmediato de otra causa más alta. Se prueba la menor del silogismo. Ningún ser que tiene *lo menos*, puede darse á sí mismo *lo más* sin el apoyo y auxilio inmediato de otro ser que le asista siquiera en el instante en que aspira y se esfuerza á lo más. Si yo, para enriquecerme, estoy negociando con mil duros míos, claro es que no puedo (para enriquecerme más) negociar con diez mil si otro más rico que yo no me favorece con la suma que me falta. Pero en nuestro caso *lo menos* es la potencia; *lo más* es el acto; la causa más alta es Dios, y el apoyo y auxilio es el concurso inmediato. Luego ninguna potencia puede darse á sí misma su perfección respectiva, esto es, el acto sin el concurso inmediato de Dios. Luego este concurso es necesario.

Cuestión 21.^a—¿*Qué es el concurso inmediato de Dios, previo ó simultáneo, respecto á la acción de las causas segundas?*

Resolución.— El problema es gravísimo, y sus dos principales soluciones dividen á dos respetabilísimas escuelas. La una defiende el concurso previo, ó sea *la premoción física*; la otra sostiene el *concurso simultáneo*. Como en definitiva el concurso previo parece incompatible con la libertad humana, creemos deber

nuestro el declararnos en favor del concurso simultáneo. He aquí las pruebas.

Demostraciones.—1.^a La idea del *concurso* en la mente de todos los teólogos y filósofos de cualquier escuela cuando tratan de demostrar su necesidad en general, no ofrece sino la idea de una *co-operación* de Dios al actual ejercicio de las potencias naturales en la producción de sus efectos respectivos. Esto no admite la menor duda, esto no tiene réplica; en este sentido demuestran todos la tesis de la cuestión precedente. Explíquese como se quiera la naturaleza del concurso, deben todos convenir en que el concurso es una cooperación. Es así que la cooperación de una causa en la producción de los efectos producidos por otra envuelve necesariamente la simultaneidad de ambas causas en el ejercicio de su actividad respectiva para producir el efecto, puesto que *co-operari* es *operari cum*, esto es, obrar juntamente con otro; luego también el concurso es simultáneo.

Los que sostienen *la premoción física* suelen decir aquí que ellos no se cuidan de cuestiones de nombre, que ellos explican ideas é investigan la íntima naturaleza de las cosas. A esto replicamos :

a) Que en cuestiones tan graves como ésta no debemos así, sin más ni más, torcer la significación de las voces, cuando éstas ya tienen en cuestiones anteriores un valor fijo y determinado. Si en la cuestión anterior todos comprenden que esta palabra *con-curso* no significa la creación, ni la conservación positiva ó negativa de las causas segundas, sino *el obrar de Dios juntamente* con ellas para producir sus efectos propios, ¿con qué derecho se ha de abandonar en esta cuestión la acepción primera de la palabra, conservando la misma palabra para designar otra idea, y esto sin advertencia ninguna y como por asalto? ¿Quién no ve los gravísimos inconvenientes, las eternas disputas, la confusión y anarquía que un tal procedimiento es capaz de producir en el mundo científico?

b) Que un argumento fundado en la verdadera etimología del término que expresa la idea madre de una cuestión difícil debe siempre merecernos todo el respeto que inspira á un hombre sensato la profunda filosofía del lenguaje; porque aunque los términos son, en general, signos convencionales y arbitrarios, no por eso hemos de pensar que todos los hombres que hablan un idioma enlazan y combi-

nan á tontas y á locas, sin motivo ninguno, los distintos elementos de nuevos vocablos tomados de sus propias raíces. ¡Cuántas definiciones etimológicas son más precisas, exactas, concisas y todo lo que se quiera, que muchas otras que campean en las ciencias con el nombre rimbombante de definiciones esenciales! Nuestra lengua quichúa abunda en tales exactísimas definiciones de los objetos; sus nombres propios designan con la mayor precisión las cosas á que se aplican. *Chimbu-razu*, que hoy decimos *Chimborazo*, significa *paso por la nieve*; *Rumiñagui* quiere decir *cara de piedra*; *Yaguarcocha* vale *laguna de sangre*... Pues bien: ¿qué ecuatoriano no reconocerá la maravillosa exactitud con que emplearon los incas estos términos para designar aquellas soberbias montañas de los Andes y aquel lago de nuestra provincia de Imbabura?

c) Que no han faltado defensores de la *pre-moción física* que han argüido así: — “Hay en Dios el *pre*, ó el *antes*, hay *moción*; hay *física*; luego hay *pre-moción física*...” ¿Haría bien un filósofo en dar un puntapié á este entimema diciendo que era una especie de charada ridícula, indigna de la austeridad de la ciencia? No tal, no haría bien; porque podría

sucedir que la tal charada fuese una síntesis magnífica de todo un sistema. Apliquemos esto á nuestro argumento, y quedamos en paz.

2.^a El concurso *previo ó premoción física* que se opone al concurso simultáneo que aquí defendemos se explica por uno de sus más respetables partidarios modernos en los términos siguientes: "Este influjo de Dios, dice, se llama *previo*, por cuanto precede, á lo menos con prioridad de naturaleza y de movimiento, á la acción de la causa sobre la que se ejerce. Por ende dicho influjo recae y es recibido en la virtud ó potencialidad ó facultad de la misma causa, á la cual saca él de la potencia al acto... Este influjo divino, prosigue dicho autor, es además *físico*, porque influye no provocando con su bondad el apetito, sino moviendo con su acción física la virtud ó *potencia* de la causa segunda para que obre." Tal es *literalmente* el sistema de la premoción física.

Por poco que nos fijemos en él, fácilmente se comprende que su aplicación á los actos humanos en concreto elide la libertad del hombre. Veámoslo en un ejemplo. Son las diez del día, y *quiero* leer un libro ameno para divertir la atención de mis trabajos serios. ¿Cómo explicaré este acto de mi voluntad según el siste-

ma de la premoción física? Helo aquí. Antes de que yo pensase en *querer* leer ese libro ameno, vino sobre mí un influjo divino con prioridad de naturaleza y de movimiento á este acto elícito de mi voluntad. Vino sobre mí este influjo sin tener yo conciencia alguna de él; penetró, quién sabe cómo, en mi voluntad como simple potencia, y del simple poder de querer leer un libro ameno la sacó al acto de *querer* leer actualmente dicho libro. Y bien: ¿cómo ha obrado este influjo divino en mi voluntad? Pues *físicamente*: no excitando, ni provocando, ni llamando mi apetito racional con la bondad del libro, sino así como quien dice empujándome con un impulso físico, divino, superior, insuperable, irresistible, singular, determinado, para que mi voluntad *quiera* sin remedio leer dicho libro ameno. Se nos dirá: ese *sin remedio* está de más, porque la voluntad humana, aun bajo el influjo previo y físico, es todavía libre. Contestamos: si la voluntad humana en nuestro caso es libre, puedo yo frustrar la premoción de Dios y no querer leer el libro ameno. Pero entonces la premoción divina ni es física, ni es determinada: será únicamente *moral é indiferente*. Esto no lo admiten los adversarios del concurso simultáneo. Luego tienen

que conformarse con ese *sin remedio* que elide la libertad humana. Aquí está el nudo gordiano, y aquí el triunfo del concurso simultáneo.

3.^a El concurso que aquí defendemos es *inmediato*. Es así que un concurso tal debe por necesidad ser *simultáneo* al ejercicio de la actividad de la causa segunda, porque, de lo contrario, el término del concurso divino sería, no el acto mismo de la causa segunda en la producción del efecto, sino alguna otra cosa previa al acto mismo, lo cual demostraría el concurso *mediato*; luego el concurso inmediato es simultáneo.

A este argumento suelen oponer los defensores de la premoción física dos cosas: 1.^a, que ellos también admiten con nosotros el concurso simultáneo, en el sentido de que la operación divina no precede con prioridad de tiempo al acto de la criatura, sino que coexiste con él. Pero (y es la segunda excepción) que esa misma operación divina precede *con prioridad de naturaleza y de movimiento* al acto de la criatura, en cuanto dicho acto es absolutamente dependiente del concurso de Dios. Replicamos á lo primero que si se nos concede la simultaneidad de tiempo, no debía llamarse el concurso *premoción física*, porque, acá entre nosotros,

esos términos, compuestos de la preposición latina *prae*, siempre envuelven prioridad de tiempo. El concurso así explicado debía más bien llamarse *commoción física*, y no *pre-moción*. Así se evitarían muchas equivocaciones. Ya hemos observado que en materias tan espinosas un filósofo debe ser muy escrupuloso en la elección de los términos. En cuanto á la segunda excepción, parece oportuno reservar su examen para cuando se resuelvan las dificultades.

Objeciones. — 1.^a Si Dios conserva con un acto positivo la actividad de las causas segundas, no parece necesario admitir ningún concurso para explicar su ejercicio.

Resp. — Negamos simplemente el aserto, en virtud de los argumentos con que hemos probado las proposiciones relativas á la materia.

2.^a Si Dios influyese en las operaciones de las criaturas, éstas recibirían de Dios la acción y no la ejercieran, lo cual destruiría la actividad de las causas creadas.

Resp. — Dios no concurre como causa *única*, sino como causa *primera*, como *motor universal*. Así explicado el concurso simultáneo, fácilmente se comprende que la *co-operación* de Dios como causa primera, lejos de excluir

la actividad de la causa segunda, más bien la presupone; porque nadie puede cooperar con otro agente en la producción de un efecto cualquiera si aquel agente está destituido de toda actividad. Yo puedo, verbigracia, ayudar á un joven á componer un discurso; pero no puedo ofrecer para el mismo efecto mi cooperación á un perro. ¿Por qué? Porque el joven tiene entendimiento, y el perro no.

3.^a Puesto el concurso de Dios, las causas segundas no pueden menos de ejercer sus actos. Destrúyese, pues, la libertad del hombre.

Resp.—Traslado á los defensores del *concurso previo ó premoción física*. La dificultad no habla con nosotros. En nuestro sistema, la necesidad de obrar de la causa libre, presupuesto el concurso divino *simultáneo*, no es consiguiente al solo concurso presupuesto, sino también á la determinación libre de la voluntad, á que ya cooperó el concurso presupuesto. De modo que, en definitiva, el antecedente de la objeción con respecto á la voluntad libre, equivale á esta proposición: “Una vez que bajo el concurso simultáneo se *determinó* la voluntad libre, ésta no puede menos *de haberse determinado*. Lo cual evidentemente deja intacta la libertad.”

4.^a Mas si así fuese, una sola y misma acción dependería de dos agentes á la vez, lo cual repugna.

Resp.—Repugna ciertamente que una sola y misma acción dependa de dos agentes *de un mismo orden*; mas nada impide que dependa de dos agentes *de orden muy diverso*. La respuesta es de Santo Tomás, y recuerda al adversario que aquí se trata de la causa primera y de la causa segunda, la cual depende esencialmente, en el ser, en la existencia, en la conservación y en el ejercicio de todos y cada uno de sus actos, de la misma causa primera, que no sólo es diversa, sino infinitamente superior y más excelente que cuanto podemos concebir, por cuanto la causa primera es *universal*, y la causa segunda *particular*. Mucho debemos fijarnos en esta distinción del Angélico Doctor, porque de ella depende la verdadera explicación de la naturaleza del concurso divino en los actos de la libertad creada.

5.^a Si el acto humano depende *todo* de Dios y *todo* de la causa libre, Dios es autor del pecado, que también es acto humano.

Resp.—Negamos el consiguiente y la razón alegada: de que el acto pecaminoso sea un acto humano ejercido bajo el influjo simultáneo

de Dios, no se sigue que Dios sea autor del pecado. En el acto pecaminoso de la voluntad libre hemos de distinguir cuidadosamente dos cosas, que no por ser inseparables dejan de ser muy diversas. La primera es la entidad positiva, ó sea la vitalidad intrínseca, real y física del mismo acto libre bajo el influjo del concurso simultáneo. La segunda es el defecto, la ausencia, la privación de conformidad de este mismo acto con la norma de la moralidad. El acto pecaminoso considerado en sus elementos positivos, es todo de Dios y todo del hombre. El mismo acto considerado en su defecto de conformidad con el orden moral no es ni puede ser de Dios, sino únicamente de la criatura, defectible. Ni tampoco es necesario buscar á una negación ó privación una causa *eficiente* cuando basta y sobra una causa *deficiente*. Declaremos esto con un ejemplo de Santo Tomás. Pasa de un punto á otro un cojo. En el tránsito hay dos cosas: el movimiento mismo y la deformidad del cojear. Lo primero es *positivo*, y depende de la fuerza de locomoción; lo segundo es un *defecto*, y depende de la desigualdad de las piernas. Oigamos ahora al Santo Doctor la maravillosa explicación del problema. En la cuestión 3.^a *De malo*, art. 3, se

expresa así: "Siendo Dios el primer principio de toda moción, sucede que algunos entes de tal modo son movidos por Dios, que también ellos se mueven á sí mismos como los agentes libres. Si éstos se hallan en la disposición correspondiente y en el orden debido para recibir la divina moción, se seguirán las acciones buenas que se refieren totalmente á Dios como á su causa. Mas si los agentes libres flaquean y salen del orden debido, seguiráse la acción desordenada, esto es, el pecado. De este modo, lo que allí hay de activo se refunde en Dios como en su causa; mas lo que hay de desordenado y deforme no reconoce otra causa que el libre albedrío."

6.^a Pero si, como se acaba de insinuar, la deformidad del acto pecaminoso es inseparable de aquello real y positivo del mismo acto, parece consecuencia inevitable el afirmar que Dios con el concurso simultáneo coopera también al pecado. Queda, por tanto, la dificultad en pie.

Resp.—Supone la instancia que el concurso simultáneo es *singular y determinado* para cada uno de los actos libres, en cuyo caso la malicia de un acto pecaminoso podría decirse que reflúa en Dios por la inseparabilidad de

los elementos positivo y negativo. Mas el concurso simultáneo que admitimos no es singular ni determinado, sino *universal é indiferente*; de modo que nunca determina la voluntad libre más bien á un extremo que á otro de la elección, sino solamente la auxilia y favorece para que se actúe como más le plazca. Así es que la determinación particular de tal acto depende de la natural y libre actividad de la voluntad creada. Oigamos bien á Santo Tomás (*Sum. Theol.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 9, art. 6.): “Dios, dice, como *motor universal* mueve la voluntad humana á su objeto *universal*, que es el bien, y sin esta moción *universal* nada podría querer el hombre; pero *el hombre es quien por medio de la razón se determina á querer esto ó aquello, que es ó un bien verdadero ó un bien aparente.*” Este solo texto resuelve la cuestión contra la *premoción física*.

7.^a El influjo de la causa primera precede con prioridad de naturaleza á la acción de la causa segunda. Luego no es simultáneo, sino previo.

Resp. — La prioridad de naturaleza en favor del influjo divino en nada contradice á la unidad de acción, y solamente importa que el acto libre, considerado en su realidad, depen-

de más de Dios que de la causa segunda. El eximio Suárez explica la cosa de este modo: "Considerando, dice, el acto libre en cuanto depende de la causa primera y de la criatura, podemos afirmar con mucha razón que dicho acto depende más de Dios que de la causa segunda por estos motivos : 1.º Porque la causa primera es más alta é influye en el efecto de un modo más independiente que la causa segunda. 2.º Porque la causa primera se refiere al acto libre en un concepto más universal, mientras la causa segunda influye en el mismo acto considerado en un posterior concepto más determinado y circunscrito. 3.º En fin, porque el influjo de la causa primera no depende en ningún sentido de la causa segunda, y podría, absolutamente hablando, existir sin la causa segunda, mientras el influjo de ésta es inconcebible sin la causa primera." (*Metaph.*, disp. 22, sect. 3.ª)

8.ª Enseña Santo Tomás en las *Qq. Disp.*, quest. 3.ª, *De Potentia*, art. 7, que Dios concurre en las operaciones de las criaturas de cuatro modos: 1.º, en cuanto les da la facultad de obrar; 2.º, en cuanto la conserva; 3.º, en cuanto la aplica á la acción; y 4.º, en cuanto ninguna otra virtud obra sino con la virtud

divina. Esto supuesto, los dos primeros modos de concurrir no ofrecen dificultad, porque todos los admitimos. El cuarto modo concedemos que se refiera de hecho al concurso simultáneo. Mas el tercer modo arguye evidentemente el concurso previo ó premoción física. Luego quien admita las doctrinas de Santo Tomás no puede defender el concurso simultáneo con exclusión del concurso previo.

Resp.—Este es el argumento más serio que proponen los defensores de la premoción física para demostrar que Santo Tomás está con ellos. Sin embargo, debemos y podemos explicar con las mismas doctrinas del Doctor Angélico cómo Dios aplica las causas libres á la acción sin premoverlas ni predeterminarlas físicamente. *Debemos* explicarlo así porque, de lo contrario, parece la libertad humana. *Podemos* explicarlo porque así lo hace el Santo Doctor en el mismo lugar de donde se ha sacado la objeción. He aquí sus palabras: “Se debe decir que la voluntad humana tiene dominio sobre sus propios actos, no con exclusión de la causa primera, sino porque ésta no obra de tal modo en la misma voluntad que la determine necesariamente á una cosa, como determina á la naturaleza (entiéndase á los agentes necesi-

rios); y, por lo mismo, la determinación del acto queda á cargo y en poder de la razón y de la voluntad. „ Luego el tercer modo de concurso divino en su relación con las causas libres no obra del mismo modo que sobre las causas segundas necesarias, según el Santo Doctor. Por consiguiente, respecto de las causas libres el tercer modo de concurso divino nunca pudo ser en la mente del Santo Doctor una *premo- ción física*. Pero entonces, ¿cómo explicamos literalmente el tercer modo de concurrir Dios á las operaciones de todas las causas segundas? Responda Santo Tomás, y oíganle bien los partidarios del *concurso previo*: “Dios, como motor *universal*, mueve la voluntad del hombre á su objeto *universal*, que es el bien, y sin esta *moción universal* nada podría querer el hombre; pero el hombre es quien por medio de la razón se determina á querer *esto ó aquello*, que es ó un bien verdadero ó un bien aparente.„ (*Sum. Theol.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 9, art. 6.)

Aclaremos esto con un ejemplo: soy piloto de un buque de vela, y hallándome en el puerto de Guayaquil, quiero hacer por el Pacífico mi navegación á Panamá. Sopla el viento hacia el Norte, y yo, aprovechando con mis hábiles maniobras la ocasión, atravieso el mar y llego

felizmente al puerto apetecido. Estudiemos el caso. Como mi buque es de vela, y no de vapor, yo no puedo lanzarme al Océano sin viento favorable. Me es, pues, necesario el viento. Pero como el viento volando sobre el ancho mar no me determina, en su dirección general, hacia el Norte, ni este ni aquel puerto de aquella región, claro es que yo soy quien debo, ayudado de su mismo soplo, dirigir el timón precisamente hacia Panamá. Así lo he hecho, y así he llegado á aquel puerto. Apliquemos el caso. En el mar borrascoso de la vida, sólo el soplo del Eterno lleva la frágil nave de mi corazón hacia su norte, que es el Bien universal. Sin este soplo divino soy tan mísero que naufragaría sin remedio. Pero porque Dios me hizo libre, porque Dios respeta en mí su propia obra, quiso también que yo, ayudado de su soplo divino, ejerciese la libertad con que me enriqueciera en la libre elección de los bienes particulares y finitos. Este es el concurso simultáneo que salva todos los derechos de Dios, sin menoscabo de las prerrogativas con que el mismo Dios se dignó favorecernos.

Cuestión 22.^a—*¿Qué es la Providencia, y cuáles los principales errores que la combaten?*

Resolución. — La Providencia divina es

el más amable é interesante de todos los atributos relativos de Dios, y es preciso fijar bien su concepto. La Providencia, en un sentido lato, se confunde con el gobierno y administración de todas las cosas; pero, en rigor, se distingue de ellos como la causa difiere de su efecto. Es, pues, Providencia la razón del orden y movimiento de las cosas á sus fines concebida por la mente divina y sancionada por la voluntad soberana. En este sentido el gobierno del mundo no es sino la ejecución de dicho orden premeditado. Considerando la Providencia en sus manifestaciones externas, trataremos de ella en cuanto abraza la razón del orden, y juntamente su ejecución.

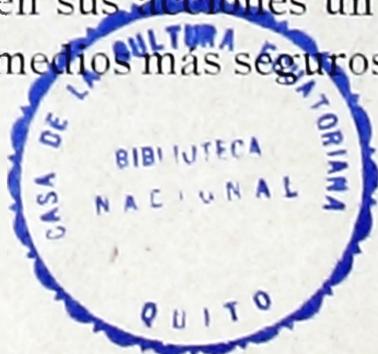
Niegan el dogma de la Providencia los deístas y fatalistas, quienes, admitiendo la existencia de Dios, le quitan toda intervención en el gobierno de las criaturas y le consideran lejos del mundo, gozándose en su contemplación y silencioso en su reposo eterno. De modo que todos los cambios, transformaciones y vicisitudes de las cosas en el orden físico, moral, político y religioso no son sino el resultado necesario é inevitable de la ciega fatalidad ó del acaso. Los estoicos admitían la Providencia en las cosas de monta; pero juzgaban que desde-

cía de la majestad de Dios una intervención inmediata en aquellas minuciosidades que aun los hombres menospreciamos.

Cuestión 23.^a—*¿Hay Providencia en el mundo?*

Resolución.—Leemos en el cap. VIII del libro de la Sabiduría que Dios, en la creación, alcanza eficazmente los fines y fines de las cosas, disponiéndolo, sin embargo, todo con suma suavidad. De estas magníficas palabras se infiere esta proposición. Dios tiene providencia de todas sus criaturas y las dirige con su infinita sabiduría á sus propios fines.

Demostraciones.—1.^a Dios sacó de la nada todas las criaturas que componen el universo ; Dios las conserva en la existencia por medio de un acto positivo de su voluntad efficacísima, puesto que ellas, como contingentes, volverían sin Dios al seno de la nada ; Dios desenvuelve la actividad de todas las causas segundas favoreciéndolas con el concurso inmediato y simultáneo...; en una palabra, Dios es criador, conservador, cooperador. Pero al mismo tiempo Dios es inteligente y sapientísimo, y es propio de la sabiduría de un agente proponerse en sus acciones un fin, excogitar y adaptar los medios más seguros y eficaces, y di-



rigirlos todos á la consecución de ese mismo fin. Luego Dios criador, conservador, cooperador, se ha propuesto en la creación un fin, ha aplicado los medios y realizado un plan antecédentemente concebido en la mente infinita y sancionado por su voluntad efficacísima. Esto es la Providencia. Consta, pues, la tesis.

2.^a Si Dios creó y conserva las cosas porque en virtud de su natural bondad quiso llamarlas á la posible participación de sus bienes, claro es que un Dios tan bueno no puede despreciar las obras de sus manos y complacerse en su destrucción ó completo deterioro; pues como sabiamente observa San Ambrosio, ¿qué artífice descuida la obra de sus manos? Y si desdice de la majestad de Dios el gobierno de las cosas, ¿por qué no deberemos pensar que también desdijo de su omnipotencia la creación del mundo? Dios sapientísimo conoce muy bien los fines y los medios que pueden promover á las criaturas hacia su perfección respectiva. Dios omnipotente puede con una sola manifestación de su voluntad aplicar eficazmente esos medios y conseguir seguramente esos fines. Por último, Dios, espíritu perfectísimo y por su naturaleza *acto puro*, no está sujeto á la molestia ni al cansancio que en un ser limitado

es consecuencia natural de una afanosa providencia. Por consiguiente, si Dios, á pesar de todo esto, negase á las criaturas su gobierno y dirección, la divina Omnipotencia no podría menos de vulnerar el más amable de los atributos de Dios, la bondad infinita. Consta, pues, la tesis.

3.^o Demuestra también este dogma el orden y armonía del universo. Porque en tanta variedad y vicisitudes de las criaturas, en tan porfiado conflicto de encontrados elementos, mal pudiera concebirse esa concordia, consonancia y armonía del mundo si no estuviesen todas las cosas igualmente sometidas al imperio de una voz, de un gobernador y de un soberano que regulase el movimiento general. Si no puede un navío atravesar sin piloto mares turbulentos, ni puede una ciudad sin magistrados disfrutar de paz y de contento; si no puede un gimnasio ni una casa conservarse en orden y concierto sin quien los presida y los gobierne, menos, mucho menos podrá el mundo adelantarse hacia su perfección sin un Dios pródigo.

De donde se infiere que la divina Providencia se extiende aun al cuidado de las cosas más insignificantes, pues las razones que nos la demuestran militan de igual modo en favor

de cada uno de los seres criados. Y no pensáramos dignamente de nuestro Dios si creyésemos que no decía bien con su majestad el gobierno de las cosas mínimas, siendo así que el *más* y el *menos* de las criaturas no es sino relativo á nosotros, y no á Dios, delante de quien las criaturas más nobles y excelentes son como si no fuesen.

4.^a En fin, el consentimiento unánime de los hombres proclama á voz en cuello este gran dogma de la Providencia. No hay pueblo sin religión, ni religión sin sacrificio; jamás los hombres traspasaron la ley natural sin ser devorados por ocultos remordimientos; siempre practicaron virtudes secretas estimulados por secretas y ciertas esperanzas; en peligros inminentes y en calamidades públicas cayeron siempre de rodillas invocando el nombre y el auxilio del numen supremo, y otras veces, en el seno de la desesperación y del furor, se desahogó la impiedad en impotentes imprecaciones contra Dios. ¿Cómo se explica todo esto? Una razón serena é imparcial debe reconocer en las blasfemias del ímpío, en las esperanzas del justo, en los remordimientos del culpable, en las postraciones del atribulado, en los sacrificios de la Religión y en la religiosidad de todos los

pueblos de la tierra, los más auténticos é inequívocos testimonios del consentimiento universal con que el género humano ha proclamado siempre el dogma consolador de la divina Providencia.

Cuestión 24.^a — *¿Qué debemos pensar de la Providencia divina en sus relaciones con el hombre?*

Resolución.—Que le gobierna y cuida de él de un modo especialísimo.

Demostraciones.—1.^a La Providencia es sapientísima y muy ordenada, como lo exige la excelencia y perfección de la naturaleza divina. Es, por tanto, muy propio y digno de ella que gobierne á todas sus criaturas según su nobleza y dignidad. Ahora bien: las criaturas racionales son muy superiores á todas las demás del mundo visible; su fin es muy más elevado, y á éste sirven y conducen todos los seres inferiores. Es, pues, muy natural que emplee Dios mayor cuidado y más atenta providencia en su favor, haciendo servir todas las cosas al orden moral y última perfección de esta criatura inteligente, tanto más cuanto el hombre es libre y dueño de sus actos, responsable y capaz de mérito y demérito. Era, pues, preciso que Dios le distinguiese esculpiendo en el fon-

do de su corazón la ley moral, así como en su mente las nociones exactas de lo bueno y de lo malo, para facilitar su movimiento hacia el propio fin. Las demás cosas que están sujetas de un modo necesario á principios extrínsecos, debieron incluirse en las leyes comunes y generales que manifiestan de parte de Dios una providencia igualmente común y general, que está muy lejos de ser esta particular y especialísima que debemos reconocer en pro del hombre.

2.^a Para nosotros que, poseedores del don inapreciable de la fe sobrenatural, filosofamos sin perder nunca de vista el faro espléndido de la divina Revelación, prueba es irrefragable de nuestra tesis la palabra de Jesucristo. Este Maestro divino, que á pesar de su infinita sabiduría habló siempre á los hombres con la sencillez con que un doctor muy profundo habla á unos pobres niños é idiotas, cuando quiso instruirnos acerca de la providencia que el Padre celestial tiene de nosotros cambió de lenguaje y se expresó en términos que ofrecen al mundo en el Evangelio la página de la más encantadora elocuencia.—“Mirad, nos dice, las aves del cielo, que no siembran ni siegan, ni allegan en trojes, y vuestro Padre celestial las

alimenta. ¿Pues no sois vosotros mucho más que ellas? ¿Y quién de vosotros, intentándolo, puede añadir un codo á su estatura? ¿Y por qué andáis acongojados por el vestido? Considerad cómo crecen los lirios del campo: no trabajan ni hilan. Y yo digo que ni Salomón en toda su gloria fué cubierto como uno de éstos. Pues si al heno del campo, que hoy es y mañana se le echa en el horno, Dios viste así, ¿cuánto más á vosotros, hombres de poca fe? No os acongojéis, pues, diciendo: ¿qué comeremos, ó qué beberemos, ó con qué nos cubriremos? Porque los gentiles se afanan por estas cosas, y vuestro Padre sabe que tenéis necesidad de todas ellas. Buscad, pues, primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas, „... (S. Matth., capítulo VI.)

Cuestión 25.^a — *¿La Providencia divina excluye el concurso y ejercicio de la actividad de las causas segundas?*

Resolución. — No: porque aunque la razón del orden de las cosas á sus fines corresponde á Dios, con todo, la ejecución del orden pide el concurso de las criaturas.

Dem. — A la verdad, es propio de un gobernador sapientísimo preconcebir en la mente

todo el orden y subordinación de los medios al fin para procurar y realizar el bien común; de modo que el consejo y la prudencia en el designio fué siempre altísima recomendación de un gobernador sabio. Pero asimismo contribuye en gran manera al desenvolvimiento más grandioso de un designio y plan concertado llamar en su apoyo el concurso de muchas causas subalternas que, empleando su actividad parcial, se dirijan á su propia perfección ayudadas del común principio de sus operaciones. A la manera que un monarca concibe todo el orden y constitución de su pueblo, y al mismo tiempo establece magistrados y ministros subalternos que, mediante el ejercicio de sus respectivas funciones, cooperen á la ejecución del plan y á la más fiel observancia de las leyes.

Objeciones.—1.^a Si todo estuviese sometido á la Providencia, nada habría casual en el mundo. Mas sucede tantas veces que la fortuna ciega, la temeridad y el acaso deciden de la suerte de los hombres y de las cosas. Luego no debemos pensar que intervenga en todo la divina Providencia.

Resp.—Un suceso puede llamarse casual ó fortuito respecto de una inteligencia que no lo previó ó de una voluntad que no lo quería.

Ahora bien: como todo lo futuro está fuera del alcance de la razón y voluntad humana, claro es que respecto del hombre puede haber muchas cosas fortuítas y casuales. Mas si consideramos la perspicacia infinita de la soberana inteligencia y el poder insuperable de la voluntad divina, las cuales se adelantan segura é infaliblemente hacia lo por venir para alcanzar sus fines, deberemos confesar que nada hay respecto de Dios fortuíto ni temerario; pues si tal fuese, derecho tendríamos para acusar á Dios, ó bien de ignorancia porque no lo previó, ó bien de flaqueza porque no lo excusó. Pero esto es absurdo, impío. Luego respecto de Dios no hay tales casos fortuítos ni temerarios, ni hay fortunas ciegas ni cosa que lo valga.

2.^a Si bien debemos reconocer en Dios una providencia general respecto del mundo y de sus criaturas más excelentes, parece, sin embargo, que desdice de su majestad y se opone á su bienaventuranza el hacerle intervenir en tanta multitud de hechos insignificantes: así como desdice de un rey llamarle al cuidado de bagatelas y fruslerías.

Resp.—Ninguno puede oponer seriamente esta dificultad sino quien carezca de exactas nociones de la Divinidad. Cuidados, inquietu-

des, molestias, fatigas, cansancios pueden ser, y son en realidad, consecuencias necesarias de la imperfección y debilidad de la criatura; pero en Dios son inconcebibles. Él obra con su entendimiento y con su voluntad, conoce con una sola intuición; cría, conserva, concurre con un solo acto inmutable y eterno de su voluntad. De modo que el gobierno de mil mundos, si los hubiese, no costaría á Dios sino una sola mirada de su inteligencia y un *sí* ó *hágase* de su omnipotencia infinita. Así hemos de pensar y sentir de Dios si algo significa lo que la razón nos manifiesta en este punto. Dios no se fatiga, no se cansa... nada de eso. Dios es en su eterna inmutabilidad infinitamente activo, y en su infinita actividad tranquilo eternamente y siempre bienaventurado. Esa comparación con un rey terreno, con un hombre, es por demás injuriosa á Dios; porque sólo la ignorancia y debilidad humanas han convertido en título de majestad y gloria la no intervención de los poderosos de la tierra en todos los negocios de los súbditos encomendados á ellos. Si fuese dable un magistrado que extendiera su gobierno aun á las cosas más pequeñas y lo moviese todo con suavidad y eficacia, sin duda alguna todos los hombres le admirarían y recomenda-

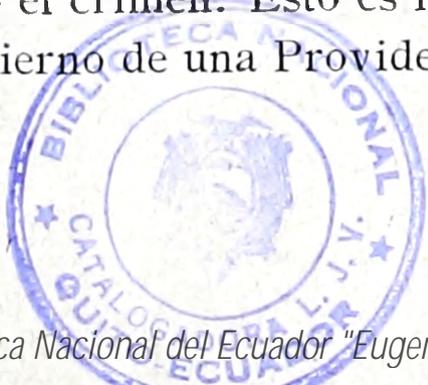
rían con bien merecidas alabanzas su sabiduría y su poder. Algo de eso tuvo el héroe ecuatoriano Gabriel García Moreno, y *ese algo* constituye toda su grandeza á los ojos de los buenos.

3.^a Supuesta la Providencia, parece ya inútil el cuidado y trabajo del hombre en el manejo y dirección de sus negocios; pues si todo lo ordena y dispone Dios para conseguir sus fines, no le queda á la criatura racional otro partido que *dejarse ir*, como se dice, y abandonarse á la indolencia y á la inercia, lo cual ¿quién no ve que es la muerte de la actividad humana?

Resp.—Previendo esta objeción hemos manifestado de antemano que la divina Providencia, lejos de excluir, más bien supone la diligencia y laboriosidad del hombre, así como el concurso simultáneo supone la actividad de las causas segundas. Dios obtiene eficazmente sus fines, pero al mismo tiempo dispone con suavidad los medios que ha de emplear para ello. De aquí se deduce que la Providencia sólo reprueba ese anhelar y afanar exagerados con que los hombres buscan sus medros, como si de ellos solos dependiese el éxito feliz de sus locas empresas; mas nunca se opone á la diligencia

prudente y mesurada con que deben los mortales asociar su actividad propia á la de Dios en la realización de los divinos designios. Por esto Dios muchas veces permite ú ordena, para abatir nuestro orgullo, que se frustren los mejor concertados proyectos y cálculos de la prudencia y astucia humanas, y otras veces corona con éxito brillantísimo acciones en un principio muy pequeñas é insignificantes. Así nos enseña que su Providencia es muy compatible y aun muy estrechamente enlazada con nuestra actividad. Fundado en esto Ignacio de Loyola, nos dió el siguiente precioso documento, de muy profunda sabiduría cristiana: “En todos los negocios de la vida, dice el héroe de Pamplona, de tal modo has de confiar en Dios como si todo el feliz éxito de ellos dependiese únicamente de ti y no de Dios; mas al propio tiempo, de tal modo has de trabajar en ellos como si sólo Dios hubiese de hacerlo todo y tú nada...” ¡Así enseñan los Santos...!

4.^a Pero no hay equidad ni justicia en la distribución de los bienes y males de la vida presente. Vemos con frecuencia oprimida la virtud y afrentado el pudor, exaltado el vicio y coronado el crimen. Esto es incomprendible bajo el gobierno de una Providencia justa, sa-



bia, benéfica. Es, pues, muy difícil sostener este dogma. ■

Resp.— ¡He aquí el eterno clamoreo y la más grave acusación que levantar osa el hombre contra Dios! Mas por mucho que se exageren y ponderen estos desórdenes y escándalos aparentes del gobierno divino, una mente imparcial y tranquila fácilmente descubre profundas y gravísimas razones que á nuestros ojos justifican plenamente, ó por lo menos explican de un modo muy satisfactorio, la conducta del Monarca supremo. Veamos algunas de estas razones, que debilitan mucho y casi reducen á la nada la objeción.

a) Es preciso convenir en que las acusaciones contra la Providencia son, por lo regular, muy exageradas, pues no las hace el hombre sino á impulsos del amor propio desordenado. Acaece muchas veces que los que más padecen son los que menos se quejan, y los que más se quejan son los que padecen menos. ¿Qué es esto? Una iujusticia de los hombres.

b) Acaece también, y es lo más ordinario, que los hombres, para justificar sus quejas, no se contentan con exagerar los padecimientos, sino que de más á más exageran su inocencia

é inculpabilidad. En el infortunio todos son unos santos; nadie se cree merecedor del azote. ¿Qué es esto? Otra injusticia.

c) Acaece igualmente que el hombre abatido, no contento con exagerar sus desgracias y su inocencia, exagera la prosperidad y la culpa de los que envidia dichosos, sin advertir que respecto de la culpa acaso es más grave el furor y venganza del rival vencido que la ambición ó violencias del vencedor; sin advertir tampoco, respecto de la prosperidad, que presidió siempre á los altibajos de la vida una ley maravillosa de compensación, en virtud de la cual, si no hay lágrimas sin algún consuelo, tampoco hay prosperidad sin muchas lágrimas. ¡Cuántas hieles y amarguras sirve en dorada copa alegre fortuna á los dichosos! ¡Qué suaves bálsamos derrama en un corazón herido la compasión y la misericordia!

d) Dícese que padecen los justos... ¿Y quiénes son los justos? ¿Quién es el juez de la justicia de los hombres? ¿Quién formó la estadística exacta de los buenos? El corazón humano es un abismo oscuro, impenetrable.

e) Dado que verdaderamente haya santidad en la tierra, ¿cómo se prueba que solamente los buenos padecen y los malos son los únicos que

gozan? ¿No debería más bien preguntarse por qué padecen indistintamente los unos y los otros acá abajo? Mas en tal caso fácil es responder que los hombres, en este valle de lágrimas, estamos sujetos á muchas mudanzas y vicisitudes, porque así lo comportan nuestra común condición nativa, el curso natural de las causas segundas, el juego caprichoso y vario de nuestra libertad y el interés del mismo orden moral. Dios pudiera ciertamente preservar de toda desgracia y dolor á los buenos, y castigar, y herir, y anonadar sin misericordia á todos los perversos, como lo desearían vivamente muchos de los que se dan por defensores y sostenedores de la verdad y del bien; mas Dios no lo hace porque no está á ello obligado, y en su calidad de proveedor universal debe gobernar el mundo con leyes comunes y generales, y no hacer á cada paso excepciones violentas en pro de los unos y en contra de los otros. Así, si un hombre malo, aunque malo, es más previsivo, más diligente y trabajador que otro menos malo, ó si se quiere bonachón y virtuoso á media rienda, no deberá Dios salir inmediatamente al paso para impedir el curso natural de las cosas, y dejar al malo sin el fruto de su trabajo y diligencia, y henchir las

arcas del indolente bonachón con todos los tesoros de Cresos. Que si Dios castigase en esta vida todo pecado y premiase de pronto contado cualquiera acción honesta, se coartaría el ejercicio de la libertad humana y el orden moral padecería grave detrimento; porque entonces el hombre haría el bien y evitaría el mal únicamente por temor del castigo y esperanza del premio temporal, trastornando así todo el plan de la divina Providencia y arrebatando á la virtud su más alta recomendación, que consiste en ser un bien honesto y, por lo mismo, amable y apetecible *en sí y por sí*.

f) En fin, la actual providencia de Dios, considerada en su conjunto, demuestra la existencia de la vida futura. Los hombres en la tierra representamos un drama; y así como en las tablas nadie puede pronunciar un fallo decisivo sino después de haber visto el desenlace, así también nadie puede acusar á la Providencia, por extraño que nos parezca su gobierno en esta vida, sino cuando se resuelva en la eternidad nuestra suerte irrevocable.

Los bienes y los males transitorios no son digna recompensa de la virtud ni del vicio, pero son estímulos poderosos y medios eficaces que educan al hombre en la palestra de la

vida, y le llaman sin cesar hacia el término verdadero de sus legítimas aspiraciones. "Por esto, como dijo San Agustín, plugo á la divina Providencia preparar allá en la eternidad á los justos bienes de que no disfrutarán los impíos, y á éstos miserias y dolores que no atormentarán á los buenos. Mas los bienes y males de la vida presente ordenó fuesen comunes á buenos y malos, para que ni los bienes se apeteciesen con excesiva codicia, siendo así que también disfrutaran de ellos los perversos, ni los males se temiesen con cobarde miedo cuando tantos buenos son de ellos afligidos."

5.^a Y la eterna perdición de los malos, ¿no será una grave acusación contra la Providencia? ¿Por qué permite Dios que se pierdan tantos infelices pudiendo impedirlo? ¿No habría sido mejor dejarlos en el seno de la nada?

Resp.—Pavoroso, pavoroso es el problema, lo confesamos de buen grado. Pero esta dificultad se confunde con la permisión del mal moral, y podemos remitirnos á las respuestas que dimos cuando hablamos del maniqueísmo. Sin embargo, añadimos aquí que aunque Dios pudiera impedir la eterna perdición de los pecadores obstinados, no lo quiere porque no está obligado á hacer todo lo que nos pa-

rece mejor. Basta para salvar la bondad infinita que Dios dirija al hombre con tal providencia que no haya uno que se pierda sino por su propia culpa. Si Dios favorece al hombre con el conocimiento de su fin, de su ley, de sus caminos; si Dios robustece su voluntad con su auxilio; si le intimida con sus amenazas; si le alienta con sus promesas; si le inquieta con los remordimientos; si le invita con sus llamamientos; si le estimula con la prosperidad; si le corrige con la desgracia; si, en fin, salvando su libertad, pone en juego los medios más seguros y eficaces para rendirle y convertirle, ¿osaremos exigir más de Dios y acusaremos su providencia porque no ha hecho todo lo que podía para vencer la dureza y obstinación del impío? En ese caso deberíamos concluir que Dios había de ser más liberal y munífico con los malos que con los buenos, pues bastó á éstos para su bienaventuranza lo que no pudo salvar al rebelde por su propia malicia.

Si no nos satisfacen plenamente estas respuestas; si nuestra flaca razón se ve aún envuelta en muy espesas sombras, no por eso levantemos la voz contra la Providencia; adoremos más bien en silencio tan tremendos mis-

terios, y procuremos acallar los gritos de nuestro corazón recordando las palabras de San Pablo á los romanos: “¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán incomprensibles son sus juicios é impenetrables sus caminos!!!”

FIN DEL TOMO SEGUNDO

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
ADVERTENCIA.	5

COSMOLOGÍA

Definición	9
CAPÍTULO I. — <i>De los caracteres del mundo en general</i>	11
Proposición 1. ^a — El mundo es un ser múltiple	12
Prop. 2. ^a — El mundo es un ser mudable.	13
Prop. 3. ^a — El mundo es un ser compuesto.	13
Prop. 4. ^a — El mundo es un ser finito.	15
Prop. 5. ^a — El mundo es un ser contingente.	16
Prop. 6. ^a — El mundo es dependiente de otro ser en cuanto al existir	17
CAP. II. — <i>Del origen del mundo</i>	21
Proposición 1. ^a — El mundo no ha podido ser efecto del concurso fortuito de los átomos.	22
Prop. 2. ^a — La materia de que consta el mundo no puede ser increada ni existir por sí misma.	23
Prop. 3. ^a — El mundo no puede ser una emanación de la substancia divina.	24
Prop. 4. ^a — Dios es la causa primera del mundo mediante la creación.	26
Prop. 5. ^a — La creación no envuelve repugnancia alguna intrínseca.	28
Prop. 6. ^a — No hay necesidad alguna de la creación eterna.	31



	<i>Págs.</i>
Prop. 7. ^a — De hecho el mundo fué criado en el tiempo.	32
Prop. 8. ^a — Hay razones en pro y razones en contra de la posibilidad de la creación <i>ab aeterno</i> del mundo.....	37
CAP. III. — <i>De las leyes de la Naturaleza</i>	41
Proposición 1. ^a — Existen leyes de la Naturaleza...	42
Prop. 2. ^a — Hay orden en el mundo.....	43
Prop. 3. ^a — El orden de la Naturaleza respecto de sus principios próximos, ó sea de las causas físicas de donde procede, es absolutamente necesario.....	47
Prop. 4. ^a — El orden del mundo respecto del principio supremo, esto es, de Dios, es contingente....	49
CAP. IV. — <i>De los milagros</i>	51
Proposición 1. ^a — Los milagros son posibles.....	57
CAP. V. — <i>Del mesmerismo, espiritismo é hipnotismo</i> ..	71
CAP. VI. — <i>De los primeros principios constitutivos de los cuerpos</i>	93
Proposición 1. ^a — El sistema atomístico, aun depurado de los errores antiguos, es una hipótesis gratuita é insuficiente para explicar la interna constitución de los cuerpos.....	94
Prop. 2. ^a — La teoría de Leibnitz es una hipótesis gratuita, absurda, insuficiente, y la del P. Boshovich es por muchos títulos insostenible.....	98
Prop. 3. ^a — El atomismo químico es un sistema en sí mismo incompleto, y no resuelve la cuestión metafísica sobre la constitución interna de los cuerpos, ni respecto de los simples, ni respecto de los mixtos que reconoce.....	102
Prop. 4. ^a — El hilomorfismo tiene en su favor graves indicios de verdad.....	113
Prop. 5. ^a — Los cuerpos, en cuanto á su esencia, constan de materia prima y forma substancial...	115

CAP. VII. — <i>De la vida, su naturaleza y sus grados.</i> ..	119
Proposición 1. ^a — Los brutos no son meros autómatas, sino que están animados de una alma sensitiva.....	126

PSICOLOGÍA

Preámbulo.....	135
CAPÍTULO I. — <i>De la naturaleza y atributos del alma en sí misma considerada</i>	137
Cuestión 1. ^a — El alma humana ¿es una substancia?	138
Cuestión 2. ^a — El alma humana ¿es un cuerpo?....	140
Cuestión 3. ^a — ¿Puede demostrarse la unidad del principio vital en el hombre?.....	141
Cuestión 4. ^a — El alma humana ¿es simple?.....	148
Cuestión 5. ^a — El alma humana ¿es una substancia espiritual?.....	157
Cuestión 6. ^a — ¿Repugna intrínsecamente el pensamiento á la materia?.....	167
Cuestión 7. ^a — El alma humana ¿es inmortal?.....	173
Cuestión 8. ^a — Acaba de invocarse la revelación divina. Pregúntase con esta ocasión: ¿qué juicio debemos dar en el tribunal de la razón sobre la eternidad de las penas del infierno que establece el dogma católico?.....	203
Cuestión 9. ^a — ¿Cuál es el origen del alma humana considerado de un modo absoluto?.....	221
CAP. II. — <i>Del alma considerada en sus relaciones con el cuerpo</i>	235
Cuestión 10. ^a — ¿Cuáles son las principales teorías ó hipótesis relativas al comercio del alma con el cuerpo?.....	237
Cuestión 11. ^a — Si las teorías precedentes son insostenibles, ¿cómo se deberá explicar la unión del alma con el cuerpo?.....	243

Cuestión 12. ^a — Sabemos ya que el alma humana es creada inmediatamente por Dios, y que es forma substancial del cuerpo humano; ¿no podríamos resolver estas otras dos cuestiones: cuándo crea Dios el alma, y cuándo precisamente se une con el cuerpo?	259
Cuestión 13. ^a — Siendo el alma forma substancial del cuerpo, ¿no podría determinarse dónde, en qué parte del cuerpo reside?	267
CAP. III. — <i>De las potencias ó facultades del alma en general, y de las sensitivas ó inferiores en particular</i>	279
Cuestión 14. ^a — Las potencias del alma, ¿se identifican con la esencia de la misma?	280
Cuestión 15. ^a — ¿Era necesario que el alma poseyese varias potencias ó facultades?	286
Cuestión 16. ^a — ¿Cómo se distinguen las potencias del alma?	287
Cuestión 17. ^a — ¿Cómo se subordinan las facultades del alma humana?	287
Cuestión 18. ^a — Todas las potencias ¿se hallan en el alma como en su sujeto inmediato?	288
Cuestión 19. ^a — ¿Puede decirse en algún sentido que una potencia sea origen de otra en el alma?	289
Cuestión 20. ^a — Siendo el alma inmortal, preguntase si ella conserva todas sus potencias separada del cuerpo	290
Cuestión 21. ^a — ¿Qué razón hay para distinguir cinco facultades en nuestra alma?	292
Cuestión 22. ^a — ¿Cuáles y cuántos son los sentidos exteriores?	293
Cuestión 23. ^a — ¿Deberemos también distinguir en el alma sentidos internos?	295
Cuestión 24. ^a — Puesto que es necesario explicar más detenidamente las cuestiones anteriores,	

pregúntase: ¿qué es lo que debe establecerse acerca de las sensaciones?.....	296
Cuestión 25. ^a — ¿Cuáles son las cuestiones más importantes que deben resolverse acerca de la imaginación?.....	311
CAP. IV. — <i>De las potencias superiores del alma</i>	325
Cuestión 26. ^a — ¿El entendimiento humano es una potencia del alma, ó es su misma substancia?...	328
Cuestión 27. ^a — ¿El entendimiento humano es una potencia activa ó pasiva?.....	329
Cuestión 28. ^a — ¿El entendimiento agente es una propiedad del alma?	332
Cuestión 29. ^a — ¿Es uno solo el entendimiento agente de todos los hombres?.....	333
Cuestión 30. ^a — ¿Débese reconocer en el alma una memoria intelectual?.....	334
Cuestión 31. ^a — La razón en el hombre ¿es una facultad distinta del entendimiento?.....	335
Cuestión 32. ^a — ¿Por qué medio conoce el alma las cosas corpóreas?.....	336
Cuestión 33. ^a — ¿Cuál es el proceso del humano conocer?.....	347
Cuestión 34. ^a — ¿Cuál es el objeto propio de nuestro entendimiento?	355
Cuestión 35. ^a — ¿Cómo podría explicarse, de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, el origen ó génesis de las ideas intelectuales?.....	361
Cuestión 36. ^a — Cuáles son las principales cuestiones que deben resolverse acerca del apetito intelectual, ó sea voluntad racional, que es la segunda potencia superior del alma humana?.....	382

TEOLOGÍA NATURAL

	<u>Págs</u>
Preámbulo	425
CAPÍTULO I.— <i>De la existencia de Dios</i>	427
Cuestión 1. ^a — ¿La existencia de Dios es una ver- dad por sí misma evidente?.....	427
Cuestión 2. ^a — ¿Se puede demostrar por otras vías la existencia de Dios?.....	432
Cuestión 3. ^a — ¿Existe Dios?.....	435
Cuestión 4. ^a — ¿Qué debemos pensar de los ateos?..	473
Cuestión 5. ^a — ¿Cuáles son las consecuencias del ateísmo?.....	478
CAP. II.— <i>De la esencia y naturaleza de Dios</i>	483
Cuestión 6. ^a — ¿Cuál es á los ojos de nuestra razón el verdadero carácter y constitutivo de la esen- cia de Dios?.....	484
CAP. III.— <i>De las perfecciones y atributos de Dios</i> ..	487
Cuestión 7. ^a — ¿Es Dios absolutamente simple y exento de toda composición de partes?.....	488
Cuestión 8. ^a — ¿Dios es infinito?.....	496
Cuestión 9. ^a — Pudiendo dar aquí lugar á la famosa cuestión del panteísmo, preguntamos qué es él y cuál el juicio que debemos emitir sobre tal siste- ma ó error.....	500
Cuestión 10. ^a — ¿Dios en su naturaleza es uno?....	508
Cuestión 11. ^a — ¿En qué consiste el maniqueísmo ó dualismo, y cómo se le refuta si es un error?....	511
Cuestión 12. ^a — ¿Cómo y por qué permite Dios tan- tos males en el mundo siendo la misma Bondad y Omnipotencia?.....	517
Cuestión 13. ^a — ¿Es Dios absolutamente inmutable?	529
Cuestión 14. ^a — ¿Cuáles son las cuestiones más inte- resantes acerca de la ciencia y mente divinas? ...	537
Cuestión 15. ^a — ¿Conoce Dios los futuros libres ab- solutos de los hombres?.....	540

Cuestión 16. ^a — ¿Se puede conciliar de algún modo la presciencia divina con la libertad humana?... 542	542
Cuestión 17. ^a — Habiéndose hablado antes de decretos predeterminantes, pregúntase: ¿no podemos admitirlos como el medio más seguro en que Dios contempla los futuros libres absolutos?..... 518	518
Cuestión 18. ^a — ¿Conoce también Dios los futuros libres condicionados?..... 554	554
CAP. IV.— <i>De las externas operaciones de Dios en el mundo</i> 561	561
Cuestión 19. ^a — ¿Cómo conserva Dios las cosas en la existencia?..... 562	562
Cuestión 20. ^a — ¿Coopera Dios física é inmediatamente á todas las operaciones de los agentes creados?..... 570	570
Cuestión 21. ^a — ¿Qué es el concurso inmediato de Dios, previo ó simultáneo, respecto á la acción de las causas segundas?..... 572	572
Cuestión 22. ^a — ¿Qué es la Providencia, y cuáles los principales errores que la combaten?..... 588	588
Cuestión 23. ^a — ¿Hay Providencia en el mundo?.... 590	590
Cuestión 24. ^a — ¿Qué debemos pensar de la Providencia divina en sus relaciones con el hombre?.. 594	594
Cuestión 25. ^a — ¿La Providencia divina excluye el concurso y ejercicio de la actividad de las causas segundas?..... 596	596

LAUS DEO

