



5

XIX
182
196.9.

ESTUDIOS
SOBRE
LA FILOSOFIA

DE
SANTO TOMÁS.

FOR EL
M. R. P. FR. ZEFERINO GONZALEZ,
DEL SAGRADO ORDEN DE PREDICADORES, CATEDRÁTICO DE SAGRADA
TEOLOGÍA EN LA REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE MANILA.



TOMO II.

CON LAS LICENCIAS NECESARIAS.

MANILA:

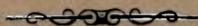
ESTABLECIMIENTO TIPOGRÁFICO DEL COLEGIO DE SANTO TOMÁS,
Á CARGO DE D. JUAN CORTADA.

1864.



Reg. 4988

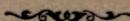
LIBRO TERCERO.



COSMOLOGIA.



CAPÍTULO PRIMERO.



Distincion real entre el mundo y Dios.

Hémos aquí ya en presencia del grande error: hémos aquí en presencia del error-madre que encierra en su seno todos los errores: hémos aquí colocados frente á *la grande heregia del siglo XIX*, mejor dicho, frente á la heregia de todos los siglos; porque el Panteismo en cuyo terreno especial entramos, es la gran sintesis de la

filosofía pagana y del Racionalismo, en contraposición á la grán síntesis del Cristianismo y de su filosofía.

La fórmula general de este grande error puede reducirse á estas palabras: *identificacion del mundo con Dios*. De esta suerte el Panteismo mientras por una parte viene á ser una contraprueba de la verdad de la filosofía de santo Tomás, es al propio tiempo su antítesis mas completa; puesto que decirse puede con razon, que la fórmula universal y fundamental de la filosofía de santo Tomás es la antítesis de la fórmula del Panteismo. *Distincion absoluta y distancia infinita entre Dios y el mundo*: hé aquí la fórmula general y el pensamiento dominante en la filosofía del santo Doctor. Léase su *Summa contra gentiles*, y se reconocerá que esta grande obra no es otra cosa casi en su totalidad, que un magnífico desarrollo y una aplicacion en grande escala de esa fórmula: léase la primera parte de su *Summa Theologica*, y se verá dominar en ella el mismo pensamiento.

En la imposibilidad pues de presentar en toda su estension la doctrina de santo Tomás en oposicion con la del Panteismo bajo todas sus formas, preciso nos será limitarnos á resumir sus pensamientos contra este sistema en sí mismo y en sus principales consecuencias, para desenvolver despues con mas detenimiento la idea de la creacion, idea cuya negacion constituye el origen y el fondo de todos los sistemas panteistas.

La identificacion del mundo con Dios, cualquiera que sea la forma bajo la cual se presente, envuelve necesariamente la negacion de la razon humana y la negacion del mismo Dios. El Panteismo al identificar el mundo con Dios, afirma el ser y el no ser de la misma cosa. La

razon y el sentido comun, la filosofia y la revelacion nos enseñan de acuerdo que Dios es un ser necesario, infinito, independiente, incorporeo, eterno y sin estension: la razon y el sentido comun, la filosofia y la revelacion nos enseñan que el mundo es contingente, finito, dependiente de alguna cosa, corporeo, temporal y estenso. Luego el Panteismo al afirmar la unidad absoluta de sustancia, y la identidad real del mundo con la Divinidad, afirma el ser y el no ser al mismo tiempo: luego destruye el principio de contradiccion y con él la razon humana, pues es evidente que esta depende del principio de contradiccion como de una condicion necesaria para su existencia y desarrollo. ¿Que viene á ser un Dios sugeto á la sucesion, dependiente del tiempo y envuelto en las mil trasformaciones que la experiencia nos manifiesta en el mundo? ¿Que sería un Dios con potencialidad y capacidad para recibir nuevos modos de ser, como recibe el mundo cada dia? ¿Que sería en fin un Dios divisible en partes? Porque si Dios se identifica con el mundo, es preciso admitir su divisibilidad so pena de negar la existencia de los cuerpos. «Dios, dice santo Tomás, (1) es lo mas perfecto entre los entes: es imposible que algun cuerpo sea lo mas perfecto entre los entes, porque el cuerpo ó es vivo, ó no. Es evidente que el cuerpo vivo es mas perfecto que el que no vive; por otra parte es igualmente cierto que el cuerpo vivo no vive en cuanto cuerpo, pues de lo contrario todo cuerpo tendria vida: luego es preciso que tenga vida por razon de alguna otra cosa, como nuestro cuerpo vive por razon del alma: es asi que

(1) *Summa Theol.* 1.^a Part. Cuest. 3.^a Art. 1.^o

aquello por razon de lo cual vive el cuerpo es mas perfecto que el mismo cuerpo: luego es imposible que Dios sea cuerpo.»

No, la razon humana no puede devorar semejantes absurdos: jamás se persuadirá al espíritu humano que son una misma cosa la causa y el efecto, la actividad y la potencialidad, la materia y el espíritu, la libertad y la fatalidad, el bien y el mal, la verdad y el error, en una palabra, el ser y el no ser. Y sin embargo, si no hay mas que una sustancia, si hay identidad absoluta del ser, si todo es Dios y Dios lo es todo: si Dios constituye la sustancia y el fondo de ser de todas las cosas, es preciso admitir todos esos absurdos; porque el Panteísmo es la afirmacion de todos ellos. Por eso es que vemos á este sistema proceder muchas veces vacilante y marchar con pasos inciertos, afirmando y negando al mismo tiempo; y es que descubre en su fondo al Ateísmo, y retrocede espantado ante su vista. Vémosle luchar consigo mismo, edificar con una mano y destruir con la otra, sentar el principio y negar la consecuencia; y es que descubre en lontananza al Escepticismo hacia el cual gravita irresistiblemente con todo su peso: y la razon no puede descansar en el Escepticismo, porque el Escepticismo es la muerte y la negacion de la razon.

« El principio, dice santo Tomás, (1) es primero naturalmente que aquello de que es principio: vemos que en muchas cosas naturales el ser tiene algun modo de principio, como cuando un agente comunica algun ser ó actualidad á otro: luego si el ser divino es el ser de

(1) *Sunma contra Gent.* Lib. 1.º Cap. 26.

cada cosa, se seguirá, que la existencia y ser de Dios, tiene alguna causa, y por consiguiente no será ente necesario y *á se*. Además, si Dios es el ser de todas las cosas, será necesario decir que la existencia de cada cosa es eterna. Si Dios es el ser de todas las cosas, no será mas verdad el decir que la piedra es ente, que el decir, que la piedra es Dios.»

Escluyendo mas adelante la identificacion sustancial entre Dios y nuestra alma, identificacion que como es bien sabido, es una de las principales manifestaciones del Panteismo, y una de sus primeras y mas fundamentales afirmaciones, añade: (1) «Todo aquello de lo cual se forma alguna cosa, se halla en potencia respecto de la cosa formada: es asi que la sustancia de Dios no está en potencia para alguna cosa, siendo necesariamente acto puro; luego es imposible que el alma y cualquiera otro ente sea formado de la sustancia divina.

Aquello de lo cual se hace otra cosa, experimenta alguna manera de mutacion: es asi que Dios es absolutamente inmutable, como se ha demostrado antes: luego es imposible que del ser de Dios se forme alguna cosa.

En nuestra alma se presenta evidentemente variacion por parte de la ciencia, la virtud y sus contrarios: es asi que Dios es absolutamente invariable tanto por si mismo, como accidentalmente (*et per se, et per accidens*): luego repugna que el alma sea de la sustancia de Dios.»

Es imposible seguir al santo Doctor en la impugna-

(1) *Ibid.* Lib. 2.º Cap. 85.

cion del Panteísmo y en el desenvolvimiento de sus raciocinios sobre esta materia; porque, lo repito, sería necesario transcribir casi toda la *Suma contra los Gentiles*, y gran parte de sus restantes escritos. No podemos sin embargo dispensarnos de consignar aquí sus palabras sobre el origen y causas del Panteísmo según se presentaba en su tiempo.

«Cuatro son las causas que parecen haber dado origen á este error. La primera es la inexacta inteligencia de algunas autoridades. Se halla en san Dionisio, que la divinidad supersustancial es el ser de todas las cosas; de lo cual quisieron inferir algunos, que Dios es el mismo ser formal ó interno de todas las cosas, sin considerar que semejante interpretacion no era conforme ni siquiera á las mismas palabras citadas. Porque si la divinidad es el ser formal ó esencia de todas las cosas, no estará sobre todas, sino dentro de todas las cosas: mas aun; será algo de todas las cosas. Cuando pues dijo, que la divinidad es sobre todas las cosas, dió á entender que su naturaleza es distinta y superior á toda otra naturaleza, y se halla colocada sobre todas las demas cosas: mas cuando dijo que la divinidad es el ser de todas las cosas, quiso significar que de Dios se deriva y procede, y que todas las demas cosas participan alguna semejanza de su ser. Asi es que dice en otra parte, escluyendo esta interpretacion errónea, que en el mismo Dios no se debe admitir contacto alguno, ni mezcla alguna con las otras cosas, ni siquiera á semejanza de la que tiene el punto respecto de la línea, y la figura del sello respecto á la cera.

Lo segundo que á algunos indujo á este error, fue la falta de exactitud en el raciocinio. Porque aquello

que es comun, se concreta y determina al individuo por medio de alguna adición, pensaron que el ser de Dios que no recibe adición alguna, no constituía una esencia propia sino un ser comun. No tuvieron en cuenta que lo que es comun ó universal, no puede existir en la realidad sin adición, por mas que el entendimiento pueda concebirlo sin adición: así por ejemplo, el animal no puede existir realmente sin que sea racional ó irracional, si bien con el pensamiento puede prescindirse de estas diferencias; y la esencia universal, si bien puede concebirse sin adición actual, pero nó sin la capacidad de recibir adición ó diferencia; porque si al animal no pudiera añadirse alguna diferencia, ya no sería género, y lo mismo puede decirse de los demas conceptos universales.

Ahora bien: el ser de Dios escluye toda adición, no solo segun el modo de concebir, sino tambien segun existe en si mismo; de suerte que no solo existe sin adición actual, sino tambien sin capacidad de adición alguna. Luego por lo mismo que no recibe ni puede recibir adición, mas bien se debe inferir que Dios no es un ser comun, sino propio y especial, pues es evidente que su ser se distingue realmente de todos los demas seres, por lo mismo que nada se le puede añadir. En este sentido se dice en el libro *De Causis*, que la primera causa se constituye en razon de individuo y se distingue de todas las demas cosas por la misma pureza ó actualidad de su bondad.

La tercera cosa que dió ocasion á este error fue la consideracion de la simplicidad divina
 La cuarta fue el modo de hablar segun el cual decimos, que Dios está en todas las co-

sas, no comprendiendo que no está en las cosas como algo de las mismas, sino como una causa que sostiene siempre ó que nunca deja de estar presente á su efecto. No decimos que existe la forma ó esencia en el cuerpo, del mismo modo que el piloto en la nave. (1) »

Si la clara y vigorosa argumentacion de santo Tomás que dejamos consignada, basada sobre procedimientos y conceptos ontológicos tan elevados como sólidos, junto con las sencillas observaciones antes indicadas, no dejan duda alguna sobre la absurdidad del Panteísmo considerado en si mismo y en su origen, no aparece menor su repugnancia con la razon, y la injusticia de sus pretensiones, cuando se examinan las funestas y peligrosas consecuencias que de su seno se desprenden. La negacion de toda religion, la negacion de toda distincion entre el bien y el mal, la destruccion de todo el órden moral, y la consiguiente subversion de la sociedad; hé aquí las funestas, pero necesarias consecuencias del Panteísmo. Y nótese bien, que no se trata aquí de consecuencias en estado latente; trátase de consecuencias desarrolladas, expresas, precisas y que han pasado y pasan cada dia al campo de los hechos. No hemos visto al Eclectismo negar la distincion esencial entre el error y la verdad? ¿No vemos á Mr. Jouffroy, negar *la revelacion, la fe, la autoridad*, y escribir sobre *el modo como concluyen los dogmas*? (2) ¿No vemos á muchos panteístas profesar

(1) *Ibid.* Lib. 1.º Cap. 26.

(2) En la obra de este autor que lleva el título de «*Mélanges philosophiques,*» se halla un capítulo con el siguiente epígrafe: *Comment les dogmes finissent.* El pensamiento dominante del autor al escribir este capítulo se halla condensado en las siguientes pala-

abiertamente el Deísmo, y á otros proclamar el hombre Dios? ¿Que viene á ser el antropoteísmo de Hegel, sino la deducción lógica y la condensación filosófica de todas las absurdas cuanto impías consecuencias del Panteísmo? Cuando oímos pues decir á Michelet, *que el ser divino es la humanidad*; cuando vemos á Feuerbach afirmar, *que hay identidad absoluta entre los atributos de la naturaleza divina y los de la naturaleza humana*, y por consiguiente entre la persona divina y la persona humana, nada de esto debe sorprendernos; pues estos filósofos no hacen mas que usar con respecto al Panteísmo de una lógica mas esplicita y precisa que sus antecesores.

Por otra parte, esto no es mas que la reproducción de un fenómeno constante en la historia del error en filosofía. Obsérvase en efecto, que cuando aparece un error fundamental que interesa las cuestiones mas vitales de la ciencia y de la religion, algunos se detienen antes de deducir todas sus consecuencias, ya sea por la limitación de su fuerza de raciocinio, ó ya porque no se atreven á desenvolver todas sus deducciones, temerosos de chocar con el sentido comun de la humanidad. Pero en pos de estos vienen otros, ó de intuición mas poderosa, ó de carácter mas osado, que marchan resueltamente por el terreno de las deducciones, desentrañando hasta las últimas consecuencias y aplicaciones, siquiera encierren las mas palpables contradicciones y envuelvan los mayores peligros para el

bras finales del mismo: "Así es como se realiza la ruina del partido del dogma antiguo y el advenimiento del nuevo. Por lo que hace al dogma antiguo en si mismo, tiempo hace que se halla muerto."

orden moral. Hegel, Michelet, Feuerbach y otros, no son mas que los representantes de la lógica en orden al Panteísmo.

¿Que es la religion considerada en su expresion mas general? La religion es la relacion del hombre con Dios. Luego el Panteísmo al establecer la unidad de sustancia, destruye necesariamente la religion; porque una cosa no se refiere á si misma. Mientras el hombre es considerado como un ser individual, distinto sustancialmente de Dios, el hombre podrá elevarse hácia Dios por medio de la religion, y la religion será una verdad: pero desde el momento que el hombre se nos presenta como la sustancia misma de Dios, ó como un fenómeno y modo de ser de la Divinidad, la religion deja de ser una verdad, el culto religioso es un absurdo, y el Panteísmo al absorber al hombre en el gran Todo, absorbe tambien todas las relaciones religiosas con Dios. No cabe poner en duda la necesidad lógica de esta deduccion, por mas que la mayor parte de los panteistas se esfuerzen en apartar la vista de ella, espantados del abismo que se oculta tras de semejante deduccion. Ello es incontestable sin embargo, que el Panteísmo gravita irresistiblemente hacia este abismo, y que la negacion de toda religion, aparece siempre como el último término de sus dogmas fundamentales.

La religion como relacion del hombre con Dios, se halla basada esencialmente sobre la gran relacion de la creacion, que es como la relacion fundamental y primitiva del hombre con Dios. Luego la negacion de la creacion envuelve necesariamente la negacion de toda religion. Y hé aquí porque hemos dicho, que esta negacion aparece siempre como el último término

de los dogmas fundamentales del Panteísmo; pues es bien sabido que la negación de la creación es otro de los dogmas capitales del sistema panteísta.

Que la distinción entre el bien y el mal desaparece también con el Panteísmo, que el vicio y la virtud son palabras vacías de sentido, y que la negación del orden moral son consecuencias tan funestas como inevitables de este sistema, son deducciones cuya legitimidad no puede ponerse en duda. Si Dios lo es todo, si todo es Dios, si Dios es la sustancia única que se desarrolla en el orden de la naturaleza y del espíritu, si el hombre y los cuerpos ó no existen realmente, ó no son más que manifestaciones y fenómenos de la existencia única que *se pone* á sí misma y se manifiesta necesariamente ¿qué vienen á ser el bien y el mal sino modos de ser necesarios de la Divinidad? ¿A qué se reduce la libertad humana y la consiguiente responsabilidad moral de las acciones? ¿No es evidente que el orden moral desaparece completamente con semejantes doctrinas? Oigamos ahora las palabras de un hombre que tiene ciertamente el derecho de hablar sobre esta materia.

«Según los Panteístas, dice el abate Maret, (1) una fuerza interior y ciega, inherente á la sustancia infinita del universo, produce todas las existencias; distintas en apariencia y por efecto de una ilusión de nuestro espíritu, estas existencias se confunden entre sí, y con la sustancia de la cual aquellas son los desarrollos en una identidad común. La existencia que se conserva en medio del número infinito de fenómenos, está en sí

(1) *Ensayo sobre el Panteísmo*, Cap. 5.º

misma destituida de inteligencia, de voluntad, de libertad, de personalidad; nada podemos afirmar respecto á ella, sino que, si se conoce ella misma es por medio de la razon humana, el mas elevado y último de sus desarrollos. La sustancia divina no tiene, pues, vida propia; solo vive emanando y produciendo el mundo; mas como esta produccion es infinita, como no tiene principio ni fin, se infiere que la vida divina no se halla nunca completa, y por consiguiente que Dios no existe, *pero que se crea*. Todo sistema de Panteismo, sean cuales fueren las expresiones con que se disfrazá, viene á parar al fin á la concepcion que acabamos de esponer con toda claridad, y que no nos parece en sí y en sus consecuencias mas que un Ateismo disfrazado.

Consiste el Ateismo en negar á Dios, y reemplazar el Ser de los seres por las fuerzas ciegas de la naturaleza. El Panteismo llama á Dios el gran todo del universo; y este gran todo, coleccion de existencias aparentes é ilusorias, no nos ofrece en realidad mas que una abstraccion, un substantivo. De una y otra parte se rehúsa á Dios la inteligencia, la voluntad, la libertad, la vida propia; por consiguiente le niegan su existencia.

¿Es posible una religion teniendo tal idea de Dios? La religion no es otra cosa que la relacion del hombre con Dios; mas para que esta exista, es preciso necesariamente que haya dos términos que se relacionen; pero el Panteismo identificando el hombre y el mundo con Dios, absorbe un término dentro del otro, y por necesidad destruye uno de ellos; de consiguiente ¿como existirán entonces las relaciones?

¿Qué respeto, que amor, que sumision se tributarían á un Dios que el mismo no se conoce, cuya existencia no se sabe sino por medio del hombre, que no se deja sentir sino en la conciencia humana, y no se forma de otra manera mas que mediante el progreso de la razon del hombre? ¿Qué respeto puede haber por un Dios, del cual el hombre es en este mundo su mas brillante desarrollo? En presencia de un Dios semejante, ¿no es una verdadera estravagan-
cia el entusiasmo y ternura que manifiestan nuestros filósofos hacia su infinito? Si el hombre es Dios en el orden de lo limitado, ¿deberá adorarse á si mismo; y por lo tanto no dependerá mas que de él? Pero antes de hacer un Dios del hombre, destrúyase el insuperable sentimiento de su dependencia y miseria. Las leyes de la inteligencia gobiernan la razon; las de la moralidad regularizan su corazon, y las físicas dan vida y movimiento al cuerpo; todo habla al hombre de sus necesidades y dependencias; ¡este sí que es un Dios bien singular! Y no obstante, ¡con qué facilidad se aficiona á un pensamiento cuya locura iguala á la impiedad! ¿Las primeras palabras en el mundo no han sido estas: *Yo seré semejante á Dios..... Vosotros sereis como Dioses?* El origen del mal y del dolor ¿no fueron á inocularse en el fondo de una conciencia sublevada por el orgullo? El ángel y el hombre sucumbieron bajo este pensamiento de loca ambicion. Si, el Cielo y el Eden fueron el primer teatro del Panteismo; la criatura ha querido sondear el misterio de su origen; ha negado su relacion de dependencia absoluta de Dios, queriendo bastarse á si misma, é igualarse con el Criador. Esta rebelion im-

pia se ha perpetuado en el mundo, y ha sido el fondo del Racionalismo y del Panteísmo: en esto, pues, se hallan el origen, la raíz y la esencia de todo mal. El remedio para este profundo mal será eternamente la palabra que reunió á los angeles fieles al rededor del trono de Dios cuando se dijo: ¿quien es semejante á Dios? *quis ut Deus?* En esta obra no hacemos mas que comentar esta expresion de fé, de sumision, de amor, de vida; expresion que reasume en sí toda la correspondencia de la criatura con el Criador.

El Dios de los panteistas no puede servir de auxilio alguno para los desgraciados; y ¿no se encuentran en este estado todos los hombres? Vosotros que abris vuestro espíritu á los pensamientos del antiguo orgullo, abandonad, abandonad la esperanza; pues esta no habita la region en donde vosotros entráis. Vuestro espíritu quiere conocer, y vuestro corazon amar, y en este mundo nada puede colmar la inmensidad de vuestros deseos: aspirais á un bien infinito, cuyo presentimiento creéis poseer; jadeando por la carrera de la vida, vais en pos de lo infinito, que se os presenta bajo el velo transparente de la creacion: quereis conocer y ser conocidos, amar y ser amados; teneis necesidad de un infinito viviente y real, á quien poderos unir para siempre: ¡tales son vuestros votos y necesidades! El Panteísmo os hace juguete de la mas tonta y perniciosa ilusion; disfrutad en este mundo, si podeis; pues mas allá de la tumba, no os ofrece mas que una vaga absorcion en el gran Todo. A la manera que la gota del rocío convertida en lluvia y transportada por la corriente del rio al vasto Océano en donde se abisma y se pierde, del mismo modo un dia despoja-

dos del sentimiento y de vuestra personalidad, ireis á confundiros en el vasto seno de la naturaleza. En presencia de este gran Todo que no tiene ni cabeza ni corazon, de esta necesidad de bronce que nos llama un día para la existencia, con el fin de hacernos desaparecer mañana; ante este poder desconocido que se alimenta con las lágrimas de la desgracia que él ha creado, no sé que secreto terror se apodera de mi alma; un temblor calenturiento la atraviesa y la hielá como si fuera la mano de la muerte. No, el hombre quiere creer, conocer, amar, ser inmortal, y maldecirá las doctrinas que pretenden arrancarle la vida.

No hemos sondeado aun toda la profundidad del abismo del Panteísmo. La doctrina que aniquila la noción de un Dios persona, destruye asimismo la de un Dios legislador; y desaparece también la noción de la ley. Las leyes, fruto de la inteligencia y de la voluntad, son reemplazadas por una ciega necesidad; con este dogma de la necesidad universal, la libertad se reduce á una palabra y á una ilusion, y el hombre no es ya responsable de sus acciones. Por otra parte, si no existe mas que una sola sustancia, si todo es idéntico, si todo es Dios, un mismo ser no puede ser contrario á sí mismo; y por consiguiente, no hay diferencia real entre el vicio y la virtud, el error y la verdad, el bien y el mal; todo es bueno, nos dicen, bajo el punto de vista de lo infinito, porque *todo es uno*. En esta suposicion la moral es imposible; ¿como se la podrá designar una base? ¿Como se establecerá el deber? Pueden desafiarse todos los panteístas á que digan con este objeto algo que pueda sostener por un solo instante el exámen de la razon. Solamente les

queda el interés y la fuerza para sancionar una moral ¿no han dicho los mas rígidos panteistas que el deber no tenia otra medida que el poder, y por consiguiente todo cuanto se podia era legitimo? Que no se nos venga á presentar el interés comun, el interés de la sociedad: trátase de darnos un motivo capaz para decidirnos al sacrificio de nuestros intereses particulares para el interés público; se trata de probarnos que obramos mal, cuando preferimos nuestro bien al de los demás. La satisfaccion de una pasion viva, un placer presente y actual, tendrán siempre mas imperio sobre el hombre destituido de la idea del deber, que el cálculo de un interés lejano, de un interés general que apenas puede concebir. Pero en este caso ¿que funesta aparicion se verificaria! Ya estamos viendo el desbordamiento y lucha de todas las pasiones rivales; todos los lazos rotos, destruidos todos los obstáculos, la confusion en la familia, y el desorden en la sociedad. El género humano, presa de la anarquía, del egoismo, presenta la imágen de un horrible caos. No se nos hable de compasion é interés hácia las clases pobres y dolientes, y acerca del mejoramiento del hombre y de la sociedad. Todas estas expresiones no tienen valor alguno; se hace imposible toda clase de mejora; el despotismo se presenta sin límites, la anarquía sin freno; no tiene el hombre otra guia que su interés ó capricho; el fuerte oprimiria al debil, este buscaria con que vengarse de aquel; la injusticia, la violencia, los sufrimientos y las lágrimas convertirian la tierra en un valle de desolacion.

¡O Ser de los seres! hombres extraviados que han recibido de Vos su persona y cuanto son, os niegan una

vida propia y la personalidad. En su ceguera no ven que toda perfeccion está en lo infinito; en su impiedad se atreven á alterar vuestra invariable esencia; os confunden con la obra salida de vuestras manos; no saben que vuestra naturaleza no permite ni disminucion, ni division, ni límites. Vuestro poder infinito y vuestro fecundo amor, sacan de la nada vuestras innumerables criaturas. La mision de estas es de contar vuestra gloria, de expresar vuestros divinos atributos, y de participar de la vida, cuya fuente inagotable está en Vos. Ellas proceden de Vos, y tienden hácia Vos; pero se quedan en una distancia infinita de Vos; entre ellas y Vos hay un abismo que separa lo infinito de lo finito, el ser por si mismo del ser criado, el ser de la nada. Estos hombres que se creen grandes y fuertes, cuando no tienen inteligencia ni corazon, os rehusan el homenaje que os debe toda criatura. Átomos perdidos en el universo, se llaman necesarios á vuestra vida. Pero ;cuan castigados quedan de esta temeridad! Negándoos á Vos, niegan su propia existencia; rehusando conoceros, todo se les desaparece; razon, virtud, órden, justicia, amor, esperanza y felicidad. Todo huye, todo se evapora; la realidad se convierte en ilusion, y la vida no es mas que una mentira amarga. ¡O Verdad! curad los ojos enfermos, reanimad la vacilante razon, y dad un corazon de amor....» (I.)



CAPÍTULO SEGUNDO.



Universalidad del Panteísmo ó reseña histórica de este sistema. El Panteísmo en la antigüedad.

Aunque hemos indicado mas de una vez que el Ateísmo se halla oculto en el fondo del Panteísmo, no por eso deben confundirse estos dos sistemas. Los dos convienen en tener ideas falsas sobre la Divinidad, sin que por eso deba decirse que existe entre ellos identidad absoluta. «Lo que distingue al panteísta de los otros hombres que tienen falsas ideas de la Divinidad, dice Gioberti, (1) es que admite una sustancia única. Y como para conciliar la unidad de sustancia con el espectáculo tan variado del universo, se pueden emplear diferentes medios, de ahí las diversas formas de

(1) *Introd. al estudio de la filos.* Tom. 4.º

Panteísmo que pueden reducirse á tres principales, que llamaré *emanatista*, *idealista* y *realista*, segun el concepto que domina en cada una de ellas.

El panteísmo emanatista considera el mundo como una generacion, ó por mejor decir, como un desarrollo de la sustancia divina que se desenvuelve en todos sentidos sin multiplicarse; y sustituye á la idea de la creacion, no un concepto verdadero, sino una imágen absurda y grosera sacada de las cosas sensibles. El panteísmo ideal niega absolutamente toda realidad á los fenómenos; los considera como puras apariencias y hasta como verdadera nada; solo admite una realidad: la sustancia absoluta.

El panteísmo realista es como un medio entre los otros dos, porque si bien reconoce como ellos una sustancia única, concede sin embargo cierta realidad á la variedad de los fenómenos, considerándolos no unicamente como un desarrollo sustancial de la naturaleza divina, segun la grosera idea de los emanatistas, sino como atributos ó modos inmanentes ó creados de la sustancia infinita.

Tal es la definicion mas precisa que se puede dar á mi juicio, de las tres formas ordinarias del Panteísmo. No obstante esto, reconozco de buen grado que atendidas las contradicciones intrinsecas del sistema, se debe encontrar aqui mucha obscuridad, confusion y vacío: porque es imposible que el error, siempre en contradiccion mayor ó menor consigo mismo, iguale la verdad en claridad y precision. El Panteísmo sería verdadero, si su concepto pudiera ser comprendido y expresado de una manera perfectamente precisa y distinta.

Así pues los caracteres esenciales del Panteísmo, pueden reducirse á dos: 1.º unidad de sustancia: 2.º exclusion de toda creacion sustancial. Este segundo caracter, como facilmente puede reconocerse, es una consecuencia del primero. Los partidarios de la emanacion admiten un simple desenvolvimiento de la sustancia única; los idealistas niegan toda produccion real; entre los realistas, los unos rechazan igualmente toda produccion, porque consideran como eternos los atributos y modificaciones del mundo; los otros admiten una creacion, no de sustancias sino de modos, es decir, de simples fenómenos.

Se ve por este análisis que el origen psicológico del Panteísmo es la confusion de la idea de sustancia absoluta con la idea de la sustancia relativa y finita. Haced desaparecer la diferencia que existe entre estos dos géneros de sustancias, y desde este momento, ó bien negais la sustancia absoluta, y caeis por consiguiente en el Ateísmo y Naturalismo; ó bien trasportais á esta misma sustancia todas todas las entidades sustanciales, rechazais la realidad y la creacion de las sustancias multiples y finitas, y caeis en el Panteísmo.»

El Panteísmo es la forma y la expresion mas universal del error: apenas se hallará un sistema en la filosofia pagana, ni tampoco en la filosofia racionalista en oposicion con el Cristianismo, que no contenga en su seno el Panteísmo bajo una ú otra de sus formas, ó que al menos no gravite hácia él. Esta universalidad del error panteista tiene su razon lógica de ser, en la ignorancia y negacion de la idea cristiana de la creacion. La filosofia pagana no teniendo idea de la creacion, ó desfigurándola con fábulas absurdas, vióse casi siempre

precisada á buscar la solucion cosmológica del origen del mundo y de los cuerpos, en el idealismo panteista, y mas frecuentemente en el emanatismo. Despues que la revelacion cristiana rehabilitó en la humanidad la verdadera idea de la creacion, la filosofia racionalista no pudiendo prescindir completamente de esta idea, se esfuerza en negarla unas veces, al paso que otras, no atreviéndose á negarla directamente, hace desaparecer en la realidad este dogma fundamental de la Religion y de la filosofia católica, atribuyéndole caractéres que destruyen su verdad y su realidad. Por eso es que el Racionalismo, que es la lucha de la razon humana contra la revelacion, ha gravitado y gravita mas que nunca en nuestros dias hacia el panteismo realista.

Medítese un poco sobre la historia de la filosofia desde sus primeros pasos hasta nuestros dias, y se reconocerá facilmente, que el origen de todos los grandes errores, ha sido siempre la negacion ó formal ó implícita de la creacion. Es preciso llamar la atencion sobre este punto, es preciso penetrarse bien de esta verdad; la gran heregia de nuestro siglo, el panteismo germánico y el eclecticismo francés, que tan rudos ataques han dirigido contra la Iglesia y su Cristo, no reconocen otra base que la negacion de la creacion enseñada por la filosofia católica. Si el error ha de ser combatido con sus propias armas, si el panteismo moderno ha de ser atacado con ventaja, y si los defensores de la verdad han de llenar debidamente su mision en este punto; preciso es que la idea de la creacion ocupe en los libros de filosofia un lugar mas preferente del que hasta el presente ha ocupado; es preciso que el desenvolvimiento de esta idea sea mirado

como un punto de la mayor importancia para la controversia religiosa y filosófica; es preciso en una palabra, buscar y combatir al error en su mismo origen, en sus mismos principios y fundamentos; porque, lo repetimos, la negacion de la creacion es el fundamento y la razon de ser del Panteismo, es decir, del error universal, y por el contrario la afirmacion y desarrollo de la idea católica de la creacion, es como la condicion orgánica de toda ciencia verdadera y especialmente de la filosofia cosmológica.

El emanatismo es la forma mas grosera del Panteismo y al propio tiempo la mas universal. Una vez desfigurada ó perdida completamente la idea tradicional y revelada de la creacion, el emanatismo vino naturalmente á sustituirle, como el primer paso del espíritu humano en el camino del error panteista: asi es que la historia de la filosofia nos presenta generalmente el sistema de la emanacion como la primera manifestacion del Panteismo.

Tal vez no sería improbable el suponer que algunas especies de emanatismo no fueron en su origen mas que el símbolo y como una fórmula para expresar la primitiva y verdadera creacion, hasta que el pueblo ignorante y entregado á sus pasiones fue confundiendo sucesivamente la fórmula con la realidad, y tomó la metáfora por el objeto significado. Esta suposicion, que no carece de verosimilitud, tiene la ventaja de revelarnos una de las principales causas del politeísmo y de su dominacion universal en los antiguos pueblos. Del emanatismo al politeísmo no hay mas que un paso, y la razon humana debia salvar muy pronto esta distancia, impulsada como se hallaba por

otra parte por las demas condiciones que concurrieron al desarrollo de la idolatria. Desde que el hombre comienza á considerar al universo como una manifestacion de la Divinidad, y las sustancias particulares como partes de la sustancia divina, se halla muy cerca de tributar los honores divinos no solamente á los seres humanos, sino hasta á los animales y cuerpos insensibles. El fetiquismo de algunos pueblos y la absurda idolatria de los antiguos egipcios, tal vez no eran otra cosa que el paso connatural y definitivo del emanatismo al politeismo.

Suele mirarse la India como el pais clásico del Panteismo; lo cual ciertamente no carece de fundamento, no solo por la antigüedad y universalidad de este sistema en aquellas regiones, sino en razon al desarrollo y formas científicas con que se presenta en aquellos paises desde los tiempos mas remotos. Cuantas fases presenta en nuestros dias el Panteismo, no son mas que la reproduccion de aquellos antiguos sistemas, pudiendo decirse con verdad, que el panteismo europeo es una reminiscencia del panteismo indio: hasta las deducciones morales, absurdas é impias, pero necesarias del Panteismo que algunos modernos han presentado con franqueza, se hallan expresamente consignadas en la filosofía vedanta.

Sabido es que el Panteismo se presenta en la literatura india bajo un doble aspecto; bajo el aspecto religioso, y bajo el aspecto filosófico. Asi vemos que los cuatro Vedas primitivos se hallan cada uno de ellos divididos en dos partes, la primera de las cuales llamada *Harmahanda* por algunos, contiene la parte litúrgica, y los preceptos religiosos y morales: algunos

llaman *sanhita* á la coleccion de himnos y preces pertenecientes á cada uno de los Vedas. La segunda, llamada *Vedanta* y *Brahmana mimansa*, viene á ser la explicacion racional de la primera, y contiene la teología completa del Panteísmo envuelto en la parte religiosa y litúrgica: la parte puramente racional y científica de esta teología se halla contenida en los *Oupanichads*.

Que esta teología es completamente panteísta, y que en sus diferentes desenvolvimientos y modificaciones ha llegado hasta el panteísmo ideal mas absoluto, que es como la última palabra de la doctrina panteísta, se reconocerá facilmente por los pasages siguientes. Oigamos ante todo el análisis que de la filosofía vedanta hace Hugo Windischmann: «Cuando el hombre aspira á su reposo perfecto, busca unirse con alguna cosa fija y absoluta que le libre de toda vicisitud y de toda transmigracion. Solo hay dos caminos para alcanzarlo; la ciencia y las obras. Pero las obras que de suyo son pasajeras, producen tambien una satisfaccion pasajera: solo la ciencia que contempla aquello que nunca pasa, puede elevar al hombre sobre toda mudanza. ¿Cuales son los medios de obtener esta ciencia? Los sentidos son insuficientes, porque la sensacion solo alcanza lo pasajero: insuficiente tambien es el raciocinio, pues como está en proporcion de la inteligencia de cada individuo, es esencialmente relativo y no puede servir de medida de lo absoluto. Es preciso, pues, que nos remontemos á una revelacion del ser absoluto é inmutable; revelacion conservada de siglo en siglo por los maestros de la doctrina. Mas para que el discípulo pueda iniciarse en esta ciencia, necesitanse disposiciones preparatorias. Es menester despojarse de todo

deseo de lo que pasa, cerrar las puertas del alma á todos los objetos exteriores, y finalmente escitar en ella un grande deseo de saber.

Concluida esta preparacion, el discípulo puede recibir la revelacion de la ciencia: esta ciencia está comprendida en la siguiente proposicion: *Solo Brahma existe y todo lo que nó es Brahma no es mas que una ilusion.*

Los Vedantistas prueban este axioma capital partiendo de la idea de Brahma. Brahma es el Ser uno, eterno, puro, racional y exento de todo limite. Si fuera de él existieran realidades múltiples, limitadas y compuestas, sería preciso que las hubiese producido Brahma: esta produccion no sería posible, á no ser que Brahma tuviese en su seno un principio real de imperfeccion, de limitacion y de multiplicidad; cosas que repugnan á su esencia.»

El Vedantismo hace profesion tambien del idealismo mas riguroso, y el panteismo ideal de algunos modernos no ha ido mas lejos que algunos sistemas filosóficos de la India. Para la filosofía vedanta, Dios se halla alternativamente en estado de reposo y de accion; los dias y las noches de Brahma son períodos regulares de manifestacion y de concentracion. El mundo no es mas que una grande ilusion, *maya*, un sueño que se desarrolla en el espíritu del Ser supremo y único. Brahma que unas veces se halla en estado de reposo, *yoga*, y otras veces en estado de manifestacion, *vibhouti*, es el espíritu y la sustancia única: la unidad y la identidad absoluta, es el supremo esfuerzo de la ciencia y la verdadera realidad objetiva. «El Ser supremo, se dice en uno de los Vedas, se mueve y no se mueve; está lejos y está cerca; está dentro de todas las cosas

y fuera de todas las cosas. El que vé todas los seres en el alma suprema, y al alma suprema en todos los seres, no siente desprecio por ninguna cosa ¿que puede haber de triste al descubrir la unidad y la identidad de todas las cosas?»

Este rigido panteismo de los Vedas predominó siempre en los sistemas filosóficos de la India, y lejos de retroceder, fue desenvolviéndose mas y mas hasta profesar abiertamente sus últimas consecuencias, no solo en el órden científico y especulativo sino tambien en el órden moral. La moral es una mera ilusion como todas las demas cosas, el bien y el mal moral no existen; todo es indiferente, porque el agente y el paciente son una misma cosa. Tal es la doctrina consignada esplicitamente en poemas, comentarios y escritos filosóficos posteriores á la recapitulacion de los Vedas. En un poema escrito algunos siglos antes de la era cristiana, se presenta un personaje llamado Krischna que dirige á su interlocutor las siguientes palabras: «No hay tiempo alguno en que yo no haya existido, ni en que tu no hayas existido y lo mismo los demas hombres: tampoco hay tiempo alguno en que no existiremos nosotros que somos universales respecto de todo el tiempo. Sabe que es indestructible aquel de quien todo este universo es una expansion. El inagotable no está sujeto á destruccion..... ¿porque pues temer el calor, el frio, el deleite, la desgracia? Todas estas son cosas que vuelven á si mismas y que pasan..... No existe diferencia alguna entre el que mata y el que es muerto,..... y puesto que todo es una misma cosa ¿porque entristecerse? Cuando tu espíritu se habrá elevado sobre todas las ilusiones, entonces desdeñará todas las

discusiones que se han tenido ó que pueden presentarse sobre la doctrina santa.»

Como se vé, estas doctrinas no tienen nada que envidiar al panteísmo subjetivo y trascendental de Fichte. Como en el sistema del filósofo alemán, el *yo* parece aquí identificado con la existencia única, ó mejor dicho, el *yo* es la realidad única de la cual nacen todas las demas cosas. Las consecuencias morales pueden tambien á su vez servir de comentarios al hegelianismo, y son dignas de ponerse en parangon con las de Michelet y Feuerbach. El Panteísmo siempre se parece á si mismo: encerrado en un círculo de hierro del cual no le es dado salir, se halla condenado á pasar de la emanacion al idealismo, y de la divinizacion materialista del mundo á la divinizacion trascendental del *yo*.

Uno de los libros en que se halla consignado mas explicitamente el emanatismo, es el apellidado *Código de Manu*, que puede considerarse como un reflejo y esposicion de la filosofia vedanta. Hé aquí como se expresa acerca de la creacion: «Aquel que solo puede ser conocido por el espíritu, el que existe sin partes visibles, el eterno, el alma de todos los seres, á quien nadie puede comprender, desplegó su propio esplendor. Habiendo resuelto en su pensamiento *hacer emanar de su propia sustancia* las diversas criaturas, produjo al principio las aguas en las cuales depositó un germen.....»

Despues de haber permanecido en este huevo un año de Brahma, el Señor dividió con su solo pensamiento este huevo en dos partes con las cuales formó el cielo y la tierra; en el medio, la atmósfera,

las ocho regiones celestes y el depósito permanente de las aguas.»

El emanatismo vedanta no es un emanatismo simple, pues se presenta por lo regular bajo la doble forma periódica de emanacion y remanacion. La absorcion en el Ser supremo y la identificacion de nuestro espíritu con la sustancia primera por medio de la contemplacion, enseñadas por el Budhismo, no parecen ser en el fondo otra cosa que el período de remanacion que sucede al periodo de emanacion. Pero en donde se halla mas claramente consignada esta doctrina es en el citado Código de Manú. «Cuando Dios despierta, dice, al punto este universo ejerce sus actos: cuando entra en el sueño, entonces el mundo se disuelve. Durante su apacible sueño, los seres animados provistos de principio de accion, abandonan sus funciones y el sentimiento cae en la inercia; y cuando estos seres se disuelven al mismo tiempo dentro del alma suprema, entonces esta alma de todos los seres duerme tranquilamente en la mas perfecta quietud.»

Aunque todos convienen en que el Panteismo constituye el fondo de la filosofía vedanta y que bajo una ú otra forma se halla en todos los sistemas filosóficos de la India, no sucede lo mismo con respecto á la filosofía de la China, no atreviéndose muchos á afirmar la existencia del Panteismo en dicha filosofía. Por lo que hace á nosotros, tenemos por tan incontestable el panteismo de las doctrinas filosóficas de la China como el de la filosofía india, y no hallamos otra razon de la diversidad de juicios sobre este punto, que la ignorancia de la filosofía china. Los antiguos misioneros de este imperio, que indudablemente se hallaban en condiciones

las mas favorables para conocer el verdadero espíritu de la filosofía de los chinos, no solo por el conocimiento de la lengua sino mas aun por su familiar y frecuente trato con los hombres mas doctos de la secta literaria, reconocen casi unánimemente, que el panteísmo emanatista constituye el fondo y la esencia de la filosofía china.

El principio de todas las cosas, segun esta doctrina, es la sustancia universal, llamada *Li*; eterna, infinita, sin principio ni fin; se halla en todas las cosas del universo formando su sustancia y entidad: invisible en si misma y antes de la produccion de las cosas, se manifiesta y se hace sensible por medio de la emanacion de las sustancias sensibles. Pero no solo las cosas materiales, sino tambien las morales y espirituales emanan de la *Ly*, y vuelven á ella cuando perecen, porque todas ellas no son mas que modos de ser de esta esencia universal.

El órden con que procedieron estas emanaciones, mediante las cuales quedó constituido el universo, es el siguiente: El primer ser y la sustancia eterna en si misma y antes de manifestarse en el mundo, carecía de vida, de inteligencia, de voluntad, de saber y de toda actividad. Por medio de cinco transformaciones sucesivas, emanó de esta primera sustancia un aire sutil, puro é incorruptible como ella, y que viene á ser como la materia próxima de que se forman todas las cosas. Este aire sutil que no es mas que una manifestacion material y sensible de la *Ly*, pero cuyo ser y entidad se identifican con el primer principio, produjo por medio del frio y calor, primero el agua, despues el fuego y sucesivamente los demas ele-

mentos, los cuales en la realidad son el mismo aire sutil primigenio, segun que se halla modificado por diversos accidentes; calor, frio, humedad, dureza, movimiento etc. Los cinco elementos formaron el cielo, la tierra, el sol, la luna y demas astros: por último la union del cielo y la tierra produjo al hombre y la muger. Asi pues la esencia y entidad de todo lo que constituye el mundo, es una misma, es decir, el aire sutil primigenio á quien llaman *Tai Kie*, que á su vez se identifica en su ser con la *Ly*, con respecto á la cual es como la primera manifestacion activa. El *Tai Kie* es origen y causa de producirse y acabarse el Universo, segun se desprende del siguiente pasaje del *Sing Li*: «Antes de producirse el mundo, el *Tai Kie* fue causa de que hubiese cielo, tierra, hombres y demas cosas. Despues de acabarse el mundo, tambien el *Tai Kie* será causa de que los hombres y las cosas se acaben y de que se vuelvan á juntar cielo y tierra en el caos; mas el *Tai Kie* siempre está en el mismo ser, asi en el principio como en el fin; no hay cosa que pueda acrecentarle ni disminuirle.»

Segun el análisis que antecede, el panteísmo profesado por la secta literaria, á pesar de sus tendencias materialistas, presenta remarcable analogía con algunos de los celebrados sistemas panteístas de nuestros dias. La *Li* de la filosofía china, sin vida, sin inteligencia, sin actividad en si misma y antes de sus manifestaciones progresivas por medio de los seres espirituales y materiales que componen el universo, se asemeja mucho á la *idea* de Hegel, y el *Deus in fieri* del filósofo alemán, parece una reminiscencia de la *Ly* de los filósofos chinos.

El fenómeno que hemos observado en los sistemas filosóficos de la India, se reproduce igualmente en la filosofía de la China: en medio de la variedad de sus sistemas, y al través de las diferentes formas bajo las cuales se presenta, especialmente en orden á la cosmogonia, el fondo es siempre idéntico y siempre panteísta. Segun Sao Tru, el *Tao*, primer caos y razon suprema, produjo la unidad, que es el *Tai Kie* ó segunda materia: la unidad produjo la dualidad, *Leang I*: la dualidad produjo la trinidad, es decir, cielo, tierra y hombre; y la trinidad produjo todas las cosas.

Por último, para convencerse de que el Panteísmo constituye el fondo de la filosofía china, basta saber que el principio fundamental de todos sus sistemas filosóficos, reconocido como el axioma y primer principio de la ciencia en todos sus libros, es precisamente la fórmula esencial del Panteísmo: *Van Voe Ie Ty*, es decir, *omnia sunt unum*: hé aquí el principio fundamental de la ciencia, y la afirmacion constante de toda la filosofía de la secta literaria.

Las indicaciones que quedan consignadas relativamente al panteísmo de la filosofía china, se hallan completamente de acuerdo con el análisis que de la misma presenta el P. Ricci, célebre misionero dominico, que ejerció el santo ministerio por espacio de muchos años en China, y que habia estudiado á fondo su literatura á juzgar por sus escritos. Hé aquí algunos pasages relativos á la materia que nos ocupa: (1) « Es necesario darse una primera causa que eternamente

(1) *Hechos de la Orden de Predic. en el imp. de China*, manuscrit. de la Universidad de Manila, lib. 1.º Cap. 2.º núm. 8.

preceda á todas las cosas de las cuales es principio y origen. Es de infinita entidad, ingenerable, incorruptible, sin principio ni fin. Pero esta causa primera, no tiene vida, ni existencia, ni sabiduria, ni propiedad, ni actividad alguna, mas que ser pura, quieta, subtil y diáfana; sin corporeidad y sin figura, de suerte que solo con el entendimiento se puede percibir, (al modo que decimos de las cosas espirituales) aunque hablando con propiedad, ni es espiritual, ni goza de las calidades activas y pasivas de los elementos. Llamam á esta primera causa, *Ly, id est, ratio.*»

Este pasage confirma lo que antes hemos indicado en órden á la analogía que se nota entre el panteismo de la filosofía china, y algunas de las manifestaciones del panteismo germánico.

«De esta primera causa, prosigue el P. Ricci, (1) infinita é inmensa, emanó naturalmente, y acaso mediante cinco mutaciones, este aire elemental en cuanto á su pura sustancia, y asi es incorruptible. . . . Este aire es limitado y finito, hecho un globo que llaman *Tai Kie*, y tambien *Hoén tòn*, que quiere decir, caos, en nuestra lengua.»

La filosofía china no se detiene ante las deducciones que de estos principios panteistas se desprenden. «La universidad de todas las cosas (2) vienen á ser *unum tantum*, conforme al axioma: *Van uoe Ie Ty*; porque la generacion no es otra cosa que recibir el ser y la sustancia de aquel caos, actuada con varias figuras y calidades puras ó impuras. . . . La corrupcion ó

(1) *Ibid.* núm.º 9.

(2) *Ibid.* núm, 13. y 14.

muerte no es otra cosa que una destruccion de la figura exterior de las calidades y humores vitales con que el viviente se sustentaba, resolviéndose y reduciéndose en la sustancia ó ser de aquel mismo aire ó caos. . . . y esto es de tal suerte, que el universo cuando se acabare, todo se reducirá al *Ly*, primer principio; y el *Ly* reproducirá de nuevo al modo dicho otros y otros mundos: con lo cual *omnia sunt unum, et omnia reducuntur ad unum.*

Supuesto que *omnia sunt unum*, consiguientemente dicen, que todas las cosas son una sustancia y de una misma naturaleza, y que solo difieren por las figuras externas. . . . Con lo cual claramente se ve, que no conocen los chinos sustancia propiamente espiritual, pues no hay sustancia alguna que no proceda de aquella materia primera, llamada *Ly*, y mucho mas por ser todas las cosas, segun su opinion, de una sustancia y naturaleza. Por lo cual dicen, que aun las virtudes morales dimanar del *Ly*.»

Apesar de que las doctrinas morales del Zend-Avesta son incontestablemente preferibles, consideradas en el orden práctico, á las conclusiones rigurosamente panteistas de la filosofía vedanta, no debe atribuirse esta superioridad á su sistema ontológico ni cosmológico, pues este es tan panteista en el fondo como aquella, sino á las reminiscencias de las doctrinas bíblicas cuya influencia en la filosofía de los persas no es posible desconocer. En efecto: el Zend-Avesta de Zoroastro no parece ser otra cosa que una trasformacion del Panteismo en Dualismo, en cuyo fondo se halla siempre la emanacion panteista con todas sus consecuencias. Los espíritus buenos emanando de Ormuz y

los malos de Ahriman, y los dos emanando á su vez, de Mythras, son una prueba evidente de que á pesar de la influencia biblica, el autor ó recopilador del Zend-Avesta no supo comprender la idea de la creacion, ni llegar por consiguiente á la nocion de un Dios enteramente separado é independiente del mundo. Asi no es de estrañar que la filosofía persa en medio de sus vacilaciones y obscuridades, llegue por último á la identidad universal. Despues de la lucha de Ormuz contra Ahriman y la victoria final del primero sobre el segundo, todas las cosas pasarán á ser luz; las almas purificadas por medio de la metempsicosis volverán al primer ser, al principio en el cual entrarán y con el cual se identificarán tambien los dos primeros principios del bien y del mal, *Ormuz y Ahriman*.

Semejante doctrina no solo envuelve la negacion de la diferencia esencial entre el bien y el mal, toda vez que al destruirse el universo se unirán estrechamente entre sí, negacion que es uno de los caractéres y una de las principales consecuencias del Panteismo, sino que á semejanza de la filosofía vedanta establece tambien la remanacion, última palabra del panteismo emanatista.

No nos detendremos en analizar las doctrinas del Egipto, de la Caldea, Etiopia y demas regiones orientales, pues sus relaciones de filiacion y su analogía con los sistemas filosóficos de la India y de la Persia no permiten dudar de su fondo panteista, á pesar del acroamatismo en que se hallaron envueltas. Por otra parte, la idea de una Diosa madre, que aparece siempre en aquellos sistemas bajo diversos símbolos y formas, indica suficientemente la idea de una emanacion dualista.

La Ysis de los egipcios, la Omorka de los caldeos, la Astarte de los fenicios, la Anastis de los armenios con todas las demas diosas madres de los pueblos orientales, deben mirarse como otras tantas formas del emanatismo hierático.

Si de las regiones orientales pasamos á la tierra clásica de la filosofía, al Asia Menor, la Grecia y la Italia, veremos al Panteismo hacer continuos esfuerzos para libertarse de las formas hieráticas y acroamáticas en que le envolvieran los sacerdotes orientales, para presentarse en toda su desnudez, sometiendo sus principios y consecuencias al movimiento general filosófico que dominó en aquellos países. La filosofía helénica se encargó de trasformar el emanatismo unitario y dualista en panteismo riguroso y científico, despojándole al propio tiempo y gradualmente del acroamatismo que venia dominándole desde antiguo en la mayor parte de las regiones orientales.

El dualismo de la escuela jónica, haciendo emanar todas las cosas del agua como primer principio pasivo y eterno, se transformó en la escuela italo-griega en unidad absoluta, abriendo el camino al panteismo explicito y rigurosamente científico de los eleáticos. La mónada primitiva y absoluta de Pitágoras, junto con el dogma de la metempsícosis, no podia menos de producir sus frutos, y el panteismo idealista de Jenofanes y Parménides, no fué mas que el desenvolvimiento lógico y la última consecuencia de la doctrina pitagórica; porque del pitagorismo al eclecticismo no hay mas que un paso, y este paso no debia hacerse esperar en una época y en unos países en que descarrilada la filosofía, rota ó desfigurada la cadena de la tradi-

cion primitiva, privada de las ideas fundamentales de Dios y de la creacion, parecia rebosar al propio tiempo de movimiento y de vida, y se agitaba sin cesar en busca de una verdad que llenase por una parte los deseos del corazon, satisfaciendo por otra las exigencias de la razon humana.

Los metafísicos de Elea, partiendo de la unidad absoluta del ser y de la negacion de la legitimidad del criterio de los sentidos, llegaban al idealismo panteista, que es, á no dudarlo, la fórmula mas rigurosa y hasta cierto punto la mas científica de la doctrina panteista. Tomando por punto de partida el axioma reconocido ya por la escuela de Jonia, Jenofanes, Parménides, Meliso y demas metafísicos eleáticos, establecieron que ninguna cosa puede proceder de otra, porque nada puede producir una cosa que envuelva diversidad y distincion real de la causa producente. El ente pues no puede producir una cosa desemejante á sí, porque no puede contener la razon de esta desemejanza; luego toda produccion, si alguna existe, no puede ser otra cosa que una apariencia ó una produccion fenomenal y como una repeticion idéntica del producente. Asi pues todo lo que existe es eterno é infinito, inmoble y absolutamente inmutable en su ser; y como lo eterno é infinito no puede ser mas que uno, es necesario que no exista mas que un ser idéntico consigo mismo y con la esencia de todas las cosas. La diversidad de seres y la multiplicidad de naturalezas que nos representan los sentidos, no son mas que apariencias y fenómenos que carecen de realidad objetiva verdadera, y el testimonio de los sentidos carece de todo valor científico, puesto que se halla en flagrante

contradiccion con la unidad absoluta de ser enseñada por la razon pura. El mundo esterno y corpóreo, es por consiguiente una pura ilusion de los sentidos; la materia y los cuerpos no existen realmente, aparecen solo á los sentidos, y si alguna realidad tienen, no será mas que un modo de ser ó una modificacion fenomenal del ser absoluto, único é idéntico.

Jamás el panteismo ideal habia sido desenvuelto con lógica mas contundente, ni se habia presentado con pretensiones y bajo formas tan científicas como las que alcanzó en la escuela metafísica de Elea: la unidad absoluta y la identidad de sustancia se enseñaban en ella con toda claridad y decision, sin ambages ni contemplaciones de ninguna especie. Sin embargo, como no puede menos de suceder á todo sistema que intente arrastrar á la humanidad fuera del sentido comun, poniéndola en contradiccion consigo misma; y á pesar de haberse sostenido con brillo y pujanza por algun tiempo, merced á los esfuerzos de Parménides, sucesor de Jenofanes, de Meliso y de Zenon apellidado por sus contemporáneos *el poderoso*, á causa de su fuerza de raciocinio, de su lógica irresistible y de su talento de discusion; el panteismo ideal de los eleáticos vino finalmente á perderse en el Escepticismo, degenerando y confundiéndose con las numerosas sectas de sofistas que deshonraban la especulacion griega en tiempo de Sócrates.

Despues de la regeneracion socrática de la filosofía griega, aparecieron las dos grandes escuelas de Platon y de Aristóteles. Los dos filósofos, no menos que las dos escuelas por ellos fundadas, se hallaban muy distantes del panteismo formal y esplicito, y mas aun

del sistema ideal de la escuela eleática; empero no por esto es menos cierto que el dualismo primordial de Platon, junto con su teoría vaga y confusa sobre las ideas, contenía el germen del Panteísmo, y que este sistema no debía tardar en presentarse en su escuela.

Aristóteles se colocó indudablemente en un punto mas distante del Panteísmo que Platon, y es preciso concederle la gloria de haber neutralizado de una manera mas eficaz la influencia deletérea de esta doctrina, oponiéndole una barrera insuperable con su teoría sobre el origen del conocimiento humano, teoría en que tiende á guardar el debido equilibrio entre las facultades sensitivas y las racionales, y especialmente con su profunda teoría sobre la generacion sustancial que destruye por su base el panteísmo de la filosofía pagana. No es posible dejar de admirar la fuerza de genio de este hombre, que careciendo de la idea exacta de la creacion, que á nosotros nos hace tan facil la impugnacion del Panteísmo, y sin poseer la idea clara y elevada de Dios que el cristianismo nos ha revelado, encontró en los recursos de su talento eminentemente filosófico el modo de levantar una barrera casi insalvable contra la unidad de sustancia y contra la identidad absoluta, estableciendo la diversidad originaria de las sustancias finitas. Aun cuando prescindieramos del grado de verdad que encerrar pueda su teoría de la generacion sustancial, bastaría considerarla bajo el punto de su oposicion con el Panteísmo, para que no fuera tratada con el desden ignorante con que la han mirado algunos escritores, que sin conocer sus tendencias, y sobre todo sin conocer su fondo y su verdadera naturaleza, se han permitido

censurarla con demasiada ligereza. Sobre este punto, como sobre otros muchos de su doctrina, se han emitido frecuentemente juicios y apreciaciones en que no resaltan ciertamente la moderacion que fuera de desear, porque estos juicios y apreciaciones no han sido, como debieran, el fruto de un estudio profundo y detenido sobre las doctrinas de este filósofo, consideradas en si mismas y en sus derivaciones.

Aunque la restauracion socrática contuvo por algun tiempo la marcha invasora del Panteismo, no tardó sin embargo mucho tiempo en reaparecer de nuevo, si bien no se presentó de pronto con el aparato científico ni con las tendencias universales á que antes habia llegado. Pero el gérmen contenido en la filosofía de Platon debia desarrollarse y producir sus frutos; el alma universal del mundo, emanacion del primer ser; y el dualismo primordial y necesario de este filósofo, debian convertirse finalmente en la afirmacion de la sustancia única y de la unidad absoluta. Así sucedió en efecto, cuando la aparicion del Cristianismo sobre la tierra obligó á la filosofía pagana á reconcentrar sus fuerzas para resistir los ataques de la nueva Religion. Las doctrinas de Platon fueron las que sirvieron de núcleo al sincretismo alejandrino, y ellas fueron tambien, por decirlo así, el campo á donde concurrieron las fuerzas dispersas del gentilismo filosófico, para deponer sus mútuos rencores y confederarse para la defensa comun y para declarar guerra de esterminio á la naciente Religion de Cristo. Sabido es que los ecléticos de Alejandria, principales representantes de esta confederacion filosófica, se gloriaban de profesar las doctrinas de Platon y de mili-

tar bajo sus banderas. El nombre de neoplatónicos que se daban á sí mismos, es una prueba mas de que su panteísmo no era mas que un desenvolvimiento del germen contenido en las doctrinas del filósofo ateniense.

Ya hemos visto, y por lo mismo no nos detendremos en probarlo, que el fondo del neoplatonismo era el Panteísmo. El conocimiento de la unidad absoluta era el último término y la perfección de la filosofía, según Plotino y sus sucesores: la unión íntima con esta unidad absoluta y universal por medio de una intuición inmediata, era el premio de la pureza de vida y santidad del hombre, constituyendo al propio tiempo su felicidad: la contemplación depurativa de las ideas universales hasta llegar á la idea del Ser absoluto que es uno en todas las cosas, y en cuya unidad se contienen todos los demás seres, es el camino para llegar á esta intuición del absoluto.

La teoría cosmogónica de Plotino se halla en relación con este principio de la unidad absoluta, terminándose como todas las teorías panteístas en la identidad universal. La inteligencia primera, irradiación del primer principio, identificada en la realidad con él, y el alma universal identificada con la inteligencia é igual en la duración ó contemporánea con los otros dos, la unidad y la inteligencia; son el origen de todas las cosas. El universo emana del primer principio por medio de la inteligencia y del alma universal, y la pluralidad de los seres que aparecen en el mundo se refiere siempre á la unidad absoluta, la cual no solo constituye el ser y la realidad de todas las cosas, sino que el sujeto y el objeto, el pensa-

miento, la accion de pensar y el objeto conocido, se identifican en esta unidad absoluta y primitiva. Asi en la unidad absoluta de Plotino, se hallan identificados lógicamente el mundo ideal y el mundo real, el mundo de los espíritus y el mundo de la materia, el mundo inteligible y el mundo visible.

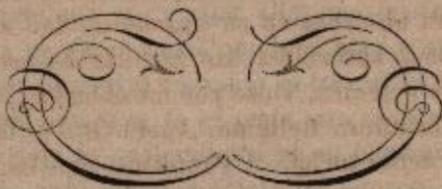
Asi como la especulacion é intuicion de las ideas y del ser uno y absoluto, parecen ser una reminiscencia y aplicacion de la teoría de las ideas de Platon, asi la unidad, la inteligencia y el alma universal, nos traen á la memoria la trinidad platónica. «Del seno de la unidad absoluta, dice el filósofo alejandrino, (1) procede la inteligencia suprema, segundo principio perfecto tambien, pero subordinado en algun sentido al primero. Procede sin accion y hasta sin voluntad, sin que el primer principio se altere, ni modifique; procede de la misma manera que la luz procede del sol. La inteligencia es la imagen, el reflejo de la unidad; esta inteligencia es juntamente el objeto concebido, el sujeto que concibe y la accion misma de concebir; tres cosas idénticas con ella misma: se contemplan incessantemente y esta contemplacion forma su esencia.

El alma universal es el tercer principio subordinado á los otros dos; esta alma es el pensamiento, la palabra, una imágen de la inteligencia, el ejercicio de su actividad; porque la inteligencia no obra sino por el pensamiento. . . . Este proceder es de toda eternidad, y estos tres principios aunque formando una gerarquía en el órden de dignidad, son contemporáneos entre sí.»

Las doctrinas de Porfirio, Jámblico, Proclo y demas

(1) *Eneads.* 2.^a y 6.^a

eclécticos alejandrinos, son las mismas en la sustancia que las de Plotino, es decir, que el principio fundamental en todas ellas es la unidad de sustancia y la identidad universal del Panteísmo. Los escritos de estos filósofos pueden mirarse como comentarios de los de Plotino, y si algo añadieron á las doctrinas de su maestro, fue principalmente en los puntos que se refieren á la teurgia, á la cual se entregaron con un ardor y perseverante confianza increíbles. El sincrismo de los neoplatónicos, que en su parte propiamente filosófica se halla en relacion directa con las doctrinas de Platon y de los pitagóricos, debe referirse por lo que hace á sus pretensiones teúrgicas, al panteísmo hierático y al acroamatismo de los pueblos orientales. (II.)



CAPÍTULO TERCERO.



Continuacion: El Panteismo en la edad media.

El Panteismo de los ecléticos alejandrinos, que pretendiera absorber en su grande unidad al Cristianismo, como absorbiera las tradiciones orientales y la filosofía helénica, vióse por fin obligado á ceder el campo á la nueva Religion. Agotadas sus fuerzas en terrible y tenaz lucha, el Panteismo que habia hecho el último esfuerzo para conservar el dominio del mundo intelectual y social, se retiró de la escena filosófica durante algunos siglos. Retirado al fondo de la Persia, vióse condenado á una existencia precaria bajo el imperio de los Sasánidas, y á contemplar desde el fondo de su retiro la marcha majestuosa y civilizadora del Cristianismo, el cual libre ya de la espada de los tira-

nos y de la oposicion de la filosofía pagana, se aprovechaba de los conquistados laureles para estender por todas partes su benéfica influencia, regenerando al mundo por medio de sus instituciones salvadoras.

Pero estaba escrito que la paz no debia durar siempre; porque la Iglesia ha recibido en herencia de su divino Fundador la lucha y la persecucion. El Racionalismo que en la escuela de Alejandria se abroquelara con el Panteismo para combatir contra la Iglesia, volvió á levantar la cabeza bajo formas análogas en el siglo nono: porque es preciso no olvidar, que el antagonismo sistemático de la razon humana contra la doctrina de la revelacion, casi siempre se ha presentado bajo la forma panteísta.

Escoto Erigena profesando abiertamente el Panteismo en medio de la Europa cristiana, trasplantando y desenvolviendo en medio de las naciones católicas las doctrinas panteistas de la India, abriendo el camino y preludiando los errores teológicos de Berenguer sobre la Eucaristía, marcando en fin á sus sucesores la senda racionalista ó panteísta que debian seguir en sus especulaciones filosóficas, para sacudir el yugo de la revelacion; es una de las muchas pruebas históricas de la afirmacion consignada en el capitulo anterior sobre la universalidad del error panteísta.

Sabido es que el principio fundamental y el resultado final de la filosofía de Erigena, es el mismo que constituye el fondo y la esencia del Panteismo. «Todo es Dios, Dios lo es todo, Dios es el único ser verdaderamente sustancia.» Tal es la afirmacion capital del filósofo irlandés, en la cual bebieron despues, la comentaron y desarrollaron mas adelante bajo diferentes

formas, David de Dinant, Amauri de Chartres y demas racionalistas de la edad media. La obra de Erigena *De divisione naturæ*, en la cual este escritor desenvuelve su sistema panteista, contiene tal analogía y semejanza con las doctrinas y hasta con locuciones de la filosofía india, que algunos críticos han llegado á ver en ella un plagio. Lo que no cabe poner en duda, es que el panteismo de Erigena es una reminiscencia ó reproducción del panteismo idealista y riguroso de la filosofía vedanta, modificada en parte y en consonancia con las doctrinas de los neoplatónicos, de los cuales al parecer habia recibido Erigena su sistema. David de Dinant haciendo emanar todas las cosas de Dios, é identificando al propio tiempo á Dios con la materia prima, propendia por el contrario al emanatismo puro ó al panteismo materialista.

«La divinidad, dice Alberto Magno, (1) no tiene materia alguna, ni individual ni comun. Afirmó esto sin embargo Jenofanes, á quien siguió David de Dinant, diciendo que Dios, la mente y la materia prima son una misma cosa.»

Hablando en otra parte del Panteismo de Anaximenes, añade: (2) «Error que fue renovado poco há por David de Dinant, el cual decia que Dios y la materia prima se identifican, aduciendo al efecto el testimonio de Anaximenes, que dijo, que todas las cosas son un mismo ente y que este ente es Dios; y David de Dinant interpreta, que este ser uno, es la materia; porque segun él, nada existe verdaderamente sino la ma-

(1) *Oper. omn.* Tom. 19 Trat. 12 Cuest. 72.

(2) *Ibid.* Tract. 10. Cuest. 4.^a



teria, pues las demas naturalezas ó formas, dice que no tienen existencia sino en cuanto á la apariencia sensible.»

No debe creerse que el Panteismo en la edad media se halló circunscrito á los nombres que acabo de indicar, ni que su influencia se extendió solo á algunos hombres aislados y singulares, sin que se dejasen sentir sus efectos y sus tendencias en las escuelas y entre la multitud. Quien tal pensara, manifestaría haber meditado muy poco sobre el estado del espíritu humano y sobre la historia de la filosofía en aquella época. Prescindiendo de los multiplicados y groseros errores que en dichos siglos pulularon contra la fé, errores á los cuales no eran estrañas las doctrinas panteistas que dominaban muchas inteligencias y tal vez algunas escuelas, basta recordar las famosas contiendas entre los nominales y realistas que á la sazón agitaban las escuelas filosóficas, para convencerse de que el panteismo trabajaba las inteligencias mas de lo que muchos piensan. El Nominalismo y el Realismo, tan ridiculizados por fil'sofos petulantes á quienes nada cuesta censurar lo que ni siquiera conocen, encierran en su seno los mas altos y complicados problemas de la ciencia filosófica, pues no solo se refieren directa é inmediatamente al gran problema del origen y naturaleza del conocimiento humano, que es tal vez el mas difícil y capital de la filosofía, sino que se hallan tambien en relacion con el origen y desenvolvimiento del Panteismo.

En efecto; el realismo exagerado concediendo una realidad objetiva á las ideas universales en su estado de generalizacion, y atribuyendo una existencia real

á las mismas independientemente de las condiciones individuantes y singulares, debia llegar necesariamente á la unidad de sustancia é identidad de ser; pues una vez convertidas en realidades existentes segun su estado de generalizacion, las ideas menos universales debian convertirse á su vez en determinacion del ser universal, y no podian ser otra cosa que modificaciones de la entidad primitiva y única. Si la naturaleza universal como tal, tiene una existencia propia é independiente, por ejemplo, si la humanidad tiene una existencia propia con independencia de los individuos, vendrá á ser una sustancia única é inmultiplicable; los individuos serán participaciones de esta sustancia única que constituirá una sustancia comun, y los singulares no vendrán á ser otra cosa mas que modificaciones de esta sustancia comun. Ahora bien: lo que se dice de los individuos respecto de la naturaleza especifica, debe decirse igualmente de las esencias especificas y genéricas relativamente á la idea de sustancia y de ente: luego si el conceder á la esencia especifica segun su estado de universalidad una existencia real, propia é independiente de los singulares, es hacer de estos otros tantos accidentes ó modos de ser de una sustancia comun, abriendo de esta suerte el camino al Panteismo, el conceder semejante existencia á las esencias universales de ser y de sustancia, como debian concedérsela los partidarios del realismo absoluto, viene á ser lo mismo que establecer de una manera formal y explícita la unidad absoluta de ser y de sustancia.

En el fondo pues del realismo exagerado que atribuía una existencia propia á las ideas universales en su estado de generalizacion, ocultábase el Panteismo

con todas sus consecuencias, y es preciso confesar que la unidad absoluta del ser y de la sustancia era la última palabra de esta teoría. Así no debe estrañarnos que semejantes cuestiones diesen ocasion á reyertas y disputas tan encarnizadas y tenaces. Donde la generalidad de los hombres no veía mas que vanas disputas, donde el vulgo de los mismos que frecuentaban las escuelas, tomando tal vez parte en estas contiendas, no descubria mas que un medio de satisfacer la vanidad, ó á lo mas cuestiones secundarias y sin trascendencia, los hombres pensadores, los verdaderos filósofos, los que penetraban el fondo de la cuestion, no podian menos de reconocer, que bajo le apariencia de cuestiones vanas y fútiles se agitaban cuestiones de la mas alta importancia, y que la solucion acertada de los problemas mas difíciles de la filosofia dependia en gran parte de las apreciaciones sobre este punto. Hombres como san Anselmo, Alberto Magno, santo Tomás y san Buenaventura, no podian desconocer las tendencias peligrosas del realismo exagerado, ni que en su fondo se ocultaba la unidad absoluta de sustancia con todas sus consecuencias.

Por otra parte los groseros errores de David de Dinant, Amauri de Chartres y demas partidarios del realismo absoluto, errores que podemos calificar de panteistas, puede decirse que constituyen una contraprueba histórica de lo que acabamos de sentar: ellos bastarian para probar que el Panteismo es la última palabra del realismo exagerado, y que á esto se debe en parte el interes y las grandes proporciones que esta controversia presentó en la edad media.

Si se quiere una prueba mas de la que antes hemos

indicado sobre la estension y proporciones que tomaba el Panteismo en la edad media, basta echar una ojeada sobre las obras de Alberto Magno y de santo Tomás, en las cuales se tropieza á cada paso con vigorosas impugnaciones de este error bajo todas las fases y trasformaciones que presentaba á la sazón. El panteismo materialista de David de Dinant habia sido conservado y propagado en toda su desnudez por sus discípulos hasta el tiempo de Alberto Magno, el cual refiere la polémica que sostuvo contra uno de dichos discípulos.

Despues de esponer las razones y fundamentos en que apoyaba este su sistema panteista, añade: (1)

«Un discípulo suyo llamado Balduino disputando contra mí, adujo el siguiente despreciable raciocinio: las cosas que existen y no se diferencian de ninguna manera, se identifican; Dios, la materia y la mente, existen y no se diferencian de ningun modo: luego son una misma cosa. Que estas cosas no se diferencian de ninguna manera, intentaba probarlo del modo siguiente: Las cosas que carecen de toda diferencia, no se distinguen entre sí. . . . asi es que los primeros simples carecen de diferencia; porque si tuvieran alguna diferencia serian compuestos: es asi que Dios, la materia prima y la mente, son simples primarios; luego carecen de toda diferencia: luego de ningun modo se diferencian entre sí, y por consiguiente son una misma cosa.»

Despues de haber contestado á las razones y fundamentos en que Dinant apoyaba su panteismo, Alberto

(1) *Ibid.*

Magno disipa y destruye por su base el frívolo raciocinio de su discípulo con las siguientes palabras: (1) « Debe admitirse como verdadero que las cosas que de ningun modo se diferencian entre sí, se identifican; pero es falso el decir, que las primeras cosas simples que por razon de su misma simplicidad no contienen en sí alguna diferencia constitutiva, como parte de las mismas, no se diferencian de ningun modo entre sí: antes al contrario, por esta razon se diferencian en sumo grado, pues se diferencian ó distinguen por sí mismas: asi el hombre y el asno se distinguen por la racionalidad é irracionalidad; pero si se pregunta, como se diferencian entre sí la racionalidad y la irracionalidad, es preciso decir que por sí mismas, pues de lo contrario sería necesario proceder *in infinitum* en la designacion de las diferencias, lo cual es imposible. Tambien es falso lo que añadió, á saber; que la mente se compara á las almas como la materia á los cuerpos; pues las almas racionales no son producidas de algun elemento material, sino que son criadas cada una en particular.»

En la época del Renacimiento, en aquella época en que los hombres de letras se dejaron arrastrar de increíble entusiasmo hácia los antiguos filósofos cuyos textos trajeran consigo los griegos espulsados de Constantinopla, el Panteísmo cuyo desarrollo y progresos retardara hasta entonces el espíritu religioso de la edad media y la palabra autorizada de los grandes filósofos católicos de la misma, levantó la cabeza con desusada pujanza y energía, reapareciendo con nuevas preten-

(1) *Ibid.* ad arg. ult.

siones en medio de la Europa, pretensiones que han sostenido con perseverante tenacidad hasta nuestros días. Viéronse renacer entonces todos los sistemas y con ellos todos los errores de la filosofía griega: Aristóteles y Platon fueron predicados como los tipos supremos de la ciencia; la moderacion de la filosofía cristiana fue ridiculizada y entregada al desprecio; el espíritu en fin del paganismo substituyó al espíritu del cristianismo que hasta entonces dominara en el campo de las ciencias.

Esta peligrosa situacion de las inteligencias vino á agravarse con la desenfrenada licencia de pensar, introducida por la reforma protestante. Rotos los diques de la autoridad divina que hasta entonces contuviera dentro de ciertos límites las peligrosas tendencias y las exageraciones científicas de los renacientes, el pensamiento humano sufrió la pena de su insensato orgullo, abrazando los errores mas monstruosos.

El Panteismo que es la fórmula mas natural y científica del Racionalismo, no debia hacerse esperar. El platonismo de los renacientes degeneró muy pronto en el neoplatónismo panteista de los ecléticos alejandrinos, transformándose por último en panteismo formal y esplicito bajo la pluma de Jordano Bruno. En sus obras filosóficas, en que al lado de una penetracion y sutileza de ingenio nada comun, resalta el vigor de una imaginacion sin freno, causa y reflejo á la vez de sus errores especulativos y prácticos, Jordano Bruno desenvuelve los principios panteistas de los pitagóricos, sostiene las doctrinas de los neoplatónicos de la escuela alejandrina, y prelude la moderna filosofía de lo absoluto, desarrollando un sistema panteista, cuyos puntos

de contacto y sorprendente analogía con las doctrinas de Schelling han sido causa, de que la filosofía panteísta de este sea mirada como una reproducción del panteísmo del filósofo italiano.

Para Jordano Bruno como para los pitagóricos, Dios es la mónada primitiva, el Ser absoluto del cual dimanaban todas las cosas y que forma la esencia de todas ellas. El mundo es una manifestación esterna y necesaria del Ser absoluto, cuya inteligencia anima todas las existencias individuales que aparecen en el universo. El mundo pues no solo se refiere á la naturaleza misma de la Divinidad, sino que esta viene á ser como el alma universal del mundo y de todas sus partes. «Yo confieso, dice en uno de sus diálogos filosóficos, que la mesa en cuanto mesa no se halla animada, así como tampoco el vestido en cuanto vestido, el cuero en cuanto cuero, el vidrio como vidrio, sino que en razón de cosas naturales y compuestas, contienen en sí la materia y la forma. Por pequeña que sea una cosa contiene una parte de la potencia espiritual, la cual por poco que el sujeto se encuentre dispuesto, se desenvuelve hasta llegar á ser una planta ó un animal, y recibe los miembros de un cuerpo cualquiera de aquellos que comunmente se denominan animados; porque el alma se halla en todas las cosas, y no hay corpúsculo tan pequeño que no contenga una porción de la misma y que no sea animado.—Luego todo lo que existe es animal.—No todas las cosas que tienen alma se dicen animadas.—Luego todas las cosas tienen á lo menos vida.—Concedo de buen grado que todas las cosas en sí mismas tienen alma, que tienen vida en cuanto á la sustancia, aunque no en cuanto al acto admitido por los peripa-

téticos y por todos aquellos que definen el alma de una manera demasiado grosera.—Me presentais una argumentacion que hace verosimil la opinion de Anaxágoras, *de que toda cosa se halla en toda cosa*, porque hallándose en todas las cosas el espíritu, ó el alma, ó la forma universal, se sigue que cualquier cosa puede ser producida de cualquiera otra.—Yo afirmo que esta opinion no solo es verosimil, sino tambien verdadera; porque este espíritu existe en todas las cosas, las cuales si no son animales, son ciertamente animadas; si no son tales segun el acto sensible de animalidad y de vida, lo son sin embargo segun cierto principio y primer acto de animalidad y de vida.»

Sentando por otra parte que la unidad primitiva, ó sea Dios, se desenvuelve progresiva y necesariamente en la multiplicidad, Bruno identifica al universo con Dios. Pero esta multiplicidad es meramente fenomenal y se reduce á la unidad absoluta; pues los seres que aparecen en el mundo son fenómenos sin existencia propia y verdadera, es decir, manifestaciones y modos de ser de la sustancia única. De aquí infiere que la sustancia de los cuerpos es inmortal, una y eterna; que el universo considerado como conjunto de todos los cuerpos es tambien uno, y que por consiguiente el espíritu y la materia son una misma cosa en el fondo y en cuanto á la esencia.

En suma, la esencia divina se desenvuelve sucesivamente por medio de dos grandes manifestaciones á las cuales se refieren todas las demas, el espíritu y la materia. En el fondo pues de todas las cosas se encuentra la unidad absoluta, la sustancia única, la esencia universal en la cual se identifican el mundo de los

cuerpos y el de los espíritus, el orden ideal y el real, lo infinito y lo finito, la potencia y la actividad, la posibilidad y la existencia. Por eso llamaba al mundo universal, *animal sanctum, sacrum, et venerabile*. Facil es reconocer por estas indicaciones la afinidad grande que existe entre estas afirmaciones y la teoría panteísta desarrollada por Schelling en nuestros días: esto sin hacer mérito de la de Krause con la cual tiene también bastante analogía.

La negación de la creación libre y su consiguiente sustitución por la idea de una producción necesaria, consecuencia inevitable del error panteísta, se halla también evidentemente enseñada por Jordano Bruno, lo mismo que la negación del mal, otra de las deducciones lógicas del Panteísmo. Según los principios de este filósofo analizados por Tennemann «el principio supremo, Dios, es el que lo es y puede ser todo. . .

.
la sustancia y su fuerza productora se hallan necesariamente determinadas por su naturaleza, no puede obrar de una manera diferente de la manera con que obra; su voluntad es una necesidad y esta necesidad es al mismo tiempo la más absoluta libertad. Como fuerza primitiva y viva, la Divinidad se manifiesta eternamente por medio de una infinidad de producciones; mas no por eso deja de permanecer una é idéntica, sin fin, sin medida, inmovil y superior á toda comparación. Ella está en todo, y todo está en ella, porque todas las cosas se desarrollan, viven y obran por ella, y en ella; reside en los senos más escondidos del mundo como en el todo infinito; lo mismo obra en cada punto del universo que en su conjunto; de donde

es que todo vive, todo está bien y tiende al bien, porque todo proviene del ser esencialmente bueno.»

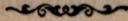
La teoría de la ciencia y del conocimiento del filósofo italiano se halla también en perfecta consonancia con sus doctrinas panteistas, y pudiera verse en ella una especie de reminiscencia de la teoría del conocimiento de los antiguos neoplatónicos. Partiendo del principio de que fuera de la esencia divina, de la cual el mundo es un efecto y como una manifestación imperfecta, no existen verdaderas ideas, establece que adquirimos la ciencia por medio de tres facultades en relación con el triple objeto que forma el fondo y el ser de nuestra ciencia, es decir, la unidad absoluta, el mundo y los individuos: en otros términos: este triple objeto, ó este objeto único bajo tres formas corresponde á las tres facultades de conocer, los sentidos, la razón, el entendimiento por medio de los cuales nos elevamos gradualmente á la posesión de la verdadera ciencia. Por medio de los sentidos percibimos únicamente los fenómenos individuales, modos imperfectos de ser de la unidad primitiva y absoluta, mas bien que existencias verdaderas. La razón comienza á percibir y conocer la unidad absoluta, objeto primordial y esencial de la ciencia, pero de una manera indirecta, es decir, en el mundo, en el cual se refleja esta unidad. Por último, la inteligencia traspasando los límites de los fenómenos, elevándose sobre la multiplicidad aparente y fenomenal de los sentidos y de la razón, se coloca en el seno de la unidad suprema, y por medio de su intuición, último esfuerzo de la facultad cognoscitiva, llega al último término de la ciencia ó sea al conocimiento de la unidad absoluta, causa de todas

las existencias, fundamento interno de todos los seres, y esencia verdadera y real de todas las cosas.

No es sin razón que Brucker apellidaba á Jordano Bruno *semipitagórico*, porque si bien se reconoce que el fondo de sus doctrinas es panteísta, estas doctrinas no constituyen un cuerpo compacto y enlazado, pues si unas veces se acerca al panteísmo de los neoplatónicos, otras parece propender al panteísmo materialista. (III.)



CAPÍTULO CUARTO.



El Panteísmo en los tiempos modernos.

Después de Jordano Bruno del cual puede decirse que cierra el círculo panteísta de la edad media, al mismo tiempo que abre el período de la edad moderna, el Panteísmo nos presenta dos grandes manifestaciones: el Spinozismo y la Filosofía trascendental, en la cual se comprende también el Eclectismo, que no es más que una aplicación y un modo de ser de la misma. Estas dos grandes manifestaciones, aunque idénticas en el fondo y en la esencia como todo sistema panteísta, que se halla necesariamente condenado á moverse y agitarse en un círculo eterno del cual no le es dado salir, se presentan sin embargo bajo diferentes formas. El Panteísmo en Spinoza se presenta bajo una forma más determinada y concreta, como un desenvolvi-

miento de Dios en el mundo de los cuerpos y de los espíritus, y como la consecuencia necesaria de la idea de Dios y de la imposibilidad de la creacion; así es que el panteísmo de Spinoza es un panteísmo propiamente realista. Por el contrario, el panteísmo de la filosofía germánica, propende en general al idealismo, y afecta un carácter de universalidad desconocido en los anteriores sistemas panteístas.

Sería inútil detenernos en esponer las doctrinas panteístas de Spinoza, toda vez que su conocimiento puede decirse hasta vulgar entre los hombres de letras, y por otra parte las formas precisas y descubiertas con que el autor espuso estas doctrinas, no permiten dudar sobre su inteligencia, ni sobre el verdadero espíritu de su panteísmo.

Lo que sí conviene notar es, que el panteísmo de Spinoza es hijo legítimo del cartesianismo. Sí, lo repetimos; por amarga que deba parecer esta afirmacion á muchos escritores de nuestros días, para quienes Descartes es la personificacion y el representante mas autorizado de la metafísica cristiana, no tememos afirmar, y de ello nos hallamos intimamente convencidos, que el método racionalista de Descartes y las tan celebradas especulaciones metafísicas del mismo, ejercieron no escasa influencia en el sistema panteísta de Spinoza. No afirmaremos nosotros, como lo han hecho algunos, que Descartes tenia una doble doctrina, una secreta y oculta, es decir, el Panteísmo; y otra pública ó sea la consignada en sus enseñanzas y en sus escritos. Tampoco haremos al filósofo francés la injuria de creer, que si no enseñó públicamente el Panteísmo, solo le contuvo el temor de los sinsabores y persecu-

ciones que semejante enseñanza le hubiera podido acarrear. Queremos abstenernos tambien de formular un juicio tan severo sobre la capacidad intelectual de Descartes como el que formula Gioberti, cuando dice: «no creo á Descartes capaz, no solo moralmente, mas ni aun intelectualmente, de concebir un sistema como el Spinozismo, el cual, absurdo como es, revela en su autor una profundidad y una fuerza de genio poco ordinarias. Descartes, gran matemático, físico mediano, filósofo incapaz y hombre soberanamente ambicioso, se hubiera atrevido tal vez por amor de la celebridad á profesar el panteismo de la *Etica*, siempre sin embargo bajo la condicion de no correr riesgo alguno por esto, pues no parece que aspirase á ningun género de martirio: jamás hubiera podido inventarlo.»

Cualquiera empero que sea el juicio que se quiera formar sobre los puntos indicados, no puede ponerse en duda, que Descartes sin voluntad intencionada y probablemente sin apercibirse de ello siquiera, preparó el camino á Spinoza, y que el panteismo de este se halla en íntimas relaciones con el cartesianismo.

Y no se nos diga que los cartesianos combatieron siempre contra el Panteismo, y que el mismo Descartes lo combatia en el mero hecho de admitir la pluralidad de sustancias finitas; pues esto solo probará que no siempre los que establecen un principio penetran todas sus consecuencias, ni alcanzan á conocer los absurdos á que lógicamente puede conducir: fenómeno cuya reproduccion por otra parte es demasiado frecuente en la historia de la filosofía, y que es una prueba mas de la debilidad del espíritu humano, y del peligro que existe en la arrogante pretension de fundar y reconstruir de

nuevo la ciencia, rompiendo absolutamente con la tradicion científica, y apoyándose únicamente sobre sí mismo, como pretendió hacerlo Descartes. Veamos si nuestra asercion carece de fundamento.

Sabido es que el sistema panteista de Spinoza tiene por fundamento principal y casi esclusivo la definicion inexacta y equívoca de la sustancia, entendiendo por este nombre una cosa que existe por sí y se concibe por sí misma, es decir, cuyo concepto puede ser formado sin necesidad de concebir otra cosa. Ahora bien; Descartes nos presenta una nocion de la sustancia, semejante en el fondo y hasta en los términos á la que se acaba de indicar. «Cuando nosotros concebimos la sustancia, dice en sus *Principios*, concebimos solamente una cosa que existe de tal manera, *que no tiene necesidad mas que de si misma para existir*. En lo cual puede haber alguna obscuridad tocante á la esplicacion de esta palabra, de no tener necesidad mas que de sí misma; porque hablando propiamente, á solo Dios conviene esto, y no existe cosa alguna creada que pueda existir un solo momento sin ser sostenida y conservada por su poder.» Hé aquí una definicion de la sustancia que no rechazaria ciertamente el autor de la *Etica*.

Descartes se propone en otra parte la objecion de que tal vez el hombre tiene sin conocerlo él mismo, la facultad ó la fuerza de conservarse, de ser su propia causa y de existir por sí solo; objecion á la cual contesta diciendo, «que si el hombre poseyese semejante virtud, tendria necesariamente conocimiento de esto, porque no considerándose él por el momento mas que como una cosa que piensa, nada puede existir en él de que no tenga ó pueda tener conocimiento, en ra-

zon á que siendo pensamientos todas las acciones de un espíritu, la expresada virtud ó accion, le estaria presente y le sería conocida.» Pasando por alto las inexactitudes lógicas que en tan pocas líneas presenta el *reformador* de la lógica de las Escuelas; sin tomar tampoco en cuenta la afirmacion del *gran metafísico*, que todas las acciones de un espíritu son pensamientos; obsérvese que semejante respuesta, lejos de combatir radicalmente la identidad sustancial entre el hombre y Dios, abre la puerta al panteismo subjetivo de Fichte. Si el fundamento para negar al hombre la facultad de conservarse á si mismo y de ser su propia causa, no es otro que la carencia de percepcion subjetiva relativamente á estos actos, será preciso decir, que la percepcion psicológica es la medida primitiva y absoluta de las fuerzas y atributos del espíritu humano: nadie podrá negar, que de esta afirmacion á la divinizacion del *yo* no es muy difícil el tránsito. Por otra parte, esta doctrina deja el camino espedito á Fichte, para buscar en el *yo* el principio oculto y desconocido que sirve de base á la identificacion del sujeto y del objeto y á la unidad absoluta de sustancia.

Las tendencias panteistas de la filosofia de Descartes y su afinidad lógica con las doctrinas de Spinoza, no se escaparon á la profunda penetracion de Leibnitz el cual dejó consignada esta afinidad en las siguientes notables palabras: «Spinoza no ha hecho mas que cultivar ciertas semillas de la filosofia de Descartes, de manera que á mi juicio importa no poco realmente para la religion y la piedad, que esta filosofia sea reformada por la separacion de los errores que en ella se hallan mezclados con la verdad.»

Cousin en su *Introduccion á la Historia de la Filosofía*, dice hablando de Descartes: «Del mismo modo que sabemos el dia, el mes y el año en que se presentó en el mundo la filosofía griega, con la misma certeza y al propio tiempo con mayores detalles sabemos el dia y año en que nació la filosofía moderna. El padre de vuestros padres hubiera podido conocer al hombre que dió á luz, la filosofía moderna. Este hombre es un francés, es Descartes. Su primera obra escrita en francés data de 1637. De esta fecha pues data la filosofía moderna.»

El jefe del eclecticismo moderno enuncia aqui una gran verdad, sin quererlo, y probablemente sin apercibirse de ello. Nada mas cierto en efecto que la filiacion de la filosofía moderna respecto de la filosofía de Descartes. Pero es bien sabido tambien, que la filosofía moderna, salvas algunas escepciones, se ha hallado constantemente, y se halla al presente acaso mas que nunca, impregnada de Panteismo, cuando no ha sido la expresion del Sensualismo, del Materialismo ó del Ateismo. Asi Mr. Cousin al afirmar que la filosofía moderna, y especialmente la de nuestro siglo procede de Descartes, no hace mas que confirmar, sin advertirlo tal vez, lo que acabo de esponer sobre las íntimas relaciones que existen entre el Panteismo y el cartesianismo. Que si alguna duda pudiera abrigarse sobre este punto, sería suficiente para dispararla, la marcada y esclusiva predileccion que el filósofo francés manifiesta hácia Descartes, y los exagerados elogios que á sus doctrinas y método filosófico tributa, predileccion y elogios que no deben ser estraños á las doctrinas panteistas que hemos visto profesar al gefe del eclecticismo moderno.

Aunque es cierto, que los hombres de verdadero saber que, merced á la benéfica influencia del Catolicismo, han sabido reconocer y conservar la verdadera tradicion científica de la filosofía, y que por esta razon se han hallado en estado de apreciar debidamente el valor de los principios y método de la filosofía cartesiana, convienen en reconocer, que el cartesianismo ha favorecido el desarrollo del Panteismo; no lo es menos, que en la historia filosófica de este sistema, suelen pasar del cartesianismo al moderno panteismo germánico y al eclecticismo francés por el intermedio de Spinoza esclusivamente. Sin embargo, nosotros abrigamos sobre este punto convicciones, que no se hallan completamente de acuerdo con este modo de estudiar la historia de la filosofía moderna con respecto á la teoría panteista. Nos hallamos profundamente convencidos, de que algunos puntos de las doctrinas de Leibnitz y de Malebranche, desenvueltos y aplicados con mayor ó menor exactitud lógica, han tenido alguna influencia en los modernos sistemas panteistas. Lejos de nosotros el pensamiento de atribuir la nota de panteista á estos dos ilustres filósofos; las indicaciones que vamos á esponer sobre este punto, se refieren únicamente á las doctrinas, pero de ninguna manera á las personas, que indudablemente se hallaban muy lejos de profesar como verdadera la doctrina del Panteismo. Ya hemos tenido ocasion de notar en consonancia con la historia de la filosofía, que no siempre los que establecen un principio ó una doctrina, preven todas sus consecuencias y aplicaciones.

Hemos visto antes que el Idealismo no solo es una fase del Panteismo, sino que puede denominarse su

fórmula mas rigurosa; porque el panteísmo ideal es siempre el último término y como la última palabra de este sistema en su desarrollo científico. No es menos evidente por otra parte que el idealismo trascendental desarrollado y aplicado por Fichte, es una de las principales manifestaciones de la filosofía panteísta de nuestro siglo.

Ahora bien; no se necesita gran penetración ni mucha fuerza de raciocino para reconocer que la monadología de Leibnitz y su teoría de la armonía predeterminada, encierra el germen del idealismo. Si el alma humana no es mas que una mónada inteligente en la cual se halla contenida originariamente la representación del mundo, y si la percepción del mundo exterior es el desenvolvimiento gradual y sucesivo de dicha representación é idea interna y originaria, es á todas luces evidente que las pruebas relativas á la existencia objetiva del mundo, fundadas sobre las relaciones de nuestros sentidos y facultades perceptivas con los objetos externos y fenómenos sensibles, carecen de verdadero valor real y objetivo. Si es verdadera la hipótesis de Leibnitz, la inteligencia, la voluntad, la sensibilidad; en una palabra, la actividad humana con todos sus fenómenos, para nada necesitan del mundo exterior y pueden hallar la razón suficiente de su existencia y desarrollo, en el hombre interior, ó sea *en la percepción representativa del Universo preexistente en la mónada inteligente.*

Es incontestable que la segunda hipótesis del filósofo alemán sobre la armonía predeterminada, hipótesis que viene á ser una consecuencia y aplicación de la monadología, conduce al mismo resultado. ¿Que

viene á ser en efecto la hipótesis de la armonía predeterminada sino la negacion de toda relacion de causalidad y dependencia entre el mundo exterior y el hombre inteligente, entre el mundo de los cuerpos y el mundo de los espíritus? Si no existe manera alguna de influencia real entre el cuerpo y el espíritu, si son completamente estraños el uno al otro, si entre las acciones del uno y del otro no existen mas relaciones, que las relaciones procedentes únicamente de la voluntad y presciencia del Criador ¿que medio legitimo quedará al filósofo para establecer la existencia objetiva de los cuerpos? Luego la monadología y la teoría leibniziana de la armonía predeterminada, han debido allanar el camino al idealismo de Berkeley, que á su vez solo dista un paso del idealismo trascendental y panteista de Kant y de Fichte.

Por lo que hace á Malebranche es todavia mas patente si cabe la afinidad de sus doctrinas con el Idealismo. Cuando se afirma que la existencia real del mundo exterior solo nos es conocida con certeza por el testimonio de la revelacion; cuando se pretende que no es posible demostrar con la razon natural la existencia objetiva de los cuerpos; se está muy cerca del Idealismo, y el tránsito de semejantes afirmaciones á este sistema no se hace esperar por mucho tiempo. Luego Malebranche que profesa abiertamente estas doctrinas, puede ser considerado con justicia como precursor del Idealismo.

«Dios, nos dice este filósofo en su *Investigacion de la Verdad*, no habla á nuestro espíritu ni le obliga á creer sino de dos maneras; por la evidencia y por la fé. No tengo dificultad en conceder que la fé obliga á

creer que existen realmente los cuerpos; mas por lo que hace á la evidencia, me parece que no es completa sobre este punto y que no nos hallamos invenciblemente arrastrados á creer que exista otra cosa mas que Dios y nuestro espíritu. Ciertamente es que tenemos una grande propension á creer en la existencia de cuerpos que nos rodean: concedo desde luego esto á Descartes; pero esta propension por mas que nos sea natural, no nos induce á esto por evidencia y si nos inclina solamente por impresion. Empero nosotros no debemos seguir en nuestros juicios libres mas que la luz y la evidencia, y si nos dejamos llevar de la impresion sensible nos engañaremos casi siempre.»

Las ideas que desenvuelve en uno de sus diálogos sobre la imposibilidad de demostrar la existencia real de los cuerpos; se hallan en perfecta consonancia con el pasage que se acaba de citar. (1) «Me parece que la prudencia me obliga á suspender el juicio sobre la existencia de los cuerpos. Os suplico que me presentéis una demostracion exacta de esta existencia.— ¡Una demostracion exacta! Eso es demasiado, Aristo: os confieso que no poseo semejante demostracion. Me parece por el contrario que tengo demostracion exacta de la *imposibilidad* de una tal demostracion. No temais sin embargo: no me faltan pruebas ciertas y capaces de disipar vuestra duda. . . . La nocion del ser infinitamente perfecto no envuelve relacion alguna necesaria á las criaturas. Dios se basta á sí mismo plenamente. Asi pues la materia no es una emanacion necesaria de la Divinidad. Ahora

(1) *Con. sobre la Metafis. Con. 9.^a*

pues: no es posible dar una demostracion exacta de una verdad, sin que se haga ver que tiene una connexion necesaria con su principio; sin que se haga ver que es una relacion contenida necesariamente en las ideas que se comparan. Luego no es posible demostrar en rigor que existen cuerpos. En efecto: la existencia de los cuerpos..... no se puede deducir demostrativamente de la nocion del Ser infinitamente perfecto y que se basta á sí mismo. Porque las voluntades de Dios que dicen relacion al mundo, no se hallan contenidas en la nocion que de él tenemos. Luego no habiendo mas que estas voluntades que puedan dar el ser á las criaturas, es claro que no se puede demostrar la existencia de los cuerpos.»

Llegamos en fin al último período del Panteismo, es decir, á la filosofía germánica de nuestro siglo, que indudablemente representa uno de los desarrollos mas trascendentales de este sistema, y que envuelve una de las manifestaciones mas científicas de la doctrina panteista, si la ciencia puede tener lugar en la manifestacion del error. Y decimos último período, porque si bien el Eiectismo es cronológicamente posterior, creemos innecesario ocuparnos de él, porque hemos hablado ya de sus doctrinas y tendencias, y sobre todo porque puede con justicia ser calificado de simple reproduccion del panteismo germánico.

Teniendo en cuenta la dificultad de extraer y esponer con claridad los fundamentos y varias fases con que se presenta el panteismo de la escuela germánica, y atendiendo por otra parte á que sería difícil bosquejar un análisis tan concienzudo, conciso, y claro al propio tiempo sobre los indicados puntos como el que

nos ofrece Ancillon, creemos oportuno trascribir sus palabras. (1)

«La filosofía de Kant, ó sea la filosofía crítica, admite el hecho de una dualidad primitiva: sujeto y objeto. El sujeto es el principio de la forma de nuestras representaciones; como facultad de sentir, suministra las condiciones de la sensacion, y como facultad de conocer, las del juicio. El objeto es el principio de la materia de nuestras representaciones, y nos dá las intuiciones fenomenales. Solo hay realidad en la experiencia, y esta resulta de la aplicacion de las nociones del entendimiento á las intuiciones de los sentidos externos y del sentido íntimo. Desde el momento que las nociones se separan de la materia suministrada por los sentidos, quedan vacías de sentido, ningun valor tienen, nada significan, nada ofrecen ni enseñan. Por otra parte la materia que ofrecen los sentidos nada presenta que sea necesario y universal, ni tampoco ofrece la menor unidad separada de la forma que le dán las nociones, y sin los caractéres que estas la imprimen. De modo que todo conocimiento supone la union de la forma con la materia, y el concurso del sujeto y del objeto. Es evidente que el sujeto y el objeto no son los seres reales, los seres considerados en sí; puesto que solo conocemos al sujeto con relacion al objeto y el objeto con relacion al sujeto, sin que conozcamos la naturaleza íntima del uno ni del otro.

Verdad es que debe haber algo oculto en el sujeto y en el objeto; pero esa existencia ó ese ser cualquiera que sea, para nosotros es desconocido y equi-

(1) *Ensayo de Filos.* cit. por Maret.

vale á X. No podemos esperar ni esforzarnos en penetrar hasta él; porque los sentidos no pueden revelárnoslo, y las nociones son tan solo aplicables al mundo fenomenal; son alas que ya no nos sostienen cuando traspasamos las regiones de la esperiencia. Tampoco la razon pudiera prestarnos este servicio; puesto que solo es la facultad de las ideas incondicionales y absolutas. En virtud de las leyes de su naturaleza, tiende constantemente á dar al conjunto de nuestras representaciones el mayor grado de unidad posible. A este efecto admite necesariamente ciertas ideas, las cuales imprimen en el sistema de nuestros conocimientos un carácter de totalidad y de unidad cabales y perfectas. Estas ideas son, Dios, el universo y el alma. Su virtud es meramente reguladora; y es menester guardarse de tomarlas por objetos, y menos por seres reales; pues nada pueden decirnos acerca del mundo invisible.

La única facultad del alma que no sea relativa al mundo fenomenal es la libertad: consiste esta en el poder de comenzar voluntariamente una série de acciones independientes de todo cuanto pudiera impedir las ó llevarlas á efecto. Del seno mismo de la libertad nace la ley del deber. Esta ley, cuyos intereses deben someter á los demás, y cuyas pretensiones son imperativas, nos impone la creencia en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma.

Tales son los principios generales de la filosofía de Kant. Bien se vé que en ella el sujeto y el objeto tienen cada uno su parte, pero esta tan subordinada á la del sujeto, que luego pudo preverse que llegaría un pensador bastante atrevido para prescindir de

todo punto del objeto. El sujeto, en el sistema de Kant, dando la forma del espacio parecia crear la materia, y el mismo sujeto con el poder mágico de sus nociones, hacia nacer las sustancias y las causas, y daba consistencia á la materia. El sujeto aparentemente podia bastarse á si mismo, y era posible des- embarazarle de la especie de auxiliar que en el objeto se le habia dejado, y que parecia aceptado mas bien por consideracion que por necesidad. Asi tomó origen el sistema de Fichte ó el idealismo trascendental. Segun los principios de este sistema, el sujeto solo es la fuente de toda realidad y de toda certeza. *Yo igual á Yo*, es la única proposicion que tiene una certeza inmediata; trae su prueba ella misma, y sirve para probar todas las demas. Este sentimiento del Yo no es una ilusion, sino que constituye el pensamiento, y es constituido por el pensamiento. Pensar, es abstraer y reflexionar; estas operaciones se encuentran siempre, y son necesarias para la formacion de las nociones, juicios y racionios.

Para pensar en el Yo, es menester hacer abstraccion, apartar la vista de todos los objetos; luego se necesita reflexionar, es decir, replegarse sobre sí mismo, y fijar la vista sobre aquello que ha hecho abstraccion de todas las cosas.

Esta manera de proceder no bastaria para hacer constar la existencia y la realidad del sujeto trascendental, y solo se le alcanzaria á medias. Pensar es obrar; pensar en el Yo es traer la accion del pensamiento sobre sí misma, de modo, que el ser que piensa y la cosa pensada se confundan en un mismo punto de vista. Entonces el Yo se *pone* á si mismo por un

acto de su libertad; y esta accion primitiva, que es menester distinguir bien de un hecho primitivo, es el principio generador de la ciencia.

De este acto primitivo resulta todo lo que no es Yo, á saber, el universo. Todo lo que no es Yo, es la antítesis natural y necesaria del Yo, y le sigue siempre como la sombra á la luz. Asi como el sujeto es, en un sentido trascendental, la única realidad, y este sujeto, en virtud de un acto primitivo se *pone* á sí mismo; es evidente que saber y existir son una misma cosa, pues lo que existe sabe que existe, y aquello que sabe ó conoce, es la única existencia real.

Fichte ha hecho desaparecer, pues, el objeto ó el mundo externo, para no reconocer mas existencia que la del sujeto, del Yo. Con todo, pudiera ofrecerse alguna duda sobre la naturaleza de los procedimientos con los cuales el sujeto se alcanza y se *pone* á sí mismo. Tambien pudiera impugnarse la realidad trascendental del Yo, pues segun los principios de la filosofía crítica, el Yo es á sus propios ojos un simple fenómeno, y solo tiene realidad en su enlace místico con el objeto y el sujeto; como sujeto determinado dificilmente puede tener una existencia real en toda su pureza.

El autor de la filosofía de la naturaleza, Schelling, dió un paso mas; y el sujeto, que habia rehusado al objeto su existencia independiente, que lo habia despojado y aniquilado para tener la honra de producirlo, este sujeto desapareció, y se le negó toda existencia real y trascendental.

Segun Schelling, no se trata ya de examinar si las cosas exteriores tienen una existencia real ó bien si

existe algo fuera de nosotros; sino que se trata de saber si nosotros mismos somos un objeto real en el sentido trascendental de esta palabra. La verdad pura no es la subjetividad absoluta; el sujeto y el objeto son dos correlativos que se suponen, y en el momento en que se quita uno de estos términos, con él se desvanece el otro. La verdad solo se encuentra en la existencia absoluta: no hay mas *que una existencia, una, eterna, é inmutable*. La abstraccion y la reflexion, las cuales en el idealismo trascendental deben conducir al acto puro y libre, por el cual el ser se *pone* á si mismo, son medios lentos é insuficientes; es menester empezar con el acto puro y libre. La filosofía es una creacion enteramente independiente á la cual se llega destruyendo el sujeto y el objeto, el uno por medio del otro, ó el uno con el otro, y colocándose en el punto en que se es igualmente indiferente á ambos. Entonces con un acto llamado intuicion intelectual, se alcanza la existencia absoluta; esta existencia es Dios, que es el principio de la unidad y de la felicidad. Esta existencia es una; afirmarla es lo mismo que conocerla, y conocerla es lo mismo que afirmarla. Nuestro pensamiento individual, finito y limitado, ¿existe todavia para nosotros? Y ¿no podemos hacer que desaparezca de todo punto el sujeto? ¿Quisieramos por lo menos, darnos razon de su existencia? Si creemos tener necesidad de explicarla, culpa nuestra es; pues ¿porque nos separamos cual convenia del yo individual? ¿Por que mantenemos las formas finitas?

Existe una identidad perfecta entre el conocimiento y la existencia, y la hay asi mismo entre la forma y la materia; mas no podemos dejar de admitir una ver-

dadera antítesis en la existencia absoluta, á saber, la de la unidad y de la pluralidad. ¿En que consiste esa antítesis? ¿de donde viene? El ser en cuanto es unidad perfecta debe manifestarse, pero no puede hacerlo en sí mismo; no puede, pues, manifestarse como entidad, por lo cual es necesariamente preciso que exista él, y que exista otra cosa; y esta es una especie de lazo mágico entre él y lo otro.

Si alguno desechara esas ideas, debería probar, ó bien que hay otra existencia real diferente de la manifestacion propia, ó bien que puede existir la unidad perfecta sin manifestarse. De esta suerte la existencia real y absoluta consiste en el vínculo que une la unidad con la pluralidad. La unidad como unidad, y la pluralidad como pluralidad no existen propiamente; solo existe la cópula, ó sea la existencia pura y simple. »

Sabido es que Hegel substituyó la *idea* al yo de Fichte y á la identidad absoluta de Schelling; y que su sistema coincide en el fondo con el de estos dos filósofos. Si el hegelianismo ha gozado de mayor boga durante algun tiempo y entre ciertos hombres, no es ciertamente porque su fondo no sea real y palpablemente panteísta, sino probablemente por presentar mayor aparato de formas lógicas y mayor enlace en los procedimientos científicos, pero sobre todo por el carácter de universalidad que distingue la teoría hegeliana por parte de sus aplicaciones. La *idea* adquiere una fecundidad infinita bajo la pluma de Hegel, y su desarrollo determina y explica la existencia de Dios y del mundo, de la materia y del espíritu, de la historia, de la religion, de la filosofía y de la enciclopedia toda de los conocimientos humanos.

La filosofía alemana, cuyo análisis se acaba de bosquejar, es una prueba mas de la esterilidad que acompaña y acompañará siempre al Panteísmo por fecundo que se presente en cuanto á las formas. El Panteísmo, como todos los errores y mas que todos los errores, porque es el error fundamental, es incapaz de verdadero desenvolvimiento progresivo: está condenado á moverse en un círculo del cual no le es dado salir: su marcha es el movimiento en la superficie de las aguas y la quietud en el fondo. Todos esos grandes sistemas que á la sombra de algunos nombres célebres han conmovido al mundo literario en nuestro siglo, no envuelven otra cosa en el fondo mas que la unidad de sustancia y la negacion de la creacion, profesadas por el panteísmo de todos los tiempos y de todas las edades. Si algunos de estos sistemas nos recuerdan las antiguas cuanto profundas especulaciones de la filosofía vedanta y china, otros pueden apellidarse reminiscencias, ya de la escuela eleática, ya de la doctrina de Jordano Bruno, al paso que algunos de ellos son á su vez una reproduccion y desarrollo del panteísmo de Plotino, Jámblico, Proclo y demas neoplatónicos de Alejandria.

Que si de las relaciones históricas pasamos á las apreciaciones lógicas, tendrémós el mismo resultado. Ya hemos visto que la negacion de la distincion absoluta y sustancial de los seres es la última palabra del Panteísmo; que este sistema envuelve la negacion de la idea de Dios, y que el bien y el mal moral son para él una palabra que carece de significado: el escepticismo y el nulismo son las últimas consecuencias del Panteísmo. Todos estos errores hácia los cuales

gravitan sin cesar é irresistiblemente las doctrinas panteistas de la filosofía alemana, fueron profesados abiertamente en épocas anteriores por algunos panteistas, que en esta parte fueron mas lógicos ó al menos mas atrevidos que los de nuestro siglo. Hasta en la filosofía china cuyo fondo panteista ha sido puesto en duda por algunos, se hallan esplicitamente consignadas algunas de estas deducciones, las cuales constituyen otra prueba incontestable, no solo de la existencia sino de un desenvolvimiento notable de este sistema filosófico en esta nacion.

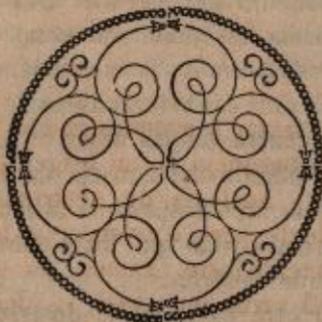
«El Doctor V Puen Yu, dice el P. Navarrete en su *Historia de China*, (1) mostró que nuestro Tien-Chu, esto es, nuestro Dios, segun que lo nombramos en China, supuesto que viene á ser el Rey de lo Alto, no podia ser sino hechura del Tai-Kie. Que todas las cosas son una misma sustancia universal, ni el espíritu es cosa *realiter distincta* de la sustancia, sino la misma sustancia considerada con la formalidad de estar obrando y gobernando dentro de las cosas. . . . El doctor Li-Sung-Io, Presidente del consejo de Hacienda, nos dijo muchas veces, que despues de la muerte no habia ni castigo ni premio, sino que los hombres se volvian al vacio de donde salieron.»

Hablando en otra parte de la doctrina de la secta Fohi, y despues de haber manifestado que el panteismo forma el fondo de dichas doctrinas, añade las siguientes sentencias, tomadas de los principales doctores de la indicada secta: (2) «Pi Xi dice: «Yo recibo

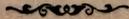
(1) *Tratad.* 5 prelud. 17.

(2) *Ibid.* *Trat.* 2.º

el ser del medio incorpóreo, ó de la nada, (habla de la materia prima) y así como todas las cosas salieron de él, salió también el hombre. El alma y el entendimiento, de suyo son nada, no tienen lugar donde estar. Xi Ki dice: hacer buenas obras de suyo es nada; hacerlas malas, de la misma manera; mi cuerpo es como unas lavaduras juntas; el alma es semejante al viento: el caos produjo una naturaleza blanca, sin sustancia y sin fundamento; por eso todas las cosas son aparentes, solo tienen la figura exterior.»



CAPÍTULO QUINTO.



La creacion.

Acabamos de trazar á grandes rasgos la historia del panteísmo: este bosquejo de su origen, trasformaciones, progresos y analogía de doctrinas, nos parece mas que suficiente para convencer á los que hayan seguido atentamente este exámen, no solo de que el Panteísmo es el error universal, es decir, el fondo, la base y como el *subtractum* de todos los errores, al cual se refieren mas ó menos inmediatamente todas las grandes aberraciones filosóficas que se reproducen periodicamente en la historia de la filosofía, sino de que la causa inmediata y la razon próxima de la existencia del error panteísta, ha sido siempre la negacion de la idea de la creacion, ó á lo menos su nocion inexacta.

La ciencia filosófica es el conocimiento de Dios en el mundo y del mundo en Dios. Pero este conocimiento no es posible sin la idea de la creacion, porque la creacion es la relacion fundamental y primordial de los seres, la base necesaria, y la razon *á priori*, de las relaciones que refieren el mundo á Dios, y que nos conducen al conocimiento de estos dos grandes objetos de la filosofia. Hé aquí porque la filosofia depende esencialmente de la idea de la creacion; hé aquí como y porqué esta idea puede apellidarse justamente la condicion orgánica de la ciencia: hé aquí en una palabra, la razon de la esterilidad de la metafisica moderna. Una vez perdida ú oscurecida la idea cristiana de la creacion, y con ella una de las bases de la verdadera tradicion cientifica, esta metafisica vióse irresistiblemente arrastrada al Panteismo y á todas sus funestas consecuencias. La rehabilitacion pues de la ciencia filosófica depende esencialmente de la rehabilitacion de la idea de creacion enseñada por la doctrina católica. Sin esta rehabilitacion, la ciencia moderna seguirá condenada á moverse y agitarse en el círculo de hierro del Panteismo, del cual no le será dado salir. Ahí está la historia literaria de nuestro siglo, atestiguando, que á pesar de los increíbles esfuerzos del genio para salir de ese círculo, la filosofia no ha podido llegar en último resultado mas que á una trasformacion y á una nueva fase del Panteismo.

Dios y la creacion envuelven dos ideas, cuya verdad y exactitud pueden decirse en cierta manera recíprocas y como solidarias. No es posible llegar en filosofia al verdadero concepto de la creacion, si no

se tiene al propio tiempo una idea conveniente y legitima de la esencia de Dios: asi como por otro lado, la negacion ó la falsificacion de la idea de la creacion, conduce á su vez á la negacion del Dios verdadero. Por eso es que santo Tomás se apoya sobre la idea de Dios al desenvolver la verdadera nocion de la creacion, y descendiendo despues á la comparacion entre la Causa primera y las segundas, nos enseña el verdadero procedimiento para la determinacion de las relaciones entre el mundo y Dios, tomando por base la idea misma de la creacion, que es la medida fundamental de estas relaciones.

Oigamos sus palabras, que ellas son suficientes para que formar puedan concepto digno y elevado de la creacion, hasta los entendimientos mas vulgares y menos penetrantes: (1) «Se debe tener con toda certeza que Dios puede producir, y produce realmente algo de la nada. Para evidenciar esto se debe tener presente, que todo agente obra en cuanto está en acto y tiene actualidad; por cuya razon es consiguiente que la accion de algun agente le sea atribuida segun el modo con que le conviene ser acto. Las naturalezas particulares envuelven actualidad de un modo particular ó determinado..... porque en ninguna sustancia particular se incluyen los actos y perfecciones de todas las demas cosas que existen ó tienen alguna perfeccion, sino que cada una de ellas tiene alguna actualidad determinada á un género ó una especie. De aqui es que ninguna sustancia particular es productora del ente en cuanto ente, sino de *este ente* en cuanto es ente

(1) *Quæst. Disp. De Poten. Cuest. 3,ª Art. 1.º*

determinado á esta ó aquella especie. Porque todo agente como tal, produce algo semejante á sí: asi es que el agente natural no produce *simpliciter* el ente, sino un ente preexistente ya de alguna manera, y determinando á este ó aquel género de ser. Por eso es que el agente natural obra por medio del movimiento; por lo cual requiere alguna materia que sea sujeto de la mutacion ó movimiento, y de aqui es que no puede producir alguna cosa *ex nihilo*.

Dios, por el contrario, es acto totalmente, tanto en relacion consigo mismo, puesto que es acto puro sin mezcla alguna de potencia, como por comparacion á las criaturas que tienen algun acto de ser, porque en él se encuentra el origen de todos los entes. Por esta razon produce con su accion todo el ente subsistente sin presuponer cosa alguna, como que es principio de todo ser y de *todo* el ser de la cosa: asi es que puede producir *ex nihilo*, y esta accion se llama creacion. »

Toda esta doctrina es una sencilla deducccion de lo que poco antes habia establecido sobre la potencia activa de Dios: (1) «Acerca de la infinidad de su poder, se debe tener presente en especial, que correspondiendo la potencia activa de un ser al acto ó perfeccion del mismo, la estension de esta potencia está en relacion con la naturaleza del acto de este ser, pues la virtud ó fuerza para obrar es tanto mas perfecta en cualquiera cosa, cuanto esta participa mas de la razon de acto. Ahora bien: Dios es acto infinito, lo cual se manifiesta, porque la limitacion del acto se verifica de dos modos: el primer modo es por parte del agente,

(1) *Ibid.* Cuest. 1.^a Art. 2.^o

como la hermosura de una casa recibe su determinacion y limite de la voluntad del artífice. El segundo modo de limitacion es por parte del recipiente, como el calor se limita y recibe determina la cantidad, segun la disposicion del cuerpo en que se introduce. El acto ó ser divino no recibe limitacion ni por parte del agente, porque no procede de otro, sino que existe por si mismo; ni por parte del recipiente, pues no teniendo mezcla alguna de potencialidad, es un acto puro que no se recibe en ningun sujeto distinto de sí mismo. Por lo mismo que el ser de Dios no se recibe en algun sujeto distinto, por cuanto es la misma existencia pura, no está limitado á algun modo de perfeccion ó de ser, sino que contiene en sí todo el ser. de donde se infiere que su poder ó virtud activa es infinita.»

Una vez establecida la posibilidad de la creacion, y despues de determinar su verdadero concepto fundamental, es decir, la produccion *ex nihilo*, buscando su razon de ser en la misma esencia divina; santo Tomás desenvuelve este concepto esencial de la creacion, llegando por medio de su análisis al descubrimiento de los atributos y propiedades que distinguen la creacion de todas las demas acciones.

«Es evidente, añade, (1) que la accion de Dios, que no presupone materia alguna y se llama creacion, no es movimiento ni mutacion, hablando propiamente: pues todo movimiento ó mutacion en cuanto tal, es un acto ó determinacion de alguna cosa que estaba en potencia para recibir este acto. Mas en la accion de crear, no preexiste alguna cosa que se halle en potencia para

(1) *Sum. contr. Gent. Lib. 2.º Cap. 17.*

recibir el acto ó perfeccion, como ya se ha demostrado: luego la creacion no debe decirse movimiento ni mutacion.

En todo movimiento ó mutacion es preciso que haya alguna cosa que se encuentre de diferente manera ahora que antes, como lo manifiesta el mismo nombre de mutacion. Empero cuando recibe el ser toda la sustancia de la cosa, no puede haber algo idéntico en el fondo que se encuentre de diferente modo antes que despues de la accion, pues en este caso ya no sería producido, sino que se presupondria á la accion: luego la creacion no puede ser mutacion.

Ademas: es necesario que el movimiento ó mutacion preceda en órden de duracion á aquello que es producido por medio de la mutacion ó movimiento; porque el *estar hecho*, (*factum esse*,) es el principio del reposo del agente y el término del movimiento, el cual es una cosa sucesiva: de aqui es, que aquello que se está *produciendo*, no existe; porque mientras dura el movimiento de produccion, la cosa *se hace*, pero no *es*, (*fit, et non est*); mas en el término ya del movimiento en el cual comienza el reposo, ya no *se hace* la cosa, sino que *está hecha*. En la creacion no puede tener lugar esto; porque si esta creacion procediera como movimiento ó mutacion, sería necesario señalarle algun sujeto ó materia sobre la cual obrase, lo cual es contra la razon de la creacion: luego la creacion no es movimiento ni mutacion.»

«Infiérese de lo dicho hasta aqui, (1) que la creacion excluye la sucesion; porque la sucesion es propia del

(1) *Ibid.* Cap. 19.

movimiento, y la creacion ni es movimiento ni término del movimiento; luego escluye de sí la razon de sucesion.

En todo movimiento sucesivo se encuentra algo que tiene razon de medio entre los dos extremos; pues medio es aquello á lo cual la cosa que se mueve sin interrupcion llega antes que al extremo: es así que entre el ser y el no ser, que son como los extremos de la creacion, no puede existir algun medio: luego la sucesion no tiene lugar en la creacion.

En toda produccion que envuelve sucesion, el *feri* es antes del *factum esse*. Esto no puede verificarse en la creacion; porque el *feri* que precederia al *factum esse* de la criatura, necesitaria de algun sujeto el cual no podria ser la criatura misma de cuya creacion se habla, pues esta no existe antes de ser producida; ni tampoco podria ser el mismo hacedor, pues recibir el movimiento, no es acto del movente, sino de la cosa movida. Resulta pues que en este caso la creacion tendria *in fieri* y como sujeto recipiente de la accion, alguna materia preexistente de la cosa creada, lo cual es contra la idea misma de creacion. Luego es imposible que la accion creativa envuelva sucesion.

Ademas: la sucesion en la produccion de las cosas, proviene del defecto de la materia que no se halla suficientemente dispuesta desde el principio para la recepcion inmediata de la forma. Asi es que cuando la materia se halla perfectamente dispuesta para recibir la forma, la recibe instantáneamente.
En la creacion nada se preexige por parte de la materia, ni falta al agente para obrar cosa alguna que deba recibir por medio del movimiento, siendo como

es agente inmutable y perfectísimo. Infiérese pues que la creación se verifica en un instante, siendo simultáneos en ella el *creari* y *creatum est*. Por eso es que la divina Escritura expresa la creación de las cosas, como hecha de un modo indivisible, cuando dice: «en el principio crió Dios el cielo y la tierra,» por el cual *principio* entiende san Basilio el principio del tiempo que es indivisible.»

La doctrina hasta aquí consignada nos conduce á las siguientes deducciones: 1.^a Ningun cuerpo es capaz de crear. El modo de obrar del cuerpo en cuanto tal es por medio del movimiento: luego siendo este necesariamente sucesivo por razón de su dependencia y relación con el espacio y el tiempo, repugna que la acción de ningún cuerpo sea creadora, toda vez que según acabamos de ver, la sucesión repugna á la creación.

2.^a: Ninguna criatura ni corporal ni espiritual puede ser causa, no solo principal, pero ni siquiera instrumental de la creación. Toda criatura, cualquiera que sea el grado y perfección de su naturaleza, es esencialmente finita en el mero hecho de ser criatura. Luego su poder ó fuerza activa, que nunca puede ser superior á la esencia en quien reside y con la cual debe estar en relación, es también finita esencialmente. Luego su causalidad no puede estenderse al tránsito del no ser absoluto al ser, tránsito que envolviendo una distancia infinita, supone también una causalidad infinita. Por otra parte si la creación importa la producción total de la cosa *ex nihilo*, excluye de su concepto toda causalidad que presupone algún sujeto ó materia como condición de su ejercicio: es así que esta materia ó sujeto es con-

dicion *sine qua non* de la causalidad de toda criatura; puesto que ninguna criatura por lo mismo que es tal puede ejercer su accion sobre la *nada* absoluta. Luego ninguna cosa criada es capaz de cooperar á la creacion, ni aun en razon de causa instrumental, con causalidad eficiente.

Pero oigamos al santo Doctor esponer sus ideas sobre este punto, que ellas ademas de establecer solidamente esta deducccion, nos suministrarán un desarrollo mas completo de la idea de la creacion, sirviendo al propio tiempo de confirmacion y contraprueba á la verdad y exactitud de sus afirmaciones.

(1) «Fue afirmacion de algunos filósofos que Dios crió las sustancias inferiores por medio de las superiores, como se vé en el libro *De Causis* y en la metafísica de Avicena y Algazel. Movíanse á opinar de esta manera, porque creian que de un ser simple no podia proceder inmediatamente mas que una cosa, mediante la cual procederia despues del primer ente la multitud de los demas entes. Al decir esto hablaban como si Dios obrase por necesidad de naturaleza, en cuyo caso de un ente simple no procederia sino una cosa determinada. Empero nosotros ponemos que las cosas criadas proceden de Dios por modo de ciencia y de entendimiento, y segun este modo no existe repugnancia alguna en que de un solo Dios, ente primero y simple, proceda inmediatamente la pluralidad, en razon á que su sabiduria contiene todas las cosas.

Afirmamos por lo tanto en conformidad con la fé católica, que Dios crió inmediatamente todas las sustancias

(1) *Quæsts. Disp. De Pot. Cuest. 3.^a Art. 4.*

espirituales y la materia de las cosas corporales, teniendo por herético el decir, que alguna cosa ha sido criada por algun ángel ó alguna otra criatura. Sin embargo algunos escritores católicos dijeron, que aunque ninguna criatura puede crear, pudo comunicarse á la criatura el que mediante su ministerio, Dios criase alguna cosa: opinion que sostiene el Maestro de la Sentencias. Otros por el contrario dicen que de ningun modo puede comunicarse á la criatura la facultad de crear, y esta es la opinion mas comun.

Para la resolucion de esta cuestion se debe tener presente, que la creacion importa un poder activo por medio del cual las cosas reciben el ser ó existencia: asi es que esta accion escluye la preexistencia de toda materia, y tampoco presupone ningun otro agente anterior, siendo cierto por otra parte, que estas son las dos únicas cosas que en las criaturas se presuponen para la accion. Que la creacion no presupone materia, es evidente por su mismo nombre; pues se dice que se crea una cosa cuando se produce *ex nihilo*. Que tampoco presupone otra causa agente anterior, se manifiesta por lo que dice san Agustin en el 3.º libro *De Trinitate*, en donde prueba que los ángeles no son criadores, porque obran en virtud de las virtudes seminales comunicadas á la naturaleza, que son las fuerzas activas que se hallan en su esencia.

Si la creacion pues se toma en sentido propio, es evidente que no puede corresponder mas que al primer Agente; porque la causa segunda no obra sino por influencia de la Causa primera, resultando de aqui, que toda accion de la causa segunda presupone la accion

de otra causa eficiente. Ni aun los mismos filósofos gentiles admitieron que los ángeles ó inteligencias creaban alguna cosa sino por medio de la virtud divina existente en ellos, para que entendamos que la causa segunda puede tener dos acciones: una correspondiente á su propia naturaleza; otra en virtud de la influencia de causa superior. Mas es imposible que la causa segunda sea principio del *ser* en cuanto tal, por su propia virtud, pues esto es propio de la Causa primera.

En efecto; el órden de los efectos es segun el órden de las causas: el primer efecto es el *ser* mismo, ó la existencia; puesto que el ser se presupone para todos los demas efectos, y él no presupone ningun otro. Por eso es que el *dar ser* en cuanto tal, es efecto propio de sola la primera Causa segun propia virtud. Y si alguna otra causa comunica el ser, hace esto en cuanto existe en ella la virtud y operacion de la Causa primera, y no segun su propia virtud, á la manera que el instrumento ejerce la accion instrumental no por virtud propia de su naturaleza, sino por la virtud activa del movente; como el calor natural por la virtud del alma engendra carne viva, mas segun la virtud de su propia naturaleza solamente caliente, disuelve etc. Este es el sentido en que dijeron algunos filósofos que las inteligencias primeras son creadoras de las segundas, en cuanto les dan el *ser* por la virtud de la Causa primera existente en ellas. . . . Y esto fue principio de idolatria, comenzando á dar culto de latria á las sustancias criadas como creadoras de otras sustancias.

Empero el Maestro de las Sentencias establece que

es comunicable á la criatura, no el crear por virtud propia y como autoritativamente, sino por via de ministerio en razon de instrumento. Sin embargo, el que lo considere atentamente, reconocerá que esto es imposible. Porque la accion de éualquier agente, aunque proceda de él solo como de instrumento, es necesario que salga de su potencia. Siendo pues necesariamente finita toda potencia de la criatura, repugna que esta influya ú obre en la creacion aun como instrumento, toda vez que la creacion requiere una virtud infinita. Pruébase esto con cinco razones.

La primera, porque la potencia del agente debe ser proporcional á la distancia que se encuentra entre aquello que se produce y el extremo del cual se saca ó procede: así cuanto el frio es mas vehemente, tanto se necesita mayor fuerza de calor para que el cuerpo pase de frio á caliente. El *no ser* absoluto dista infinitamente del *ser*; porque el *no ser* dista mas de cualquier ente determinado, que lo que ya es ente, por muy distante que este se encuentre respecto de otro ente. Por lo mismo el hacer alguna cosa de lo que en ningun sentido es ente, ó sea de la nada, no puede proceder sino de una potencia infinita . . .

La tercera razon es, porque exigiendo todo accidente algun sujeto, el cual en la accion es el mismo que recibe la accion; aquella causa solamente no necesitará alguna materia recipiente, cuya accion no sea accidente sino su misma sustancia; lo cual se verifica en solo Dios y por lo mismo á él solo pertenece el crear.

La cuarta razon es, porque recibiendo todas las cau-

sas segundas de la primera, la fuerza ó virtud con que obran, el Agente primero determina en las segundas el modo y orden de obrar, al paso que á él no se le impone modo ú orden por otro agente superior. Y como quiera que el modo de la accion depende tambien de la materia que recibe la accion del agente, será propio del primer Agente obrar sin presuponer materia alguna, suministrando él la materia á todas las causas segundas.

La quinta razon procede por *reduccion á imposible*. Porque la proporcion de las potencias ó fuerzas activas que reducen alguna cosa de la potencia al acto, es segun la distancia de la potencia al acto; pues cuanto mas dista la potencia del acto, tanto se necesita mayor virtud. Luego si hay alguna potencia activa finita que puede producir alguna cosa sin presuponer ninguna potencialidad ó materia, es necesario que haya alguna proporecion entre dicha potencia activa, y otra que solo reduce alguna cosa de la potencia al acto; y asi será necesario decir que existe proporcion entre una no-potencia y una potencia positiva, lo cual es imposible, supuesto que no puede haber proporcion del no ser al ser. Resulta pues que ninguna potencia de la criatura puede crear alguna cosa, ni con propia virtud, ni como instrumento de otro agente.» (IV.)



CAPÍTULO SESTO.



La creacion segun M. Cousin.

Acabamos de ver al genio de la filosofía católica elevarse á una altura á la cual jamás llegaron los mas grandes filósofos del gentilismo; hemosle visto levantarse con atrevido vuelo hasta las regiones mas elevadas de la ontología y de la teodicea, apoderarse allí en el seno de la Divinidad misma, si es lícito hablar así, de la idea cristiana de la creacion, dilucidar su naturaleza, desenvolver sus grandes caractéres, y llegar finalmente por medio de especulaciones profundas y de un análisis tan delicado como seguro, á formar un concepto verdaderamente filosófico de esa idea fundamental de la ciencia, que solo pudieron vislumbrar como un pálido destello, sin llegar jamás á poseerla

plenamente, los dos genios mas poderosos de la antigua Grecia. Los errores, las lagunas inconcebibles á primera vista, y las vacilaciones que resaltan tan frecuentemente en los escritos de Platon y Aristóteles, se refieren en su mayor parte á la ausencia de la idea de la creacion; porque, lo hemos dicho ya, esta idea es como la condicion orgánica de la ciencia, y su negacion ó inexactitud, no puede menos de conducir á errores é inexactitudes los mas trascendentales en las demas partes de la alta filosofia.

Hemos escuchado la palabra de la razon sometida á la fé, sobre la creacion: la razon humana lejos de hallar trabas á su vuelo en la autoridad de la Iglesia y en la revelacion, se ha servido de la fé como de un pedestal para levantarse á una altura desconocida de la filosofia pagana. Escuchemos ahora la palabra de esa misma razon separada de la revelacion, y que cree rebajada su dignidad, amenguadas sus fuerzas y conculcados sus derechos, por marchar en dependencia y armonía con la palabra de Dios.

No creemos necesario detenernos en manifestar, que la idea de la creacion desenvuelta por santo Tomás, es la negacion mas radical y la antítesis mas completa de la creacion enseñada por el Panteismo. La creacion panteista es la simple emanacion de los seres particulares de la sustancia única y universal; es la accion con que Dios, sustancia absoluta, saca de su seno y de su propio ser las sustancias finitas como la araña que saca de su interior la sustancia con que forma su tela; es la accion con que la sustancia necesaria, infinita, absoluta, se desarrolla y manifiesta en las sustancias contingentes, finitas y relativas: en una

palabra, es la negacion de la creacion; porque la creacion verdadera envuelve esencialmente la pluralidad y distincion sustancial, al paso que la creacion panteista escluye estos dos caractéres, admitiendo una pluralidad aparente y una distincion puramente fenomenal.

La creacion enseñada por santo Tomás, es al contrario la accion por medio de la cual la Sustancia y el Ser por esencia, llama á la existencia las cosas que no son; y esto no comunicándoles alguna parte de su misma sustancia, sino haciéndolas pasar inmediatamente al ser desde la nada absoluta; es la accion que se termina á sustancias contingentes, relativas y finitas, sí, pero distintas numérica y sustancialmente de la sustancia create: los seres sustanciales, término de esta accion, lejos de identificarse en el fondo con la sustancia infinita ó de ser meras trasformaciones y manifestaciones fenomenales de la misma, se hallan siempre colocados á una distancia infinita del principio create sin confundirse ni identificarse jamás con él.

En lugares ó siglos en que ha dominado ó domina el Cristianismo, la idea panteista de la creacion rara vez se presenta bajo la forma de emanacion pura. La influencia de esta Religion déjase sentir en sus mismos enemigos, que muchas veces se hallan dominados por sus enseñanzas, sin quererlo y tal vez sin apercibirse de ello. Asi es que merced á la elevacion y dignidad que el Cristianismo ha comunicado á la razon humana no menos que á ciertas ideas, familiarizándolas, por decirlo asi, con todas las inteligencias y haciéndolas entrar en el círculo de las verdades de sentido comun, la emanacion pura, que es una de las

fórmulas mas legítimas y primitivas del Panteismo en su negacion de la creacion, no se presenta comunmente en toda su desnudéz. Por eso vemos á uno de las principales representantes del moderno panteismo racionalista, Mr. Cousin, sustituir á la idea católica de la creacion, tan sólidamente establecida y desarrollada por santo Tomás, la idea de una creacion, que si bien en el fondo no es mas que la emanacion panteista, aparece tanto mas peligrosa, cuanto su fórmula exterior parece alejarse de la teoría panteista, teniendo al propio tiempo la estraña pretension de ser la expresion verdadera de la doctrina católica sobre la creacion. Veamos si las graves acusaciones que dirigimos contra el gefe del eclecticismo de nuestro siglo carecen ó no de fundamento.

Despues de consignar la identificacion de los conceptos de causa absoluta y de sustancia, estableciendo al mismo tiempo la inseparabilidad y necesidad de la accion en la causa absoluta; despues de hacer grandes esfuerzos tambien para probar, que es absurda y contradictoria la idea que se tiene comunmente de la creacion, cuando se dice que «crear es sacar alguna cosa de la nada,» Mr. Cousin añade las siguientes palabras: (1) «¿Qué cosa es crear, no segun el método hipotético, sino segun el método que hemos seguido, segun este método que busca siempre en la conciencia humana lo que mas tarde aplicará á la esencia divina, por medio de una induccion superior? Crear es una cosa muy poco dificil de concebir, puesto que es una cosa que hacemos en todos los mi-

(1) *Intr. á la Histor. de la Filosof.* Lecc. 5.^a pag. 100.

nutos; en efecto, *nosotros creamos cada vez que hacemos un acto libre. . . .* Asi pues causar es crear: pero ¿con que? ¿con nada? No seguramente; todo al contrario, con el fondo mismo de nuestra existencia, es decir, con toda nuestra fuerza creatriz, con toda nuestra libertad, con toda nuestra actividad voluntaria, con toda nuestra personalidad. El hombre no saca de la nada la accion que todavia no ha hecho, pero que va á hacer; la saca del poder que tiene de hacerla; la saca de si mismo. *Hé aquí el tipo de la creacion: la creacion divina es de la misma naturaleza.»*

Indudablemente la creacion de Mr. Cousin *es muy poco difícil de comprender*: si nosotros creamos cuando ponemos algun acto libre; si nuestras acciones son verdaderas creaciones; si el ejercicio de nuestras facultades ó potencias activas es una verdadera creacion, la adquisicion de esta idea no puede ofrecer dificultad alguna, á lo menos relativamente á su existencia. Asi pues cuando los dos grandes genios de la antigüedad cayeron en graves errores por carecer de la idea de la creacion, cuando Platon afirmaba la eternidad é independenciam de ser de la materia, y Aristóteles se esforzaba en probar la eternidad del mundo, y todo esto por no haber sabido elevarse á un concepto preciso y conveniente de la creacion; Platon y Aristóteles fueron sin duda unos imbéciles, pues teniendo en si mismos el tipo exacto de la creacion no se aperebieron de ello. ¿Será que Platon y Aristóteles no poseian un conocimiento tan exacto de la naturaleza de nuestras acciones, como el gefe del eclectismo? Por lo que á nosotros hace creemos por el contrario, que por lo mismo que poseyeron un conoci-

miento mas profundo y exacto de la verdadera naturaleza de las acciones humanas que Mr. Cousin, reconocieron que eran insuficientes para explicar el origen primordial del mundo y de los seres. Aristóteles para quien los actos se distinguen realmente de las potencias de las cuales proceden, potencias que son una entidad real que recibe su especie y modo de ser de los actos á los cuales se ordena; Aristóteles para quien la accion humana es el complemento y perfeccion de una potencia real preexistente; Aristóteles en fin para quien toda accion de los entes finitos preexiste virtualmente en alguna potencia activa ó pasiva, y para quien en consecuencia la accion, tomada adecuadamente, es como una mezcla de acto y de potencia, no podia trasladar al Ser infinito, á Dios, á quien con expresion profundamente filosófica llama *acto puro*, el modo de obrar del hombre, la accion de entes finitos que envuelven siempre alguna potencialidad.

Apenas hay una línea en el pasage citado de Mr. Cousin en que no se establezca un error ó se envuelva alguna inexactitud. *Causar*, nos dice el profesor de Paris, *es crear*. Hasta ahora se habia creido y asi lo habian afirmado casi unánimemente los filósofos, que la accion de crear envolvia alguna cosa mas que la simple causalidad, y que si bien esta accion es una forma de la causalidad y su tipo mas perfecto, si se quiere; no por eso se debian identificar absolutamente, ni confundir la idea de creacion con la simple razon de causa. El fuego ó calor que calienta un cuerpo que le está cercano, es causa de un nuevo estado en este cuerpo, el hombre que arroja una piedra es causa de su movimiento, el estatuario que tomando un trozo de

mármol llega á formar una bella estatua, es causa de la forma artística que constituye su razon de ser, ¿diremos por ventura que el fuego crea el calor, el hombre el movimiento, ó que el estatuario crea la estatua? ¿No es evidente que en este caso, la creacion de este mundo hecha por la palabra de Dios segun la revelacion, podria reducirse á la creacion platoniana, en la cual Dios ordena y dispone la materia preexistente que no ha sido producida por él?

Sigamos el desarrollo de la idea de la creacion cousiniana. Despues de confundir la causalidad con la creacion, el filósofo francés pregunta: ¿con qué se crea? ¿con nada? antes al contrario la creacion se hace «con el fondo mismo de nuestra existencia, es decir, con toda nuestra personalidad.» Detengámonos un poco, y deslindemos las ideas que aqui se presentan, y cuya confusion es tal vez el verdadero origen del error que venimos combatiendo.

¿Que quiere decir el jefe del eclecticismo cuando niega la posibilidad de crear con *nada*? Es evidente que si esto se refiere á la nada absoluta, aun respecto del agente, de manera que la creacion sea imposible en la hipótesis de la nada absoluta y de la no existencia de algun ente necesario anterior á la creacion, la afirmacion de Mr. Cousin es muy verdadera, pero estraña completamente á la presente controversia, siendo incontestable, que la hipótesis de la nada absoluta hace de todo punto imposible la creacion, la cual sería en este caso una quimera y una contradiccion, segun una frase del mismo escritor. Si por el contrario las palabras de nuestro filósofo se refieren á la posibilidad de la creacion *ex nihilo rei creatæ*, ó en otros térmi-

nos, que la accion creante al producir las criaturas, necesita de algun sujeto ó materia sobre la cual obre, entonces tendremos la prueba irrefragable de que la creacion de Mr. Cousin es la negacion mas radical de la idea católica de la creacion enseñada por santo Tomás.

En efecto; la carencia absoluta de todo sujeto en el cual se reciba y sobre el cual obre la accion del agente creador, es lo que constituye la naturaleza propia de la creacion, y el origen de su diferencia radical de todas las demas acciones, segun la doctrina del santo Doctor. Cousin por el contrario supone que es imposible la accion de crear *ex nihilo, con nada*: por eso nos ofrece como ejemplo de la creacion, acciones que lejos de producirse *ex nihilo*, presuponen una entidad real, es decir, la potencia activa, que por medio de ellas pasa del acto primero al acto segundo; y presupone tambien un sujeto en el cual se reciben, sujeto que es el mismo sustancialmente antes y despues de la accion, que no hace mas que adquirir un nuevo estado y modo de ser, sujeto en fin cuya existencia es anterior á la accion que se llama creadora. El hombre que indiferente al presente para escribir, se determina y pone este acto libre, no se puede decir en buena filosofia que crea, porque crear una cosa es sacarla de la nada de si misma; pero el hombre no saca de la nada el acto de escribir, sino de la voluntad que es su potencia ó si se quiere, *del fondo mismo de su existencia* en la cual se contiene virtualmente y que le sirve de principio y de sujeto á la vez; en una palabra, el hombre que *quiere* un objeto carecia de determinacion anterior, su voluntad pasa de un estado á otro,

ó como dice muy bien santo Tomás, se reduce de la potencia al acto; pero no saca este acto de la nada.

Si quisieramos señalar el origen del error y de la inexactitud que se nota, lo mismo en las nociones que en los ejemplos aducidos por Mr. Cousin en confirmacion de su modo de concebir la creacion, no nos sería difícil tal vez encontrarlo en la confusion de los conceptos de potencia y de posibilidad. Al poner por tipo de la creacion la produccion de nuestros actos libres, parece indicar ó suponer, que semejante produccion solo presupone ademas de la causa eficiente la mera posibilidad de estos actos. Sin embargo, bien puede decirse, que lo que establece una distincion inmediata entre la produccion de estos actos y la verdadera creacion, es precisamente que los primeros no solo presuponen la causa eficiente y la posibilidad, sino tambien su potencia activa ó pasiva en algun sujeto, lo cual viene á ser un principio de realizacion para los mismos, distinto del principio eficiente; una incoacion en fin, y como el *feri* radical, subjetivo é inicial de dichos actos. Por el contrario, el término de la creacion solo presupone por una parte el principio eficiente, y por otra la mera posibilidad del efecto, pero no su *potencia* ó sea la preexistencia de su estado potencial y como incoado en algun sujeto como en el caso anterior, exigiendo antes bien como condicion esencial, *nihilum totale ex parte subjecti*.

De aqui es que los ejemplos de que echa mano Mr. Cousin para inducirnos á formar concepto de la creacion, no solo carecen de verdad, sino que pueden decirse de ningun valor por ser completamente estraños á la cuestion. El término de la accion creativa es la

sustancia y no sus accidentes ó modificaciones; porque el término de la creacion es el tránsito del no ser al ser, ó la existencia; y el ser conviene propiamente á las sustancias, toda vez que los accidentes mas bien que seres deben decirse modos de ser, ó sea *entis entia*, como los apellidaba santo Tomás. La fuerza de estas consideraciones es de mayor peso para los admiradores de Descartes y los partidarios de su filosofía, los cuales no admiten distinción real entre la sustancia y sus accidentes. Luego los ejemplos presentados por el filósofo francés para dar idea de la creacion, ó mejor dicho, como tipos de la misma, carecen hasta de sentido y son absolutamente estraños á la cuestion, supuesto que el efecto propio y el término de la creación es el ser de la sustancia, y no meras modificaciones ó accidentes de la misma. «Ni la materia primera, dice santo Tomás, (1) ni la forma, ni el accidente, se debe decir propiamente que *son hechos*, sino que lo que propiamente es producido es la sustancia; porque siendo cierto que el *feri* de una cosa se ordena al ser ó existencia de la misma, á aquello conviene con propiedad el *feri*, á quien compete el ser, es decir, á la cosa subsistente. Asi pues no se puede decir en rigor que la materia prima, la forma, ni el accidente son creados, sino que son concreados.»

Pero nos olvidábamos de que Mr. Cousin profesa el Panteismo; nos olvidábamos de que el jefe del moderno eclecticismo debia profesar respecto de la creacion una doctrina análoga á la de los ecléticos alexandrinos; nos olvidábamos en una palabra, de que la

(1) *Loc. cit.* Art. 1.º ad 12.^m

creacion del escritor que introdujo en Francia el panteismo de Hegel, no podia ser otra cosa en el fondo que ó la emanacion panteista ó una creacion puramente de fenómenos. Así no hay que estrañar que nos presente como ejemplos de la creacion la produccion de accidentes y modificaciones: sabemos ya que la creacion del panteismo no puede ser mas que una *manifestacion nueva* de la misma cosa, una produccion aparente y fenomenal. Donde hay unidad absoluta de sustancia no puede tener lugar la creacion sustancial; cuando se admite una sola sustancia, la creacion católica, la creacion enseñada por santo Tomás, la creacion que se termina á sustancias reales, finitas, contingentes, múltiples, que se distinguen realmente entre sí y mas aun de Dios, es una palabra vana, es un contra-sentido.

Para convencerse de que la creacion de Cousin no es otra cosa en el fondo que la emanacion panteista, basta recordar que en el pasage arriba citado se afirma, que *la creacion divina es de la misma naturaleza* que la produccion de nuestros actos libres que este escritor nos presenta como tipo legítimo de la creacion. Luego al afirmar que el hombre no saca estos actos de la nada sino de sí mismo, indica suficientemente que en su opinion, cuando Dios crea alguna cosa, no la saca de la nada sino de sí mismo. Creemos que los sectarios de la filosofia vedanta, no hallarian dificultad en admitir esta creacion.

Pero no es necesario recurrir á racionios ni deducciones para venir en conocimiento de lo que significa la creacion de Mr. Cousin. Véase el siguiente pasage en que este filósofo consigna expresamente, que

Dios al crear las cosas no las saca de la nada sino de sí mismo: «Dios, dice, (1) si es una causa puede crear, y si es una causa absoluta no puede menos de crear, *y al crear el universo, no lo saca de la nada*; lo saca de sí mismo, de ese poder de causalidad y creacion del cual nosotros hombres débiles poseemos una porcion: y toda la diferencia de nuestra creacion á la de Dios, es la diferencia general de Dios al hombre, la diferencia de la causa absoluta á la causa relativa. Mis creaciones, como mi fuerza creatriz son relativas, contingentes, limitadas; pero sin embargo son creaciones, y en ellas se encuentra el tipo de la concepcion de la creacion divina. Dios crea pues, crea en virtud de su potencia creadora: saca al mundo, *no de la nada*, que no existe, sino de sí mismo que es el principio de la existencia. Hay mas; *Dios crea consigo mismo.*»

Echemos por el momento á un lado la necesidad absoluta de la creacion, enseñada aqui por Mr. Cousin, prescindamos por ahora de ese error capital que bastaria por sí solo á falta de pruebas mas precisas, para indicarnos la afinidad que existe entre la creacion del filósofo eclético y la del panteismo. ¿Puede enseñarse de una manera mas terminante la emanacion del mundo de la sustancia divina? ¿Cabe mayor antagonismo entre la idea de la creacion católica desarrollada por santo Tomás y la idea de la creacion enseñada aqui por el jefe del eclecticismo? ¿Es posible formular de una manera mas incontestable la negacion radical de la creacion católica?

(1) *Ibid.* pag. 102.

Mientras santo Tomás afirma, que Dios por lo mismo que se halla dotado de una potencia infinita puede *sacar el mundo de la nada*; mientras afirma que la facultad de crear compete exclusivamente á Dios, porque él solo puede operar sin sujeto y sin materia de ningun género, refiriendo á este concepto la diferencia radical entre la fuerza creatriz en Dios y la potencia activa en las criaturas, entre la accion del ente infinito que crea la cosa, y la accion del ente finito que produce algo *en la cosa*; mientras afirma que no puede haber creacion verdadera en donde no hay produccion *ex nihilo totali* de la cosa *que es* ó recibe el ser por la creacion y que viene á ser el término de esta accion; mientras afirma en fin que la reduccion al acto de una cosa contenida potencialmente en otra, que la educion de una sustancia de otra sustancia, son conceptos que repugnan y escluyen el concepto de verdadera creacion; el jefe de la escuela ecléctica afirma por el contrario, que el universo sale del mismo Dios, que el mundo no pasa de la nada absoluta de su ser al ser; en una palabra, que Dios al crear el mundo, *no lo saca de la nada sino de si mismo*. ¿De parte de quien está la razon y la verdad? ¿Cual de estas dos nociones de la creacion envuelve un conocimiento mas profundo y filosófico de esta accion en su naturaleza íntima y en sus relaciones con las acciones de los entes finitos? ¿Cual de estas dos ideas nos hace formar un concepto mas digno y elevado de la Divinidad y de su omnipotencia en sus relaciones con las criaturas? ¿Cual de estas dos creaciones se halla mas distante de la emanacion panteista?

El jefe del eclecticismo puede gloriarse si le place, de haber descubierto en los actos libres del hombre

un tipo exacto de la creacion; puede afirmar en buena hora que la creacion divina es de la misma naturaleza que la produccion de nuestros actos, que no son en si mismos mas que accidentes ó modificaciones de nuestra existencia, si bien le place; puede, hasta presentar la idea de su creacion como una invencion de su genio; pero mientras esta idea y esta creacion no sean otra cosa en el fondo que una fase, un desenvolvimiento, una trasformacion de la emanacion panteista, jamás le será dado elevarse á la altura de la creacion cristiana, ni menos aun blasonar de catolicismo, afirmando que la creacion enseñada por él, es la creacion enseñada por la Iglesia. No, la creacion de Mr. Cousin lejos de ser la expresion de la verdadera tradicion científica de la Iglesia Católica, es por el contrario la negacion de esta tradicion científica, enseñada y conservada por los antiguos Padres y Doctores, y desarrollada filosóficamente y en grande escala por la pluma de santo Tomás. (1) *In Principio, quod est de te*, decía san Agustin, *in Sapientia tua, quæ nata est de substantia tua, fecisti aliquid, et de nihilo. Fecisti enim cælum et terram, non de te, nam esset æquale Unigenito tuo, ac per hoc tibi*. Asi cuando Mr. Cousin nos dice que Dios crió el mundo, nó de la nada sino de si mismo, destruye la palabra de san Agustin cuando dice: «*hiciste tambien algo de la nada: hiciste el cielo y la tierra, no de ti, pues en este caso sería igual á tu Unigénito.*»

Terminaremos este sucinto exámen sobre la creacion ecléctica, deduciendo con santo Tomás que «por

(1) *Confes.* Lib. 12. Cap. 7.

lo hasta aquí espuesto, se reconoce la vanidad de los que impugnan la creacion con razones tomadas de la naturaleza del movimiento ó mutacion; como por ejemplo, que es necesario que la creacion se reciba en algun sujeto ó materia como los demas movimientos ó mutaciones; por que seria preciso admitir que el no ser se muda en ser. . . . La creacion pues no es una mutacion, sino la misma dependencia del ser criado en órden al principio por el cual es producido, y asi pertenece al género de relacion. Considerada pues la creacion por parte de la cosa misma creada, no hay inconveniente en decir que existe en algun sujeto: empero el nombre de mutacion solo se le puede atribuir segun nuestro modo de concebir, es decir, en cuanto el entendimiento considera una misma cosa, primero como no existente, y despues como existente.»

Al establecer en este pasage que la creacion solo envuelve un sujeto recipiente considerada pasivamente, es decir, en cuanto por la creacion se puede significar la simple relacion de dependencia que el término de la creacion contiene respecto de su principio, despues de haber probado que la creacion en razon de accion y en cuanto procede de Dios, escluye todo sujeto recipiente y toda razon de materia, es evidente que el santo Doctor por medio de estas sencillas palabras que encierran una doctrina tan exacta como profunda, ataca por su base el error de Mr. Cousin. Por poco que se reflexione, en efecto, se descubre facilmente que las concepciones inexactas de este filósofo y sus afirmaciones gratuitas sobre la creacion, no reconocen otro origen que el querer confundir y asimilar la creacion divina con los mo-

vimientos y mutaciones que tienen lugar en los entes finitos, trasladando á la primera, atributos que solo convienen á las mutaciones finitas. Consignadas quedan las palabras en que santo Tomás establece de una manera inconcusa, que la creacion como accion divina, dista mucho de identificarse con la naturaleza del movimiento, de la sucesion y de las mutaciones finitas. Los que con alguna atencion hayan seguido esos raiocinios y la esplicacion que hace de esta doctrina en el pasage que se acaba de transcribir, podrán apreciar facilmente el valor filosófico de las afirmaciones de Mr. Cousin.



CAPÍTULO SÉPTIMO.



Existencia de la Creacion.

El exámen del verdadero concepto y de la esencia de la creacion, nos conduce naturalmente al exámen de su existencia. Santo Tomás antes de establecer directamente la existencia de la creacion, establece de una manera incontestable, que todo lo que existe procede de Dios. Creo oportuno esponer algunas de sus pruebas, no solo porque sirven de antecedente á la existencia de la creacion, sino tambien por la singular elevacion ontológica que en ellas resplandece. (1)

«Toda vez que se ha probado antes que Dios es principio de ser respecto de algunos entes, conviene

(1) *Sum. cont. Gent. Lib. 2.º Cap. 15.*

demostrar ahora que ninguna cosa distinta de él existe sino por él. Todo lo que conviene á alguna esencia, no en cuanto es tal esencia, le conviene por medio de alguna causa; porque lo que no tiene causa, es primero é inmediato, por lo cual existirá por si mismo y será tal con independencia de otro ser. Mas es imposible que una cosa convenga á dos entes, de manera que convenga á los dos en cuanto tales segun su esencia propia; pues lo que se dice de alguna cosa en cuanto tal ó sea esencialmente, no escede ni es superior á la naturaleza de esa cosa, como el tener tres ángulos iguales á dos rectos, no escede la esencia del triángulo del cual se predica, sino que se convierte con él. Luego si algo conviene á dos cosas, no conviene á la una y á la otra en cuanto que son tales. Luego es imposible que una misma cosa se predique de dos entes sin que de alguno de ellos se verifique la predicacion por razon de alguna causa; sino que es necesario, ó que el uno sea causa del otro, como el fuego es causa del calor en algun cuerpo natural, no obstante que los dos se llaman cálidos; ó es necesario que un tercero sea causa respecto de los dos, como el fuego es causa de la luz en dos candelas.

Ahora bien: el ser se dice ó enuncia de todo aquello que existe: luego es imposible que existan dos cosas de las cuales ninguna tenga causa de ser, sino que es preciso ó que estas dos cosas supuestas tengan la causa de ser en otra tercera; ó que la una de ellas sea causa de ser respecto de la otra. Luego es necesario que todo lo que de cualquier manera existe, reciba el ser de aquel cuyo ser no tiene ninguna causa. Es asi que segun antes se ha demostrado,

Dios es un ente de tal naturaleza que no reconoce causa alguna de su ser; luego todo cuanto existe, cualquiera que sea el modo de su ser, procede de Dios.

Segun el órden de los efectos es necesario que sea tambien el de las causas, porque los efectos son siempre proporcionales á sus causas. De aqui se infiere que asi como los efectos particulares y determinados se refieren á sus peculiares causas, asi tambien lo que es comun á todos los efectos, es preciso que se refiera á alguna causa comun ó universal.

Lo que se encuentra de comun en todos los efectos, es la razon de ser; luego es preciso que sobre todas las causas particulares exista alguna á la cual pertenezca dar el ser: es asi que la Causa primera es Dios, segun queda probado; luego cuantas cosas existen reciben su existencia de Dios.

Lo que se dice de alguna cosa por esencia, es causa de lo que se denomina tal por participacion, como el fuego es causa de todas las cosas puestas en combustion en cuanto tales. Dios es ente por esencia; porque es su misma existencia ó ser; todo otro ente es ente por participacion, supuesto que el ente que es su misma existencia no puede ser mas que uno: luego Dios es causa de ser para todas las demas cosas.»

Una vez establecida la dependencia necesaria de todo ser finito y su procedencia de Dios, santo Tomás pasa á consignar el modo de esta produccion des- envolviendo á un mismo tiempo la posibilidad y la existencia de la creacion. Oigamos sus palabras: (1) « Inférese de esto, que Dios produjo el ser de las co-

(1) *Ibid.* Cap. 16.

sas, sin que preexistiese otra alguna como materia. Porque concedido que una cosa es efecto de Dios, ó preexiste algo á este efecto, ó no: si nada preexiste, subsiste nuestra afirmacion, á saber, que Dios produce el efecto sin necesidad de que preexista alguna cosa fuera de él: si preexiste algo, ó es necesario proceder *in infinitum*, lo cual repugna en las causas materiales, ó será necesario llegar á alguna causa material que no presuponga otra, la cual ciertamente no puede ser el mismo Dios, habiéndose demostrado ya que Dios no puede ser materia de alguna cosa. Tampoco puede haber alguna cosa distinta de Dios, respecto de la cual Dios no sea causa de existir, como se acaba de probar. Resulta pues que Dios no necesita de materia preexistente *ex qua operatur*, en la produccion de sus efectos.

Cualquiera materia de un efecto, se determina á alguna especie por medio de la forma que se pone en ella; luego el obrar ó producir algo *ex materia præjaciente*, introduciendo una forma cualquiera en esa materia, es propio del agente que produce alguna especie determinada ó modo particular de ser: es asi que el agente de esta clase es un agente particular, toda vez que las causas son proporcionadas á sus efectos; luego el agente que requiere necesariamente alguna materia *ex qua operatur*, tiene razon de agente particular. Dios es agente en razon de causa universal del ser, segun queda probado; luego en su accion no requiere materia alguna preexistente.

Cuanto algun efecto es mas universal, tanto su causa propia es mas perfecta; porque cuanto la causa es mas alta, tanto su virtud activa se estiende á mas efectos. Es asi que la existencia es un efecto mas uni-

versal que el movimiento, puesto que hay entes que carecen de movimiento, como las piedras y otros entes análogos, segun enseñan los filósofos: luego es preciso que sobre la causa que no obra sino por medio del movimiento y determinando mutaciones en la materia, exista otra causa que sea primer principio de la existencia, la cual ya está probado que no es otra sino Dios. Luego Dios no obra por movimiento, ni por medio de mutaciones de la materia solamente. Pero lo que no puede producir las cosas sino *ex materia præjacente*, solo obra por medio del movimiento y mutacion, pues hacer alguna cosa de materia presupuesta, es hacerla por medio de algun movimiento ó mutacion: luego no es imposible producir el ser de algunas cosas sin materia preexistente. Luego Dios produce la existencia de las cosas sin necesidad de materia preexistente.

Todo agente en cuanto tal, produce algo semejante á sí, puesto que obra en cuanto está en acto ó tiene una naturaleza y actualidad determinada de ser. Luego el producir alguna forma ó entidad inherente á alguna materia, será propio de aquel agente que se dice en acto por razon de alguna forma ó actualidad que se encuentra en él, pero que no es la misma actualidad segun toda su esencia. Empero Dios no es ente en acto por razon de alguna forma ó perfeccion inherente á su naturaleza, sino que es acto segun toda su sustancia ó esencia: luego el modo propio de su acción, es el producir la cosa subsistente toda, y no algun modo de ser inherente á algun sujeto, ó sea alguna forma en alguna materia; porque tal es el modo de obrar que corresponde al agente

que no requiere materia en su accion. Luego Dios no requiere materia preexistente en su accion.

La materia se compara al agente, como recipiente de la accion que de él procede, pues el acto que pertenece al agente *ut á quo*, pertenece al paciente *ut in quo*. Así pues, si algun agente requiere materia para obrar, es porque esta materia recibe su accion..... Dios no obra por medio de alguna accion que deba recibirse en algun sujeto paciente, puesto que su acción es su misma sustancia, como antes se ha probado; luego no exige materia preexistente para obrar.

Lo que es primero en el orden de los entes, debe ser causa de todos los que existen; pues si no fueran causados por él, tampoco estarian ordenados convenientemente. Entre el acto y la potencia existe tal orden, que si bien relativamente á una cosa que perseverando la misma, unas veces está en potencia y otras en acto, la potencia es primero que el acto segun el orden de tiempo, sin embargo hablando absolutamente, el acto es primero que la potencia; lo cual se manifiesta tambien en que la potencia no se reduce al acto sino por medio de algun ser que tenga ya actualidad y existencia. Es así que la materia es un ente potencial de su naturaleza; luego Dios que es acto primero y puro, es anterior absolutamente á ella y por consiguiente causa de la misma. Luego su accion no presupone materia alguna como preexistente necesariamente.»

No son estas las únicas pruebas que santo Tomás aduce en apoyo de la posibilidad y existencia de la creacion: los que quieran seguirle en todos sus vigorosos raiocinios sobre esta verdad, pueden consultar los dos capítulos citados. Nosotros solo hemos entresacado

algunas de estas pruebas, tanto en lo relativo ó la dependencia y produccion por Dios de todos los entes finitos, cualquiera que sea su naturaleza, como en lo relativo á la existencia de la creacion.

Muestra de aquella poderosa argumentacion que le distingue y que caracteriza sus raciocinios y en general todas sus obras, los pasages que se acaban de citar, son al propio tiempo una prueba incontestable de la profundidad y exactitud de sus miras filosóficas, profundidad de miras que se revela en la armonía del método en los procedimientos con la naturaleza y las exigencias del objeto. La posibilidad y la existencia de la creacion, son verdades que no se hallan en relacion inmediata con la observacion; son verdades de la razon pura, por decirlo así; son verdades que no se refieren directamente á la esperiencia: por eso es que santo Tomás armonizando el método con la dignidad y naturaleza del objeto, echa mano del método ontológico con preferencia al psicológico para establecer estas verdades; por eso sus procedimientos científicos para la solucion de este problema, se refieren mas al método de deducccion que al de induccion. Medítense los pasages traseritos, y se verá dominar en ellos el método ontológico; porque así lo pedia la naturaleza de la materia. Todos los raciocinios que aqui se desenvuelven con tan admirable encadenamiento y maestría, no son otra cosa que un desarrollo y una aplicacion analítica de las ideas de ser y no ser, de acto y potencia, de causa y efecto, de lo infinito y lo finito, ideas fundamentales que encierran en su seno la vitalidad de toda la filosofía especulativa, al mismo tiempo que constituyen el dominio especial de la ontología.

Así es como el santo Doctor nos enseña prácticamente, que el verdadero método filosófico, no es ni el psicologismo puro, ni el ontologismo exclusivo; así es como nos enseña que el método psicológico y el ontológico, lejos de chocar entre sí ni repelerse mutuamente, son susceptibles de armonía, pudiendo tener conveniente aplicación en el vasto campo de la ciencia filosófica: así es en fin como nos enseña que el verdadero filósofo debe echar mano ora de un método ora de otro, según las exigencias y la naturaleza del objeto: el método es para el objeto, y no el objeto para el método.

Pondremos término á las pruebas de la existencia de la creacion con las palabras del mismo santo Tomás: (1) «Confirma esta verdad la divina Escritura cuando dice en el Génesis: *En el principio crió Dios el cielo y la tierra*; pues crear no es otra cosa que dar el ser á algun ente sin necesidad de materia alguna preexistente. Por lo dicho se impugna el error de los antiguos filósofos, que afirmaban que la materia no tenía causa alguna, porque veían que en las acciones de los agentes particulares había siempre alguna cosa preexistente, en la cual y sobre la cual obraban. De aquí tuvo origen la opinion generalizada entre los mismos de que, *nada se hace de la nada*, lo cual ciertamente es verdadero respecto de los agentes particulares. Era que no habían sabido elevarse al conocimiento del Agente universal, el cual es activo respecto de todo el ser, y el cual por lo mismo no presupone necesariamente cosa alguna para su accion.» (V.)

(1) *Ibid.* núm. 11.

CAPÍTULO OCTAVO.



Libertad de la creacion.

La idea de la creacion panteista conduce naturalmente á la afirmacion de la necesidad de la accion creadora: asi es que al lado de la negacion de la creacion encontramos siempre en la historia del Panteismo la negacion de su libertad. Para la filosofia vedanta y de la China, lo mismo que para los metafisicos de Elea; para los neoplatónicos de la escuela alejandrina, lo mismo que para la moderna filosofia germánica y para los partidarios del eclecticismo; la creacion no solo es una emanacion, una trasformacion, un desenvolvimiento de la sustancia única, sino que este desenvolvimiento se opera necesariamente.

Esta es una de las afirmaciones mas peligrosas del

Panteismo; porque su determinacion afecta y refluye necesariamente sobre las cuestiones mas vitales de la ciencia, hasta el punto que aun admitida la verdadera idea de la creacion, basta afirmar su necesidad para abrir la puerta á errores de la mayor trascendencia. La naturaleza de Dios y el conocimiento de sus atributos envuelve relaciones tan inmediatas como necesarias con la libertad de la creacion. Por eso es que santo Tomás siguiendo paso á paso al Panteismo, despues de haber desarrollado la idea católica de la creacion y despues de establecer su existencia, establece tambien la libertad de esta creacion.

«Se debe afirmar (1) sin género alguno de duda, que Dios comunicó el ser á las criaturas, segun el libre albedrio de su voluntad y no por necesidad natural. Esta afirmacion puede manifestarse por cuatro razones, la primera de las cuales consiste en lo siguiente:

Es preciso admitir que este universo se ordena á algun fin, pues de lo contrario sería preciso decir que las cosas de este mundo suceden al acaso, á no ser que se prefiera decir que las primeras criaturas no existen por algun fin sino por necesidad de naturaleza, pero que las criaturas posteriores se ordenan á algun fin, á la manera que Demócrito afirmaba que los cuerpos celestes habian sido hechos fortuitamente, pero que los inferiores habian sido producidos por causas determinadas, opinion que reprueba Aristóteles, diciendo que *las naturalezas mas nobles no pueden estar menos ordenadas que las menos perfectas.*

(1) *Quæst. Disp. De Pot. Cuest. 3.^a Art. 15.*

Es necesario decir en consecuencia, que Dios se propone algun fin en la produccion de las criaturas. Observamos tambien que el obrar en orden á algun fin, conviene tanto á la voluntad como á la naturaleza, pero de muy diferente modo. La naturaleza sin voluntad, no conociendo ni la cosa que es fin, ni la razon de fin, ni la relacion de los medios con el fin, no puede determinarse á sí misma el fin de su accion, ni moverse á sí misma ú ordenarse al fin, toda vez que esto es propio del que obra por medio de la voluntad, el cual puede conocer ya el fin, ya la relacion de los medios con el mismo. De aqui es que el que obra por medio de la voluntad, de tal manera obra *propter finem*, que se señala y determina á sí mismo el fin y en cierto modo se mueve á sí mismo en orden al fin, dirigiendo y ordenando sus operaciones al mismo. Por el contrario la naturaleza tiende al fin como movida y ordenada á él por otro agente dotado de inteligencia y voluntad, como se vé en la saeta que se dirige al blanco determinado por la direccion que le comunica el que la arroja; en este sentido dicen comunmente los filósofos, que la obra de la Naturaleza es obra de alguna inteligencia. Ahora bien; es evidente por otra parte que lo que es *per se*, es siempre primero que lo que conviene á la cosa *per aliud*; de lo cual se infiere, que el agente que primeramente ordena las cosas á algun fin, efectúa esto por medio de la voluntad. Luego Dios al dar el ser á las criaturas verificó esta produccion por voluntad y no por naturaleza ó necesidad.

Ni se puede objetar contra esta doctrina, que el Verbo, cuya generacion es anterior á la creacion, pro-

cede naturalmente del Padre, porque el Verbo no procede como cosa ordenada á algun fin, sino mas bien como el fin de todas las cosas.

La segunda razon es, que la naturaleza está determinada á un efecto, y como todo agente produce alguna cosa semejante á sí, es consiguiente que la naturaleza tienda á producir aquella semejanza que se encuentra determinada en algun ser. Siendo cierto por otra parte que la igualdad es causada por la unidad, asi como la desigualdad procede de la pluralidad que envuelve diversidad, en conformidad á lo cual una cosa no es igual á otra sino de un modo, pero puede ser desigual segun diferentes grados; la naturaleza produce siempre efecto igual á sí, á no ser por defecto de la virtud activa ó pasiva. Es asi que el defecto por parte de la potencia pasiva no puede tener lugar en Dios, puesto que no requiere materia para obrar; ni tampoco se puede decir que en su virtud activa haya defecto, siendo como es infinita; luego aquello solamente procede naturalmente de Dios que es igual con él, es decir, el Hijo; mas la criatura que le es desigual, no procede naturalmente de Dios, sino por voluntad.

Ni se puede decir que la virtud divina se halle determinada á una cosa, siendo infinita como es; por lo cual estendiéndose la virtud divina á producir en las criaturas diferentes grados de desigualdad, es evidente que el constituir á esta criatura en este grado determinado de ser, procedió del libre albedrio de su voluntad y no de natural necesidad.

La tercera razon es, que produciendo todo agente el efecto semejante á sí de alguna manera, es nece-

sario que el efecto preexista de algun modo en la causa eficiente. Lo que existe en otro, existe en él segun el modo propio de su naturaleza: luego siendo Dios esencialmente inteligencia, las criaturas preexisten en él de una manera inteligible, *intelligibiliter*; por lo cual dice san Juan: *Lo que ha sido hecho, era vidu en él*. Lo que existe en el entendimiento, no se realiza en cuanto tal, sino mediante la voluntad, pues esta potencia es como la ejecutora del entendimiento y el objeto inteligible es el que mueve la voluntad: luego las cosas criadas procedieron de Dios por medio de voluntad.

La cuarta razon es, que segun el filósofo, hay dos modos de accion: una que existe y se recibe en el mismo agente, del cual es acto y como una perfeccion, como las acciones de entender, querer y otras semejantes: la otra especie de accion, es la que sale en cierto modo del agente, recibíendose en el páciente estrinseco como perfeccion y actualidad del mismo, como el calentar, mover y otras acciones análogas. La accion de Dios no debe concebirse como accion de esta segunda especie; porque siendo la accion de Dios su misma esencia, no sale fuera de él. Conviene en consecuencia que sea concebida como accion de la primera especie, la cual no tiene lugar sino en el agente intelectual y voluntario, ó tambien en el ser que siente, lo cual no puede verificarse respecto de Dios; porque la accion del sentido, aunque no se recibe en alguna cosa esterna, procede sin embargo de la accion de alguna cosa esterna. Luego es preciso decir que Dios, todo lo que produce fuera de sí, lo produce en cuanto entiendo y quiere.

Ni se opone esto á la generacion del Hijo la cual

es natural; porque esta generacion no debe concebirse como terminada á alguna cosa fuera de la esencia divina. Se debe pues afirmar absolutamente, que toda criatura ha procedido de Dios por razon de su libre voluntad y no por necesidad de naturaleza.»

Téngase presente para la inteligencia de esta doctrina, que en la terminología del santo Doctor, obrar ó producir alguna cosa por naturaleza, equivale á producir el efecto con determinacion necesaria al mismo y sin facultad de no poner la accion: así por ejemplo, el fuego produce sus efectos por naturaleza, *per naturam*, porque supuesta su existencia, no puede dejar de calentar; al contrario de las causas libres ó que obran *per voluntatem*, las cuales están exentas de esa determinacion á la produccion del efecto.

En conformidad tambien á esta doctrina, cuando dice que la naturaleza tiende ó se dirige al fin en cuanto es movida y dirigida á este fin por algun agente intelectual, es facil comprender, que llama naturaleza á los seres criados que carecen de conocimiento y voluntad.

Las dos primeras razones aducidas por santo Tomás, no solo demuestran la libertad de la creacion, sino que descubren el vicio radical de la afirmacion panteista sobre este punto.

Las causas que obran necesariamente y con determinacion *ad unum*, producen sus efectos segun toda su fuerza y poder, resultando de aqui, que si en algun caso el efecto por ellas producido no es igual en perfeccion y enteramente semejante á la causa eficiente, es siempre, ó por alguna imperfeccion del agente, ó por la resistencia é influencias estrañas que oca-

sionan algun defecto: luego escluyendo la creacion por su misma naturaleza la necesidad de materia pre-existente, y siendo la accion de Dios absolutamente eficaz relativamente á las causas estrañas que pudieran impedir su accion, en razon á la infinidad de su virtud activa, la produccion necesaria de las criaturas y la creacion *per naturam*, conducen lógicamente á la creacion de un efecto infinito y semejante en la esencia á la causa creante. Asi pues la creacion necesaria ataca por su base los misterios de la revelacion, destruyendo la distincion esencial entre la produccion de los entes finitos y la generacion eterna del Verbo.

El Panteismo en esta parte procede con lógica rigurosa: si la creacion es necesaria, y las criaturas proceden de Dios *per naturam*, deben ser consustanciales con la Divinidad, como lo es el Hijo con el Padre. ¿No es evidente que la divinizacion del mundo y la identidad de los seres finitos con la sustancia divina, son las consecuencias inmediatas y necesarias de semejante afirmacion, ó mas bien que constituyen el fondo de esta doctrina? (VI.)



CAPÍTULO NOVENO.



Opinion de Cousin sobre la necesidad
de la creacion.

A la luz de la doctrina de santo Tomás que antecede, podemos examinar ya la opinion de Mr. Cousin sobre la creacion. Este examen es tanto mas necesario, cuanto que el jefe del eclecticismo moderno tiene la estraña pretension de que su doctrina relativa á la naturaleza de la libertad de la accion creadora, coincide con la del santo Doctor, cuyo nombre invoca mas de una vez en apoyo de su opinion. Veamos ante todo si existe algo de comun entre la opinion de santo Tomás y la de Mr. Cousin sobre este punto de tanta trascendencia.

Acabamos de ver en el capítulo anterior, que para

santo Tomás la creación es absolutamente libre, y que la producción del universo y de todos los seres finitos depende del *libre albedrío de la voluntad de Dios*. Fácil sería aducir mil pasajes en los cuales confirma y desenvuelve esta misma verdad, presentando la creación voluntaria y libre por parte de Dios, no solo como conforme á la razón natural, sino como enseñada expresamente por la palabra revelada de Dios. «Nos enseña también esta verdad la Sagrada Escritura, dice en la *Suma contra los Gentiles*; (1) pues se dice en el salmo 134: *El Señor hizo todas las cosas que quiso*: y en la epístola á los efésios: *El que obra todas las cosas segun el consejo de su voluntad*. . . . Todas las cosas han sido creadas de la manera que Dios ha elegido. Escluyese por aquí el error de aquellos filósofos que decían, que Dios obra por necesidad de su naturaleza.» «En tanto el mundo existe, dice en otra parte, (2) en cuanto Dios quiere que exista, siendo indudable, que la existencia del mundo dependió de la voluntad de Dios como de su causa.»

Escuchemos ahora al jefe del eclecticismo, y le veremos enseñar con toda claridad la necesidad de la creación, hallando en su doctrina sobre este punto, la negación mas radical y la oposición mas completa con la doctrina de santo Tomás. Después de haber consignado que Dios no puede menos de crear, toda vez que es una causa absoluta, y después de referir la creación divina á la producción de nuestras acciones como á su tipo, añade: (3)

(1) Lib. 2.^o Cap. 23.^o

(2) *Sum. Theol.* 1. P. C. 46. Art. 1.^o

(3) *Intr. á la Hist. de la filos.* Lec. 5.^a pag. 102.

«Dios crea pues: crea en virtud de su potencia creadora: saca el mundo, no de la nada, que no tiene ser, sino de sí mismo que es el principio de la existencia. Siendo su caracter eminente, el ser una fuerza creadora absoluta, *que no puede dejar de pasar al acto*, síguese de aqui, que la creacion no solo es posible, *sino que es necesaria*. Hay mas aun: Dios crea con él mismo: luego crea con todos los caractéres que hemos reconocido en él y que pasan necesariamente á sus creaciones. . . . Ved aqui, Señores, al universo criado, *necesariamente criado* y manifestando á aquel que lo crea.»

«Dios, añade mas adelante, (1) siendo una causa y una fuerza, al mismo tiempo que una sustancia, *no puede no manifestarse*. La manifestacion de Dios se halla implicada en la idea misma de Dios y de sus atributos esenciales.»

Dudo que pueda enseñarse de una manera mas solemne y esplicita la necesidad de la creacion. El pasage que se acaba de trascribir, es de aquellos que no admiten comentarios ni racionios de ninguna especie para llegar á descubrir el pensamiento del autor. Si alguna cosa hay aqui digna de notarse, es que despues de afirmar que *la creacion es necesaria*, que la fuerza creadora de Dios *no puede dejar de pasar al acto*, que el mundo en fin es *asi creado necesariamente*, se pretenda sostener al propio tiempo que estas afirmaciones no repugnan á la libertad de la creacion enseñada por la verdadera filosofía y por la revelacion.

Viéndose apremiado Mr. Cousin por la filosofía ca-

(1) *Ibid.* Lec. 6.^a pag. 114.

tólica que le objetaba esa necesidad de la creacion tan terminantemente enseñada en sus escritos, esfuérzase en explicar esta expresion; pero estos esfuerzos solo sirven para descubrir mas el fondo de su pensamientó panteista y la falsedad de los fundamentos á que se refieren sus erróneas afirmaciones.

Por eso es que le vemos afirmar en otra parte, que «la expresion necesidad de la creacion, (1) no encubre ningun misterio de fatalismo: expresa una idea que se encuentra en todas partes; en los mas santos doctores, lo mismo que en los mas grandes filósofos. Dios, como el hombre, no obra, ni puede obrar sino en conformidad con su naturaleza, y su libertad misma es relativa á su esencia. Pero en Dios sobre todo, la fuerza es adecuada á la sustancia, y la fuerza divina está siempre en acto. *Luego Dios es esencialmente activo y criador.* Si-guese de esto que á menos de despojar á Dios de su naturaleza y perfecciones esenciales, es preciso admitir que una potencia esencialmente inteligente no ha podido crear sino con inteligencia, como una potencia esencialmente sábia y buena no ha podido crear, sino con sabiduría y bondad. La palabra necesidad no expresa otra cosa. Es inconcebible que de esta palabra se haya querido deducir é imputarme el fatalismo universal.»

El lector tendrá deseo sin duda de saber quienes son los santos doctores y los grandes filósofos que han enseñado la necesidad de la creacion, pero su curiosidad y su deseo se trocaran en admiracion, cuando sepa que uno de estos santos doctores es santo Tomás,

(1) *Fragm. fil. Tom. 1.º cit. por Giob.*

segun parece colegirse de las palabras que añade poco despues.

«Qué! esclama, (1) se califica de impiedad el poner un atributo de Dios, la libertad, en armonía con todos los demas atributos y con la misma naturaleza divina! ¡Qué, la piedad y la ortodoxia consisten en someter todos los atributos de Dios á uno solo, de manera que en donde quiera que los grandes maestros han escrito: las leyes eternas de la justicia divina; será necesario escribir: los decretos arbitrarios de Dios: donde quiera que han escrito: convenia á la naturaleza de Dios, á su sabiduría, á su bondad etc. obrar de tal, ó tal manera, será preciso poner: esto ni convenia ni dejaba de convenir á su naturaleza, sino que quiso obrar así arbitrariamente! Esto es la doctrina de Hobbes sobre la legislacion humana, trasladada á la legislacion divina. Hace ya mas de dos mil años, Platon atacaba esta doctrina y en su Euthyfron la colocaba entre los absurdos mas impios. *Santo Tomás la combatió desde que reapareció en la Europa cristiana*, pudiendo creerse que habia perecido, gracias á las consecuencias que de ella habia deducido la intrépida lógica de Okam.»

¡Quien lo creyera! Santo Tomás que refiere constantemente la produccion del mundo á la libre determinacion de Dios, santo Tomás para quien el universo y todos los seres finitos por multiplicados y perfectos que se los quiera suponer, nada añaden ni quitan á la esencia y atributos divinos, permaneciendo Dios siempre inmutable, perfectísimo, independiente, y completamente feliz, ya sea que no realice ningun ser fuera

(1) *Ibid.* pag. 22.



de sí, ó que comunique el ser á mundos innumerables, santo Tomás que en cada página de sus escritos afirma y establece la libre determinacion de Dios en orden á la produccion de los seres finitos, santo Tomás en fin, el constante y acérrimo impugnador del Panteísmo bajo todas sus fases y trasformaciones, enseña la necesidad de la creacion, segun el pensamiento de M. Cousin. ¿Es por ventura que el gefe del eclecticismo no ha leído las obras del santo Doctor? ¿Es que ha querido engañar á los incautos é ignorantes que no conocen á fondo sus doctrinas? ¿Es que ha pretendido ocultar las tendencias y la indole anticatólica de sus afirmaciones, invocando sobre ellas un nombre augusto y respetado en la Iglesia? Lo ignoro: pero no pudiendo persuadirme que el ilustre profesor de la Sorbona haya procedido de mala fé al invocar el nombre de santo Tomás en apoyo de su doctrina, prefiero buscar la causa de tan lamentable aberracion y de tan chocante desliz científico, si es lícito hablar así, en una lectura demasiado superficial de los escritos del santo Doctor, y en un conocimiento de los mismos menos profundo de lo que debiera esperarse por parte de un filósofo del nombre y pretensiones de Mr. Cousin.

En esta hipótesis es facil darse cuenta de los errores y falsas suposiciones del filósofo francés. Santo Tomás enseña en efecto que Dios no es libre en orden á algunas de sus operaciones, como son las llamadas por los teólogos, operaciones *ad intrà*, que no puede dejar de poner los actos que se terminan á las personas divinas, y que la existencia de estas personas no depende de la libre determinacion de Dios: Dios no es libre tampoco relativamente á su esencia y per-

fecciones, en cuanto ni puede alterar su naturaleza, ni menoscabar, aumentar ó cambiar sus atributos; porque esto equivaldria á la destruccion de su infinidad y á la negacion absoluta de Dios. En este sentido es sin duda muy verdadera y católica la afirmacion de Cousin cuando dice, que Dios no puede obrar sino con sabiduría, con bondad, con inteligencia, en una palabra, en conformidad á sus atributos; porque en efecto, Dios cuando obra no puede faltar á su esencia.

Mas aun: la doctrina de santo Tomás sobre la posibilidad de los seres envuelve la consecuencia de que Dios no es libre en órden á la esencia eterna de las cosas finitas. Dios conociéndose á si mismo conoce tambien necesariamente la infinita imitabilidad de su esencia en las criaturas y por las criaturas, y por consiguiente conoce las cosas posibles y este conocimiento terminado á las esencias de las cosas es independiente de su voluntad como libre, porque se refiere á la perfeccion esencial de su naturaleza. Por eso es que hemos visto á santo Tomás enseñar en la ontología, que la posibilidad interna de las cosas no depende de la omnipotencia divina, y que es anterior lógicamente á la voluntad como libre en Dios. La inmutabilidad de las primeras verdades morales, asi como la de las verdades metafísicas y matemáticas, es una consecuencia al mismo tiempo que una manifestacion de esta doctrina. Dios no puede poner las cosas existentes en contradiccion con las esencias posibles: porque esto lejos de ser una prueba de la omnipotencia, nos llevaría á la negacion absoluta de Dios.

Todo esto es mucha verdad: pero, ¿es lógico inferir de aqui la necesidad de la creacion? Esto sería lo mismo

que identificar absolutamente las relaciones de Dios con su propia esencia y atributos y con las criaturas como posibles, con las relaciones del mismo en orden á los seres contingentes y su realizacion. *Ni los mas santos doctores, ni los mas grandes filósofos, ni mucho menos santo Tomás, enseñaron nunca que la relacion del mundo y de los seres contingentes en su existencia con la Divinidad, es semejante á la que en Dios se concibe con respecto á su esencia y atributos.* Luego cuando Mr. Cousin confundiendo cuestiones tan diferentes entre sí y amalgamando ideas de tan distintas condiciones, establece la necesidad de la creacion, abriendo en consecuencia el camino al fatalismo divino y universal; y al trasladar á la produccion de los seres contingentes lo que solo conviene á Dios en orden á su esencia y atributos necesarios, lejos de poder invocar con razon en apoyo de su modo de pensar á santo Tomás, se pone en flagrante contradiccion con sus doctrinas. ¿Acaso no combate el santo Doctor en cada página de sus escritos ese fatalismo divino, que se resuelve finalmente en el fatalismo universal de la antigua filosofia pagana inficionada por el Panteismo?

El enseña constantemente que cualquiera que sea la necesidad de Dios en orden á su esencia, á sus atributos y á las esencias eternas, es absoluta y completamente libre en orden á la realizacion de los seres contingentes y finitos: el mundo existe porque él quiso, comenzó á existir cuando plugo á su voluntad, y el número de las naturalezas que lo componen y las condiciones de su existencia, son tales porque así lo pronunció su palabra libre: *Ipse dixit, et facta sunt; mandavit, et creatá sunt.*

Dios era completamente feliz en su bondad y perfeccion infinitas antes de la creacion del mundo; lo es con la existencia del mundo, pero no por la existencia del mundo, y lo sería igualmente si el mundo dejase de existir. El mundo actual con toda su belleza y órden, con toda la variedad de seres que en si contiene, y con toda la perfeccion que revela, es como si no fuera en su presencia, y un solo acto de su voluntad bastaria para hacerle entrar de nuevo en los abismos de la nada, de donde le sacára su palabra omnipotente. La accion de Dios en órden al origen y produccion del mundo es perfectamente libre, y si envuelve alguna necesidad relativamente á su conservacion y permanencia, no será ciertamente porque Dios *no puede dejar de pasar al acto de la creacion* y conservacion del universo, sino por lo que debe á su inmutabilidad en la hipótesis de la determinacion libre de su voluntad sobre su realizacion y permanencia.

Esta infinita inmutabilidad, junto con la identidad absoluta de la naturaleza y atributos divinos, es causa de que cualquiera que sea la identificacion real y subjetiva de la accion divina en si misma, podamos sin embargo hallar, ó mejor dicho, concebir alguna distincion entre el órden de necesidad y de libertad en Dios, segun los términos de esta accion. La causalidad interna, la produccion ó procedencia de las personas divinas, la existencia de la esencia con sus atributos, en una palabra, la realizacion del infinito absoluto, constituyen y determinan el órden necesario en Dios. Fuera de esta esfera, fuera del órden infinito, desde el punto en que comienza el órden de lo finito, co-

mienza tambien la libertad divina: el órden libre en Dios está en relacion con el órden del ser finito. Luego la creacion que es esencialmente finita y que nada puede añadir á la vida y perfeccion de Dios, está fuera del órden infinito y por consiguiente fuera del órden necesario en Dios.

Tal es la doctrina constantemente enseñada por santo Tomás; doctrina diametralmente opuesta á la de Cousin, y doctrina tambien que á pesar de los misterios ó incomprendibilidad que encierra, es la única capaz de dirigir al entendimiento humano, cuando trata de explicar la creacion sin menoscabar los derechos de la Divinidad y sin destruir la idea cristiana y filosófica de Dios. Compárese con esta la doctrina del jefe del eclecticismo, y se reconocerá al punto que aun prescindiendo de su oposicion á la revelacion, sus afirmaciones sobre la creacion conducen infaliblemente á la divinizacion del mundo y á su emanacion de la sustancia divina; en otros términos, la necesidad de la creacion enseñada por Mr. Cousin es la solucion panteista del problema de la creacion, como la doctrina de santo Tomás es su solucion católica.

Las consideraciones que dejamos consignadas ponen de manifiesto tambien el vicio de la argumentacion de que echa mano nuestro filósofo para atacar la libertad de la creacion. Segun el pensamiento de Mr. Cousin, siendo la fuerza adecuada al acto en Dios, este debe ser *esencialmente activo y creador*, toda vez que la fuerza divina siempre está en acto.

Si se tiene en cuenta la diferencia arriba indicada entre la causalidad interna y la externa en Dios, se reconocerá facilmente el vicio de este raciocinio. En

Dios la fuerza es adecuada á la sustancia, porque es infinita como ella; la sustancia divina está siempre en acto, porque es absolutamente inmutable y carece de toda potencialidad; empero el inferir de aqui que Dios es esencialmente activo *ad extrà* y creador, es desconocer la legitimidad de los procedimientos lógicos y los absurdos que arrastra consigo semejante deducción.

Dios es esencialmente activo por parte de la causalidad interna, es esencialmente activo en la esfera infinita de la producción, ó mejor dicho, procedencia de las divinas personas; porque, como decía santo Tomás en el capítulo anterior al establecer la diferencia entre la creación y la producción del Hijo, *Filius procedit per naturam*; pero no es esencialmente activo en la esfera de los seres finitos cuya producción ó no producción en nada afecta á su naturaleza y atributos. La acción de Dios, ya sea necesaria ya libre, se identifica con su esencia, y su fuerza siempre está en acto; pero los términos de esta acción son diferentes, y mientras son inseparables de la misma en el orden necesario, no sucede lo mismo respecto de la posición de las criaturas contingentes fuera de la esencia divina, cuya posición se verifica, porque, como y cuando Dios ha querido, según la libre determinación de su voluntad.

Por otra parte aunque se puede decir con verdad que Dios es esencialmente activo por razón del conocimiento esencial de sí mismo y de las criaturas posibles, y por la procedencia de las personas, no debe decirse *esencialmente creador*, porque la razón de creación no solo envuelve el concepto de actividad y de acción, sino la terminación de la acción divina en la existencia

real de los seres finitos fuera de la esencia divina. Dios es pues esencialmente activo, pero no esencialmente creador; porque estos dos conceptos no se identifican con identificacion absoluta. La creacion actual solo puede decirse esencial en Dios por parte de su identificacion real y subjetiva con la voluntad y con la esencia divina, pero nó por parte de la criatura, con la cual no tiene relacion necesaria en cuanto accion; porque como dice muy bien santo Tomás, «si se considera la voluntad divina en cuanto mira ó se refiere á la criatura, respecto de la cual no envuelve relacion necesaria, no se puede inferir que la criatura procede de Dios por necesidad de naturaleza, por mas que la accion misma sea la esencia ó naturaleza de Dios. . . . La voluntad de Dios es su esencia, por lo cual el obrar por medio de la voluntad en Dios, no es alguna realidad añadida á la esencia divina, sino la misma divina esencia.» (1)

Quando Mr. Cousin para probar que Dios es esencialmente creador, afirma *que una potencia esencialmente creadora no ha podido menos de crear, asi como una potencia esencialmente sabia y buena no ha podido menos de crear con sabiduría y bondad*, incurre en un sofisma análogo al que acabamos de combatir, bastando fijar el verdadero significado de los términos para desvanecer todo este aparato de argumentacion. ¿Que es lo que quiere significar este filósofo al afirmar que Dios es una potencia esencialmente creadora? Si por estas palabras quiere dar á entender que Dios tiene esencialmente la fuerza ó facultad de crear,

(1) *Quæsts. Disp. De Potent. Art. 15.º ad 18.º et 20.º*

afirma una verdad incontestable, puesto que la facultad y potencia de crear es un atributo de la esencia divina, pero una verdad estraña absolutamente á la presente cuestion: no se trata aqui de saber si la potestad y fuerza de crear se encuentra esencial y necesariamente en Dios, sino de saber si la creacion actual, ó sea la produccion de los seres finitos fuera de la esencia divina, es igualmente esencial y necesaria respecto de Dios. Si por el contrario quiere significar que el acto mismo de crear en cuanto terminado actualmente en las criaturas, conviene esencialmente á Dios de manera que no puede dejar de crear, entonces se comete una evidente peticion de principio dando por supuesto lo que se intenta probar.

Ni favorece en nada á Mr. Cousin la comparacion que aduce de la sabiduria y bondad divina. Porque Dios es esencialmente sabio y bueno, infiere-se legitimamente que *si obra* obrará con sabiduria y bondad, porque no puede faltar á sus atributos; pero, ¿se infiere con la misma legitimidad que Dios se halla necesitado á crear, porque tiene esencialmente la facultad y el poder de crear? Reconócese pues con toda claridad que el filósofo francés solo dá alguna apariencia de fuerza á sus afirmaciones á favor del tránsito de la potencia ó poder á la accion, y de la necesidad hipotética á la necesidad absoluta.

Por lo demas todas esas observaciones en que se apoya Cousin habian sido ya contestadas y convenientemente dilucidadas por santo Tomás. «Aunque Dios obra en cuanto bueno, dice, (1) y aunque la bondad le

(1) *Ibid. ad 10.^m*

conviene necesariamente, no se sigue por eso que Dios obra necesariamente: su bondad obra por medio de la voluntad en cuanto es su objeto ó fin; mas la voluntad no tiene relacion necesaria con las cosas que se ordenan al fin, si bien respecto del último fin envuelve necesidad.» « En órden á aquello que se encuentra en la misma esencia de Dios, no debe considerarse posibilidad alguna, sino necesidad natural y absoluta; pero respecto de la criatura, se puede considerar posibilidad, no segun alguna potencia pasiva en Dios, sino por razon de su potencia activa, la cual no está determinada á una cosa (1). « Si Dios negara su bondad en el sentido de que hiciera alguna cosa contra su bondad ó en la cual no se manifestase esta bondad, se seguiria entonces *per impossibile* que se negaria á si mismo. Empero no se seguirá esto de no comunicar su bondad á ente alguno criado, porque su bondad permanecería la misma aunque no se hubiera comunicado á ninguna criatura.» (2)

Cuando se dice que Dios no puede menos de obrar con bondad y por su bondad, la afirmacion es verdadera si se refiere á la bondad en si misma en razon de último fin; porque en efecto, Dios no puede dejar de amar su bondad como no puede dejar de amarse á sí mismo; ni en la hipótesis de que quiera comunicar esta bondad por medio de la produccion de las criaturas, puede proponerse otro fin en esta produccion que su misma bondad; pero de aqui no se infiere de ninguna manera que Dios se halle precisado á realizar esta comunicacion de su bondad á las criatu-

(1) *Ibid. ad 11.^m*

(2) *Ibid. ad 12.^m*

ras, dependiendo esto de la libre determinacion de la voluntad divina, la cual si bien ama necesariamente la bondad divina como último fin, no la ama necesariamente como fin de las criaturas, pues que su posesion completa y absoluta, es anterior é independiente de la realizacion de las criaturas; porque como dice santo Tomás, (1) «la comunicacion de la bondad divina no es el último fin en Dios, sino la misma bondad divina, de cuyo amor procede que Dios elija el comunicarla. No obra pues por su bondad como apeteciendo lo que no tiene, sino como eligiendo comunicar lo que ya posee, de manera que produce las criaturas, no por deseo del fin, sino por amor del fin.»

Aunque los pasajes aducidos anteriormente son de tal naturaleza que no pueden dejar duda alguna sobre la mente del jefe del eclecticismo moderno relativamente á la necesidad de la creacion del mundo, sin embargo, como quiera que este escritor hace mencion no pocas veces y en otros pasages análogos, de la libertad divina y de la creacion libre, bueno será entrar en algunas reflexiones sobre lo que constituye esa libertad divina segun Mr. Cousin. Este filósofo pretende que la causa porque se le ha hecho un cargo en nombre de la filosofia católica, de destruir la libertad de la creacion, es una teoria incompleta y viciosa de la libertad del hombre, teoria que aplicada á Dios ha dado ocasion á la idea inexacta que se tiene de la libertad de Dios.

«Pero vamos, dice, (2) á la raiz del mal, á saber, una teoría incompleta y viciosa de la libertad. Aqui

(1) *Ibid. ad 14.^m*

(2) *Frag. Filos. T. 1.º pag. 22. y sig.*

es donde se revela el poder de la psicología. Todo error psicológico arrastra consigo los errores mas graves, y por haberse engañado acerca de la libertad del hombre, se padece error en seguida casi necesariamente sobre la libertad de Dios.»

Despues de este preámbulo solo nos resta conocer la verdadera teoría de la libertad segun Mr. Cousin. Comenzemos por un pasaje en que pretende establecer los diferentes sentidos de la palabra libertad. (1) «La reflexion ó la libertad es sin duda el mas alto grado de la vida intelectual; la libre reflexion constituye sola nuestra verdadera existencia personal; solo por medio de la reflexion nos pertenecemos á nosotros mismos, porque es por ella que nos ponemos á nosotros mismos; pero antes de ponernos, nos hallamos; antes de apercibir, percibimos; antes de obrar libremente, obramos espontáneamente. La accion libre supone el conocimiento mas ó menos explícito del resultado que se quiere obtener. En este caso la libertad no puede ser un hecho primitivo. La palabra libertad, puede tomarse en dos diferentes sentidos. Un acto libre puede decirse de aquel que un ser produce porque ha querido producirlo; porque representándosele, sabiendo por esperiencia que puede producirlo, le plugo querer ejercer relativamente á este acto conocido de antemano, el poder de produccion de que se siente dotado. Tal es la libertad propiamente dicha ó la voluntad.

Un ser se llama tambien libre, cuando el principio de sus actos se halla en el mismo y no en otro ser;

(1) *Ibid.* pag. 359. y sigs.

cuando el acto que produce, es el desenvolvimiento de una fuerza que le pertenece y que no obra sino por sus propias leyes. Por ejemplo, cuando una fuerza exterior mueve mi brazo sin conocerlo yo, ó apesar mio, este movimiento del brazo no me pertenece; y si se quiere llamar acto este movimiento, en todo caso no será acto libre de ninguna manera; el movimiento de mi brazo entra entonces bajo las leyes de la mecánica exterior; en este caso no obro por mis leyes individuales; no soy yo el que obra, es el universo el que obra por medio de mi. Pero cuando con ocasion de una afeccion orgánica, el espíritu entra en ejercicio por su energía nativa y produce un acto cualquiera, puedo decir que el espíritu es libre, en cuanto que la afeccion orgánica es la ocasion exterior y no el principio de su accion, cuya razon es la potencia natural del espíritu.

En este segundo sentido y no en el otro, la accion del espíritu puede llamarse libre; pero si confundiendo los dos sentidos de la palabra libertad, confundiendo dos hechos muy distintos, se sostiene que el espíritu es siempre libre con la libertad refleja; suponiendo necesariamente la reflexion alguna operacion anterior, es preciso conceder que esta operacion ó es refleja ó no; si no lo es, hé aqui el acto no reflejo que se pretende evitar; si es refleja, presupone otra operacion, la cual si se la supone refleja, se supone todavia otra refleja tambien, y henos aqui dentro de un círculo insoluble.»

Si hay algo sólido y verdadero en este largo pasaje, es la distincion entre la libertad de albedrio y la libertad *spontaneitatis*, enseñada ya por los Escolás-

ticos, segun tendremos ocasion de notar mas adelante, sin tanto aparato de palabras. Pero lo que seguramente no enseñaban los Escolásticos es, que la libre reflexion sola constituye nuestra verdadera existencia personal: ni menos aun enseñaban, como lo hace Mr. Cousin, que un ser se puede llamar libre por tener dentro de si mismo el principio de sus actos; pues sabian que esta especie de libertad nada tiene de comun con la libertad propiamente dicha, y que es la que se sobreentiende siempre que se habla de libertad sin añadir limitacion alguna: asi es que al ser dotado de esa libertad, no le denominaban ser libre absolutamente, sino libre con libertad de espontaneidad. La actividad espontánea del espíritu es para el jefe de la escuela ecléctica, el desarrollo de una fuerza que le pertenece y que no obra sino en virtud de sus leyes propias: luego la actividad de espontaneidad envuelve la libertad á *coactione externa*, pero no la libertad á *necessitate*, y el acto que procede de esa actividad no puede decirse libre verdaderamente ó sea en el sentido propio y ordinario de esta palabra. Luego cuando Mr. Cousin denomina libre á ese acto y á la espontaneidad de la cual procede, solo pretende escluir la necesidad esterna, ó la coaccion, abriéndose de esta suerte el camino para poner en Dios no la verdadera libertad de albedrio y de indiferencia activa, sino una mera libertad de espontaneidad.

Comparando en efecto esta doctrina del filósofo francés con la que se contiene en otros pasajes del mismo, en los cuales se enseña terminantemente que esta espontaneidad es esencialmente libre, y que la nocion propia de la libertad solo exige que el acto

proceda de una fuerza ó causa interna, se verá que la libertad que Mr. Cousin encuentra y pone despues en Dios, no es la libertad de albedrío, sino antes bien una verdadera necesidad.

«Creo haber probado en otra parte sin vana sutileza, que existe una distincion real entre el libre albedrío y la libertad. El libre albedrío, es la voluntad acompañada de la deliberacion entre dos partidos diversos, y bajo la condicion suprema de que cuando en fuerza de la deliberacion se resuelve uno á querer esto ó aquello, se tiene la conciencia inmediata de haber podido y poder aun querer lo contrario. En la voluntad y en el cortejo de fenómenos que la rodean, es donde se presenta con mas energia la libertad, pero no se agota en ella. Hay momentos raros y sublimes en que la libertad es tanto mas grande cuanto menor parece á los ojos de una observacion superficial. El santo que despues de un largo y doloroso ejercicio de la virtud, ha llegado á practicar como por naturaleza los actos de desprendimiento de sí mismo, que son los que mas repugnan á la debilidad humana; el santo por haber salido de las contradicciones y angustias de esta forma de la libertad que se llama voluntad, ¿se ha rebajado por ventura en vez de elevarse sobre los demas, y no será mas que un instrumento pasivo y ciego de la gracia, como lo han pretendido sin razon Lutero y Calvino, por una escesiva interpretacion de la doctrina agustiniana? No; permanece libre todavia, y su libertad lejos de haberse desvanecido, se ha elevado y engrandecido al depurarse; de la forma humana de voluntad, *ha pasado á la forma casi divina de la espontaneidad. La es-*

pontaneidad es esencialmente libre, bien que no se halla acompañada de deliberacion alguna, y que muchas veces en fuerza de la esplosion rápida de su accion inspirada se escapa á sí misma, dejando apenas señales de su paso en las profundidades de la conciencia. Apliquemos ahora esta psicología exacta á la teodicea, y reconoceremos sin hipótesis, *que la espontaneidad es tambien la forma eminente de la libertad de Dios.*» (1)

Dejando á un lado la profunda penetracion de Mr. Cousin que le hace descubrir una distincion real entre la libertad y el libre albedrio, distincion que no alcanzaron á ver los antiguos Escolásticos, apesar de la exagerada propension á las distinciones y de las vanas sutilezas que tan frecuentemente se les ha echado en cara, notemos solamente la inexactitud en que incurre nuestro filósofo al negar la deliberacion á la libertad perfeccionada por el ejercicio y fortalecida con la ausencia de los obstáculos, y al confundir esta libertad con la actividad espontánea. Es absolutamente inexacto que el hombre justo que, merced al penoso y perseverante ejercicio de la virtud, llega á dominar sus pasiones y á obrar el bien constantemente, carezca de deliberacion en estos actos. El justo habituado á obrar el bien, obra sí, sin combate, sin vacilaciones, sin esfuerzo muchas veces, pero no sin deliberacion; porque obra con conciencia de la bondad de sus actos y con conocimiento del fin: la deliberacion es cosa muy distinta del combate y de la hesitacion. Donde no hay ejercicio de libertad deliberada, no hay derecho al premio, y el justo sería

(1) *Ibid.* pag. 23 y sigs.

en este caso de peor condicion que el que no lo fuera. El hombre vicioso y el hombre justo obran igualmente con deliberacion al ejercer un acto de abnegacion de si mismos, la diferencia está en qué el justo solo tiene que vencer la dificultad objetiva, mientras que el hombre vicioso ademas de la dificultad objetiva debe vencer tambien la subjetiva; y hé aquí porque la deliberacion del vicioso deja señales mas profundas en la conciencia que la del hombre justo.

Facil es reconocer que el objeto y resultado de esta confusion de ideas, es consignar la identificacion de la libertad con la simple espontaneidad; pues si el hombre santo obra sin deliberacion, y sin embargo su libertad lejos de destruirse se eleva y perfecciona, es lógico el inferir que la libertad perfecta en el hombre no incluye la deliberacion, y que la espontaneidad es su forma casi perfecta y divina.

Vemos pues con toda claridad que Mr. Cousin llega aquí al término que se propusiera, es decir, reducir la libertad de Dios á la actividad espontánea. Si la espontaneidad es esencialmente libre y si esta espontaneidad es la forma eminente de la libertad de Dios ¿á que se reduce la libertad de Dios sino á la exencion ó libertad de coaccion? ¿No ha dicho antes este escritor que la actividad espontánea solo exige que el acto que de ella procede tenga su principio dentro del mismo sujeto que lo pone, y que la espontaneidad en un ser es el desenvolvimiento de una fuerza que le pertenece y obra en virtud de sus propias leyes; y esto en contraposicion al acto libre que el sujeto pone porque ha querido producirlo?

Es incontestable por lo tanto que para Mr. Cousin

la libertad divina escluye la violencia por parte de algun agente externo, pero de ninguna manera la necesidad intrínseca y la determinación *ad unum*. Luego cuando habla de libertad en Dios, lejos de significar con este nombre el libre albedrío ni la libertad de elección, solo significa la libertad de espontaneidad, que como es bien sabido, no escluye la determinación *ad unum* y la razón de acto necesario. Tal es la conclusión final á que es conducido el jefe del eclecticismo, como no podía menos de suceder, en vista de las premisas que acabamos de analizar brevemente. «¿Se concibe en efecto, dice, (1) que Dios haya podido tomar lo que nosotros llamaremos el mal partido? Esta sola suposición sería impía. Es preciso por lo tanto admitir que cuando ha tomado el partido contrario, ha obrado libremente sin duda, pero nó arbitrariamente, *ni con la conciencia de haber podido escoger otro partido.*»

Estas palabras que hacen inútil toda especie de comentarios, se hallan en relación inmediata con la teoría panteísta de Mr. Cousin sobre la naturaleza de Dios como ser y como causa. Son el complemento y la esplicación de lo que enseña en otra parte sobre la relación de Dios con el mundo, como sustancia y causa absoluta. (2) «Supóngase solamente el ser en sí, la sustancia absoluta sin causa, el mundo es imposible. Mas si el ser en sí es una causa absoluta, la creación no es posible, es necesaria, y el mundo no puede no existir. El ser absoluto no es el *absolutum quid* de la Escolástica; es la causa absoluta que crea absolutamente y absolutamente se manifiesta.»

(1) *Ibid.*

(2) *Introd. á la Hist. de la Fil. Lecc. 4.ª*

CAPÍTULO-DIEZ.



El Optimismo.

Las grandes dificultades que envuelven las cuestiones relativas al origen y existencia del mal, dieron ocasion al nacimiento, ó si se quiere á la reproduccion del optimismo, y digo reproduccion, porque prescindiendo de Timeo de Locres que apellidaba á este mundo *optimus rerum omnium*, y de Platon que parece acercarse á la misma doctrina, es incontestable que los estoicos abrazaron el optimismo, si se ha de dar crédito á Ciceron que pone en su boca las siguientes palabras: (1) «Nada hay mejor que el mundo, nada mas perfecto, nada mas hermoso: y no solo nada

(1) *De Nat. Deor.* Lib. 2.º

existe mejor, sino que nada se puede concebir que sea mejor.»

El optimismo moderno se halla ligado á los nombres de Malebranche y de Leibnitz, que se esforzaron en establecer sus principios y desarrollar sus consecuencias, con el objeto especialmente de dar solución al difícil problema sobre el origen y existencia del mal, si bien el segundo de estos filósofos parece haber echado mano de este sistema con la idea también de salvar la universalidad de su principio de la razón suficiente.

Segun Malebranche, Dios es libre de crear ó no crear el mundo, pero en la hipótesis de que se determine á crear se halla necesitado á comunicar á su obra toda la perfección posible so pena de faltar á su sabiduría infinita. De aquí es que el mundo si existe, debe ser el mas perfecto entre todos los mundos posibles. El principio en que se apoya Malebranche para legitimar estas deducciones es que Dios cuando obra *ad extra* realizando las criaturas, no puede obrar por un movimiento de pura bondad, sino que obrando para manifestar su gloria y sus perfecciones se halla precisado á elegir los medios mas conducentes y propios para conseguir este fin, pues de otra suerte faltaria á su sabiduría infinita, la cual sería inferior á la sabiduría del hombre, si al querer manifestar su gloria y sus perfecciones por medio del universo, no las manifestase del modo mas perfecto entre los posibles.

«Lo que Dios quiere, dice, (1) es obrar siempre lo

(1) Conf. 9.^a sobre la Met.

mas divinamente que pueda, ú obrar exactamente segun es en sí y segun todo lo que es. Dios ha visto desde toda la eternidad todas las obras posibles y tambien todos los medios posibles de producir cada una de ellas; pero como no obra sino por su gloria y segun lo que es, se ha determinado á querer la obra que podia ser producida y conservada, por los medios que unidos á dicha obra debian honrarle mas que cualquiera otra obra producida por cualquier otro medio. No se comprenderá jamás que Dios obre únicamente por sus criaturas, ó por un movimiento de pura bondad, cuyo motivo no halle su razon en los atributos divinos. Dios puede no obrar, pero si obra, no puede menos de arreglarse sobre sí mismo, sobre la ley que encuentra en su subsistencia. Puede amar á los hombres, mas no lo puede sino á causa de la relacion que estos tienen con él. Halla en la belleza que contiene el arquetipo ó modelo de su obra, un motivo para ejecutarla; pero esta belleza le hace honor, porque expresa cualidades de que se gloria y que le es muy facil poseer. Asi el amor que Dios nos tiene no es interesado, en el sentido de que tenga necesidad alguna de nosotros, sino que es interesado en cuanto no nos ama sino á causa del amor que se tiene á sí mismo y á sus divinas perfecciones que nosotros expresamos con nuestra naturaleza.»

Creemos que los pasajes citados son suficientes para penetrar el pensamiento de Malebranche, pensamiento con el cual coincide en el fondo la doctrina de Leibnitz, si bien este descendió á la aplicacion de esta doctrina en el principio de la razon suficiente, esforzándose en establecer que el grado de perfeccion del

mundo existente, constituía necesariamente la razón de la determinación de la voluntad divina en la hipótesis de la creación.

Es sin duda extraño á la vez que sensible, que el gran filósofo de Leipsig que por lo general marcha en pos de san Agustín y santo Tomás al tratar y resolver los principales problemas de la metafísica, se haya separado sobre una materia tan importante de esos dos grandes representantes de la metafísica cristiana, hasta el punto de escribir las siguientes palabras: (1) *Si Deus optimam Universi seriem, (in qua peccatum intercedit) non elegisset, admisisset aliquid pejus omni creaturarum peccato; nam propriæ perfectioni, et quod hinc sequitur, alienæ etiam derogasset: divina enim perfectio à perfectissimo eligendo discedere non debet, cum minus bonum habeat rationem mali.*

Al ver la insistencia con que este filósofo enseña y repite esta doctrina en varios lugares de sus obras, se reconoce que miraba con cierta predilección su teoría optimista. «Cien veces, dice en otra parte, (2) me he admirado de que personas hábiles y piadosas hayan sido capaces de poner límites á la bondad y perfección de Dios. Porque el afirmar que conoce lo mejor, que lo puede realizar, y que sin embargo no lo realiza, es lo mismo que confesar que de su voluntad sola dependía hacer el mundo mejor de lo que es; pero esto es lo que se llama faltar á la bondad.»

«Dios, añade después, (3) se halla obligado por una necesidad moral, á hacer las cosas de manera, que

(1) *Causa Dei assert. per just.* núm. 67.

(2) *Essay. de Teod.* Part. 2.^a núm. 194.

(3) *Ibid.* núm. 201.

nada se pueda hacer mejor.» «De aquí se sigue, continúa, (1) que el mal que se encuentra en las criaturas racionales se realiza por concomitancia, no por voluntades antecedentes, sino por una voluntad consiguiente, como contenido en el mejor plan posible.» «Ya hemos probado (2) que Dios no puede dejar de producir lo mejor; y esto supuesto se infiere de aquí, que los males que experimentamos no podían ser escludidos racionalmente del universo.»

«La sabiduría de Dios, concluye, (3) no contenta con abarcar todos los posibles, los penetra, los compara, los pesa unos y otros para reconocer sus grados de perfeccion é imperfeccion, el lado fuerte y el debil, el bien y el mal. y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la eleccion del mejor entre todos estos sistemas posibles.»

Apesar de los encomios exagerados que muchos preconizadores de la moderna filosofía han tributado al sistema del optimismo y á sus inventores, los hombres pensadores y que saben apreciar el valor del elemento tradicional en la ciencia cristiana, siempre mirarán con desconfianza un sistema que sobre no apoyarse sobre ninguna base sólida, rompe la cadena de la tradicion científica de la filosofía cristiana. Desde los primeros siglos del Cristianismo hasta san Agustin, y desde éste hasta san Bernardo, san Anselmo, santo Tomás y san Buenaventura, el mundo ha sido mirado siempre no solo como efecto de la libre voluntad de Dios, sino como un efecto de perfeccion determinada

(1) *Ibid.* núm. 209.

(2) *Ibid.* núm. 218.

(3) *Ibid.* núm. 225.

libremente, y que podia ser sobrepujado por innumerables mundos contenidos en los tesoros de la omnipotencia divina.

La producción de las criaturas que Malebranche rehusa referir á un *movimiento de pura bondad*, es considerada por san Agustin como efecto de la bondad infinita del Criador: los consejos de la sabiduría divina son superiores á las mezquinas concepciones del hombre; la existencia de determinadas criaturas, siendo uno de los innumerables efectos á que se extiende su poder, jamás debe mirarse como el término ni la medida de su omnipotencia, segun los principios del mismo. Si Dios sacó de la nada estas criaturas y no otras, no fue ciertamente porque no pudo, sino porque no quiso. «Y sin embargo, dice, (1) yo existo por tu bondad que previno toda mi naturaleza y mi origen. Por la plenitud de tu bondad existen todas las criaturas, sacando de la nada un bien del cual para nada necesitas. ¿Que méritos tuvieron en tu presencia el cielo y la tierra para ser criados en el principio?» «Afirmo absolutamente que no convino se hiciese de otra manera que la que juzgó la sabiduría de Dios. . . El consejo de la sabiduría de Dios se halla colocado sobre el pensamiento de toda criatura.» (2)

«Se infiere legitimamente que lo que existe, pudo existir, pero no que lo que puede ser, exista de hecho. Pues que el Señor que resucitó á Lázaro, tuvo sin duda poder para hacerlo; pero porque no resucitó á

(1) *Confes.* Lib. 13. Cap. 1.º Art. 2.º

(2) *Cont. Fate.* Lib. 26. Cap. 7.º

Judas, ¿se deberá decir que no pudo? Pudo ciertamente, pero no quiso. Porque si hubiera querido, lo hubiera hecho con igual potestad.» (1)

Por lo que hace á santo Tomás, no solo conserva fielmente la enseñanza de la filosofía cristiana, sino que combate enérgicamente al optimismo en muchos lugares de sus obras, demostrando que semejante sistema sobre ser absurdo y contradictorio en si mismo, destruye la verdadera idea de Dios y el concepto de su libertad.

En efecto: la omnipotencia infinita de Dios envuelve necesariamente la facultad de poder crear entes mas y mas perfectos *in infinitum* sin llegar jamás á algun término del cual no pueda pasar; pues es evidente que si producido un efecto dado no fuera posible á Dios producir otro que le escudiese en perfeccion, su poder quedaria agotado y habria llegado á su término: es asi que esto destruye la idea de poder infinito, porque infinito es lo que no puede tener término; luego implica contradiccion la existencia de un ente finito que llene ó iguale la potencia infinita de Dios, de manera que no pueda producir otro mas perfecto que él. Luego siendo incontestable que este mundo, cualquiera que sea el grado de perfeccion que se le quiera conceder, es finito, pudiendo decirse lo mismo de cualquiera otro que se suponga existente, puesto que toda criatura es esencialmente finita; es evidente que implica contradiccion la existencia de un mundo el mas perfecto entre todos los posibles, porque esta existencia se halla en oposicion manifiesta con la infinidad de la omnipotencia divina.

(1) *De Nat. et Grat.* Cap. 7.º

«Sobre todas las cosas que Dios hizo, dice santo Tomás, (1) puede aun hacer otras distintas, y nuevas especies, y nuevos géneros, y otros mundos sin que se verifique jamás que la cosa producida pueda igualar la virtud del Hacedor. porque la criatura por mucho que participe de la bondad de Dios, jamás llegará sin embargo á igualar toda la bondad de Dios.» «Lo que no envuelve contradicción, añade en otra parte, (2) se halla sujeto á la potencia divina: es así que hay muchas cosas que no existen realmente entre las cosas criadas, cuya real existencia no implica sin embargo contradicción alguna, como se evidencia especialmente en el número, cantidad y distancia de las estrellas y de otros cuerpos, en los cuales si se hubiera establecido un orden diferente, ninguna contradicción resultaría: luego hay muchas cosas sujetas al poder de Dios que no existen realmente en la naturaleza.»

La comparación del optimismo hipotético de este mundo con la idea de la omnipotencia divina, conduce evidentemente al mismo resultado sólo pena de destruir la idea de la omnipotencia en Dios.

Una vez admitida la hipótesis del optimismo absoluto de este mundo en el orden de los mundos posibles; se puede preguntar á los que admiten semejante hipótesis, si Dios puede producir otro mundo mas perfecto que este ó no: si se admite la posibilidad de otro mundo mas perfecto, el mundo actual será y no será al mismo tiempo el mejor entre los posibles; será

(1) *Quæst. Disp. De Verit. Art. 4.º*

(2) *Sum. contra Genf. Lib. 2.º Cap. 23.*

el mejor en conformidad á la hipótesis admitida, y no lo será, puesto que se concede que Dios puede producir otro mas perfecto. Si Dios no puede producir otro mas perfecto, ¿como se salva la idea filosófica y cristiana de la omnipotencia divina? Es cierto que la infinidad de este poder se manifiesta suficientemente por medio de la creacion, porque la produccion *ex nihilo* de un ente cualquiera, exige un poder infinito por parte del agente. Pero esta observacion aumenta en vez de disminuir la fuerza del racionio propuesto. La idea de la omnipotencia divina no solo escluye toda limitacion por parte del modo de obrar, sino tambien por parte del término de la accion: la infinidad absoluta que compete á la virtud divina rechaza toda idea de limitacion, y sola la nada absoluta y el ser y no ser simultáneos son los que no se hallan contenidos en su esfera.

Hemos visto al tratar de la posibilidad de las cosas, que la omnipotencia divina se estiende á todo lo que puede tener razon de ente. Por otra parte es incontestable que los entes posibles son infinitos; puesto que coinciden y expresan los modos con que la esencia divina puede comunicarse y ser participada por las criaturas. Luego siendo la esencia divina participable de infinitos modos en razon á su infinidad, afirmar que producido un efecto cualquiera finito, Dios no puede producir otro mas perfecto, equivale á negar la infinidad de la omnipotencia divina y destruir la idea de los entes posibles en relacion necesaria con la esencia de Dios. Luego no solo es absurdo el afirmar que el mundo actual es el mas perfecto entre los posibles, sino que se debe afirmar que envuelve contra-

dición la existencia actual de un mundo que sea el mas perfecto entre todos los posibles absolutamente respecto de la omnipotencia divina.

«La esencia divina, dice santo Tomás, (1) sobre la cual se funda la razon del poder divino, es un ser infinito, no limitado á género alguno de ente, sino que contiene en sí la perfeccion de todo ser; por esto es que todo lo que puede tener razon de ente se halla contenido entre los entes posibles absolutamente, respecto de los cuales Dios se llama omnipotente.» «Cuando se dice que Dios puede hacer alguna cosa mejor que las que hizo, si la palabra *mejor*, se toma como nombre, es verdadera la afirmacion; porque puede producir siempre alguna cosa mejor que cualquiera naturaleza que se suponga existente.» (2) «La potencia del agente no unívoco, no se manifiesta toda en la producción de sus efectos. Es evidente que Dios no es agente unívoco, porque ninguna cosa distinta de él mismo puede convenir con él en especie ni en género. De aqui resulta que su efecto siempre es menor que su poder.» (3)

Si el optimismo es contradictorio en sí mismo y repugna al concepto de la omnipotencia divina, puede decirse con verdad que no se hallarán menores dificultades en conciliar este sistema con la libertad divina en el orden de la creacion. No es posible desconocer el vacío que dejan en la razon humana las afirmaciones del optimismo en este punto. ¿Puede esta persuadirse facilmente que Dios siendo completa y absolutamente libre para crear ó no crear, carece de

(1) *Sum. Theol. P. 1.^a Cuest. 25. Art. 3.*

(2) *Ibid. Art. 6.^o ad 1.^m*

(3) *Ibid. Art. 2.^o ad 2.^m*

una libertad análoga para crear de esta ó de la otra manera, para producir un mundo con este ó con aquel grado de perfeccion? Esto equivale á decir que Dios tiene libertad perfecta para manifestar su gloria y sus atributos ó abstenerse absolutamente de manifestarlos; pero que no puede manifestar esta gloria y sus atributos sino de un modo determinado y con aquel grado preciso de perfeccion con que son manifestados por el mundo actual. ¿Es esta una idea digna de la libertad divina? No; si Dios pudo abstenerse de crear el mundo; si Dios es completamente libre en comunicar la existencia á las criaturas; si Dios pudo dejar por toda la eternidad en el abismo de la nada al mundo actual y con él todos los mundos posibles, es evidente que pudo tambien escoger entre esos mundos posibles el mas conveniente para manifestar su gloria y sus atributos, pero segun el grado, modo y forma que plugo á su voluntad manifestarlos. Luego si eligió el mundo actual, es porque eligió primero manifestar su gloria y sus atributos en este grado y no en otro, de esta manera y no de otra. Luego si hubiera querido revelar en mayor escala su gloria y representar mas perfectamente sus atributos, hubiera elegido tambien entre esos mundos posibles uno mas perfecto que el presente y que fuese adecuado á este fin; asi como si hubiera determinado revelarse de una manera mas oscura y menos perfecta, hubiera elegido otro distinto del actual.

¿Dirémos que Dios no tiene libertad para elegir entre los diferentes é infinitos grados de gloria con que puede manifestarse en el mundo y revelarse á sus criaturas? ¿Es lógico el decir que Dios fue libre para no

manifestarse de ninguna manera, porque se basta completamente á sí mismo y para nada necesita de las criaturas, y afirmar al propio tiempo que no lo fue para manifestarse por medio de tal número, tales especies y tal perfeccion de criaturas? ¿Acaso la gloria, la felicidad, la esencia y los atributos divinos, tienen mayor dependencia y relacion con la existencia de este orden determinado de seres, que con la no existencia de ninguna criatura? Por lo que á mi hace prefiero adoptar el lenguaje verdaderamente filosófico y digno de Dios afirmando con santo Tomás: (1) «La suprema y mayor razon con que Dios hace todas las cosas es su bondad y su sabiduría, las cuales permanecerian las mismas si produjera las cosas de otra manera» «La sabiduría divina no está determinada á una cosa, sino que se estiende á muchas.» (2)

Por aqui se puede venir en conocimiento del valor que concederse debe al principio de la razon suficiente aplicado á la naturaleza divina, fundamento principal en que se apoya Leibnitz para negar á Dios la libertad en orden á la creacion de un mundo mas ó menos perfecto que el actual. Dios, nos dice el filósofo aleman, en la suposicion de determinarse á crear el mundo, no puede menos de elegir el mas perfecto entre los posibles, pues de otra manera Dios al criar obraria sin razon suficiente.

Lo primero que en semejante afirmacion llama la atencion del hombre reflexivo, es la inconveniencia de sujetar y como subordinar el poder y la voluntad de

(1) *Quæsts. Dispœ. De Pot. Art. 5.º ad 14.º*

(2) *Ibid. ad 3.º*

Dios al grado de perfeccion finita y al modo de ser limitado de este mundo. Esto sobre presentar una idea muy mezquina y muy poco digna de la libertad suprema en Dios, indica por parte del hombre una arrogancia y presuncion injustificables. ¿Quien ha revelado á Leibnitz que Dios no tiene en los tesoros de su ciencia incomprendible y en lo profundo de su sabiduría infinita, ninguna otra razon suficiente, en el verdadero sentido de esta palabra, mas que el mayor grado posible de perfeccion por parte del mundo? ¿Quien ha dicho á los partidarios del optimismo que entre las infinitas apreciaciones de la sabiduría infinita, nada existe que pueda dirigir y determinar las operaciones *ad extra*, mas que la perfeccion relativa de la obra? *¿Quis scrutabitur sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?*

Pero hay mas aun: el principio mismo de la razon suficiente de que se echa mano para establecer este sistema, es falso si se toma en este sentido universal y absoluto. Toda vez que cuando se dice que *nada existe sin razon suficiente*, se quiere significar que lo que es razon suficiente respecto de alguna cosa debe ser distinto de alguna manera de la misma, es evidente que el principio falta y carece de verdad cuando se aplica á Dios. Dios existe, y sin embargo no se puede señalar ninguna razon suficiente de su existencia que sea distinta de semejante existencia. Luego el principio de la razon suficiente no encierra el grado de universalidad que expresa segun su enunciacion absoluta. Luego Leibnitz al establecer el optimismo sobre el mencionado principio, debia haber establecido de antemano su aplicacion relativamente á los actos libres de Dios, en cuyo caso para apoyar sóli-

damente su sistema, debería probar aun, que Dios no puede hallar esta razon suficiente de sus actos libres en el seno de su inteligencia y sabiduría infinitas, y que se hallaba precisado á buscarla en sus efectos finitos. Es facil convencerse por esta sencilla observacion, que el principio de la razon suficiente, está muy lejos de legitimar las afirmaciones del optimismo, ora se le considere en si mismo, ora por parte de sus aplicaciones en Dios.

Estas tendencias tan peligrosas del optimismo contra la libertad de Dios respecto de la creacion, fueron señaladas ya por Bossuet y Fenelon con toda la energía que inspiraban á su genio los sentimientos elevados y verdaderamente dignos que poseian acerca de la Divinidad. Fenelon apoyándose sobre el principio de la razon suficiente de Leibnitz, deducia por medio de una argumentacion irrecusable y poderosa, que semejante principio conducia lógicamente á la negacion de la libertad divina en órden á la produccion misma del mundo; porque lo que pudo precisar en Dios la produccion determinada del mundo actual entre los posibles, con igual fuerza, si no con mayor, debió precisarle á elegir la creacion mas bien que la no creacion.

Dios, segun Leibnitz, en el caso de crear no pudo menos de crear un mundo que tuviese la mayor perfeccion posible, porque este grado supremo de perfeccion constituye la razon suficiente respecto de la voluntad de Dios, la cual se halla sometida necesariamente á esa razon suficiente. Es asi que esta razon suficiente existe en Dios desde la eternidad; luego existió en Dios razon suficiente para la realizacion

de este mundo y no existió razon suficiente para su no realizacion. Luego si Dios no puede hacer nada sin razon suficiente, y si su operacion se halla necesariamente sometida á esta, se hallará precisado á obrar siempre que exista esa razon suficiente: la perfeccion suprema del mundo actual que se señala como razon suficiente de su existencia, existia en Dios desde la eternidad y antes de la realizacion del mundo presente: luego Dios no pudo abstenerse de realizarlo só pena de faltar á la razon suficiente de su produccion, conocida siempre, determinada y preexistente en Dios. Luego la dependencia y relacion de la voluntad de Dios con respecto á lo que se señala como razon suficiente para la existencia del mundo actual por comparacion á los posibles, entraña la negacion de la libertad divina en órden á la creacion absoluta del mundo.

La poderosa y concluyente argumentacion que antecede y que es en el fondo la misma de que se sirvieron Bossuet y Fenelon para combatir al optimismo, es una prueba mas de lo que en los capítulos anteriores dejamos consignado sobre las relaciones que existen entre algunos puntos de las teorías metafísicas de Leibnitz y las doctrinas del Panteísmo. No puede negarse en efecto, que si su teoría de la *armonia prestabilita* abre la puerta á las afirmaciones del Panteísmo, el optimismo y los fundamentos sobre que se apoya conducen á su vez directamente á la negacion de la libertad de la creacion, que es una de las consecuencias mas trascendentales y peligrosas del sistema panteísta.

Hay mas todavia: el optimismo, sobre preparar el terreno al antiguo fatalismo de la filosofía pagana, conduce á la negacion de la existencia del perfeccio-

namiento individual y colectivo, y hasta de toda mutacion. Toda mutacion envuelve un tránsito del bien al mal ó del mal al bien, ó si se quiere de un bien menor á otro mayor ó vice-versa. Ahora bien: en el instante A en que el ser B tiene la perfeccion C, el mundo es el mas perfecto entre los posibles; porque el mundo ó no existe, ó posee toda la perfeccion posible, segun la hipótesis optimista. Luego el ser B es incapaz de mutacion y se halla condenado á permanecer siempre en el mismo estado; porque si suponemos que pierde la perfeccion C que tenia, el mundo ya no poseerá *toda* la perfeccion que antes tenia. Si suponemos que ademas de la perfeccion C que ya tenia, adquiere de nuevo la perfeccion D, luego el mundo ya tiene mayor perfeccion que la que tenia en el instante A.

Esto sin tener en cuenta los graves inconvenientes y las peligrosas deducciones á que se presta la teoria optimista en el órden moral y religioso. Porque si es cierto que en la hipótesis de crear algun mundo, Dios no pudo dejar de crear el actual, será preciso admitir tambien que la caida de los ángeles malos y la de Adan fueron necesarias, ó que Dios no pudo dejar de permitirla y no pudo impedirla; que la encarnacion del Verbo es una obra necesaria; que la voluntad de Dios no pudo manifestarse de otra manera en órden á la reprobacion y predestinacion de los hombres; en una palabra, que las presentes manifestaciones de la voluntad de Dios en el órden físico, en el moral y sobrenatural, no pudieron dejar de existir. ¿Son compatibles semejantes afirmaciones con la ensenanza de la teología católica?

CAPÍTULO ONCE.

El Optimismo y la teoría de santo Tomás.

Aunque los pasajes citados en el capítulo que precede nos revelan suficientemente la oposición que media entre el optimismo y la doctrina de santo Tomás sobre las interesantes cuestiones á que se refiere dicho sistema, creemos oportuno y necesario presentar bajo un solo punto de vista la teoría luminosa del santo Doctor sobre esta materia. Las funestas tendencias que acabamos de señalar en el optimismo y su afinidad con el Panteísmo, justificarán este trabajo, así como justifican los perseverantes esfuerzos de santo Tomás, que previendo sin duda el desarrollo y peligrosas aplicaciones que pudieran tomar con el tiempo esas doctrinas, combate sin tregua en casi todos sus es-

critos los principios y las deducciones de la teoría optimista.

Como quiera que algunos partidarios de esta teoría han tenido la estraña pretension de referir este sistema á la doctrina de santo Tomás, suponiendo que el principio de la razon suficiente que es su base, se identificaba con el axioma de los Escolásticos, *nihil existit sine causa*, conviene notar ante todo que cualquiera que sea la verdadera inteligencia de las dos proposiciones, que expresan los dos principios indicados, es incontestable que en la teoría del santo Doctor existe una diferencia radical entre esas enunciaciones relativamente á la voluntad de Dios. Podemos en ciertos casos señalar una razon á la voluntad de Dios en órden al ser y la realizacion de algunos entes, pero nunca debemos ni podemos señalar causa de la voluntad divina. «Podemos, dice, (1) deducir de lo hasta aqui manifestado, que se puede señalar razon de la voluntad divina. El fin es la razon de querer las cosas que se ordenan al fin: es asi que Dios quiere su bondad como fin, y todas las demas cosas las quiere solo como cosas que se ordenan al fin: luego su bondad es la razon porque Dios quiere las cosas distintas de él. En la suposicion de que Dios quiera una cosa, se sigue necesariamente que quiera tambien todo lo que se requiere para su ser, y es evidente que lo que envuelve necesidad respecto de otra cosa, se puede llamar razon de su existencia. Luego la razon por la cual Dios quiere las cosas que se requie-

(1) *Sum. cont. Gent. Lib. 1.º Cap. 86.*

ren para otra, es el ser de esta otra. Hé aquí pues como podemos proceder al señalar la razon de la voluntad divina. Dios quiere que el hombre tenga razon para que sea hombre, quiere que exista el hombre para la perfeccion del universo, y quiere la perfeccion de este universo para que participe de su bondad. Sin embargo, estas tres razones no proceden del mismo modo, porque la bondad divina ni depende de la perfeccion del universo, ni de esta le resulta ninguna perfeccion.»

«Empero aunque se puede señalar alguna *razon* de la voluntad divina, (1) no se sigue por eso que se puede señalar tambien *causa* de esta voluntad. La causa de querer con respecto á la voluntad, es el fin: el fin de la voluntad divina es su bondad; luego esta bondad es la causa de querer en Dios, pero ninguna de las otras cosas queridas por Dios puede tener razon de causa respecto de su voluntad. Y como la bondad divina se identifica realmente con la volicion en Dios, y por otra parte quiere con un mismo acto su bondad y todas las demas cosas, puesto que su accion es su misma esencia, resulta que nada hay que pueda llamarse causa de la voluntad de Dios.»

La razon de causalidad exige distincion entre la causa y el efecto: por eso es que de la identificacion en Dios de la bondad con el acto de querer, es decir, del fin con la potencia, y de la unidad del acto que se refiere al mismo tiempo al fin y á los medios, se deduce que no se puede señalar causa de la voluntad divina, puesto que ninguna cosa es causa de sí misma.

(1) *Ibid.* Cap. 87.

En nosotros la inteligencia de los principios puede decirse causa del conocimiento de las conclusiones, porque además de su distincion, el acto con que conocemos los principios, es distinto del acto con que conocemos las conclusiones. Si por el contrario nuestro entendimiento tuviera la fuerza y poder suficiente para percibir las conclusiones en los principios por la simple intuicion de estos, sin necesidad de proceder por medio de deducciones, entonces el acto con que conoceríamos los principios no podría llamarse causa del conocimiento actual de las conclusiones, porque una cosa no es causa de sí misma.

«Una cosa análoga, dice santo Tomás al desenvolver esta misma doctrina, (1) sucede en orden á la voluntad, respecto de la cual el fin y los medios se comparan del mismo modo que los principios y las conclusiones respecto del entendimiento. De aqui es que si alguno con un acto quiere el fin, y con otro acto los medios que se ordenan al fin, la volicion del fin será en él causa de querer los medios: pero si con un mismo acto quiere el fin y los medios que á él se refieren, ya no puede tener lugar esto, porque una cosa no es causa de sí misma. . . . Dios, así como con un solo acto conoce todas las cosas en su esencia, así con un solo acto quiere todas las cosas en su bondad. Por esta razon así como en Dios el conocer la causa, no es causa de conocer los efectos en esta causa, así tambien el querer el fin no es en él, causa de querer las cosas que se ordenan á este fin. Sin embargo quiere que los

(1) *Sum. Theol.* P. 1.^a Cuest. 19. Art. 5.^o

medios estén subordinados al fin. *Quiere pues que cada cosa se ordene á su fin, pero esto no es causa de su voluntad cuando produce las cosas. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.*

Fijada esta distincion importante y en conformidad á esta doctrina, la teoría católica sobre la creacion del mundo puede reducirse á los siguientes puntos: 1.º Asi como ninguna cosa puede designarse como causa de la voluntad de Dios, porque su infinita bondad que es la única razon adecuada á su voluntad y la única capaz de moverla necesariamente como fin, se identifica absolutamente con esta voluntad y con su acto de querer; asi tampoco nada se puede señalar como razon suficiente de la voluntad divina relativamente á la creacion, en sentido universal ó con necesidad absoluta; porque bastándose á sí mismo Dios con su esencia y atributos, nada hay fuera de él que pueda determinar de una manera absoluta su voluntad á obrar. De aquí su libertad absoluta en orden á crear ó no crear alguna cosa fuera de sí.

2.º En la hipótesis de que Dios se determine libremente á crear, es posible determinar la razon suficiente de su voluntad relativamente á algunos efectos de la creacion; pero no podemos señalar esa razon suficiente respecto de todos y cada uno de los efectos particulares, ni mucho menos respecto de la creacion tomada en conjunto y colectivamente.

Asi como no existe ninguna razon suficiente necesaria de la creacion en general, porque Dios bastándose completamente á sí mismo, es absolutamente libre é independiente de la creacion, asi tampoco puede señalarse en orden á la eleccion determinada de este ú

otro mundo. Dios contiene en sí la idea y los tipos de muchos mundos, porque conoce su esencia como participable infinitamente y capaz de ser representada en las criaturas de infinitos modos; pero si no nos es dado señalar ninguna razón suficiente necesitante para la existencia de alguna creación en general, con mayor razón nos será imposible señalar una razón de necesidad en Dios para realizar cualquiera de los innumerables tipos y sistemas de seres que conoce en su esencia y realizar puede con su poder. Dios pues realizó este mundo y no otro mas perfecto ó menos perfecto, porque quiso manifestar su bondad y atributos de esta manera y no de otra: si hubiera elegido revelar su gloria en un grado mayor ó menor, hubiera realizado otro de los innumerables tipos y sistemas adecuado á este efecto.

Pero ¿porqué eligió manifestar su esencia y atributos por medio de este universo y no por medio de otro? es decir, ¿porqué quiso que su bondad fuese participada, representada y revelada, segun el grado que corresponde á este mundo y no segun otro mayor ó menor? Puede desafiarse á la razón humana á que señale la razón suficiente de semejante elección sin menoscabar la omnipotencia y la libertad en Dios. Luego es preciso decir que el grado de perfección que Dios quiso comunicar á este universo, sirve de razón suficiente en orden á la existencia, naturaleza y condiciones de los seres particulares que le componen, y de las leyes que le gobiernan; pero que cuando se pregunta, porqué quiso manifestar su bondad por medio de él y no de otro, no nos es posible señalar otra razón suficiente mas que su misma voluntad libre; porque si

bien sabemos que las obras de Dios se hallan dirigidas por una sabiduría infinita, no nos ha revelado la razón inmediata y determinante de esta elección particular.

Dios crió las plantas para sustento y conservación de los animales, crió los animales para servicio del hombre, crió al hombre para complemento del universo, porque sin el hombre el mundo no podría tener el ser y grado de perfección actual que determinara comunicarle; pero crió este universo y no otro, eligió el realizarle con tal grado de perfección y no con otro, porque así plugo á su voluntad. A nosotros no nos es dado señalar otra razón suficiente absoluta, por mas que podamos y debamos suponer que Dios al criar este mundo no obró de una manera ciega, necesaria, sino como quien es, es decir, como Razon suprema, Libertad suma é Inteligencia infinita.

Por eso dice santo Tomás que en la creación puede señalarse razón á las elecciones secundarias, pero á la elección primaria que se refiere al universo en cuanto tal, no se puede señalar mas razón ó motivo que la simple voluntad divina. «El fin de la voluntad divina es su misma bondad, la cual no dependiendo de ninguna otra cosa, Dios de nada necesita para poseerla. Por eso es que su voluntad no se determina primariamente á hacer alguna cosa en razón de cosa debida, sino únicamente por liberalidad, en cuanto manifiesta libremente su bondad en alguna cosa. Empero desde el momento que se supone que en fuerza de esta liberalidad Dios quiere producir alguna cosa, ya resulta como debida en cierto modo la producción de aquellas cosas sin las cuales no puede subsistir la cosa elegida libremente; como si elige el producir

al hombre, debe concederle la razon.
. Por aqui se puede resolver tambien la contro-
versia que existia entre algunos, afirmando unos que
todo procede de Dios segun su simple voluntad, y esta-
bleciendo otros que todo procede de Dios bajo la razon
de debido ó necesario. Una y otra opinion son falsas;
porque la primera destruye el órden ó relaciones nec-
esarias que existen en los efectos de Dios, mas la se-
gunda supone que todas las cosas proceden de Dios ne-
cesariamente. Se debe adoptar el medio entre estos dos
extremos, afirmando que las cosas elegidas primaria-
mente por Dios, proceden de él segun su simple volun-
tad, mas las cosas que se requieren para la subsistencia
de lo que es objeto primario de su voluntad relativa-
mente á la creacion, proceden de él necesariamente, si
bien con necesidad hipotética. Sin embargo esta nece-
sidad no debe tomarse en el sentido de que Dios deba
algo á las criaturas, sino mas bien á su misma voluntad,
cuyo cumplimiento exige la realizacion de aquellas co-
sas que se dicen proceder de Dios como debidas ó ne-
cesarias.»

3.º Luego este mundo es el mejor de todos, por
comparacion, ó sea con relacion á la manifestacion del
grado de bondad que Dios quiso libremente comunicar
á las criaturas; pero no es el mejor entre todos los
posibles, puesto que si Dios hubiera elegido comuni-
carse en grado superior, hubiera realizado otro uni-
verso adecuado á este fin. Es absurdo por lo tanto
en sí mismo y repugnante á la naturaleza y atributos
divinos el optimismo absoluto de este mundo, y solo
puede admitirse en buena filosofía un optimismo re-
lativo.

«Este error, (1) á saber, que Dios no puede producir sino lo que produce, fué sostenido en primer lugar por algunos filósofos que decian que Dios obra por necesidad de naturaleza, lo cual si fuera verdadero, Dios no podria efectivamente producir sino aquello que produce, siendo cierto que la naturaleza, como tal, se halla determinada *ad unum*. Perteneció este error en segundo lugar á algunos teólogos, los cuales considerando el orden de la justicia y sabiduría divina, segun el cual proceden las cosas de Dios y que este no puede traspasar, deducian de aqui que Dios no puede producir sino lo que al presente produce.
 Examinemos ahora la segunda afirmacion, para lo cual debe notarse, que de dos maneras puede verificarse que un agente no pueda producir alguna cosa; ó absolutamente, como sucede cuando alguno de los principios necesarios para la accion, no se estiende á aquella accion, como se ve en el hombre que no puede caminar si tiene el pie tullido; ó hipotéticamente, porque supuesta la existencia de lo que es contrario á la accion, no podrá verificarse esta: asi mientras estoy sentado no puedo caminar.

Siendo pues Dios un agente que obra por medio de la voluntad é inteligencia, como se ha probado, conviene considerar en él tres principios de accion: 1.º la inteligencia: 2.º la voluntad: 3.º la potencia de la naturaleza. El entendimiento dirige la voluntad, y esta impera al poder que es la fuerza que ejecuta: empero el entendimiento no mueve sino en cuanto propone á la voluntad el objeto apetecible, de manera que toda

(1) *Quæsts. Dispæ. De Poten.* Cues. 1. Art. 5.º

la razon ó facultad y fuerza de mover del entendimiento se refiere á la voluntad. Ahora bien; de dos maneras puede decirse que Dios no puede absolutamente alguna cosa, primeramente cuando la potencia de Dios no se estiende á ello, como cuando decimos que Dios no puede hacer que la afirmacion y la negacion sean simultáneamente verdaderas; y en este sentido no puede decirse que Dios solo puede hacer lo que hace, pues es evidente que el poder de Dios se puede estender á otras muchas cosas. En segundo lugar, cuando la voluntad de Dios no puede estenderse á tal cosa.

Es necesario que toda voluntad tenga algun fin amado por ella naturalmente, y cuyo contrario no puede apetecer; como el hombre ama naturalmente y por necesidad la felicidad y no puede dejar de querer esta felicidad como tal. Por lo mismo que la voluntad ama necesariamente su fin natural, ama tambien necesariamente aquellas cosas sin las cuales no puede conseguir dicho fin, si conoce esta relacion necesaria de tales medios con ese fin, cuya asecucion depende de ellos; como si quiero y amo la vida, quiero y amo tambien la comida: mas no ama necesariamente aquellas cosas sin las cuales se puede poseer el fin, con el cual no tienen proporcion ó relacion necesaria.

Ahora bien: el fin natural de la voluntad divina es su misma bondad la cual no puede dejar de amar; empero con este fin no tienen relacion ó adecuacion necesaria las criaturas actuales, de manera que sin ellas no se pueda manifestar la bondad divina, que es lo que Dios se propone al producir las criaturas; porque asi como la bondad divina se manifiesta por medio de

estas cosas que al presente existen y por medio del orden establecido ahora en ellas, del mismo modo podria manifestarse por medio de otras criaturas ordenadas de diferente modo que las actuales, y asi la bondad divina sin perjuicio de su bondad, justicia y sabiduria, puede producir cosas diferentes de las que ahora existen. Los que erraron acerca de esto, se engañaron pensando que el orden actual de las criaturas es adecuado absolutamente, *quasi commensuratum*, con la bondad divina, como si esta no pudiera existir sin tal orden.»

«Otros, añade mas adelante, (1) cayeron en error acerca de la razon de causa final en Dios, como Platon y sus partidarios, pues afirmaban que la bondad de Dios conocida y amada por él, exigia que produjese tal universo que fuese el mejor de todos. Esto puede decirse verdadero si atendemos solamente á lo que realmente existe, pero nó si atendemos á lo que puede existir; pues es cierto que este universo es la cosa mejor entre las criaturas existentes, y esta perfeccion le ha sido comunicada por la suma bondad de Dios; empero no por eso debe decirse que esta bondad de Dios está de tal modo determinada á este universo, que no hubiera podido producir otro mundo mas perfecto.»

¿Como concebir y explicar despues de pasages tan explícitos y terminantes como los que se acaban de citar, que se encuentren escritores que pretendan atribuir á santo Tomás el optimismo de Leibnitz? Lo confesamos francamente: al ver á ciertos escritores afirmar con tono de imperturbable seguridad, que el santo

(1) *Ibid.* Cuest. 3.^a Art. 16.^o



Doctor « creía con Leibnitz que Dios se determina siempre por la razón de lo mejor,» (1) nos sentimos impulsados á calificar con dureza una superficialidad y ligereza tan injustificables. Si no fueran suficientes los pasajes citados, fácil nos sería aducir cien textos tan esplicitos y terminantes como los anteriores. Pregunta el santo Doctor en los Comentarios sobre las *Sentencias*, (2) si Dios pudo hacer al universo mejor, *utrum Deus potuerit fácere universum melius*; y al resolver la cuestión no solo admite que Dios puede hacer un mundo mas perfecto y mejor que este, el cual sería como una parte respecto de aquel, sino que aun con respecto al mundo actual, admite que Dios puede mejorarlo ó hacerlo mas perfecto con bondad accidental; y esto sin variar los seres que al presente lo componen y constituyen: que si se trata de mejora ó perfección variando ó aumentando los seres actuales, entonces se puede admitir mejora y perfección esencial superior á la del mundo actual; puesto que Dios puede producir otras muchas especies de seres: «*Potest intelligi universum fieri melius vel per additionem plurium partium, ut scilicet crearentur multæ aliæ species, et implerentur multi gradus bonitatis, qui possunt esse. Et sic Deus melius universum fácere potuisset, et posset; sed illud universum se haberet ad hoc sicut totum ad partem. Hæc autem melioratio omnium partium, vel potest intelligi secundum bonitatem accidentalem; et sic posset esse talis melioratio à Deo manentibus eisdem partibus, et*

(1) *Diccion. biog. univer.* por D. J. R. Art. *Tomás de Aquino* (santo).

(2) *1. Sent. Dist. 44. Art. 2.*

eodem universo: vel secundum bonitatem essentialem, et sic etiam esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere potest.»

Después de proponerse el argumento, de que la palabra, *universo*, significa una cosa que incluye todo el bien, y que por consiguiente Dios, no podrá producir otro universo mejor que este, contesta al argumento en los siguientes términos: (1) «Nosotros no hablamos del universo en cuanto á la significacion que puede darse á esta palabra *universo*, sino que hablamos de la cosa que al presente llamamos universo; en el cual, aunque se contiene todo lo que actualmente es bueno, no se contiene sin embargo todo el bien que Dios puede hacer: *in quo, quamvis omne, quod actu bonum est contineatur, non tamen omne bonum, quod Deus potest facere.*»

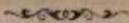
Tal es la sólida cuanto filosófica y cristiana teoría de santo Tomás sobre este problema importante de la cosmología. ¿Y es este el optimismo enseñado por Leibnitz? ¿Hay algo de comun siquiera entre la doctrina que se acaba de esponer, y la teoría optimista del filósofo Aleman? Semejante pensamiento solo puede tener lugar y manifestarse á la sombra de esa ignorancia incalificable que revelan no pocos escritores sobre este como sobre tantos otros puntos de la filosofía del santo Doctor.

Lejos de haber identidad de doctrinas sobre esta materia, puede decirse por el contrario, que la teoría de santo Tomás constituye la antítesis mas completa y es la negacion mas radical de la teoría optimista de Malebranche y Leibnitz.

(1) *Ibid.* ad 2.^m

En ella se destruye por su base el optimismo absoluto enseñado por estos dos filósofos, optimismo que menoscabando los derechos y aniquilando la noción filosófica de la libertad divina, nos obliga á formar una idea mezquina de Dios y de su omnipotencia, obscureciendo y haciendo vacilar la grande idea católica de Dios. El optimismo enseñado por santo Tomás, es por el contrario un optimismo filosófico y racional, porque es solamente relativo, ya por parte de las cosas existentes, respecto de las cuales el mundo presente tiene razon de mejor, puesto que las contiene todas en su unidad, ya principalmente en órden al modo de manifestacion de la bondad divina, por cuanto que manifiesta del modo mas perfecto posible aquel grado determinado de su bondad, que Dios quiso manifestar en la creacion y por la creacion. ¿Cual de estos dos optimismos es mas conforme á la razon y al buen sentido? ¿Cual de estos dos sistemas encierra una filosofía mas elevada y profunda? ¿Cual de estas teorías se halla apoyada en principios mas sólidos, y se presta á deducciones mas legítimas? Creemos que la respuesta no es difícil para los verdaderos pensadores, que no titubearán en conceder la preferencia á esa magnífica teoría que se desarrolla bajo la influencia fecundante de la idea cristiana de la Divinidad; que es la única compatible simultáneamente con los atributos divinos y con la limitacion y finidad del mundo; que salva la libertad de Dios sin menoscabar su sabiduría infinita; que es en una palabra, la expresion mas bella de las armonías de Dios en la creacion y de las relaciones del mundo con Dios.

CAPÍTULO DOCE.



Opinion de Maret sobre el Optimismo.

La doctrina de santo Tomás consignada en los capítulos que preceden puede servir tambien para apreciar el valor filosófico de la opinion del abate Maret sobre este punto. Este sabio publicista cuyos trabajos literarios en favor de la Religion y de la filosofía le han dado á conocer ventajosamente en el mundo científico, despues de reconocer los inconvenientes del optimismo enseñado por Malebranche y Leibnitz, presenta una nueva solucion de este problema en los siguientes términos:

«Debo proponeros (1) otra solucion que puede sos-

(1) *Teodicea Crist. Lec. 6.^a*

tenerse en los límites de la fé, y parece mas á propósito para disipar todas las dificultades.

En esta segunda hipótesis, Dios no escoge un mundo entre los muchos posibles, sino que los realiza todos en lo indefinido del espacio y del tiempo. Dios manifiesta todo lo que existe en él; todo lo que ha de nacer, nace en el momento señalado por la eterna sabiduría; el ser mas ínfimo se realiza lo mismo que el mas sublime, y todos los mundos se ven llamados sucesivamente á la existencia. Cada mundo en particular es como un episodio del inmenso poema de la creacion; todas las combinaciones se van formando, y se va desenvolviendo un plan magnífico en una duracion indefinida. De esta suerte la creacion, considerada en su conjunto, será la mas perfecta posible y la mas digna de Dios, y sobre este punto tendrá razon el optimismo. Al mismo tiempo, como la creacion es esencial y necesariamente finita, será distinta é inferior al infinito; la libertad de Dios se mantendrá con toda su integridad, y solo el amor y la bondad serán los motivos de la accion divina y quedarán justificados los nobles esfuerzos que los adversarios del optimismo han hecho en favor de la libertad de Dios. Si esta hipótesis os parece mas satisfactoria, no veo razon fundada en las condiciones de la fé para que la desechemos.»

Notemos de paso que san Agustin cuyas doctrinas filosóficas hace profesion de seguir con especialidad el autor de la *Teodicea Cristiana*, combate la hipótesis que aqui se nos presenta como probable y mas á propósito para disipar todas las dificultades. Porque en efecto, esta hipótesis tiene completa analogía y viene á ser una reminiscencia de la mencionada por el grande

obispo de Hipona cuando dice: (1) *Alii vero qui mundum istum non existimant sempiternum, sive non eum solum, sed innumerabiles opinentur, sive solum quidem esse, sed certis sæculorum intervallis innumerabiliter oriri et occidere; necesse est fateantur hominum genus prius sine hominibus gignentibus extitisse.*

Estamos muy lejos de pretender que la hipótesis presentada por el filósofo francés no pueda sostenerse en los límites de la fé; pero ¿es igualmente incontestable que sea mas á propósito para disipar todas las dificultades? Dudamos mucho que esto sea verdad, porque nos persuadimos que todo filósofo cristiano que quiera establecer las relaciones del mundo con Dios en consonancia con las tradiciones de la ciencia y de la filosofía católica, preferirá la solución de santo Tomás á la solución que aqui se desenvuelve.

Pero hay mas aun: esta hipótesis lejos de facilitar la solución del problema de la creación, se halla sujeta á todos los grandes inconvenientes del optimismo absoluto de Malebranche y Leibnitz. Uno de estos inconvenientes reconocido por el mismo Maret al combatir el optimismo con la poderosa argumentación de Bossuet y Fenelon, es el poner límites arbitrarios al poder infinito de Dios. Ahora bien; nosotros sostenemos que la hipótesis de nuestro escritor envuelve igual limitación de la omnipotencia divina que el optimismo absoluto. Todos los mundos realizados en lo indefinido del espacio y del tiempo, no pueden constituir un efecto adecuado á la omnipotencia de Dios; porque por grande que se suponga este número y perfección de

(2) *De Civit. Dei Lib. 12. Cap. 11.*

mundos, Dios puede realizar otros superiores en número y grado de perfeccion, só pena de agotar su omnipotencia y ponerle límites con un efecto no infinito: lo innumerable y lo indefinido, por grandes proporciones que queramos concederles, jamás darán la ecuacion de lo infinito. Luego cuando se dice que *Dios no escoge un mundo entre los muchos posibles, sino que los realiza todos en lo indefinido del espacio y del tiempo*, se enuncia un absurdo y una contradiccion, pues que la infinidad absoluta de la omnipotencia divina, exige que por grande que sea el número de mundos realizados en lo indefinido del espacio y del tiempo, pueda realizar mas aun: en otros términos, la infinidad del poder divino es incompatible con la realizacion *de todos* los mundos posibles, porque segun la palabra profundamente filosófica de santo Tomás, *divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas*. Es incontestable por lo tanto que la hipótesis de la realizacion sucesiva *de todos* los mundos posibles en lo indefinido del espacio y del tiempo, pone límites tan arbitrarios al poder divino, como la hipótesis del optimismo absoluto del mundo presente.

Por otra parte, si Dios realiza *todos* los mundos en lo indefinido del espacio y del tiempo, será posible una coleccion finita de seres tambien finitos, fuera de la cual Dios nada mas pueda realizar, pues la palabra *todos* expresa una coleccion fuera de la cual nada queda de aquel género. Luego la omnipotencia divina quedará agotada con la produccion de esa coleccion finita de seres finitos, y no podria realizar un mundo fuera de esa coleccion, ni añadir un mundo distinto á esa coleccion finita.

Esta argumentacion poderosa é incontrastable por si misma, adquiere mayor vigor si la hipótesis del autor de la *Teodicea* se refiere á la realizacion sucesiva de esos mundos y de esa coleccion *indefinida*, como parece inferirse de las palabras que despues añade, cuando dice, que *todos los mundos se ven llamados sucesivamente á la existencia*. Nadie nos negará que para el poder divino es indiferente realizar uno ó muchos mundos en un momento dado: cuando Dios realizó este mundo, pudo realizar en el mismo instante diez, veinte, mil: luego si se supone que llamando sucesivamente á la existencia *todos* los mundos, realiza todos los mundos posibles, será preciso admitir que Dios no puede realizar de una vez mas que un solo mundo, toda vez que si se admite la hipótesis contraria, será preciso confesar que si Dios hubiera producido varios mundos cada vez ó simultaneamente, en lugar de realizarlos sucesivamente, hubiera producido y produciria en lo indefinido del espacio y del tiempo una coleccion de mundos superior en número al menos á la coleccion presente, solo compuesta de todos los mundos realizados en lo indefinido del espacio y del tiempo, pero que *se ven llamados sucesivamente* á la existencia. La inconsecuencia que de aqui resulta no puede ser mas palpable, suministrando al propio tiempo una prueba evidente de que la hipótesis presentada por el abate Maret se halla envuelta en iguales contradicciones é inconvenientes que el optimismo absoluto de Malebranche y Leibnitz, y que conduce necesariamente á deducciones tan incompatibles con la nocion cristiana y filosófica de la omnipotencia divina, como las que hemos reconocido en aquel sistema.

Una última observacion bastará para reconocer las peligrosas inexactitudes que envuelve semejante hipótesis. Al desenvolverla y apoyarla, Mr. Maret enuncia la siguiente proposicion: *Dios manifiesta todo lo que existe en él.* ¿Ha meditado este escritor sobre las peligrosas consecuencias de semejante asercion en el sentido en que parece enunciarla? Porque es evidente que no quiere significar por estas palabras, que Dios manifiesta simplemente su esencia y atributos por medio de esa creacion de todos los mundos, puesto que para esto basta no solo la creacion de un solo mundo, sino la de la mas mínima de las criaturas. Así pues el sentido de esas palabras no puede ser otro, sino que Dios por medio de esa creacion manifiesta todo lo que existe en él, es decir, toda su naturaleza y atributos del modo mas perfecto posible, porque esta *creacion considerada en su conjunto, será la mas perfecta posible y la mas digna de Dios.* Es así que segun sus mismas palabras esta creacion es esencial y necesariamente finita; luego si por medio de esta creacion Dios manifiesta *todo lo que existe en él*, su esencia y atributos serán esencial y necesariamente finitos como la creacion, la cual por lo mismo que realiza todos los mundos en lo indefinido del espacio y del tiempo, debe manifestar, segun este filósofo, todo lo que existe en Dios.

En todo caso no podrá evitar ciertamente el inconveniente y la estraña y peligrosa afirmacion que resulta de sus palabras, á saber, que una creacion *esencial y necesariamente finita, es la mas perfecta posible para la omnipotencia divina* y al mismo tiempo realizable y realizada fuera de Dios.

Ademas de las peligrosas deducciones que lleva

consigo la hipótesis presentada como probable por Mr. Maret, esta doctrina tiene tambien el inconveniente de facilitar el camino á los panteistas para llegar á la negacion de la libertad divina en el órden de la creacion, y para no ver en el mundo sino una manifestacion necesaria de la sustancia divina. Bien sabemos que no es este el único camino para probar la libertad de la creacion, y que aun admitida esa hipótesis es posible establecer la distincion real y absoluta del mundo respecto de la sustancia divina; pero no es posible desconocer tampóco que dicha hipótesis avanza un paso hácia las grandes y trascendentales consecuencias del Panteismo, relativas á la creacion. Es ciertamente estraño que el autor del *Ensayo sobre el Panteismo*, no haya previsto la peligrosa aplicacion que el Panteismo podria hacer de sus afirmaciones sobre este punto, y que esa creacion de todos los mundos posibles *en lo indefinido del tiempo y del espacio*, se convertirá facilmente para el panteista en un desarrollo necesario de la sustancia divina en el mundo, y la creacion no será mas que una trasformacion de esa sustancia, única é idéntica en el fondo y múltiple solamente en sus modos de manifestacion.



CAPÍTULO TRECE.

Santo Tomás, la cosmogonía mosaica y la geología moderna.

Sabido es que la cosmogonía que en los tiempos modernos ha entrado en una nueva fase y extendido el círculo de sus aplicaciones, merced á la invencion, progresos é investigaciones de la ciencia geológica, ha hecho no pequeños esfuerzos para oscurecer y aniquilar la creacion católica, atacando la cosmogonía de Moises. En esta ocasion como siempre las pretensiones orgullosas de la razon humana, solo han servido para evidenciar una vez mas la impotencia y esterilidad de esa razon, cuando intenta luchar con la razon divina, y que la palabra de Dios será siempre la piedra angular contra la cual vendrán á estrellarse las

soberbias concepciones de la ciencia puramente humana.

Cuando la ciencia geológica dió sus primeros pasos, comenzando á caminar por la costra terrestre; cuando encontró capas sedimentarias y terrenos caracterizados por la presencia de fósiles y de incrustaciones; cuando creyó observar un orden constante en la superposicion de esas capas, en la constitucion de esos terrenos y en la disposicion de los restos vegetales y animales; la geología proclamó en alta voz, que la cosmogonía mosaica quedaba para siempre convencida de error, porque sus afirmaciones se hallaban en flagrante contradiccion con los hechos y con la observacion científica. Viéronse entonces aparecer sistemas cosmogónicos en que se establecia con aire de triunfo que la existencia de la tierra, la constitucion de los animales, la formacion de los vegetales, la aparicion de las conchas, la produccion y propagacion de los seres animados, habian precedido millares y millares de años á la creacion narrada por Moises, y que la existencia relativa de estos diferentes órdenes de seres habia sido separada por grandes épocas de duracion indefinida. Quien veía el globo de la tierra convertido en una masa inmensa de vapores que habia necesitado el transcurso de innumerables años para condensarse; quien la hallaba sumergida en el fondo de las aguas por una gran serie de siglos; quien creía descubrir en ella caractéres indubitables para afirmar que no era otra cosa que un fragmento de algun planeta desmenuzado en cien partes por el choque de un cometa; pero uniéndose todos para consagrar la misma deducion final: *es preciso conceder á la tierra una duracion*

superior á la determinada en la narracion de los Libros Santos.

Sorprendidos con el ataque los defensores de la revelacion; en la imposibilidad de verificar la existencia de los hechos que se enunciaban, ni de comprobar por de pronto la exactitud de las observaciones, limitáronse á demostrar que la existencia de esas épocas de duracion indefinida, en nada afectaba la veracidad de la palabra divina, y que lejos de contradecir la cosmogonía mosaica, venian por el contrario á añadir un nuevo grado de autoridad á la palabra de Dios, si es que la ciencia humana puede añadir algo á esa palabra que le es y será siempre infinitamente superior. Estos esfuerzos de los escritos católicos, laudables en sí mismos, porque tendian á demostrar que la autoridad de los Libros Santos nada tenia que temer de la existencia hipotética de aquellas observaciones ni de los progresos de las ciencias, dieron ocasion por su parte á exageraciones, que la verdadera ciencia no debe admitir todavia como verdades absolutas. A fuerza de atender esclusivamente á poner en armonía los hechos que se presentaban como un argumento y sus deducciones mas ó menos legítimas con las palabras del Texto Sagrado, se llegó á olvidar el exámen y verificacion de esos mismos hechos geológicos, pasando sin sentirlo de la existencia y exactitud hipotéticas á la existencia y exactitud absolutas. De aquí el empeño y tendencias á descubrir en los *dias* de la creacion de Moises, otras tantas épocas de duracion indeterminada, y de aquí también el ver en esos dias una sucesion de creaciones y destrucciones relativas, para dar razon de la formacion de las diferentes capas y explicar la

presencia de los diferentes fósiles que caracterizaban las capas y los terrenos con una armonía y sucesión casi matemáticas, al decir de los entusiastas adeptos de la nueva ciencia.

Tiempo es ya de que la ciencia geológica vuelva al buen camino, es decir, que no estienda sus pretensiones mas allá de lo que permiten sus fundamentos racionales; es preciso que siguiendo las prescripciones de la razón, del buen sentido y de la verdadera ciencia, se abstenga de sacar deducciones que no se hallan contenidas en sus principios; es preciso, en una palabra, que se contenga en los límites de la moderación que le señalara de antemano la pluma de santo Tomás. Porque, ¡cosa notable! en el siglo XIII, cuando las ciencias físicas no habían nacido apenas y presentaban sus primeros lineamentos, cuando el método experimental y de observación comenzaba á desarrollarse trabajosamente, cuando la ciencia geológica se hallaba casi en la oscuridad de la nada, cuando en fin, debían correr cerca de cinco siglos antes que diera sus primeros destellos; el genio profundamente previsor y filosófico de santo Tomás trazaba con segura mano el camino que la ciencia geológica debe seguir aun hoy día. El enseñaba ya entonces á separar en las cuestiones cosmogónicas la sustancia de la fé y el fondo de la revelación, de las diversas apreciaciones de la razón humana que puede moverse libremente sin salir de la esfera de la palabra divina; que las deducciones de la ciencia podían desarrollarse en diferentes sentidos sin afectar por eso la doctrina revelada, y que las opiniones humanas podían moverse desembarazadamente dentro del inmenso círculo de la cosmogonía de Moyses.

Despues de establecer la distincion radical entre las cosas que pertenecen á la sustancia ó esencia de la fé y las que solo pertenecen á la misma de una manera mediata é indirecta, y despues de consignar que los mismos santos Padres han interpretado en diversos sentidos muchos pasages de la Sagrada Escritura, añade: (1) «Ahora pues; en las cuestiones relativas al origen del mundo, existe alguna cosa que pertenece á la sustancia de la fé, á saber, que el mundo comenzó á existir por medio de la creacion, y en esto todos concuerdan uniformemente. Empero de qué modo y en qué orden se verificó esto, no pertenece á la fé sino indirectamente, en cuanto se contiene en la Sagrada Escritura; y asi es que los santos Padres salvando la verdad de la misma, adoptaron sin embargo diferentes opiniones sobre este punto por medio de diferentes interpretaciones.

San Agustin pretende que algunas especies, como los elementos, los cuerpos celestes y las sustancias espirituales, fueron criadas desde el principio ó primer momento de la creacion; pero que las demas especies, lo fueron solo en sus razones ó virtudes seminales, como los animales, las plantas y los hombres, las cuales especies fueron producidas despues segun sus propias naturalezas en la obra segun la cual Dios gobierna toda la naturaleza despues de aquellos seis primeros dias. Ni esta distincion de cosas producidas se debe buscar segun el orden de tiempo, sino segun el orden de naturaleza y conocimiento; asi es que las cosas que son primero naturalmente, se pre-

(1) *Sentent.* Lib. 2.º Dist. 12. Cuest. 1.ª Art. 2.º

sentan como criadas antes que las otras, como la tierra antes que los animales, y el agua antes que los peces y así de los demas. Del mismo modo Moyses enseñando la creacion á un pueblo rudo, dividió en partes lo que habia sido producido simultáneamente.

Por el contrario san Ambrosio y otros PP. piensan que en la distincion ó separacion de las especies, existió distancia de tiempos, opinion mas comun y que parece mas conforme al sentido literal del Texto; pero la primera es mas razonable y mas á propósito para vindicar la Sagrada Escritura de la irrision de los infieles, cosa que, segun san Agustin, se debe tener muy en cuenta, esponiendo de tal manera las Sagradas Escrituras, que no den ocasion de irrision á los infieles.»

Vése por este pasage que si santo Tomás creyó mas razonable la opinion de san Agustin, que suponía la existencia de una época indeterminada entre la creacion de los cuerpos celestes, de la tierra, y de las sustancias elementales y minerales, y la realizacion específica y determinada de las especies vegetales y animales, no por eso niega la probabilidad de la opinion que admite la creacion de todas las cosas naturales segun el orden de sucesion inmediata y de duración de tiempo que parece indicar á primera vista el sentido literal de la narracion mosaica.

Empero lo que especialmente resulta de aquí, es el cuidado y profunda atencion en establecer la independencia y superioridad de la cosmogonia mosaica en cuanto revelada, con respecto á las opiniones humanas y observaciones geológicas que á la misma pueden re-

ferirse. Por eso añade poco despues al contestar á un argumento sobre este punto: «En nada se deroga á la autoridad de la Sagrada Escritura, cuando es interpretada en diversos sentidos, salva siempre la fé; porque el Espíritu Santo la ha fecundado con una verdad superior á todas las invenciones de los hombres.» (1).

Hé aquí trazado el camino que debe seguir la ciencia geológica tambien al presente, si ha de operar sus progresos y dirigirse á su perfeccion de una manera conforme á la razon y á la palabra de Dios. Si es impía, y sobre impía absurda, la pretension de los que inferian la negacion y falsedad de la doctrina revelada, de la existencia de la tierra en una época anterior á la creacion del hombre, puesto que siglos antes de nacer la geología, santo Tomás reconoce como plausible la interpretacion de san Agustin que suponía la existencia de la tierra en una época de duracion indeterminada antes de la aparicion de los animales y del hombre, no por eso debe ligarse jamás el sentido de los Libros Sagrados á la hipótesis que hace de los seis dias de la creacion de Moyses, otras tantas épocas en que debieron tener lugar creaciones y destrucciones sucesivas. Para llegar á esta deduccion sería necesario que los hechos y las inducciones de la ciencia geológica, fueran de tal naturaleza que llegaran á constituir una verdad demostrada, evidenciando la imposibilidad de explicar esos hechos y de cambiar esas inducciones, por medio de hipótesis distintas y que puedan caber igualmente en la amplitud del Texto Sagrado.

Y cuenta que al decir esto, no es nuestro ánimo negar

(1) *Ibid.* ad 7.^m

la probabilidad mayor ó menor de la opinion que infiere la existencia de esas épocas, y su relacion con los dias de Moyses, del exámen é investigaciones relativas á la naturaleza, colocación y formacion de las capas y terrenos, y á la distribucion y órden de los fósiles de toda especie que caracterizan las diferentes partes de la costra terrestre. Tampoco hallamos gran dificultad en persuadirnos que san Agustin y santo Tomás se inclinarian tal vez á esta opinion, si vivieran en nuestro siglo: empero ¿es lícito inferir de aquí de una manera absoluta y esclusiva, que esta opinion es la única capaz de salvar la verdad de la revelacion y la única compatible con la cosmogonía mosaíca? ¿Quien nos asegura que la observacion de nuevos fenómenos, el descubrimiento de nuevos datos, y hasta la invencion de nuevas ciencias, no vendrán un dia á introducir inesperadas modificaciones en los fundamentos y apreciaciones actuales de la geología? ¿Es cierto, en una palabra, que los hechos é inducciones en que se apoya el sistema de las creaciones y destrucciones sucesivas y de las épocas de duracion mas ó menos larga en relacion con los dias de la cosmogonía de Moyses, constituyen una verdadera demostracion científica?

Nosotros creemos por el contrario que semejante opinion, lejos de merecer el nombre de demostracion, solo merece el de hipótesis mas ó menos plausible, y nada mas que de hipótesis. Prescindiendo de que no pocos geólogos eminentes encuentran en el diluvio universal una explicacion bastante racional y no del todo infundada, de los fenómenos geológicos acumulados por los partidarios de las épocas indefinidas con sus creaciones y destrucciones sucesivas, es facil reconocer que

la ciencia en su estado actual no puede atribuir con razon el carácter de demostrativas, á deducciones apoyadas en los datos y observaciones geológicas recogidas hasta el dia. Los partidarios de las épocas indefinidas y de las creaciones y destrucciones sucesivas, se vén precisados á suponer la existencia de un intervalo notable de tiempo durante el cual han vivido determinadas especies de vegetales ó animales sobre una capa sedimentaria cualquiera, pues que su hipótesis solo es concebible con la existencia de un suelo ó terreno en el cual hayan vivido por millares de años seres vegetales ó animales, sepultados despues en este suelo. Tambien parece exigir necesariamente la distincion entre las deposiciones marinas y las formaciones sedimentarias de agua dulce. Sin embargo las observaciones geológicas se hallan muy lejos de comprobar estos hechos, pues como dice Mr. Prevost, en ninguna parte se ha visto una línea de separacion clara y distinta entre los diferentes estratos.

Por lo que hace al segundo hecho, hé aquí como se expresa un geólogo de los mas autorizados: «En el valle de Aix, la calcarea puramente marina y la calcarea de agua dulce, hallanse unidas entre si por una ligazon tan íntima como inmediata. Es menester admitir que una y otra fueron depositadas en el mismo líquido. Si su deposicion hubiera tenido lugar en circunstancias diferentes, deberia encontrarse sobre la calcarea de agua dulce un depósito cualquiera compuesto de productos de la época intermedia, durante la cual aquel suelo habria sido habitado por animales terrestres, y sin embargo no existe ningun vestigio de superficie continental entre dichas deposiciones, y

hallándose la calcarea marina mezclada y alternando con calcarea de agua dulce, es menester admitir que una y otra fueron depositadas en el mismo líquido. Y con tanta mas razon, que los depósitos marinos muchas veces contienen cuerpos organizados fluviátiles ó terrestres, asi como los depósitos de agua dulce fósiles marinos.» (1)

La circunscripcion local de las observaciones geológicas verificadas hasta el presente, son una prueba mas de que la ciencia no se halla aun en estado de conceder el carácter de demostracion rigurosa á la teoría de las épocas indefinidas, ni mucho menos de subordinar á esta teoría de una manera esclusiva la palabra de los Libros Santos. El principal y tal vez el único fundamento sólido de semejante teoría, es la distribucion de los fósiles en las capas terrestres. Cuvier, cuya palabra es de gran peso en esta materia, lo confiesa paladinamente: «Solos los huesos fósiles, dice, (2) son los que han dado la idea de que habia habido sucesion de épocas en la formacion del globo. Si no hubiese habido mas que terrenos sin fósiles, nadie podria negar la formacion de todos los terrenos juntamente.» Ahora bien; si segun confesion del mismo Cuvier, «el estudio de los terrenos secundarios está apenas bosquejado;» (3) y si el *Eco del Mundo sabio* pudo decir que «el estudio de los terrenos terciarios que podria creerse el mas sencillo y fácil, ha quedado hasta el presente el mas oscuro y enredado,» es á todas luces evidente que sobre la base de las creaciones y des-

(1) Marcel de Serres, *Bol. de las Cien. nat.*

(2) *Discurso sob. las revol. globo.*

(3) *Ibid.*

trucciones sucesivas, solo puede establecerse una hipótesis y no una demostración.

«Los terrenos terciarios, dice Mr. Prevost, (1) tienen esencialmente el carácter de depósitos locales circunscriptos, y por consiguiente las partes del suelo compuesto con ellas difieren entre sí á pequeñas distancias, mucho mas que las formadas por los terrenos secundarios ó primitivos. aquí se presentan con mayor frecuencia la mezcla de formaciones, la alternativa de unas con otras y su recíproca sustitucion. Estas circunstancias hacen bastante difícil el estudio de los terrenos terciarios y sobre todo la identificación de los depósitos formados al mismo tiempo en parages apartados los unos de los otros.»

¿Diremos en presencia de estos datos, que los hechos paleontológicos recogidos hasta el día son de tal naturaleza que pueden constituir una verdadera demostración de la existencia de las épocas indefinidas, y que esta hipótesis es la única expresión genuina y posible de la cosmogonía mosaica?. Nos atrevemos á decir que los geólogos han incurrido aquí en un error de procedimiento, semejante al en que incurrieron los físicos sobre la existencia del calor central, pasando de la probabilidad á la demostración, de la hipótesis á la afirmación absoluta. «Se ha reconocido, decia Ampère, que partiendo de la superficie del globo y hasta cierta profundidad, la temperatura va siempre en aumento, y se ha inferido con apresuramiento el aumento continuo hasta el centro ó á lo menos hasta un núcleo líquido. Las observaciones son buenas, pero la con-

(1) *Enciclop. del siglo XIX. Art. Terrenos.*

clusion es controvertible. . . . Concluir de lo que se observa en esta pequeña fracción del diámetro lo que tiene lugar en toda su extensión, es de una extrema ligereza.»

Una cosa análoga ha tenido lugar relativamente á las ciencias geológicas, con la única diferencia de que con respecto á estas últimas, sobre ser en todo caso controvertibles las consecuencias, hay además exageración por parte de la exactitud y extensión de los hechos paleontológicos, sobre los cuales se pretende basar la demostración.

«La ciencia, dice con razón Mr. Chaubard, (1) está lejos de poseer sobre la distribución de los fósiles en las capas secundarias todos los documentos que se pueden esperar de investigaciones ulteriores. Es necesario en todo esto usar de más circunspección de la que se ha usado hasta aquí.» «Los geólogos, añade Maclure, apenas han sometido á sus investigaciones un tercio de la Europa, una parte aun menor de América, muy poco, casi nada de Asia y del África; aquel que se entrega al placer de generalizar sin una sabia reserva, se espone á ver contradichas sus teorías por cada nueva observación.» (2)

Concluyamos pues, que los hechos paleontológicos y las observaciones geológicas, según se presentan hasta el presente, son susceptibles de esplicaciones diferentes; que la hipótesis que recurre al diluvio para explicar estos hechos no carece de toda probabilidad, especialmente sino se toma esta hipótesis en sentido

(1) *Elem. de Geo.*

(2) *Diar. de Fisic.*

absoluto y esclusivo, sino en relacion con la accion sucesiva de los demas agentes de la naturaleza; que es muy posible que un método mas exacto de observacion y descubrimientos inesperados en las ciencias fisicas, cambien las tendencias actuales de la geología dando nueva direccion á sus deducciones; que la teoría de las creaciones y destrucciones sucesivas con sus millares de siglos y sus épocas indefinidas se halla aun muy lejos de constituir una verdad demostrada: y en fin, que cualquiera que sea el grado de probabilidad que se quiera conceder á la hipótesis de las épocas indefinidas, no debe identificarse de una manera esclusiva con una interpretacion determinada de la narracion mosaica.

La ciencia geológica debe seguir hoy el camino trazado por santo Tomás: mientras no llegue á poseer mayor universalidad y exactitud en los datos y fenómenos, y mayor legitimidad y fuerza en las deducciones, no debe escluir de su seno las diversas hipótesis y opiniones, que partiendo de la ciencia se ponen en contacto con la cosmogonia mosaica, moviéndose libremente en su ancho círculo sin afectar ni destruir la revelacion. En este sentido la cosmogonia mosaica en cuanto es la expresion de la palabra de Dios, nada tiene que temer de los progresos de la ciencia geológica, porque segun el pensamiento profundamente cristiano y filosófico de santo Tomás, «el Espiritu Santo ha fecundizado esa palabra divina con un fondo de verdad, que se eleva por encima de los pensamientos del hombre y que es superior á todas sus invenciones.»

Ni se crea que el santo Doctor procedió al acaso y como sin pensamiento fijo al establecer la doctrina tan

sólida y acertada, como en armonía con el espíritu cristiano, de que queda hecho mérito. Lejos de eso, despues de sentar la teoría general, hace aplicacion práctica de la misma: así es que le vemos poner sumo cuidado en dejar siempre abierta la puerta á la variedad de opiniones que existir pueden en órden á la interpretacion y sentido de la narracion mosaica relativa á la creacion. Unas veces dice que la luz de que se habla en dicha narracion, puede entenderse ya de la luz corporal, ya de la luz espiritual. Otras veces enseña que aun hablando de la luz corporal, no hay necesidad de entender los *dias* segun un tiempo determinado de sucesion, sino segun la diversidad de los seres iluminados: *dies distinguuntur secundum diversa illuminata, et non secundum illuminationis tempus*: (1) Otras veces en fin enseña que el tiempo de que se habla en la cosmogonia mosaica, puede entenderse ó bien por lo que se llama *ævum*, que es una especie de duracion distinta y superior al tiempo; ó bien en un sentido lato por el número ó medida de cualquiera sucesion: *vel tempus largè sumatur pro numero cujuscumque successionis*. (2) No será necesario advertir que tanto esta como la anterior interpretacion, pueden entrar sin dificultad en la teoría de las épocas indefinidas.

Y téngase presente que de propósito hemos hecho mérito aun de aquellas hipótesis mas aventuradas y menos conformes á primera vista con la narracion literal mosaica, para que se vea que esta narracion como revelada, se halla muy por encima de todas las inven-

(1) *Ibid.* Art. 3.º ad 2.º

(2) *Ibid.* Art. 5.º ad 3.º

ciones humanas, y que en sí misma es independiente lo mismo de la hipótesis del diluvio, que de la hipótesis de las épocas indefinidas, lo mismo de las afirmaciones de los plutonianos, que de las pretensiones de los neptunianos.

Pero la verdad es que la teoría geológica verdaderamente mas probable hoy dia, en opinion de geólogos eminentes, es precisamente la que se halla en relacion mas directa y literal por decirlo así, con la narracion de Moyses. La ciencia en efecto, despues de muchas divagaciones, parece haber entrado en el verdadero camino. Cálculos tan aproximados y exactos como permiten las condiciones actuales de la geología fundados por otra parte sobre hechos positivos, presentan como muy posible y hasta bastante probable, la formacion y constitucion de los terrenos secundarios y terciarios en la duracion del tiempo trascurrido desde la creacion del hombre segun los términos de la narracion mosaica. Sin necesidad de recurrir á esas series de siglos y de épocas indefinidas, esta hipótesis da razon mas ó menos plausible de todos los grandes fenómenos geológicos por la accion simultánea de los agentes químicos, mecánicos y mecánicos, que aun hoy obran á nuestra vista, y cuyos efectos y fuerza de accion debieron ser indudablemente mucho mas enérgicos y poderosos en los primeros tiempos.

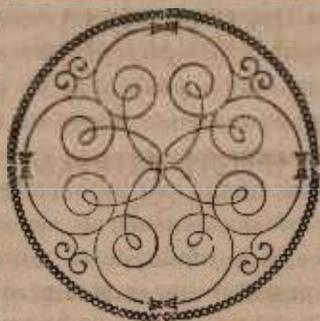
Tomemos por ejemplo las rocas calizas: antes se habia afirmado con aire de completa seguridad, que esas rocas que presentan en algunas partes una potencia considerable, habian necesitado el trascurso de muchos millares de años para adquirir esa potencia; y sin embargo despues de todas esas afirmaciones, los

hombres de la ciencia vienen hoy á demostrarnos por medio de cálculos que parecen bastante exactos, y que se hallan apoyados sobre datos positivos y existentes, que el tiempo trascurrido desde la creacion segun la narracion de Moyses hasta el presente y aun hasta los primeros tiempos históricos de cada pueblo, es mas que suficiente para la formacion de esas inmensas rocas calizas por medio de los despojos de los grandes tipos animales. Los malacozoarios y los actinozoarios que indudablemente constituyen la mayor parte de su materia; la multiplicacion y abundancia de especies y de individuos asi antiguos como existentes de los moluscos, junto con las sorprendentes acumulaciones calizas que los pólipos nos presentan en muchos parages y especialmente en los mares de la Oceania, se hallan en completa consonancia con los fundamentos y deducciones de dicha hipótesis.

Si se tiene en cuenta por otra parte, que muchas de las capas que los partidarios de las épocas indefinidas estaban acostumbrados á mirar como sucesivas, es muy probable que sean sincrónicas, se verá flaquear una de las bases principales de aquel sistema, al paso que este mismo hecho viene en apoyo de la teoría que no exige mas tiempo que el indicado en la cosmogonía de Moyses tomada literalmente, para explicar todos los grandes fenómenos geológicos que hasta ahora presenta la ciencia.

Como no entra en las condiciones y objeto de esta obra el discutir y establecer la mayor probabilidad de esta teoría, nos limitamos aqui á consignar el hecho. Pero en todo caso y cualquiera que sea la opinion que se adopte en orden á la probabilidad relativa de las di-

ferentes teorías geológicas, siempre quedará en salvo la doctrina consignada por santo Tomás; porque la palabra revelada es independiente de todas esas hipótesis, y nada tiene que temer de esas diferentes teorías, mientras no salgan del círculo que el citado santo Doctor les señalara de antemano con su palabra y con su ejemplo.



LIBRO CUARTO.

PSICOLOGIA.

CAPÍTULO PRIMERO.

Nociones preliminares: la induccion y el método experimental en la psicología.

Despues que el celebrado Renacimiento puso en contacto con la literatura y filosofía de la antigüedad pagana las varoniles inteligencias de la Europa, y cuando estas marchaban con paso seguro hácia su último desarrollo y perfeccion, bajo la benéfica influencia del Catolicismo y á la sombra de la tradicion científico-cristiana representada ventajosamente por la fi-

lososofía escolástica, era natural la expansión y desenvolvimiento del método experimental. El conocimiento y exámen de las opiniones y sistemas relativos á las ciencias físicas de los antiguos filósofos de la Grecia, debia escitar y avivar necesariamente el espíritu de observacion de los fenómenos naturales, movimiento que fue impulsado vigorosamente por las circunstancias favorables de la época: porque es preciso tener en cuenta lo que dejo ya consignado sobre este punto capital de la historia de la filosofía europea en los últimos siglos. El descubrimiento de países desconocidos hasta entonces, con producciones naturales completamente nuevas y distintas de las hasta entonces conocidas, los numerosos y atrevidos viajes de los grandes navegantes de aquella época, la reciente invencion de la imprenta, los descubrimientos geográficos, el desarrollo vasto y repentino del comercio con otras circunstancias análogas, fueron las causas mas poderosas del desenvolvimiento y expansión que el método experimental adquirió en aquella época, pudiendo decirse con verdad que la influencia del Renacimiento que tanto se ha exagerado sobre esto como sobre otros muchos puntos relativos á los verdaderos progresos de las ciencias, hubiera sido nula, ó hubiera quedado circunscrita á reducido círculo, sin estos poderosos auxiliares.

Pero hay mas aun: el método experimental debe dividirse en método experimental psicológico, y en método experimental físico ó sensible. El primero se refiere á la observacion é induccion de los fenómenos del sentido íntimo segun que sobre ellos puede basarse el conocimiento de las verdades relativas á la

psicología, ideología y ciencias morales, abarcando también los fenómenos zoológicos que pueden servir de base para los procedimientos ó racionios de analogía. El segundo debe referirse directamente á la observacion de los fenómenos sensibles y materiales sobre los cuales deben apoyarse las ciencias físicas y el método de induccion fenomenal que les es propio. Ahora bien: el método psicológico, verdadero y filosófico, habia sido indicado ya de antemano, enseñado y desenvuelto por los grandes escritores escolásticos y especialmente por santo Tomás, como veremos pronto.

Los que refieren pues la invencion y desarrollo del método esperimental al siglo XVI sin distinguir entre la parte psicológica y la parte sensible ó método físico, es preciso que incurran en notables inexactitudes, no existiendo en sus apreciaciones históricas con respecto á este punto el discernimiento tan necesario en semejantes materias.

Estas reflexiones tienen aplicacion aun en orden al método esperimental considerado en sí mismo y en su parte racional. Que si queremos examinar dicho método bajo el aspecto de las exageraciones y tendencias peligrosas que le imprimieran los filósofos preconizados á porfia como sus inventores, no sería difícil demostrar que los verdaderos progresos de las ciencias deben muy poco á ese método esperimental tal cual le enseñaron y desarrollaron los indicados escritores.

Ya hemos visto las peligrosas tendencias y los graves errores que resultaron de la exageracion del método psicológico enseñado por Descartes. Pretendiendo

basar sobre el psicologismo la filosofía toda, y deducir la ciencia humana de solo el método psicológico, preparó el camino al Escepticismo, al Sensismo y al Panteísmo, sistemas todos que debían ofrecerse necesariamente al espíritu humano desde el momento que intentó abarcar la ciencia desde el punto de vista puramente subjetivo en que le colocaran el método y las doctrinas cartesianas.

Hay sin embargo otro filósofo que contribuyó mas eficazmente acaso que Descartes, á la direccion viciada que tomaron las ciencias filosóficas de algunos siglos á esta parte, merced á la exageracion del método experimental. Bacon de Verulam, preconizado con demasiada frecuencia y con no menor injusticia como el inventor del método experimental, pretendiendo sustituir casi esclusivamente el método de induccion al de deduccion, y eliminar de las ciencias filosóficas el método ontológico y *à priori*, para formarlas y desenvolverlas de nuevo por medio del solo método experimental y la observacion sensible, preparó tambien á su vez el sensismo de Locke y Condillac y las doctrinas materialistas del siglo pasado. El empirismo absoluto que presenta y desenvuelve en sus obras filosóficas, es el verdadero origen de la escuela sensualista, y contiene las premisas de la filosofía de la Enciclopedia. No desconocieron estas relaciones de filiacion y afinidad los escritores materialistas del pasado siglo, pues es bien sabido, que desde esa época data la fama del Gran Canciller de Inglaterra como filósofo, habiendo sido mirado hasta entonces como escritor de mediana importancia, pero no como grande filósofo ni menos aun como digno de los elogios apa-

sionados que se le han tributado en estos últimos tiempos.

Confieso ingenuamente que cuando veo á algunos escritores católicos ensalzar á porfía el nombre y el mérito del filósofo inglés, y entrando en la corriente de los elogios que le prodigó el pasado siglo apellidarle con Voltaire y D'Alambert, el restaurador de la buena filosofía, casi llego á persuadirme que semejantes apreciaciones en boca de los indicados escritores católicos, son el eco de afirmaciones ajenas, mas bien que la expresion de un juicio formado en vista de las doctrinas y tendencias de los escritos del filósofo inglés. Que Voltaire, D'Alambert con sus cofrades y adeptos ensalzen el mérito y nombre de Bacon, se comprende facilmente; pues estos elogios pueden denominarse tributo de reconocimiento y reverencia de los hijos para con su padre, toda vez que ademas de la relacion y afinidad de doctrinas y tendencias filosóficas que existen entre los primeros y el segundo, existe otra razon mas poderosa para esas simpatias, cual es la identidad de principios antireligiosos y la analogía de doctrinas anticatólicas, identidad y analogía sobre las cuales han reflexionado muy poco probablemente aquellos escritores católicos que colmaron y colman de elogios al celebrado baron de Verulam.

«Segun Bacon, (1) decia el conde Maistre, el consentimiento comun de los hombres nada prueba, y seria antes bien una prueba de errores. . . . Este consentimiento, lejos de ser una prueba legitima, su-

(1) *Ex. de la Fil. de Bacon.*

ministra por el contrario la preocupacion mas siniestra contra la creencia que se apoye sobre esta base.» Hé aquí destruida de un solo golpe una de las pruebas mas universales y seguras de la existencia de Dios: y hé aquí tambien abierto el camino al impio ateismo del siglo XVIII. Si se añade ahora á esto que segun el mismo Bacon, *el espectáculo de la naturaleza no conduce al hombre á la religion*, tendrémos dos afirmaciones que se prestan á trasformarse facilmente en la negacion absoluta de Dios.

Sus afirmaciones con respecto á la vida futura se hallan en relacion con las ideas que anteceden. «Los hombres, dice, temen la muerte como los niños temen las tinieblas, y lo que realza la analogía es que los errores de la primera especie son tambien aumentados en los hombres mayores, por esos *cuentos espantosos con que se les entretiene en la infancia.*»

Pero no es esto solo: despues de haber abierto el camino al Escepticismo y al Ateismo con las doctrinas que acabamos de indicar, camino que supieron recorrer y ensanchar sus discípulos, puede decirse que estableció el gérmen del materialismo que sus apasionados discipulos y elogiadores del siglo XVIII se encargaron de desarrollar. Dominado por la idea de someterlo todo á la esperiencia y á fuerza de exagerar la importancia de la induccion sensible, habla del alma de los brutos y del alma racional en términos que se prestan facilmente al tránsito á las doctrinas de la escuela materialista. Para él el alma de los brutos es un «cuerpo delgado ó sutil, compuesto de llama y de aire y que se nutre en parte de fluidos oleosos y en parte de fluidos acuosos:» *Anima siquidem sensibilis,*

sive brutorum, planè substantia corporea censenda est, á calore attenuata et facta invisibilis: aura (inquam) ex natura flammea et aërea conflata, aeris mollitie ad impressionem recipiendam, ignis vigore ad actionem vibrandam dotata; partim ex oleosis, partim ex aqueis nutrita. (1)

Por lo que hace al alma racional, no atreviéndose á negar su origen por creacion ni tampoco su espiritualidad é inmortalidad, afirma sin embargo que la filosofía es incapaz de dar solucion á estas cuestiones, y hasta las supone estrañas á ella, remitiendo su solucion á la revelacion sola. Inútil creo recordar la afinidad de esta doctrina con algunas de las afirmaciones de la escuela tradicionalista, recientemente condenadas por la Iglesia. *Etenim cum substantia animæ in creatione sua non fuerit retracta, aut deducta ex massa cæli et terræ, sed immediatè inspirata á Deo; cumque leges cæli et terræ, sint propria subjecta philosophiæ; ¿quomodo posset cognitio de substantia animæ rationalis ex philosophia peti et haberi? Quinimo ab eadem inspiratione divina hauriatur, á qua substantia animæ primo emanavit. (2)*

No me admira ciertamente que Bacon haya dirigido violentas diatribas contra la filosofía escolástica y contra los escolásticos todos sin esceptuar á Alberto Magno, san Buena-ventura, santo Tomás, Escoto, ni tampoco á los grandes teólogos y canonistas del siglo XVI, verdaderos restauradores de estas ciencias: en esto no hacia mas el filósofo inglés que combatir y censurar

(1) *Oper. De Augment. Scient. Lib. 4.º Cap. 3.º*

(2) *Ibid.*

una filosofía y unos autores contra los cuales iban á estrellarse sus tendencias escépticas y materialistas, no menos que sus doctrinas antireligiosas.

Tampoco me admiran los esfuerzos de la filosofía del siglo diez y ocho por levantar hasta las nubes el nombre de Bacon: era una hija agradecida que honraba á su verdadero padre.

Lo que sí me admira; lo que no podria explicarme de ninguna manera, á no tener en cuenta por una parte la fatal propension del espíritu humano á dejarse dominar por la corriente de las ideas en medio de las cuales vive y se desarrolla, y por otra la frecuencia con que hombres que pasan por ilustrados, por sabios y hasta por filósofos, juzgan y hablan de los sistemas filosóficos y sus autores, sin conocerlos mas que ó por violentas impugnaciones de unos, ó por elogios exagerados de otros, es la celebridad y el mérito superior que escritores católicos han reconocido y reconocen en el filósofo inglés, sin tener en cuenta, ó á lo menos sin señalar los errores mas trascendentales y las tendencias funestas de sus doctrinas.

Por lo que á mi hace, jamás podré reconocer un mérito superior filosófico en un hombre para quien los dos mas grandes genios de la filosofía pagana, Platon y Aristóteles, no son otra cosa que meros *sophistas*, casi comparables á Gorgias y Protágoras; y sin embargo tal es el juicio de Bacon sobre estos dos grandes filósofos, *Itaque nomen illud sophistarum, quòd per contemptum ab his, qui se Philósophos haberi voluerunt, in antiquos Rhetores rejectum et traductum est, Gorgiam, Protágoram, Hippiam, Polum, etiam universo generi competit, Platoni, Aristóteli, Zenoni, Epicuro, Theo-*

phrasto. Hoc tantum intererat, quòd prius genus vagum fuerit et mercenarium, civitates circumcur- sando, et sapientiam suam ostentando, et mercedem exi- gendo. Alterum vero solemnius et generosius, quippe co- rum, qui sedes fixas habuerunt, et scholas aperuerunt et gratis philosophati sunt. Sed tamen utrumque genus (licet cætera dispar) professorium erat, et ad disputa- tiones rem deducebat. ut essent ferè doctrinæ eorum, (quod non malè cavillatus est Dionysius in Pla- tonem) verba otiosorum senum ad imperitos juvenes. (1)

Una de las principales dotes que debe poseer el que pretende tomar sobre sí la difícil tarea de res- taurar y reformar las ciencias filosóficas, es el cono- cimiento exacto ó racional siquiera de esa misma fi- losofía, de su historia y de sus principales represen- tantes. ¿Y poseía Bacon este conocimiento? ¿Puede reconocerse este mérito en un hombre que miraba con soberano desprecio á todos los sabios y filósofos mas distinguidos anteriores á él, y que comprendía bajo la denominacion comun de *filosofastros*, á hombres como Platon, Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Ciceron, Sé- neca, Plutarco, santo Tomás de Aquino, Escoto con to- dos los Escolásticos?. *philosophastros istos, poetis ipsis fabulosiores, stupratores animorum, rerum falsarios. (2)*

Bien pueden mirar algunos al Gran Canciller de Inglaterra como el restaurador de la filosofía, como un genio superior, como el único que comprendió la verdadera naturaleza y el verdadero método cienti-

(1) *Ope. Nov. Org. Lib. 1.º Cap. 71.*

(2) *Ibid. Imp. Phil. Cap. 2.º*

fico. Los hombres sensatos jamás podrán reconocer esa superioridad y ese conocimiento profundo y verdadero de las ciencias filosóficas en un hombre para el cual Platon no es mas que un *cavilador y un mentecato: citetur jam et Plato cavilator urbanus, tūmidus poeta, theologus mente captus.* (1) Que no encuentra en Aristóteles mas que un miserable sofista: *citetur Aristoteles, pessimus sophista. verborum vile ludibrium.* (2) Para quien Hipócrates es un vendedor de años y Galeno un vano charlatan: *age citetur jam Hippocrates, antiquitatis creatura, et annorum venditor. In cujus viri auctoritatem cum Galenus et Paracelsus, magno uterque studio, velut in umbram asini se recipere contendat. Video Galenum, virum angustissimi animi, desertorem experientiæ, et vanissimum causatorem.* (3)

Como no podia menos de suceder, la enseñanza moral de nuestro filósofo se halla en completa consonancia con sus doctrinas filosóficas. Cuando aconsejaba al que habia incurrido en la desgracia del príncipe, que *hiciese recaer con destreza su propia falta sobre otros*, enseñaba una moral digna del filósofo que pretende relegar el conocimiento de Dios al órden solo de la revelacion, haciendo de la Divinidad una cosa inaccesible á la razon del hombre. Otra de las tendencias mas capitales de su doctrina, es la completa separacion entre la filosofia y la teologia, pretendiendo levantar el edificio de la ciencia humana sin relacion alguna, ni subordinacion al órden sobrenatural y divino.

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

Las apreciaciones que acabo de emitir sobre el filósofo inglés, se hallan en completo acuerdo con el juicio de hombres á quienes no se tachará ciertamente de espíritus aficionados á la filosofía antigua, ni tampoco de poco amantes del verdadero progreso de la filosofía moderna. Hé aquí como se expresan los autores de la Enciclopedia del siglo XIX: (1) «Francisco Bacon es quien inicia esa filosofía antiteista del siglo XVIII que encierra estrechamente á Dios en la Biblia. El gran principio de Bacon es que no pudiendo Dios ser comparado á cosa alguna, si se quiere hablar sin metáfora, y no pudiendo comunicarse ninguna cosa sino por comparacion, Dios es absolutamente inaccesible á la razon y no puede por consiguiente ser reconocido en el universo, de manera que todo su conocimiento se reduce á la revelacion.

En otro lugar presenta el mismo principio bajo una nueva forma, repitiendo que el espectáculo de la naturaleza no conduce al hombre á la religion. Si la razon humana nada debe buscar *fuera de la naturaleza*, no pudiendo ciertamente el hombre comparar á Dios con algun objeto natural, siguese de aqui en efecto que no podemos tener idea alguna de Dios. Sostener que no se tiene *idea alguna* de Dios, porque no se tiene una *idea perfecta*, y que esto es absolutamente lo mismo que ignorar ó mas bien no concebir *lo que es ó si existe*, no solo es una blasfemia contra el mismo Dios, sino una blasfemia tambien contra el buen sentido.

(1) *Enciclop. del siglo XIX*. Art. Bacon.

. Nada parece desagradar tanto á Bacon, como la union de la filosofía y de la teología; llama á esta union *mal matrimonio*, mas nocivo que una guerra abierta entre dos potencias. Á dar crédito á sus palabras, la teología se opone á todo nuevo descubrimiento en las ciencias. «La química ha sido *manchada*, añade, por las afinidades teológicas». Se lamenta del *invierno moral* y de los corazones helados de su siglo en el que la religion habia devorado el genio. Se lamenta igualmente de que en la antigüedad los estudios de los filósofos se habian dirigido en gran parte hácia la moral, la cual segun su opinion, es como una teología pagana.»

Hé aquí al filósofo apellidado el restaurador de la filosofía por escritores católicos. No seré yo quien niegue las ventajas y la utilidad del método experimental; pero sí negaré las ventajas y utilidad de ese método exagerado hasta el punto que lo hizo Bacon.

Las ciencias físicas y naturales exigen para sus progresos el método experimental y de induccion, porque son esencialmente ciencias de observacion; mas no sucede lo mismo relativamente á la ontología, las ciencias de la alta metafísica, y hasta las psicológicas y morales, ciencias que sin desechar la observacion y la esperiencia deben buscar su desenvolvimiento científico en el método ontológico, en los procedimientos *á priori* y en las deducciones de la razon; en una palabra, estas ciencias exigen la combinacion del elemento empírico con el elemento racional y ontológico, debiendo ser mayor ó menor el

predominio de cada uno de estos elementos segun la naturaleza y condiciones propias de cada una de las ciencias indicadas.

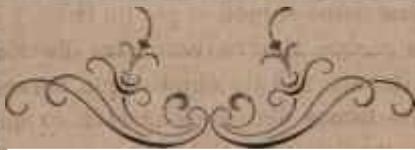
Es evidente por lo tanto que bien mirado todo, es preciso confesar que la ciencia debe muy poco á Bacon, ya sea que se consideren las exageraciones y la aplicacion viciosa de su método esperi-mental y del empirismo filosófico que fue su necesario resultado, ya sea que se tengan en cuenta sus principios anticristianos y las tendencias peligrosas de sus doctrinas, mas propias ciertamente para hacer retrogradar á la filosofía que para favorecer sus progresos.

Innecesario creo advertir que el baron de Verulam como la mayor parte de los reformadores filosóficos de su siglo, no pierde ocasion de zaherir la filosofía escolástica que « no sirve mas que para mantener disputas y debates, pero que es incapaz de producir ningun resultado útil al hombre.» Sin embargo yo me atreveria á afirmar que los *ídola specus*, *ídola tribus*, *ídola theatri*, *comparationes substantiarum* y otras expresiones análogas del Gran Canciller de Inglaterra, no son mucho mas inteligibles, y desde luego creo que son mucho menos filosóficas que las sutilezas y los términos bárbaros de la filosofía escolástica que tanto y tantas veces se han ridiculizado.

He dicho antes que el renombre de Bacon como filósofo es debido á los elogios de la escuela sensualista y materialista del siglo XVIII, y ahora debo añadir que semejante apreciacion histórico-literaria se halla en completa armonia con la opinion del grande historiador de nuestros dias. «Aunque se le citaba

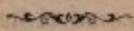
mucho, dice el ilustre escritor italiano, (1) sin embargo era leído poco; y hasta el año 1730 no se había hecho en Inglaterra mas que una sola edicion de sus obras. El efecto por él producido fue por lo tanto debil, mientras que la escuela espermental italiana abrió el camino á notables descubrimientos. Bacon es mirado como inferior á Galileo por Hume su compatriota. Solo en el siglo XVIII, cuando se comenzó á hacer una guerra á muerte á la edad media, fue cuando Bacon se vió ensalzado hasta las nubes como el hombre que habia sabido desprenderse de ella; y en atencion á que en sus predecesores debian encontrarse solamente ignorancia y credulidad, preciso fue atribuirle el mérito de haber inventado de un solo golpe la filosofía espermental, la única que se pretendia aceptar para fundarla definitivamente sobre la sensacion. Prodigósele entonces el incienso á porfia: Condillac llegó hasta proclamarle el creador de la verdadera metafísica, cuando apenas se habia ocupado de ella sino incidentalmente. Cuando mas adelante la Enciclopedia francesa fue vaciada en el molde de su arbol científico, apareció como el representante del saber moderno, del cual sin embargo no habia sido mas que uno de los promovedores. »

(VII.)



(1) *Ces. Cant. Histor. Univ.* Ep. 15.^a Cap. 35.

CAPÍTULO SEGUNDO.



Exageracion del método experimental. Método de santo Tomás en la psicología.

Acabamos de indicar que Descartes exagerando el método psicológico y Bacon exagerando la aplicacion y uso del método experimental sensible, falsearon la direccion de la filosofía, siendo el resultado de semejantes exageraciones el desenvolvimiento del Escepticismo y del Panteismo subjetivo por un lado, y por otro del Sensismo y del Materialismo. La diversidad de naturaleza y la variedad de objetos que corresponden á los diferentes ramos del saber humano exigen necesariamente procedimientos diferentes y variacion por parte del método, porque el método debe estar siempre en relacion con la naturaleza de la ciencia y de su

objeto. ¿Habremos de admitir por ventura que el método para la astronomía y la química debe ser igual que el método para la ontología y la lógica? No ciertamente; puesto que mientras la astronomía y la química exigen necesariamente para su existencia y progresos un método experimental, la lógica y la ontología no pueden desarrollarse ni existir siquiera, sino bajo la influencia del método ontológico, de razon pura y de deducción.

Los que reflexionen sobre la verdadera naturaleza de las ciencias, no podrán menos de reconocer que toda enseñanza sistemática y esclusiva sobre el método es radicalmente viciosa. Así como las ciencias todas, hasta las más distantes entre sí, se hallan enlazadas de alguna manera por relaciones más ó menos íntimas é inmediatas, es preciso admitir también que se hallan relacionadas en algún sentido por parte del método. La ontología, la cosmología y la lógica, ciencias esencialmente racionales y de método ontológico y deductivo, no excluyen por eso totalmente toda inducción, llamando también alguna vez en su auxilio el método experimental sensible. Por el contrario la astronomía, la química y demás ciencias físicas, desarrollándose primariamente mediante el método experimental, no rechazan por eso el método deductivo y racional, antes bien lo exigen necesariamente; pues la experiencia y observación de los fenómenos sería completamente estéril para la ciencia si no sirviesen á la razón para elevarse por medio de ellas al conocimiento de los principios y leyes generales. La inducción y observación de los hechos sensibles sería con frecuencia estéril en el orden científico, á no combinarse con la idea de causa-

lidad; y no es ciertamente á la astronomía ni á la química á quienes pertenece propiamente el conocimiento de esta nocion, sino mas bien á la ontología. Luego el predominio de un método en una ciencia no debe confundirse nunca con la aplicacion esclusiva del mismo.

La psicología, la ideología y la moral, no pueden ni siquiera subsistir en razon de ciencias sin la observacion exacta de los fenómenos internos y por consiguiente sin la aplicacion del método experimental; pero esa existencia y su desenvolvimiento dependen tambien en gran parte y reciben vigoroso impulso de la aplicacion del método ontológico y de los procedimientos *á priori*, pudiendo decirse de estas ciencias que la aplicacion del método ontológico y del de deducccion, del experimental y del de induccion, es una condicion necesaria de su desenvolvimiento y perfeccion.

Hé aquí la razon porque santo Tomás al tratar y desenvolver las diferentes partes de la filosofia, no se ciñe esclusivamente á ningun método. Conociendo á fondo la naturaleza de la ciencia y sus relaciones con el método, sabe hacer predominar en cada una el método que conviene á su naturaleza y objeto, sin escluir por eso enteramente los demas; antes bien haciendo aplicacion de los mismos en una misma ciencia, segun las exigencias de las materias parciales. Es por eso que despues de haberle visto desenvolver su magnífica ontología y su cosmología luminosa bajo la influencia predominante pero no esclusiva ni sistemática del método ontológico y de deducccion *á priori*, le veremos ahora esponer y desarrollar su admirable psicología bajo la influencia de ese mismo método en combi-

nacion con la induccion racional y con el método experimental psicológico.

Ademas de la aplicacion racional y filosófica de los diferentes métodos que se observa en los escritos del Angélico Doctor, aplicacion que bastaria por sí sola para indicarnos que conocia á fondo los diferentes métodos y sus relaciones con la ciencia, encuéntranse en los mismos, pasages explícitos que nos revelan de una manera evidente que habia meditado profundamente sobre esta materia y que conocia toda su importancia científica. Oigamos algunos de esos pasages relativos al método de induccion y al experimental: (1) «Hay dos modos de adquirir la ciencia; el uno por medio de la demostracion, el otro por medio de la induccion. Se diferencian estos dos modos, porque la demostracion procede de las cosas universales, pero la induccion de las particulares. Si las nociones universales de que procede la demostracion, se pudieran conocer sin la induccion, se seguiria que el hombre podria tener ciencia de aquellas cosas que no pertenecen de modo alguno á la esperiencia. Empero, es imposible conocer los universales sin la induccion. Y esto es mas evidente aun en las cosas sensibles; porque en ellas adquirimos la nocion universal por razon de la esperiencia que tenemos de los objetos sensibles singulares.»

Ademas de la diferencia fundamental entre el método de deducccion y el de induccion, este pasage nos revela que segun el pensamiento del santo Doctor, el método de induccion debe entrar en todas las cien-

(1) *Post.* Lib. 1.º Lecc. 30.

cias, siquiera no sea mas que de una manera mediata, en razon á que nuestro entendimiento no puede llegar á la formacion de las ideas y conceptos universales sin pasar antes por los singulares y por la percepcion sensitiva.

Así pues santo Tomás no solo enseñó antes que Bacon la utilidad y necesidad del método de induccion en las ciencias físicas que tienen por objeto los fenómenos sensibles, sino que tambien enseñó la universalidad de su aplicacion, no en el sentido absoluto, esclusivo y exagerado del filósofo inglés, que pretende hacer de este método el instrumento universal y único de todas las ciencias, sino en el sentido racional que puede admitir esta universalidad, segun que el conocimiento de los objetos sensibles que va acompañado y seguido de la esperiencia y la induccion, preceden y cooperan de una manera mas ó menos inmediata y directa á la formacion y desenvolvimiento de todas las ciencias.

El siguiente pasage contiene doctrina análoga sobre la necesidad de la esperiencia y observacion sensible en las ciencias físicas: (1) « Conviene que el juicio de la cosa verdadera que forma el entendimiento sea conforme á lo que los sentidos manifiestan de semejante objeto; y de este género son todas las cosas naturales que están determinadas á la materia sensible, y por eso es que en la física, el conocimiento debe referirse á los sentidos, de manera que formemos juicio sobre las cosas físicas en conformidad á lo que el sentido nos haga percibir de

(1) *Opusc.* 70. Cuest. 5.^a Art. 2.^o

las mismas. Y el que desprecia el testimonio de los sentidos en las cosas naturales ó físicas, cae en error.»

Digásenos ahora si es justo, á lo menos por lo que respecta á santo Tomás, el lenguaje destemplado y no menos inexacto de esos escritores superficiales que parecen suponer que el método experimental y de induccion eran completamente desconocidos en la filosofía escolástica, y que refieren su invencion á Galileo, Bacon y otros filósofos del siglo XVI, los cuales no hicieron otra cosa que aplicarle en mayor escala, favorecidos por las circunstancias de la época que exigian por su misma naturaleza mayor desarrollo del método experimental. Luego si en santo Tomás no se presenta este método en mayores proporciones, no fue ciertamente porque ignorase la naturaleza, las aplicaciones y la utilidad del mismo, sino porque ni las tendencias científicas, ni las condiciones de su siglo eran á propósito para el desarrollo de este método, y sobre todo y mas que todo porque las ciencias que ocuparon su inteligencia y que trató con especialidad en sus escritos, no son de la clase de aquellas que exigen el predominio del método experimental sensible. Que por lo que hace al experimental psicológico, hizo la conveniente aplicacion del mismo en las ciencias que lo exigen, cuales son las psicológicas y morales.

Las observaciones que acabo de consignar pueden servir tambien para apreciar la exactitud del juicio formado por Mr. Jourdain sobre el método de santo Tomás. Hé aquí el pasage en que este escritor lanza embozadas acusaciones contra el método del santo Doctor:

«El método de santo Tomás, (1) no es evidentemente aquel cuyas reglas trazó Bacon y que la filosofía moderna inauguró de una manera tan brillante; en una palabra, no es el método experimental. Esto no quiere decir que no haya reflexionado seriamente sobre la naturaleza del hombre, que no conozca á fondo sus pasiones, sus virtudes y vicios, y que en la descripción que de estas cosas hace, no revele un talento de observacion el mas delicado y exacto. Empero por grandes que sean las riquezas de este género contenidas en la *Suma de Teología*; es cosa averiguada para todo el mundo que el estudio de los hechos morales, no es ni el proceder habitual del Doctor Angélico, ni el punto de partida de su filosofía.»

Ignoro lo que Mr. Jourdain entiende aqui por *estudio* de los hechos morales: lo que no ignoro y lo que creo que todos los hombres verdaderamente pensadores reconocerán conmigo, es que la *Suma de Teología*, y con especialidad toda la *Segunda Parte* de esa obra, contiene tal abundancia de hechos psicológicos, tal exactitud y número de observaciones y tan profundo estudio de los fenómenos morales, que solo podrá negar á su autor el mérito de la aplicacion filosófica del método experimental, el que le juzgue ó sin estudiar á fondo sus escritos, ó al traves de injustificadas prevenciones en favor de la filosofía moderna.

Lo que sí debe concederse de buen grado al escritor francés, es que semejante método experimental no es el *procedimiento habitual del Doctor Angélico*;

(1) *La Filos. de santo Tomás*, Secc. 3. Cap. 1.º

porque el Doctor Angélico sabia que no en todas las ciencias, ni en todas materias debe predominar el mismo método, sino que este debe variar con la diversidad de objetos, y que aun en aquellas ciencias que exigen el predominio del método experimental, no debe aplicarse este en sentido esclusivo, sino en combinacion con los procedimientos *á priori* y con el método ontológico.

Tampoco hallo dificultad alguna en conceder lo que afirma Mr. Jourdain relativamente al punto de partida de la filosofía de santo Tomás; pero lejos de ver en esto alguna imperfeccion, reconozco por el contrario aqui una de sus grandes perfecciones y el principal origen de su verdad y solidez. No, la filosofía de santo Tomás no es la filosofía de Descartes, no es la filosofía del psicologismo sistemático y absoluto, no es esa filosofía subjetiva que pretende sacar todà la ciencia humana del *yo* y que merced á tan absurda y peligrosa pretension viene á parar ó al sensismo de Locke y Condillac, ó al escepticismo de Hume, ó al panteismo realista y material de Spinoza, ó finalmente al panteismo trascendental y subjetivo de Fichte. La filosofía de santo Tomás, no es ni el ontologismo exagerado, ni el psicologismo absoluto; es la filosofía que sin menospreciar ni desechar los procedimientos psicológicos, busca la base y el punto de partida de la ciencia en el elemento ontológico, ó mejor dicho, es la filosofía que apoyándose primariamente sobre Dios como razon principal del elemento ontológico, se desenvuelve despues por medio de la combinacion de este con el elemento psicológico. Por lo demas los pasages citados poco antes y mas aun la

lectura de sus obras, bastan para reconocer la inexactitud de la afirmacion de Jourdain, cuando da á entender que santo Tomás desconocia la naturaleza y el uso del método experimental, toda vez que atribuye su invencion y aplicacion á Bacon y la filosofía moderna. Sin embargo si se habla del método experimental tal cual le enseñó el filósofo inglés, no hallo inconveniente en admitir que no fue conocido de santo Tomás; porque en efecto jamás enseñó santo Tomás el método experimental en el sentido absoluto, exclusivo y sistemático de Bacon.

No terminaré este capítulo sin llamar la atencion sobre la injusticia é inexactitud en que incurren muchos considerando á Bacon como el principal y casi único inventor del método experimental. Semejante modo de apreciar la influencia filosófica y literaria del Gran Canciller de Inglaterra, resultado á no dudar de los elogios exagerados y de las afirmaciones gratuitas de los enciclopedistas del siglo XVIII, se halla en abierta contradiccion con lo que nos enseña la historia de la filosofía. Prescindiendo de santo Tomás, ¿nada hicieron en favor del método experimental Alberto Magno y el franciscano Roger Bacon, de quienes puede decirse que consumieron su vida haciendo observaciones y experimentos, hasta el punto de ser acusados por el vulgo de magia, merced á sus maravillosos conocimientos en las ciencias físicas y naturales? Y eso que tenian que luchar con obstáculos y dificultades de todo género, teniendo que crear, por decirlo así, esas ciencias, careciendo al propio tiempo de los elementos y auxiliares poderosos de que dispucieron los filósofos posteriores, y por último con-

trariados por las tendencias de su época en vez de ser favorecidos por las condiciones y circunstancias del tiempo como lo fueron el baron de Verulam y sus contemporáneos.

Y si de la edad media pasamos á los siglos siguientes, resaltará con mayor evidencia la exageracion con que se ha apreciado el mérito de Bacon sobre este punto. Copérnico, Tycho-Brahe, Otton de Guerick, Kepler, Galileo, Telesio y otros muchos, habian enseñado ya ó enseñaban á la sazón con su palabra y con su ejemplo, cuanto enseñaba Bacon relativamente á la induccion y á la experiencia.

La gloria de Bacon puede compararse á la de Descartes, el cual plagiando á sus antecesores y contemporáneos sobre muchos puntos, llegó á ser mirado como el reformador de la filosofía. Nadie nos negará que los nombres citados pertenecen á filósofos iguales por lo menos si ya no son superiores en mérito á Bacon bajo todos conceptos, y cuya fama si no ha sido tan preconizada como la del filósofo inglés, tal vez debe buscarse la causa de este fenómeno en que se guardaron de sus exageraciones y mas aun en que supieron guardar el respeto debido á la religion y armonizar la ciencia filosófica con la ciencia cristiana. Solo de esta manera se puede comprender que D'Alambert tuviese la osadia de afirmar que Bacon habia nacido en el seno de la noche la mas profunda.

¿Y nada debe por ventura á Campanella el desarrollo del método experimental? Indudablemente este sabio filósofo italiano contribuyó mas poderosamente que ningun otro con sus vastas y atrevidas concepcio-

nes, á la importancia que adquirieron los estudios filosóficos en los siglos posteriores. No es sin motivo que historiadores ilustres y eminentes críticos han reconocido la influencia ejercida por Campanella en la nueva direccion y desarrollo de las ciencias naturales y filosóficas despues del siglo XVI.

«Pero entre todos los filósofos, dice el concienzudo Salvador Costanzo, que florecieron en la época del Renacimiento, ocupa un puesto muy distinguido Tomás Campanella, fraile dominico, natural de Stilo en Calabria. Este varon preclaro, dotado de un genio colosal, concibió la idea de restaurar todas las ciencias apoyándolas en la filosofía, base fundamental de todos los ramos científicos y literarios. Vamos á compendiar en pocas palabras sus principales doctrinas. La ciencia en general tiene por objeto el Ser Eterno, ó los fenómenos de todas las cosas, y se divide en dos partes, teología divina y micrología humana: entrambas se apoyan en la especulacion y en la historia, y pueden ser tratadas teórica y prácticamente. La teología divina se divide en natural ó innata, y en revelada; la micrología humana se distingue en filosofía racional y real, y está en filosofía de la naturaleza, y de las costumbres. La primera de las dos últimas, comprende la mecánica, la física, la magia, la medicina, la astrología, la cosmografía y las matemáticas; y la otra se subdivide en ética, economía y política. La filosofía racional comprende la universal ó metafísica, la gramática, la dialéctica, la retórica, la poética y la historiografía.

Campanella, perseguido y sepultado en el fondo de un oscuro calabozo por espacio de veinte años, no

pudo llevar á cabo su vasto plan; pero el conjunto de sus doctrinas, que acabamos de enunciar, nos pone de manifiesto que fué el precursor no tan solo de Bacon y Descartes, que han adquirido mucha celebridad por habernos indicado el método que se debe adoptar en los estudios filosóficos, sino tambien de los sábios alemanes que han elevado la filosofía al alto puesto de ciencia universal, hermanándola con las necesidades sociales. Tomás Campanella pues, puede compararse al gran planeta alumbrador del mundo, que antes de aparecer en el horizonte despide sus rayos de fuego, y disipa las tinieblas que oscurecian el firmamento.» (1)

Hé aquí ahora lo que opinaba Maistre sobre la filosofía de Bacon: (2) «Bacon nada ha olvidado para disgustarnos de la filosofía de Platon, que es el prefacio humano del Evangelio, y ha elogiado, esplicado y propagado la de Demócrito, es decir, la filosofía corpuscularia, esfuerzo desesperado del materialismo llevado á su término, quien viendo que la materia se le escapa y nada esplica, se sumerge en puntos infinitamente pequeños, buscando, por decirlo así, la materia sin la materia, y siempre satisfecho aun en medio de los absurdos, en todo aquello en que no halla inteligencia. Conforme á este sistema de filosofía, Bacon escita á los hombres, á buscar la causa de los fenómenos naturales en la configuracion de los átomos ó de las moléculas constituyentes, idea la mas falsa y mas grosera que haya manchado el humano entendimiento. Y ved ahí porque el siglo XVIII, que no ha

(1) *Hist. Univer.*

(2) *Veld. de S. Pet. Vela. 5.^a*

querido y ensalzado á los hombres mas que por lo que tienen de malo, ha hecho de Bacon su Dios, negándole al mismo tiempo nada menos que el hacerle justicia por lo que tiene de bueno y de escelente. Es un grande error el creer que ha influido él en la marcha de las ciencias; porque todos los verdaderos fundadores de estas, le precedieron ó no le conocieron.»

Ni se crea por lo que dejamos consignado, que es nuestro ánimo negar la parte de mérito real que á Bacon corresponde como filósofo y mucho menos como literato. Bajo este último respecto, se encuentran principalmente en sus *Ensayos*, pensamientos muy exactos, profundos y religiosos, si bien al lado de otros que no se avienen tan bien con la moral cristiana. Su estilo es generalmente elevado y filosófico. Tampoco puede negarse que muchos de sus preceptos sobre la necesidad y aplicaciones del método experimental, son tan acertados como propios para el desarrollo de las ciencias físicas.

Empero es preciso reconocer al propio tiempo que el mérito de Bacon como filósofo es muy inferior á lo que se ha creído generalmente por parte de aquellos que han formado su juicio sobre el filósofo inglés, guiados solo por los elogios apasionados de los enciclopedistas del pasado siglo y de los que no han hecho mas que reproducir sus palabras. Para convenirse de esto basta tener en cuenta, además de lo que dejamos consignado en estos dos capítulos, 1.º que la iniciativa del método experimental base, principal del renombre de Bacon, mas bien que á este, pertenece á Copernico, Kepler y sobre todo á los filósofos

de la escuela italiana sus antecesores ó contemporáneos.

2.º Que su mérito sobre este punto queda además notablemente rebajado por la exageracion y exclusivismo sistemático que comunicó al indicado método experimental, estendiéndolo á todos los ramos del saber humano, en vez de concretarlo á las ciencias físicas y naturales, pretendiendo eliminar de la ciencia el método ontológico y racional, y mirando con alto desprecio las especulaciones ontológicas y psicológicas que constituyen el fondo principal de las ciencias propiamente filosóficas. En un hombre que se ocupa de filosofía, apenas son concebibles las siguientes palabras de Bacon: *Mens humana, si agat in materiam, naturam rerum ac ópera Dei contemplando, pro modo naturæ operatur, atque ab eadem determinatur: si ipsa in se vertatur, tanquam aranea texens telam, tum demum interminata est, et parit certe telas quasdam doctrinæ, tenuitate filii operisque admirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes.* (1)

Así pues, cuando Platon escribía las páginas del *Timeo* y desarrollaba su magnífica teoría de las Ideas; cuando Aristóteles escribía su *Metafísica* y sus libros de *Anima*; cuando san Agustín publicaba sus libros *De Trinitate: De Ordine: De Immortalitate animæ*; sus *Soliloquia* y sus libros *contra Académicos*; cuando san Anselmo daba á luz su *Proslogium* y su *Monologium*; cuando sauto Tomás escribía la *Summa contra gentiles*, sus *Quæstiones Disputatæ*, y la *Summa Theológica*; cuando Leibnitz escribía su *Theodicea*, y Bossuet meditaba su tra-

(1) *Oper. De Augm. Scient. Lib. 1.º*

tado del *Conocimiento de Dios y de sí mismo*, y Fenelon publicaba su *Existencia de Dios*; habian perdido el verdadero camino de la ciencia, y eran unos imbéciles que perdian el tiempo lastimosamente en tejer *telas de araña*, y en especulaciones *frívolas y sin sustancia*.

3.º Tomada en conjunto la doctrina de Bacon, siempre será verdad que la verdadera filosofía y la ciencia cristiana le deben muy poco en razon á las tendencias peligrosas que comunicó á la filosofía, y que dieron por resultado un empirismo absoluto y esclusivo, junto con las doctrinas sensualistas y materialistas del siglo anterior. Cousin que ni peca ciertamente de afecto á la filosofía cristiana, ni escasea los elogios á Bacon, ha escrito las siguientes palabras: (1) «Hobbes, Gassendi, Locke, se hallan en inmediata relacion con la escuela de Bacon. Puede decirse que estos tres hombres trasportaron el espíritu de Bacon á todas las partes de la filosofía, y que se dividieron entre sí los diferentes puntos de vista de su comun escuela. Hobbes es el moralista y político de esta escuela, Gassendi el erudito, Locke el metafísico.»

«La física de Hobbes, añade despues, (2) es aquella física de que Bacon habló con tanto elogio. . . . Su metafísica es un corolario de la misma: todos los fenómenos que se realizan en la conciencia, tienen por origen la organizacion, de la cual es un resultado el alma misma. Todas las ideas vienen de los sentidos. . . . La idea de bien y de mal no tiene mas fundamento que la sensasion agradable ó desagradable.»

(1) *Histor. de la Fil.* Lecc. 11 pág. 378.

(2) *Ibid.* pág. 379 y sig.

CAPÍTULO TERCERO.



Inmaterialidad y simplicidad del alma racional.

Pocas materias hay, tal vez ninguna, en las numerosas y variadas producciones de santo Tomás, que se hallen tratadas y desenvueltas con tanta profundidad y estension como las cuestiones relativas á la naturaleza y facultades del alma humana. Así es que nuestro principal trabajo en la esposicion de la grande psicología del santo Doctor, consistirá en elegir y escoger en tan vasta materia las doctrinas y pasages suficientes para dar una idea conveniente de la misma, bien asi como de su magnífica y luminosa teoría ideológica. Nuestra obra adquiriria proporciones desmesuradas é inconvenientes si pretendiéramos aunque no fuera mas que trascribir literalmente toda su doctrina sobre estos puntos, aun absteniéndonos de toda esposi-

cion, y aun cuando no entrásemos en consideracion alguna sobre la comparacion y relaciones de su psicología é ideología con los sistemas y opiniones de otros filósofos asi antiguos como modernos.

Casi todas las pruebas concernientes á esta materia, que la filosofía moderna ha presentado como descubrimientos nuevos y como invenciones y resultados de sus progresos, se hallan contenidas y diseminadas en los escritos de santo Tomás, bien sea bajo las mismas formas, bien sea bajo fórmulas equivalentes. Los que sigan con atención y con espíritu observador la marcha y desenvolvimiento científico de su psicología, podrán convenirse por sí mismos de la verdad de esta afirmacion.

Con el objeto de llegar despues á establecer sólidamente y de una manera incontrastable la inmortalidad del alma humana, resultado el mas importante en el órden práctico y objeto capital de las especulaciones psicológicas é ideológicas, toda vez que el establecimiento científico de esa inmortalidad viene á ser en cierto modo una verdad fundamental y necesaria para el órden moral y religioso, santo Tomás establece de antemano con la solidez que le caracteriza, todas aquellas verdades psicológicas, que mirarse deben como las premisas naturales y necesarias para la deduccion legitima de la inmortalidad del alma. Es por eso que le vemos aducir toda clase de pruebas y argumentos en favor de la simplicidad é inmaterialidad de nuestra alma, removiendo de ella no solo la razon de cuerpo, sino toda composicion de materia y forma, para establecer despues no solo su espiritualidad é inmortalidad, sino tambien las condiciones de su origen y existencia.

Hé aquí como demuestra en primer lugar que el alma humana no es cuerpo ó materia: (1)

«Para investigar la naturaleza del alma, conviene presuponer que el alma se dice que es el primer principio de la vida en aquellas cosas que vemos que tienen vida: por eso llamamos animadas á las cosas vivientes, y por el contrario inanimadas á las cosas que carecen de vida. Esta vida se manifiesta especialmente por medio de dos operaciones que son el *conocimiento* y el movimiento.

Los antiguos filósofos no sabiendo sobreponerse á la imaginacion, ponian algun cuerpo como principio de estas dos operaciones, como que decian que solos los cuerpos eran cosas reales, y que lo que no es cuerpo es nada: en conformidad á esto afirmaban que el alma es algun cuerpo.

Si bien se puede demostrar la falsedad de esta opinion por muchos medios, echaremos mano sin embargo de uno solo, con el cual se evidencia de una manera universal y segura que nuestra alma no es cuerpo. Es evidente que no cualquier principio de operacion vital, se debe decir alma; pues de lo contrario el ojo sería alma, siendo como es en algun sentido principio de la vision, y lo mismo debería decirse de los demas instrumentos del alma. Asi es que debe denominarse alma, aquel solo principio que sea primer principio de la vida en una naturaleza.

Aunque es cierto que algun cuerpo puede en algun sentido ser principio de la vida, como el corazon lo es respecto del animal; sin embargo ningun cuerpo

(1) *Sum. Theol.* 1.^a P. Cuest. 75. Art. 1.^o

puede ser primer principio de la vida. Es indudable á la verdad que el ser viviente ó principio de vida, no conviene al cuerpo en cuanto cuerpo, pues de lo contrario todo cuerpo sería viviente y hasta principio de vida; luego el ser viviente ó principio de la vida conviene al cuerpo en cuanto es *tal especie* de cuerpo. Es así que lo que es *tal ser* actualmente, le compete esto por razón de algun principio que se dice su acto: luego el alma que es primer principio de la vida, no es cuerpo, sino acto del cuerpo.»

Téngase presente para la inteligencia de esta razón y principalmente de las últimas proposiciones, que en la terminología de santo Tomás, *acto*, equivale á perfección, porque toda actualidad como tal envuelve alguna perfección. Supuesto que la vitalidad no corresponde al cuerpo precisamente en cuanto cuerpo, es consiguiente que cuando encontramos la vitalidad en algun cuerpo, esta vitalidad le corresponda por razón de algun principio ó actualidad distinta de la esencia propia del cuerpo, vitalidad que se comparará al cuerpo considerado precisamente en razón de cuerpo, como una actualidad y perfección del mismo distinta de él, y superior á su naturaleza propia.

Después de probar la incorporeidad del alma por la noción misma del alma en relación con la idea general de cuerpo, santo Tomás apoyándose sobre la facultad de entender cuya existencia en nuestra alma nos atestigua el sentido íntimo, entra en otro orden de consideraciones basadas principalmente sobre la naturaleza de los fenómenos intelectuales atestiguados por la conciencia.

» Sabemos, dice, (1) que ningun cuerpo contiene otro cuerpo sino por medio de la comensuracion ó proporcion de cantidad; por lo cual si un cuerpo segun toda su capacidad contiene dentro de sí á otro cuerpo segun toda su estension, tambien la una parte mayor ó menor del contenido corresponderá á una parte mayor ó menor de la capacidad ó superficie del continente. Es asi que el entendimiento no contiene ni comprende las cosas segun la comensuracion de cantidad, puesto que segun todo su ser y naturaleza conoce y comprende el todo y la parte de alguna cosa, sin que se pueda decir que una parte mayor ó menor de nuestro entendimiento corresponde á este ó aquel objeto, ó á una parte del mismo cuando conoce: luego ninguna sustancia inteligente es cuerpo.»

No será necesario hacer notar que este raciocinio viene á ser en el fondo una de las principales demostraciones que suelen darse al presente de la simplicidad del alma, demostracion basada sobre el hecho de sentido íntimo que nos hace ver que las acciones todas de la inteligencia y las multiplicadas percepciones de objetos totalmente diferentes, vienen á reunirse en el fondo del *yo* en un punto indivisible, que escluye necesariamente toda composicion de partes materiales. La identidad del *yo* humano entre la variedad y sucesion de fenómenos ó acciones intelectuales, y la simplicidad de la sustancia pensante se hallan igualmente contenidas en esta razon.

Continuemos sus pruebas: « Ninguna cosa obra, sino de un modo correspondiente á la perfeccion de su

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.^o cap. 49.

especie ó naturaleza propia luego si el entendimiento es cuerpo, su accion no podrá esceder ó ser superior al órden corpóreo: luego no podrá conocer sino los cuerpos. Esto es manifiestamente falso; puesto que experimentamos que conocemos muchas cosas que no son cuerpo. Luego la sustancia inteligente no es cuerpo.

Otra razon: Si la sustancia inteligente es cuerpo, ó es finito ó infinito: es asi que repugna un cuerpo actualmente infinito: luego en la hipótesis de que sea cuerpo debe ser finito. Es asi que esto repugna igualmente; porque en ningun cuerpo finito puede existir un poder infinito, como se probó antes. Y sin embargo la potencia del entendimiento es infinita en cierto modo en órden á entender; puesto que entiende ó conoce *in infinitum*, aumentando siempre las especies de números, y lo mismo las especies de figuras y de proporciones: conoce tambien lo universal que es infinito virtualmente, en cuanto contiene los individuos que son infinitos en potencia. Luego el entendimiento no es cuerpo.

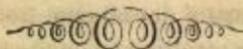
Ademas: Es imposible que dos cuerpos se contengan recíprocamente segun toda su estension, puesto que es preciso que el cuerpo continente esceda al contenido: es asi que dos entendimientos se contienen y comprenden recíprocamente cuando el uno conoce al otro. Luego la sustancia intelectual no es cuerpo.

Otra razon: La accion de un cuerpo no puede tener por término otra accion del mismo. . . . Empero la accion de la sustancia inteligente puede tener por término su propia accion, pues experimentamos que el entendimiento asi como conoce el objeto real que es término de

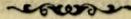
su acto, así también conoce su propia acción de conocer, pudiendo proceder *in infinitum* en este orden reflejo. Luego la sustancia inteligente no es cuerpo.»

Los que atribuyen en un sentido absoluto la invención del método experimental á Bacon, y los que suelen afirmar con imperturbable seguridad que Descartes es el padre de la verdadera psicología por haber enseñado á desenvolver esta ciencia por medio del método psicológico y apoyando sus verdades y procedimientos sobre la observación de los fenómenos intelectuales, pueden reparar aquí, cómo santo Tomás, después de haber hecho uso del método ontológico y de los procedimientos *á priori* por medio de raciocinios basados sobre las ideas generales de cuerpo, de alma, de espacio, de extensión, de finito y de infinito, sabe aplicar también el método psicológico, y deducir la imaterialidad del alma de la observación de los fenómenos internos y de la naturaleza propia de las operaciones intelectuales.

Puede reconocerse y apreciarse por aquí la exactitud crítica y la buena fé de los filósofos del pasado siglo, cuando afirmaban en persona de uno de ellos, que Descartes «es el primero que estableció que aquello que piensa debe ser distinto de la materia, de donde infiere que nuestra alma, ó la cosa que en nosotros piensa, es un espíritu.» (VIII.)



CAPÍTULO CUARTO.



Continuacion.

Inmaterialidad absoluta del alma humana.

Partiendo siempre de la observacion psicológica de la accion de entender, tal cual se nos revela en lo íntimo de nuestra conciencia, santo Tomás combinando los fenómenos de observacion con las ideas ontológicas, establece la incompatibilidad absoluta que existe entre el entendimiento y las propiedades del cuerpo. « Pregunto ahora, dice, (1) ¿de qué manera conoce nuestro entendimiento? Si se dice que este entendimiento es alguna cosa estensa y por consiguiente que entiende por medio de contacto: ó bien al entender, todo él

(1) *De Anim.* Lib. 1.º Lecc. 8.ª

tiene contacto con la cosa conocida, ó se verifica este contacto segun alguna de sus partes: si se dice lo primero, es en vano poner la multitud de partes, las cuales en este caso ya no son necesarias, siendo inútil por consiguiente conceder estension al entendimiento. Si este contacto se verifica por medio de partes del entendimiento; ó esto se hace por medio de muchas partes del mismo simultaneamente, ó por medio de una sola: si se admite esto último, resulta un inconveniente semejante al indicado antes, pues serán superfluas las demas partes, y por consiguiente es inútil suponer al entendimiento compuesto de varias partes para conocer los diferentes objetos. Si la intelccion se hace por medio del contacto sucesivo de las varias partes; ó por estas partes se entienden puntos matemáticos, ó verdaderas partes cuantitativas: si lo primero, siendo infinitos los puntos matemáticos en cualquiera estension, no podrá verificarse la intelccion de un objeto sino por medio de una serie infinita de contactos, resultando de aqui que el entendimiento nada podria comprender, puesto que es imposible agotar una serie infinita. Si se prefriere admitir que dicho contacto se verifica por medio de partes cuantitativas, en este caso siendo cierto como lo es, que una parte estensa se puede dividir en otras partes tambien estensas, se seguirá que el entendimiento al obrar sobre un objeto, entenderá muchas veces la misma cosa. Por otra parte siendo divisible *in infinitum* cualquiera cantidad en razon precisamente de cantidad, la accion de entender deberá proceder tambien *in infinitum* respecto de cualquier objeto, lo cual es ciertamente absurdo. Luego es pre-

ciso decir que el modo de contacto del entendimiento con la cosa conocida es absolutamente indivisible, y que bajo ningun concepto se le debe atribuir extension, ni relativamente á muchos objetos, ni relativamente á uno solo.»

Inútil creo hacer notar que esta demostracion de santo Tomás, es idéntica en el fondo y hasta en la forma, á la que los metafísicos modernos de la escuela católica suelen aducir al tratar esta cuestion, para escluir del entendimiento y del alma humana la extension y divisibilidad de la materia. (1)

En los principios filosóficos de santo Tomás, la inmaterialidad absoluta, ó si se quiere, la espiritualidad perfecta del alma humana, no solo exige que no pueda atribuírsele la razon de cuerpo ó materia actuada y existente, sino que es preciso tambien que dicha sustancia no dependa de las cosas materiales en razon de origen y causa eficiente, de manera que no debe depender de la materia, ni en cuanto á su existencia, ni en cuanto á su modo de produccion. La razon de esto es que en la filosofía de santo Tomás, hay cosas que no son cuerpo, ni materia propiamente dicha en el sentido que se da comunmente á esta palabra, sin que por eso se puedan llamar sustancias, seres ó formas espirituales é inmateriales. Tal es, por ejemplo, el alma de los brutos, y tales son tambien las formas accidentales que modifican los cuerpos, como el movimiento, las cuales no son ciertamente cuerpos, ni materia; y sin embargo no pueden llamarse cosas ó formas espirituales, sino mas bien materiales y corpóreas, puesto que

(1) Véase *Balmes Fil. Fund.* Lib. 9.º Cap. 11.º

son modificaciones de la materia ó de los cuerpos, que en estos se reciben y que no pueden existir sin ellos, dependiendo de los mismos en cuanto á su produccion y á la conservacion de su ser. Así pues, para que una forma sustancial pueda denominarse absolutamente inmaterial y espiritual, no basta que no sea cuerpo, pues en este caso todas las formas y modificaciones de la materia lo serían; sino que es preciso además que no dependa de la materia en cuanto á su produccion, y que no pueda recibir ni conservar el ser de la existencia por sí sola sin la union con la materia, de manera que su separacion de la materia lleve consigo la destruccion de la naturaleza y existencia de la sustancia compuesta.

Esta observacion que debe tenerse presente para la inteligencia de los capítulos siguientes y de la teoría completa de santo Tomás sobre el alma, nos revela tambien porqué el santo Doctor despues de establecer que el alma no es cuerpo, ni materia, en el sentido literal de estas palabras, escluye tambien de ella toda composicion de materia, deduciendo de aquí su simplicidad perfecta en el órden material, pero nó la simplicidad absoluta en todo órden, la cual segun su profunda doctrina, consignada ya en la ontología, es un atributo esclusivo de Dios.

Hé aquí como se expresa al examinar si el alma humana puede decirse á lo menos compuesta de materia y forma en algun sentido: (1)

« Sobre este punto ha habido diferentes opiniones. Algunos dicen que el alma y en general toda sustan-

(1) *Quæst. Dispœ. De Spir. Creat. Cuest. 2.^a Art. 6.*

cia, á escepcion de Dios, está compuesta de materia y forma. El primer autor de esta opinion parece haber sido Avicbron cuyo fundamento principal para establecerla es que aquello debe decirse materia, en donde se encuentran las propiedades de la materia, cuales son, *recibir, servir de sujeto, hallarse en potencia* y otras semejantes, deduciendo de aqui que el alma contenia materia.

Empero esta razon esfrívola, y absurda semejante opinion. La insubsistencia de esto se reconocerá teniendo presente que el *recibir, servir de sujeto* y cosas análogas, no convienen del mismo modo ó segun una misma razon al alma y á la materia. Porque la materia *recibe alguna cosa* mediante trasmutacion y movimiento, y como toda trasmutacion y movimiento en la materia se reduce finalmente al movimiento local. resulta que la materia se halla solamente en aquellas cosas que tienen potencia en órden al movimiento local. Estas son únicamente las sustancias corporales, las cuales solas son capaces de circunscripcion ó determinacion local. Luego la materia solo tiene lugar en las cosas corporales, hablando de la materia en el sentido ordinario que le han dado los filósofos, á no ser que alguno quiera tomar esta palabra en sentido equívoco. Empero el alma no recibe por medio de trasmutacion corpórea, ó movimiento local, antes por el contrario puede decirse que adquiere mayor perfeccion, cuanto mas se separa del movimiento y de las cosas mutables.

Que la mencionada opinion sea absurda, puede probarse con varias razones. En primer lugar, porque la forma que se une á la materia constituye con ella una especie determinada y completa de ser: luego si el

alma es compuesta de materia y forma, se constituirá por medio de esta union una especie completa de ente en la naturaleza. Ahora bien; lo que forma ó constituye por sí mismo una especie completa, no se une á otra naturaleza para constituir con ella una especie ó esencia. Luego en la hipótesis de esta opinion, el alma no se unirá al cuerpo para constituir juntamente con él la especie ó naturaleza humana, sino que será preciso decir que toda la naturaleza humana consiste ó se constituye con el alma sola, lo cual es evidentemente falso; porque si el cuerpo no perteneciera a la especie ó naturaleza humana, se uniría accidentalmente con el alma.

Tambien se manifiesta la falsedad de la opinion ya citada con la siguiente razon. Si el alma está compuesta de materia y forma y el cuerpo tambien á su vez, cada uno de ellos tendrá su propia unidad, y por consiguiente será necesario poner un tercer ser, mediante el cual se unan el cuerpo y el alma. Y esto es efectivamente lo que afirman los partidarios de dicha opinion; pues dicen que el alma se une al cuerpo mediante la luz: la de los vegetales, mediante la luz del cielo de las estrellas; la sensible, mediante la luz del cielo cristalino, y la racional mediante la luz del cielo empíreo; afirmaciones absolutamente fabulosas. Es asi que el alma se debe unir con el cuerpo inmediatamente, como el acto á su potencia propia: luego es evidente que el alma no está compuesta de materia y forma.

Sin embargo, no por eso se debe negar á nuestra alma la composicion de acto y potencia; porque el acto y la potencia no solo tienen lugar en las cosas sujetas

á mutacion material, sino en las cosas no sujetas á movimiento, puesto que estos conceptos son mas universales que la razon de materia, la cual no tiene lugar en las cosas que no estan sujetas á movimiento local.

De que manera convengan al alma las razones de acto y de potencia, se puede reconocer del modo siguiente, procediendo de las cosas materiales á las inmateriales. En las sustancias compuestas de materia y forma, ó sea en los cuerpos, descubrimos tres cosas; á saber, la materia, la forma y la existencia del cuerpo, cuyo principio es la misma forma; pues la materia en tanto participa la existencia, en cuanto recibe la forma que constituye con ella una naturaleza determinada, y á la cual acompaña la existencia.

. No habrá pues ningun inconveniente en que si hay una forma separada é independiente de la materia, esta forma tenga en sí misma y por sí misma la existencia, la cual se recibirá en ella sola. Asi es como en las formas subsistentes se encuentran acto y potencia, en cuanto su existencia es como acto de dicha forma, la cual no es su misma existencia sino principio de esta existencia. Mas si hay alguna cosa que sea su misma existencia, lo cual es propio de Dios, no habrá allí potencia y acto, sino que será acto puro. Por eso dice Boecio que en las cosas inferiores á Dios se distingue *la existencia y lo que existe*, ó como otros dicen, *lo que existe y aquello con que existe*. Siendo pues el alma una forma subsistente por sí misma, puede hallarse en ella composicion de acto y de potencia, es decir, del *acto de existir y sujeto que existe*, aunque no haya en ella composicion de materia y forma.»

«Aquellas cosas, añade mas adelante, (1) que son formas subsistentes por sí, de manera que no dependen ni necesitan unirse á la materia para existir, no requieren causa formal para ser *unum et ens*, puesto que son formas por su misma naturaleza; pero si requieren causa exterior eficiente que les comunique la existencia.»

Una vez establecida la simplicidad del alma y su inmaterialidad absoluta y perfecta, queda establecida la espiritualidad de la misma, que no es mas que una consecuencia necesaria é inmediata, ó mejor dicho, identificada con la doctrina que precede. Asi vemos al santo Doctor llegar en cien lugares diferentes de sus escritos á la razon de sustancia espiritual en el alma, apoyándose sobre los mismos principios y especialmente sobre la naturaleza de la accion intelectual.

«Aunque el alma racional, dice, (2) tenga materia en la cual existe, no por eso se contiene en la potencia de la materia, puesto que su naturaleza se halla por encima de todo el órden material, como lo manifiesta su operacion intelectual.»

«Se diferencia el alma racional de las demas formas, en que á estas no les compete el existir por sí solas, sino que mediante ellas existe la sustancia compuesta de que son formas: mas el alma racional sostiene por sí misma la existencia. Esto se reconoce por el diverso modo de obrar; porque no pudiendo obrar sino lo que existe, el modo de existir de cualquier naturaleza es correspondiente á su modo de obrar. Luego siendo

(1) *Ibid.* ad 9.^m

(2) *Ibid.* De *Potent.* Cuest. 3.^a Art. 8.^o ad 7.^m

cierto que las demas formas necesitan de la comunicacion orgánica del cuerpo para obrar, al paso que las operaciones propias del alma racional que son entender y querer, no se ejercen por medio de órganos corporales, es necesario inferir que el acto de existir se debe atribuir al alma racional como á cosa subsistente, y no á las otras formas inferiores.» (1)

«De esta clase general de formas es preciso escluir al alma racional; pues esta es una sustancia existente por sí misma, por lo cual su ser no consiste precisamente en la union con la materia, pues de lo contrario no podria existir separada de ella; lo cual tambien se reconoce por su operacion que pertenece esclusivamente al alma sin participacion del cuerpo. Ademas la naturaleza intelectual se eleva por encima de todo el orden y alcance de las cosas materiales y corpóreas, supuesto que el entendimiento puede elevarse con la accion de entender sobre toda naturaleza corporal, lo cual ciertamente no sucedería así, si su propia sustancia estuviese contenida dentro de los límites de la naturaleza corporal.» (2)

He dicho ya que no es posible seguir á santo Tomás en todas las pruebas que contienen y desenvuelven su doctrina con respecto á la inmaterialidad, simplicidad y espiritualidad del alma, so pena de incurrir en una difusion inconveniente. Sin embargo no debo poner término á este capítulo sin consignar una observacion digna de su genio, sobre el origen y la razon de ser de la capacidad ó fuerza intelectual. El

(1) *Ibid.* Art. 9.º

(2) *Ibid.* Art. 11.º

santo Doctor despues de haberse elevado, tomando por punto de partida la accion de la sustancia inteligente, al conocimiento de la naturaleza y atributos de la sustancia intelectual, vuelve á descender de la sustancia á la operacion, y por medio de un análisis comparativo y exacto de las diferentes sustancias que poseen la facultad de conocer, viene á descubrir y establecer que la inmaterialidad, ó sea la mayor ó menor distancia de un ser de la materia, es como el origen y la razon suficiente de la amplitud y fuerza de su facultad de conocimiento. Esta doctrina debe ser considerada como uno de los principios fundamentales de su psicología, y fecunda como es en deducciones y aplicaciones, abarca en la esfera de su universalidad, las relaciones analógicas del alma humana con los ángeles y con la naturaleza divina.

Hé aquí como apoyándose á un mismo tiempo sobre la razon y sobre la esperiencia psicológica, establece con su acostumbrada sólidez esta importante doctrina: (1) « Debe considerarse que las cosas dotadas de conocimiento se distinguen de las que carecen de esta facultad, en que estas segundas solo tienen su propia forma, mas las cosas que tienen la facultad de conocer, ademas de su propia forma natural, tienen tambien la facultad de recibir las formas ó ideas de otros entes; pues para el conocimiento, es preciso que la idea ó representacion de la cosa conocida se halle en el sujeto que conoce. Es evidente por lo tanto, que la naturaleza de una cosa que carece de conocimiento, es mas limitada y coartada, y que por el contrario la

(1) *Sum. Theol.* P. 1.^a Cuest. 14. Art. 1.^o

naturaleza de las cosas dotadas de conocimiento tiene mayor amplitud y estension; por lo cual dice el Filósofo que *el alma es en cierto modo todas las cosas*. La determinacion ó limitacion de una forma, es producida por la materia. Por eso dijimos antes que las formas y esencias cuanto mas inmateriales son é independientes de la materia, tanto mas se aproximan á cierta infinidad. Luego es evidente que la inmaterialidad de una cosa, es la razon y como la causa de la facultad de conocer, y segun el modo de inmaterialidad será tambien el modo de conocimiento.»

Santo Tomás confirma en seguida esta doctrina invocando en su apoyo el testimonio de la experiencia, la cual nos enseña en efecto, que las plantas que son entes completamente materiales, carecen de todo conocimiento; que los seres sensitivos que son menos materiales que las plantas y se elevan en parte sobre las condiciones propias de la materia, participan algun grado de conocimiento imperfecto; y por último que nuestro entendimiento que escluye toda condicion material y es absolutamente independiente de la materia, posee un modo de conocimiento completamente diferente y superior á los sentidos. De aqui infiere tambien que hallándose Dios en el último grado de inmaterialidad, y en razon de acto puro, distante infinitamente de la materia, la cual siendo pasiva envuelve esencialmente potencialidad, debe hallarse tambien en el último grado de conocimiento, ó en otros términos, que le compete un modo de conocimiento infinito. (IX.)

CAPÍTULO QUINTO.

La inmortalidad del alma.

Apesar de que la inmortalidad del alma es una deducción necesaria é inmediata de la doctrina consignada y desenvuelta en los capítulos anteriores, la trascendencia é importancia práctica que lleva consigo este problema filosófico, fué causa de que santo Tomás descendiera á establecer con la sólidez que le es característica este noble atributo del alma humana. Entre las variadas y numerosas demostraciones que para esto aduce y que constituyen indudablemente una de las manifestaciones mas relevantes de la fecundidad prodigiosa de su genio, solo transcribiremos algunas, dando la preferencia á aquellas, que ó ya por su relacion mas inmediata con la doctrina espuesta hasta ahora, ó ya

por su índole especial, se hallan al alcance de toda inteligencia, siquiera no se halle versada en la terminología filosófica del santo Doctor, y en los demás principios de su filosofía con los cuales se hallan en relacion muchas de las pruebas que se omiten.

Sus demostraciones sobre este punto, pueden dividirse en dos clases; unas que establecen la inmortalidad de toda sustancia inteligente, á cuyo género pertenece ciertamente nuestra alma, y otras que se refieren directamente á la inmortalidad del alma racional. Hé aqui algunas del primer género: (1)

« Todo lo que se corrompe, ó se corrompe *per se* ó *per accidens*; es así que las sustancias intelectuales no pueden corromperse *per se*, porque verificandose toda corrupcion ó destruccion de alguna cosa por algun contrario, y supuesto que todo agente al obrar intenta producir alguna cosa positiva; si de semejante accion resulta alguna corrupcion de otro ente, es preciso que esto suceda por alguna contrariedad ú oposicion de estas dos cosas; porque llamamos contrarias á las cosas que se espelen y escluyen reciprocamente: luego si alguna cosa se corrompe directamente, es necesario, ó que tenga algun contrario, ó que sea compuesta de cosas contrarias. Ninguna de estas dos cosas se puede decir de las sustancias inteligentes, y señal de esto es, que aun las cosas que entre sí son contrarias en la naturaleza, pierden esta contrariedad desde el momento que se reciben ó existen en el entendimiento: lo blanco y lo negro, por ejemplo, no son contrarios en el entendimiento, puesto que no se es-

(1) *Sum. cont. Gent. Lib. 2.º Cap. 55.*

cluyen de él mutuamente, pudiendo decirse que en lugar de escluirse, mas bien se relacionan é infieren entre sí; pues por el conocimiento del uno llegamos al conocimiento del otro. Luego las sustancias inteligentes no son corruptibles por su naturaleza ó de sí mismas, (*per se.*) Tampoco puede decirse que son corruptibles *per accidens* ó indirectamente, pues de este modo solo se corrompen los accidentes y las formas no subsistentes: se ha probado ya que las sustancias inteligentes son subsistentes por sí mismas, y que no necesitan unirse á la materia para existir: luego son absolutamente incorruptibles.»

Aplicando en otra parte de sus escritos esta demostracion al alma racional, desarrolla mas esta argumentacion presentándola bajo el punto de vista conveniente para probar á un mismo tiempo la espiritualidad é inmortalidad de nuestra alma.

«Es necesario admitir, dice, (1) que la sustancia del alma racional es incorruptible. Porque si se corrompe, ó se corrompe *per se* ó *per accidens*: la corrupcion *per se* no puede convenirle, á no ser que fuera compuesta de materia y forma que envolviesen contrariedad; lo cual repugna, á no ser que se diga que es algun elemento, ó compuesta de elementos, como opinaban algunos filósofos antiguos.

Tampoco puede decirse que se corrompe *per accidens*, á no ser que se afirme que no tiene *existencia en sí sola*, sino solamente *existencia con otro*, como sucede en las otras formas materiales, las cuales por lo mismo que son materiales, no tienen propiamente existencia por sí,

(1) *Quodl.* 10. Cuest. 3.^a Art. 2.^o

sino en sus compuestos de que ellas son partes, y por eso la corrupcion de estas sustancias compuestas lleva consigo la corrupcion ó destruccion *per accidens* de sus formas. Empero no puede decirse lo mismo del alma racional; porque una cosa que no tiene existencia por sí misma, tampoco puede obrar por sí misma; pero el alma racional tiene alguna operacion por sí sola, la cual ejerce sin intermedio de ningun órgano corporal, á saber, la accion de entender.

En efecto; si el alma no careciera de toda forma ó esencia sensible y material, no podria recibir en sí las ideas ó representaciones de todas las cosas sensibles, pues ninguna cosa recibe lo que ya tiene: luego si el alma entendiera por medio de algun órgano material, seria necesario que este órgano careciera de toda propiedad ó determinacion sensible y corporea, por lo mismo que experimentamos que podemos conocer todas las cosas sensibles, á la manera que la pupila está privada de todo color, á fin de poder recibir todos los colores. Es así que repugna que un órgano corporal carezca de toda propiedad ó determinacion material y sensible: luego la sustancia del alma inteligente debe ser incorruptible.»

El objeto propio del entendimiento suministra tambien á santo Tomás una nueva demostracion de la incorruptibilidad del alma humana. El objeto inteligible que es la perfeccion propia del entendimiento como tal, ó sea como fuerza y facultad de conocimiento, debe estar en proporcion y relacion con esta misma fuerza. Es así que el objeto inteligible en cuanto tal, es necesario é incorruptible; pues es cierto que el objeto y perfeccion propia del entendimiento son las

relaciones necesarias de las cosas y las verdades inmutables, universales y necesarias, cuyo conocimiento es lo que constituye propiamente la ciencia: luego tambien el sujeto inteligente si ha de estar en relacion con su perfeccion objetiva, debe ser alguna cosa necesaria é incorruptible en su existencia.

Esta razon tiene ademas en su apoyo el testimonio de la conciencia; porque uno de los fenómenos psicológicos mas incontestables, es la tendencia de nuestro entendimiento á prescindir de la existencia y determinaciones singulares de su objeto, para elevarse de los hechos particulares á las concepciones universales, y de lo contingente á lo necesario. Este es el verdadero y único procedimiento para llegar á la ciencia que es la perfeccion propia del ser inteligente como tal, á lo menos en aquellos seres que como el hombre no pueden llegar á esa ciencia, sino por medio del raciocinio. Por eso es sin duda, que ni el conocimiento de los fenómenos singulares por sí solos, ni el de las determinaciones individuales de una naturaleza, por estensos y perfectos que se los suponga, serán capaces jamas de constituir por sí solos la verdadera ciencia.

Es evidente por otra parte que este objeto inteligible en razon y á causa de su misma universalidad, es de su naturaleza necesario é incorruptible, en cuanto su concepto prescinde de la singularidad y de toda determinacion contingente: luego si la cosa inteligible ha de estar en relacion con la cosa inteligente, el objeto con la potencia y la perfeccion objetiva con la perfeccion subjetiva, será preciso admitir que el principio que en nosotros entiende y piensa, no está

sujeto á la mutacion de ser y no ser, y que participa de la necesidad é incorruptibilidad del inteligible que es su propio objeto. Tal es en sustancia la demostracion de santo Tomás á que aludimos.

Ni es menos digna de atencion la prueba que establece á continuacion de la precedente, fundada sobre el modo de perfectibilidad propio de la sustancia inteligente.

Por poco que se reflexione sobre el modo de desenvolvimiento de las fuerzas intelectuales, será fácil reconocer que este desenvolvimiento es tanto mas perfecto en el orden intelectual y que de él refluye tanta mayor perfeccion en el ser inteligente, cuanto se hace en una esfera mas elevada sobre las condiciones de la materia y sobre las determinaciones propias de los entes corporales, como son el movimiento y el tiempo. Así vemos que la ciencia que es la perfeccion propia del ser inteligente como tal, ademas de prescindir al constituirse y desarrollarse, de la materia y determinaciones singulares, es de su naturaleza una perfeccion superior é independiente hasta cierto punto del tiempo, del lugar y del movimiento. Mas aun: la perfeccion relativa de las ciencias en sí mismas y respecto del sujeto inteligente, puede decirse que se halla en razon directa de la elevacion de sus procedimientos y de sus objetos sobre las determinaciones materiales, que constituyen el dominio de las facultades sensitivas: de aqui la superioridad y elevacion de las ciencias metafísicas sobre las puramente naturales y físicas. De aqui tambien que en el orden moral, la perfeccion del alma inteligente se halle en relacion inmediata

y necesaria con la quietud y subordinación de las pasiones á la razon; pues es bien sabido que la agitacion y desorden de estas afecciones del alma que van acompañadas de movimientos y trasmutaciones corporales mas ó menos sensibles, impiden el conveniente desarrollo de las facultades intelectuales, y mas aun la perfeccion moral y religiosa del ser inteligente. Luego si el modo de perfectibilidad de una naturaleza cualquiera debe estar en proporcion y relacion con su esencia, es lógico el inferir que la esencia ó sustancia del ser inteligente debe ser inmaterial é incorruptible, toda vez que en la elevacion sobre la materia y sobre todas las determinaciones materiales no menos que en la exención y superioridad sobre las afecciones corporales y sensibles de las pasiones, se halla la razon propia de su perfectibilidad, tanto en el órden intelectual como en el moral. Este es el pensamiento de santo Tomás cuando dice: (1)

«Cada ente se perfecciona segun el modo de su esencia, y por consiguiente el modo de perfectibilidad de una cosa, revela ó indica el modo de su naturaleza. El entendimiento no se perfecciona mediante el movimiento sensible, sino mas bien por la separacion del movimiento; pues vemos que nuestra alma inteligente se perfecciona por la ciencia y la prudencia, calmadas las mutaciones y las pasiones corporales. Luego el modo de ser propio de la sustancia inteligente, es el ser sobre el movimiento y por consiguiente sobre el tiempo: por el contrario el ser de cualquiera cosa corruptible, está sujeto al movimiento y al tiempo:

(1) *Sum cont. Gent.* Lib. 2.^o Cap. 53.

luego es imposible que la sustancia inteligente sea corruptible.»

Al aplicar mas adelante esta prueba al alma racional desenvuelve mas su pensamiento con estas palabras: (1) «Ninguna cosa se corrompe por aquello en que consiste su perfeccion; pues estas dos mutaciones, es decir, la mutacion en órden á la corrupcion, y la mutacion en órden á la perfeccion, son contrarias. Ahora bien; la perfeccion del alma humana consiste en cierta abstraccion del cuerpo, puesto que el alma se perfecciona con la ciencia y la virtud, y puesto que la perfeccion que en ella resulta por parte de la ciencia, es tanto mayor, quanto dicha ciencia se refiere á cosas mas espirituales y superiores á la materia; y á su vez la perfeccion por parte de la virtud consiste principalmente en que el hombre no siga el impulso de las pasiones del cuerpo, sino que las refrene y modere conforme y mediante la razon. Luego no puede consistir la corrupcion del alma en su separacion del cuerpo.

Ni basta objetar contra esto, que la perfeccion del alma consiste en su separacion del cuerpo por parte de la operacion, y su corrupcion en la separacion de su existencia del cuerpo; porque la operacion de una cosa manifiesta é indica su naturaleza y su ser, puesto que cada cosa obra en quanto es ente, y la operacion propia de una esencia es conforme á su naturaleza. Luego la perfeccion de una cosa en quanto á la operacion, está en relacion con la perfeccion de la misma en quanto á su sustancia y esencia. Luego si el alma se perfec-

(1) *Ibid.* Cap. 79.

ciona en la operacion al elevarse sobre la materia y las cosas corporeas, es preciso admitir que su sustancia no se destruye en su ser al separarse del cuerpo.»

No seria extraño que alguno calificara las dos precedentes demostraciones de la inmortalidad del alma, de vanas sutilezas y cavilaciones metafísicas. Acostumbrados no pocos de los que blasonan de filósofos á confundir la imaginacion con la razon; mirando con marcada y esclusiva predileccion las ciencias físicas y las artes que favorecen y fomentan el desarrollo del comercio, la industria y bienestar material; pretendiendo sujetar todas las ciencias y sus procedimientos á la observacion de los sentidos y á la accion de medios materiales y mecánicos, merced á la exageracion y exclusivismo del método experimental, mirarán tal vez con el estúpido desprecio de la ignorancia, estas elevadas especulaciones de la psicología de santo Tomás. Creo sin embargo al propio tiempo, que los hombres verdaderamente pensadores y que saben buscar en la ciencia filosófica algo mas que simples modificaciones y leyes mecánicas de la materia, descubrirán aqui pensamientos altamente filosóficos y una metafísica digna y elevada.

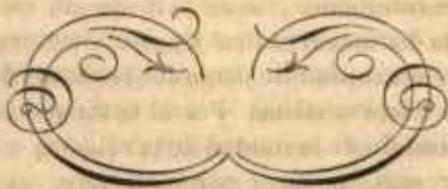
Hoy mas que nunca; hoy que vemos el lugar preferente que ocupa en el campo de la filosofía el difícil problema de la representacion intelectual; hoy que vemos á la filosofía germánica y al Eclectismo su hijo, colocarse en la dualidad fundamental y primitiva en el orden intelectual del sujeto y del objeto, para sacar y desenvolver desde allí el panteísmo bajo diferentes formas; es importante y necesario sobremanera no perder de vista la sólida doctrina consignada en las

dos demostraciones que preceden; en las cuales santo Tomás espone y reasume con claridad y precision, la nocion filosófica de las verdaderas relaciones entre el yo y el no-yo, la razon de la perfectibilidad intelectual entre el sujeto y el objeto. Y no se diga que solo hay aqui razonamientos abstractos y puramente ideales; pues es evidente que la observacion de los fenómenos internos presentados por la conciencia, es lo que sirve de base á los indicados racionios. La esperiencia de los hechos morales y la observacion exacta de los fenómenos que presenta la inteligencia en sus actos, es lo que suministra al santo Doctor el punto de partida para elevarse al conocimiento de la naturaleza y atributos del ser inteligente, y descubrir y desenvolver la relacion tan filosófica como necesaria entre el objeto y el sujeto.

Resaltarán aun mas las ventajas y la verdad de esta doctrina, si se tiene en cuenta que se opone directamente y destruye por su base las tendencias panteistas de la filosofia de nuestro siglo. Obsérvese en efecto, que santo Tomás pasando por el objeto para llegar al sujeto, y hallando en el primero la razon y hasta la causa en cierto modo de la perfeccion subjetiva del ser inteligente, tiene cuidado sin embargo de conservar la distincion radical y primitiva entre el sujeto y el objeto, sin confundir jamas los términos de la relacion con la relacion misma. Por el contrario la filosofia alemana pasando de la unidad de la relacion á la unidad de sus extremos, se dirige por diferentes caminos á la identificacion del sujeto y del objeto, para llegar finalmente á la unidad absoluta del ser y á las variadas formas y manifestaciones múltiples del sistema panteista.

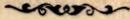
Concluiré este capítulo con otra prueba del santo Doctor, que viene á ser como un resumen y aplicacion de la doctrina antecedente. «La propia perfeccion del hombre segun el alma, es alguna cosa incorruptible; porque la operacion propia del hombre como tal, es la accion de entender, puesto que por razon de la inteligencia se diferencia de los irracionales, de las plantas y de las cosas inanimadas. La accion de entender como tal, se refiere á las cosas universales é incorruptibles: es asi que la perfeccion propia de una naturaleza debe ser proporcionada y estar en relacion con el sujeto perfectible: luego el alma humana debe ser incorruptible como lo es la verdad universal y necesaria, que es su perfeccion propia como sustancia inteligente.» (1)

Santo Tomás desenvuelve en seguida otras muchas pruebas de la inmortalidad del alma, y entre ellas la que se apoya sobre el deseo natural del hombre en orden á la conservacion y perpetuidad de la existencia, y tambien la que se apoya sobre el consentimiento comun y universal del género humano. (X)



(1) *Ibid.*

CAPÍTULO SESTO.



Santo Tomás y la Escuela tradicionalista.

Las cuestiones relativas al origen de la palabra y sus relaciones con el pensamiento que han ocupado la atención de la filosofía de algun tiempo á esta parte, y especialmente la importancia que comunicaron á estos problemas dos ilustres filósofos, De Maistre y Bonald, han dado ocasion al notable desarrollo que el Tradicionalismo ha alcanzado en nuestro siglo. Sabido es que Beautain cooperó en algun tiempo al desenvolvimiento de este sistema; y que la doctrina de Lamennais sobre el consentimiento comun envuelve tendencias radicalmente tradicionalistas. Á fuerza de exagerar la necesidad de la enseñanza y de la acción inmediata de Dios sobre el hombre para dar origen y constituir el pensamiento y la ciencia, y á

fuerza de deprimir la importancia y el alcance de la razon humana, complaciéndose en exagerar la debilidad de sus fuerzas, la escuela tradicionalista ha llegado á buscar y reconocer el origen inmediato y la razon suficiente del pensamiento y de toda la ciencia humana, en una tradicion primitiva y universal, y consiguientemente en una revelacion primitiva y divina.

La confusion y negacion de la verdadera idea teológica de la revelacion, la identificacion del orden natural con el orden sobrenatural y el anonadamiento casi completo de la razon humana y de la filosofía toda con los criterios y fundamentos de la certeza racional, son entre otras muchas las principales consecuencias á que es arrastrado inevitablemente por sus principios y afirmaciones el Tradicionalismo.

Este sistema recibe algunas veces el nombre de *Exteriorismo*, en razon al origen puramente externo que señala al desenvolvimiento de la razon y de la ciencia, y con mas frecuencia es denominado *Sobrenaturalismo* en virtud de sus tendencias á referir el orden natural al orden sobrenatural, absorbiendo en cierto modo la razon humana en la revelacion divina.

No me sería difícil siguiendo á este sistema en sus principios y en sus deducciones doctrinales y necesarias, poner de manifiesto su falsedad no menos que sus tendencias peligrosas; empero sobre que semejante pensamiento ha sido realizado ya ventajosamente por plumas mas competentes y autorizadas que la mia, este trabajo sería extraño al plan y objeto de esta obra. Me contentaré por lo tanto con examinar ligeramente este sistema poniendo en parangon sus doctrinas con las de santo Tomás, á fin de que se

reconozca que el santo Doctor refutó y condenó de antemano el sistema tradicionalista, y que sus doctrinas se hallan en abierta oposicion con las del Sobrenaturalismo.

La doctrina consignada y desarrollada en los capítulos anteriores, bastaria por sí sola para revelarnos la distancia inmensa que separa á santo Tomás de la escuela tradicionalista. Si escuchamos á esta escuela, la razon humana es impotente para establecer por sí sola con demostraciones sólidas capaces de producir la verdadera conviccion de la certeza, las grandes verdades metafísicas y morales que constituyen la base del orden moral y religioso, tales como la existencia de Dios, la espiritualidad é inmortalidad del alma, su libertad etc. Y sin embargo basta echar una ojeada sobre los capítulos precedentes para hallar una refutacion práctica y terminante de semejante error. ¿Qué es sino lo que allí se descubre? Razonamientos sólidos, pruebas inconcusas, demostraciones irrefragables de la espiritualidad, de la simplicidad y de la inmortalidad del alma humana. Y al desenvolver estas demostraciones capaces de producir el mayor grado de certeza y conviccion filosófica en cualquier hombre que no quiera entregar su razon al mas degradante escepticismo; santo Tomás prescinde absolutamente de la revelacion divina y del orden sobrenatural: la observacion y la apreciacion exacta de los fenómenos psicológicos presentados por el sentido íntimo, la combinacion y comparacion de estos hechos con las ideas ontológicas mas universalmente reconocidas y mas fundamentales, el análisis filosófico y comparativo de aquellos fenómenos y de estas ideas, constituyen la

base y el fondo de los ræiocinios y demostraciones del santo Doctor sobre estas materias.

Pero hay mas aun: esta refutacion práctica que santo Tomás hace aqui del Sobrenaturalismo, no es mas que una aplicacion de la impugnacion especulativa que del mismo hiciera de antemano en el terreno de la razon y de la ciencia. Lo que constituye el fondo y la esencia, por decirlo asi, del Sobrenaturalismo, es la nulidad interna á que reduce la razon humana, suponiendo por una parte que la palabra es el origen y la causa del pensamiento y de nuestros conocimientos, y por otra que esta palabra en el hombre es el resultado necesario de una revelacion positiva de Dios. Porque ello es cierto é innegable, que si la palabra es la causa eficiente del pensamiento humano en su desarrollo científico, y si esta palabra viene al hombre de Dios por medio de una revelacion esterna y positiva, el primer anillo de toda ciencia, la causa eficiente primaria y fundamental de todos los conocimientos humanos, será la revelacion de Dios; y el language será el instrumento y la razon inmediata de su existencia y comunicacion individual por medio de la tradicion. De esta suerte la razon humana carece de toda importancia propia é interna en el órden científico, y el órden natural viene á absorberse y refundirse en el órden sobrenatural.

Ahora bien: esta doctrina constituye una verdadera antítesis de la doctrina de santo Tomás sobre las relaciones del órden natural con el sobrenatural, no menos que sobre el origen y naturaleza del conocimiento y de la ciencia humana, que jamás debe identificarse ni confundirse con la fé.

Mientras el Sobrenaturalismo, exagerando la necesidad de la revelacion divina, reduce casi á la nada las fuerzas de la razon humana, santo Tomás sin negar la superioridad y elevacion de ciertas verdades sobre el alcance y las fuerzas de la razon, antes por el contrario afirmando la necesidad de una revelacion divina sobrenatural para el conocimiento de dichas verdades, establece al propio tiempo de la manera mas esplicita y terminante, la distincion real y absoluta entre esas verdades y las pertenecientes al órden puramente natural. Los caracteres propios de esta distincion fundamental hállanse consignados á cada paso en sus escritos, inculcando con frecuencia y con ahinco que existe un órden de verdades á cuya demostracion puede llegar con sus propias fuerzas la razon humana independientemente de toda revelacion divina sobrenatural; siendo digno de notarse que enumera entre estas verdades la existencia y la unidad de Dios, verdades que ciertamente deberian encontrarse fuera del alcance de la pura razon humana, si fueran verdaderas las afirmaciones de la escuela tradicionalista. Oigamos algunos de sus numerosos pasages sobre esta materia, tomados al acaso de sus escritos.

«La razon del hombre es perfeccionada por Dios de dos maneras: 1.º con una perfeccion natural, es decir, segun que Dios es la causa de la luz natural de la razon: 2.º con cierta perfeccion sobrenatural por medio de las virtudes teológicas; y aunque esta segunda perfeccion, es mayor que la primera, sin embargo la primera es poseida por el hombre de un modo mas perfecto que la segunda, porque la primera pertenece al hombre como su plena posesion.

. Asi pues por lo que hace á aquellas cosas que están sujetas á la razon humana, como son las pertenecientes al fin natural del hombre, este puede proceder por medio del juicio de la razon; que si ademas es ayudada en este conocimiento por Dios por medio de un impulso especial, esto se deberá referir á bondad superabundante. Empero en orden al fin último sobrenatural, al cual la razon mueve segun que se halla informada imperfectamente por las virtudes teológicas, no basta al hombre la mocion de la razon sola, sino le viene de lo alto impulso y mocion del Espiritu Santo.» (1)

« La existencia de Dios y otras cosas análogas, (2) que pueden conocerse por la razon natural, no son artículos de fé, sino preliminares con respecto á estos artículos; porque la fé presupone el conocimiento natural, á la manera que la gracia presupone la naturaleza, y como la perfeccion presupone la cosa perfectible.»
 « Por los efectos de Dios se puede demostrar su existencia, si bien por medio de dichos efectos no podemos conocer perfectamente su esencia.» (3)

« Porque no es uno mismo el modo de manifestar una verdad, conviene indicar ante todo los diferentes modos de posibilidad para llegar al conocimiento de la verdad. Existe pues un doble modo de alcanzar la verdad en las cosas relativas á Dios. Algunas de estas verdades esceden enteramente la facultad de la razon humana, como que Dios es trino y uno al mismo tiempo. Otras hay que se hallan al alcance de la razon natural,

(1) *Sum. Theolog.* 1.^a 2.^{ae} Cuest. 68 Art. 2.^o

(2) *Ibid.* 1.^a Part. Cuest. 2.^a Art. 2.^o

(3) *Ibid.* ad 3.^m

como la existencia de Dios, su unidad y otras semejantes, que los filósofos han probado demostrativamente guiados por la luz natural de la razón.» (1) «Infiere de lo dicho hasta aquí que el procedimiento del sábio relativamente á las cosas divinas, debe referirse á dos especies de verdades, una de las cuales pertenece á la investigación de la razón; pero la otra es superior á todo esfuerzo de esta razón. Mas cuando distingo dos géneros de verdades en las cosas divinas, esto no debe entenderse por parte de Dios, el cual en sí mismo es una sola y simple verdad, sino por parte de nuestro conocimiento que puede llegar á esa verdad por diferentes caminos ó medios.» (2)

«Hay también otra opinión contraria á esta afirmación, según la cual sería inútil el trabajo de los que intentan probar que Dios existe, pues dicen que la existencia de Dios no puede probarse por la razón, y que únicamente llegamos á su conocimiento por medio de la fé y de la revelación. . . . Mas la falsedad de semejante opinión se reconoce, ya por la ciencia misma de la demostración, la cual nos enseña el modo de proceder de los efectos á las causas. . . . ya por los esfuerzos y resultado de los filósofos, que procuraron demostrar la existencia de Dios.» (3)

«Conocemos de Dios (por la sola razón natural) la relación que tiene con las criaturas, (4) es decir, que es causa de todas las cosas, la diferencia que existe entre

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 1.º Cap. 3.º

(2) *Ibid.* Cap. 9.

(3) *Ibid.* Cap. 12.º

(4) *Sum. Theol.* 1.ª Part. Cuest. 12.ª Art. 12.

él y estas, segun que Dios no es ninguna de las cosas producidas por él, y que el ser de las criaturas no puede atribuirse á Dios, no por defecto, sino porque las escede á todas.»

«El conocimiento de Dios en cuanto á su esencia, por lo mismo que se obtiene por la gracia, solo compete á los buenos; pero el conocimiento que del mismo puede alcanzarse por medio de la razon natural, puede hallarse en los buenos y en los malos. Por eso dice san Agustin. . . . *No apruebo lo que dije en la oracion: Dios, que quisiste que solo los limpios conociesen la verdad; pues se puede responder, que muchos que no son limpios conocen muchas verdades, á saber, por medio de la razon natural.*» (1)

Creo que los textos aducidos, que sería fácil multiplicar indefinidamente, son mas que suficientes para reconocer la oposicion directa que existe entre la doctrina de santo Tomás y los principios de la escuela tradicionalista; debiendo no perderse de vista que si su mente es tan esplicita en orden á las verdades que se refieren directamente á Dios, y que por su naturaleza y especiales condiciones se hallan mas distantes de la razon pura, no lo es menos en orden á otras verdades naturales de un orden inferior. Por eso le vemos rodearse en todos sus escritos de la autoridad de los filósofos asi cristianos como gentiles; por eso le vemos esponer y desenvolver continuamente demostraciones irrefragables y sólidos racionios para establecer las verdades fundamentales metafísicas y morales, sin apelar á la revelacion; por eso

(1) *Ibid.* ad 3.^m

es que le oimos decir al comenzar la impugnacion del panteismo de Averroes fundado sobre la existencia de una razon impersonal: (1) «Ni trato ahora de manifestar que semejante afirmacion es errónea, porque repugna á la verdad de la fé cristiana. Intento manifestar que la sobredicha opinion, no es menos contraria á los principios de la filosofia, que á la enseñanza de la fé.» Por eso es en fin, que despues de haber puesto de relieve lo absurdo de la opinion del filósofo árabe sobre la unidad del entendimiento humano, y despues de establecer y demostrar con razones puramente naturales la personalidad del alma humana, concluye diciendo: «Hé aquí lo que tuvimos por conveniente escribir para destruir el citado error, procediendo en esto, no por los documentos y enseñanza de la fé, sino por las sentencias y razones de los mismos filósofos.» (2)



(1) *Opusc.* 9.º

(2) *Ibid.* circ. fin.

CAPÍTULO SÉPTIMO.

Continuacion:

Santo Tomás y el Tradicionalismo en sus deducciones y tendencias.

Si el Tradicionalismo considerado en sus principios y en el fondo de sus afirmaciones se halla en abierta oposicion con la doctrina de santo Tomás, resaltarán aun mas los caracteres de esta oposicion si se examinan sus deducciones y tendencias lógicas. Ello es cierto que muchos de los partidarios del Sobrenaturalismo rechazan en su buen sentido cristiano algunas de esas consecuencias; pero esto solo prueba que no siempre los sostenedores de un sistema son capaces de abarcar el conjunto de todas sus deducciones y reconocer con claridad sus tendencias.

Reflexionando con alguna detencion sobre los fundamentos del Tradicionalismo, echase de ver facilmente que este sistema envuelve la negacion y anodamiento casi completo de la tradicion filosófica tocante al origen del conocimiento. Todos los filósofos dignos de este nombre que se habian ocupado de la resolucion de este problema tan difícil como trascendental en filosofia, habian buscado hasta ahora el origen del conocimiento, ya en los objetos, ya en la actividad del alma y fuerza propia de la inteligencia, ó bien en la combinacion de los dos principios: porque todos los sistemas filosóficos sobre este punto, pueden reducirse mediata ó inmediatamente á alguno de estos principios. Sin embargo, si tiene razon el Tradicionalismo, todos estos filósofos se han equivocado y todos esos sistemas son falsos y erróneos. Para la escuela tradicionalista, los hechos psicólogicos, lo mismo que los fenómenos sensibles, los objetos, lo mismo que las ideas, el mundo exterior lo mismo que la actividad intelectual, nada significan con respecto al origen del conocimiento. El verdadero origen de los conocimientos humanos, el gérmen fecundo del pensamiento, la causa eficiente de la ciencia, es la palabra: esta es la que produce las ideas y pensamientos y con ellos la ciencia.

¿Será esta por ventura la enseñanza de la filosofia cristiana? San Agustin lo mismo que santo Tomás y los grandes filósofos cristianos que se han hecho un honor en conservar y desenvolver sus doctrinas, enseñan unánimemente que el conocimiento lejos de ser un efecto de la palabra, es mas bien su razon de ser, y que el pensamiento es anterior naturalmente á la

palabra, la cual viene á ser en realidad la expresion y como la manifestacion exterior y sensible del pensamiento: «Nada aprendemos, dice san Agustin, (1) por este género de signos que se llaman palabras. Porque el conocimiento de la cosa significada es lo que nos hace conocer el valor de la palabra, ó el sentido que se encierra en el sonido; y no es el signo lo que nos hace conocer la cosa.»

«La palabra, añade en otra parte, (2) que resuena exteriormente, es señal de la palabra que existe dentro del alma, á quien mas propiamente conviene la denominacion de palabra. Porque lo que se profiere con la boca, es como la voz de la palabra interior, y en tanto la primera se llama palabra, en cuanto se toma para que se manifiesta en lo exterior la palabra interna.»

Por lo que hace á santo Tomás, sería supérfluo aducir textos, toda vez que su mente conforme en un todo con la de san Agustin sobre este punto como sobre tantos otros, se halla esplicitamente consignada á cada paso en todas sus obras. Para él y para su escuela, es doctrina comun y constante que las relaciones que existen entre la palabra y el pensamiento, lejos de probar la causalidad de aquella respecto de este, revelan por el contrario la independenciam originaria y la prioridad de existencia, á lo menos en orden de naturaleza, del pensamiento relativamente á la palabra eterna. Y no solo el pensamiento, sino tambien la idea, á la que él llama *verbum mentis*, que es como el término

(1) *De Magis*. Cap. 10.

(2) *De Trinit.* Lib. 15. Cap. 11.

inmediato de la acción intelectual ó del pensamiento, es anterior á la palabra esterna. El pensamiento y la idea representan inmediatamente el objeto conocido y su verdad; pero la palabra esterna representa y significa inmediatamente la idea interna y mediante ella el objeto y su verdad. El pensamiento y la idea son naturales al hombre y por lo mismo semejantes en todos; las palabras esternas para expresar los pensamientos y las ideas, son signos arbitrarios y artificiales, y por lo mismo diferentes entre si en los hombres. La idea interna es primero que la palabra, puesto que es la expresión interna de nuestros pensamientos, y con ella nos hablamos, por decirlo así, á nosotros mismos la verdad del objeto conocido, al paso que la palabra fué inventada para sensibilizar la idea interna y para hablar á otros la verdad conocida.

Ni se crea por eso que santo Tomás desconoce la utilidad y aplicaciones científicas que resultan de las relaciones que existen entre la palabra y el pensamiento. La palabra esterna que viene á ser como el cuerpo respecto de la idea interna, contribuye á fijar en nuestro espíritu y conservar mas facilmente el conocimiento de la verdad y las ideas internas que la expresan inmediatamente. La experiencia nos demuestra que una vez relacionadas la idea interna y la palabra por medio del uso y la costumbre del lenguaje, la idea interna excita en nosotros la representación de la palabra, al paso que el sonido y memoria de esta, excita la idea y representación interna del objeto.

La afirmación capital del tradicionalismo absoluto sobre la influencia de la palabra en la producción del pensamiento y en el desarrollo de la ciencia, con-

duce al anonadamiento de la razon y de la verdadera ciencia.

Si como pretende el Tradicionalismo, las ideas nos vienen del lenguaje; si el pensamiento es un efecto y como un producto de la palabra; preciso será decir que el hombre individual recibe la ciencia de lo *exterior*, ó si se quiere, que la sociedad comunicando al individuo la palabra, es tambien la causa eficiente de su ciencia. Si la palabra lo es todo, los principios racionales, las verdades eternas, las ideas y hasta la luz de la razon natural que, segun la expresion profunda y altamente filosófica de santo Tomás, es « cierta semejanza de la verdad increada, » *quædam similitudo increata veritatis*, nada significan, ó al menos solo pueden tener una influencia muy secundaria en la determinacion del pensamiento humano y en la produccion de la ciencia. Si la palabra lo es todo, la enseñanza lo es todo tambien. Sin embargo, santo Tomás enseña que las verdades eternas, los primeros principios racionales y la luz natural de la razon, son la verdadera causa eficiente de la ciencia en el hombre, y que la palabra y la enseñanza esterna, solo deben ser miradas como condiciones *sine qua non* de su determinacion y desenvolvimiento, y si se quiere, como causas secundarias é indirectas.

Esta es indudablemente una de las fases del Tradicionalismo que santo Tomás combatió con mas vigor. Oigamos sus palabras; que la doctrina que desenvuelve en el pasaje que vamos á trascribir es digna de toda atencion, no solo por contener una impugnacion explicita del Tradicionalismo, sino tambien por las ideas que encierra relativamente á su luminosa teoria

sobre el origen y naturaleza del conocimiento y de la razon humana, teoría de que nos ocuparemos mas adelante.

«Lo mismo tambien deberá decirse en orden á la adquisicion de la ciencia, á saber; que preexisten en nosotros, alguna cosa que en virtud de la luz del entendimiento agente que abstrae las ideas de las cosas sensibles, son conocidas inmediatamente por la razon, bien sean conocimientos complejos ó proposiciones, como los primeros principios, ya sean simples nociones, como la razon de ente, de unidad y otros semejantes que el entendimiento percibe al instante y como naturalmente. De estos principios universales se deducen despues los demas principios inferiores ó verdades menos universales, como de ciertas semillas. Así pues, cuando el entendimiento apoyándose sobre estas nociones y principios universales, procede al conocimiento actual de las verdades particulares que conocia solamente en potencia y como implícitamente en cuanto se hallaban contenidas en dichos principios universales, entonces se dirá que alguno adquiere la ciencia.

Se debe tener presente sin embargo, que en las cosas naturales, de dos modos puede suceder que una cosa preexista en potencia: 1.º con preexistencia de potencia activa completa, lo cual tiene lugar cuando alguna cosa tiene en sí misma el principio activo y fuerza suficiente para realizar en sí misma el acto ó perfeccion de que se halla privada al presente, como se ve en la salud; pues la virtud ó fuerza natural que existe en el enfermo, es lo que determina en él la curacion y la salud.

El segundo modo, es preexistencia en potencia pasiva; lo cual se verifica cuando la cosa que está en potencia, no tiene dentro de sí misma el principio suficiente para producir el acto ó perfeccion de que carece. Cuando una cosa se halla en potencia activa completa, entonces el agente externo no obra sino ayudando al agente interno y suministrándole las cosas de que necesita para llegar al acto perfecto: así vemos que el médico es ministro de la naturaleza, confortándola y aplicando los medicamentos de los cuales usa la naturaleza como de instrumentos, siendo esta sin embargo el principal agente para la curacion. Al contrario; cuando una cosa preexiste en potencia pasiva solamente, entonces el agente externo es la causa principal. Ahora bien; en el hombre que adquiere la ciencia ó aprende, la ciencia preexiste, no en potencia puramente pasiva, sino en potencia activa; porque de lo contrario el hombre nunca podria adquirir por sí mismo la ciencia. Así pues como la curacion de alguno puede verificarse de dos maneras, una por la accion sola de la naturaleza, y otras veces por la fuerza de la naturaleza, pero ayudada de la medicina; así tambien existen dos modos de adquirir la ciencia: el uno, cuando la razon natural llega por sí misma al conocimiento de la verdad antes ignorada, y este modo se llama *invencion*: el segundo, cuando la razon natural es ayudada exteriormente para llegar á este conocimiento científico, y este modo se llama *enseñanza*.

Una cosa semejante acontece en la adquisicion de la ciencia; porque el que enseña, conduce al discípulo al

conocimiento de las verdades desconocidas, haciéndole hallarlas é investigarlas por sí mismo, no de otra manera que cuando uno dirige su actividad y se determina y ejercita por sí mismo en el conocimiento de lo ignorado. El procedimiento de la razon cuando esta procede por via de *invencion*, es aplicar los primeros principios cuya verdad es *per se nota*, á materias determinadas, para deducir de aqui conclusiones particulares y de estas otras sucesivamente.

De aqui es que en tanto se dice que uno enseña á otro, en cuanto manifiesta á otro por medio de signos, el mismo procedimiento ó investigacion científica que él hace dentro de sí con la razon natural; y de esta suerte la razon natural del discípulo es conducida al conocimiento de las cosas antes ignoradas, por medio de las palabras que se le proponen esteriormente como por medio de ciertos instrumentos. Á la manera pues que se dice que el médico causa la salud en el enfermo no obstante que la naturaleza es la que principalmente obra para este efecto, no de otro modo se dice que el hombre produce en otro la ciencia por medio de su propia razon natural, y esto es lo que se llama *enseñar* á otro: solo en este sentido se debe decir que uno enseña á otro y que es su maestro.

Empero si sucede alguna vez que uno propone á otro cosas que no se hallan contenidas en los primeros principios, ó que á lo menos no se percibe su inclusion en ellos, entonces el que las enseña no producirá en el discípulo verdadera ciencia, sino opinion ó fé humana solamente; bien que aun esto procede en cierto modo de dichos primeros principios innatos ó naturales. Porque la naturaleza misma de estos principios,

nos conduce á establecer que las verdades que de ellos proceden por deducción necesaria, exigen ó producen en nosotros asentimiento de certeza; que proposiciones que repugnan evidentemente á los mismos, se deben desechar absolutamente como falsas; y que en orden á las demas que ni se infieren claramente, ni repugnan evidentemente, puede el entendimiento asentir ó no asentir.

Y esta luz de la razon con que percibimos estos principios, nos ha sido dada por Dios como cierta participacion de la verdad increada que existe en nosotros. Luego procediendo toda la eficacia de la ciencia humana de la virtud y fuerza de esta luz intelectual, es evidente que solo Dios es el que enseña interiormente y como causa principal.» (1)

La simple lectura del pasage que acabo de trascibir basta para reconocer que la doctrina que aqui desenvuelve el santo Doctor, constituye la antítesis mas completa de una de las afirmaciones mas fundamentales del Tradicionalismo. Mientras este señala la palabra como origen del desarrollo de la razon y como causa eficiente principal de la ciencia, y tiende por lo tanto necesariamente al sobrenaturalismo absoluto, toda vez que segun la escuela tradicionalista la palabra viene á la sociedad y al hombre por medio de la revelacion; santo Tomás afirma por el contrario, que en el orden natural, la razon fecundada por los primeros principios conocidos naturalmente, es el verdadero origen del desarrollo del pensamiento humano y de sus conocimientos científicos.

(1) *Quæst. Dispa. De Verit. Cuest. 11.^a Art. 1.^o*

Ni se opone en nada á esto, la denominacion que dá á Dios de causa principal de la ciencia del hombre; pues semejante denominacion solo se refiere á Dios en razon de causa primera del entendimiento humano como de todas las demas cosas criadas, y sobre todo y principalmente de los primeros principios y verdades eternas y necesarias que constituyen, por decirlo asi, el fondo de la razon humana y como el gérmen activo y fecundo de la ciencia, y que son una impresion de la inteligencia infinita, una derivacion de las ideas divinas, una participacion de la razon misma de Dios.

Ni sobre esto, ni sobre la refutacion del Tradicionalismo que contiene el pasage citado, puede abrigarse duda alguna. «El conocimiento de las cosas, añade, (1) no se produce en nosotros por el conocimiento de las palabras, sino por el conocimiento de algunas cosas mas ciertas, á saber, de los primeros principios, que por medio de las palabras nos son propuestos y aplicados á conclusiones determinadas que antes nos eran desconocidas en particular, teniendo de ellas solo un conocimiento confuso y virtual en los primeros principios, como se ha dicho; pues el conocimiento de los principios y no el conocimiento de los signos, es lo que causa en nosotros la ciencia.»

«Los signos sensibles que se reciben en las potencias sensitivas sirven al entendimiento para deducir y formar las ideas y nociones intelectuales de que usa para producir en sí mismo la ciencia; pues el principio eficiente próximo de la ciencia, no son las palabras,

(1) *Ibid.* ad 2.^m

sino la razon misma que se desarrolla y procede de los principios á las conclusiones.» (1)

«En aquel que es enseñado por otro, preexiste la ciencia no con actualidad completa, sino como en sus principios ó razones seminales, *quasi in rationibus seminalibus*, en cuanto las nociones ó ideas universales cuyo conocimiento tenemos como naturalmente, son como cierta semilla de todos los conocimientos siguientes. Y si bien una fuerza ó facultad criada como es la razon, no reduce al acto estas razones seminales en el sentido de que las infunda en nosotros, pero sí puede hacerlas germinar, y desarrollar lo que en ellas se contenia originaria y virtualmente.» (2)

Aqui como siempre; en esta importante materia como en todos los grandes problemas de la alta filosofía, el pensamiento de santo Tomás se halla en completa armonía con el pensamiento de san Agustin. Este fundador de la metafísica cristiana enseña la misma doctrina que acabamos de oír de boca de santo Tomás, y puede decirse que este no ha hecho mas que desenvolver y desarrollar mas en el terreno de la ciencia la doctrina del primero. Léase sino el libro *De Magistro* del grande obispo de Hipona, y se le verá indicar y esponer doctrina idéntica á la consignada en los pasajes que preceden del Doctor Angélico en orden á las relaciones entre la palabra y el pensamiento, á la influencia secundaria de la enseñanza en la generacion y desarrollo de la ciencia, generacion y desarrollo que lo mismo que santo Tomás atribuye no á las palabras

(1) *Ibid.* ad 4.^m

(2) *Ibid.* ad 5.^m

ni á la enseñanza eterna sino á la misma razon humana que contiene dentro de sí misma la verdad en germen y en los primeros principios, derivacion de la verdad increada de Dios. Hé aquí algunos de sus pensamientos:

Verba. admonent tantum ut quæramus res, non exhibent ut no'erimus. Rebus ergo cognitis, verborum quoque cognitio perficitur: verbis verò auditis, nec verba discutunt. Non enim ea verba quæ novimus, discimus; aut quæ non novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quæ non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit. (1)

Cum verò de his agitur, añade mas adelante, (2) quæ mente conspicimus, id est, intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quæ præsentia contuemur *in illa interiori luce veritatis, qua ipse auditor, si et ipse illo secreto et simplici oculo videt, novit quod dico, sua contemplatione, non verbis meis. Ergone hunc quidem doceo vera, dicens vera intuitem: docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente manifestiùs. Itaque de his etiam interrogatus respondere posset. ¿Quid autem absurdiùs quàm eum putare locutione mea doceri, qui posset antequam loquerer, ea ipsa interrogatus exponere?*

Quamobrem, (3) in iis etiam quæ mente cernuntur, frustra cernentis loquelas audit quisquis ea cernere non potest. quisquis autem cernere potest, *intus est discipulus veritatis.*

(1) *De Magis. Cap. 11.*

(2) *Ibid. Cap. 12.*

(3) *Ibid. Cap. 13.*

At istas omnes disciplinas, concludere, (1) quas se docere (magistri) profitentur. cum verbis explicaverint, tum illi qui discipuli vocantur, *utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem, scilicet, illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt.* Et cum vera dicta esse, intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos. Et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit didicisse arbitrantur.

Cum autem ad alios loquimur, dice en otra parte, (2) verbo intus manenti, ministerium vocis adhibemus. ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit. Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris. quod non verbo apud nos intus edito prævenimus. Nemo enim volens aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit.

Otra de las deducciones mas peligrosas del tradicionalismo absoluto, es la negacion del fundamento de la certeza filosófica. ¡Cosa extraña por cierto! El Tradicionalismo que en sus pretensiones exageradas de sobrenaturalismo, intenta basar y reducir finalmente toda la ciencia humana á la revelacion y á la esfera sobrenatural, prepara con esto y abre el camino al escepticismo filosófico. Porque en efecto; si la revelacion y la tradicion de la palabra es el primer origen del pensamiento en su desenvolvimiento científico,

(1) *Ibid.* Cap. 14.

(2) *De Trinit.* Lib. 9 Cap. 7.

preciso será buscar la razon primaria y el criterio fundamental de la verdad en esa tradicion comunicada por la palabra; y como quiera que la palabra viene al individuo en la sociedad y por la sociedad, la razon de esta, ó en otros términos, el consentimiento comun, vendrá á ser el verdadero y legitimo criterio de la verdad filosófica. Y hénos aquí conducidos por las afirmaciones de la escuela tradicionalista al erroneo sistema de Lamennais.

«Aquí se revela, dice con mucha razon Mr. Maret, (1) el lazo secreto y necesario que liga el tradicionalismo absoluto, á la doctrina sobre la certeza enseñada por Mr. Lamennais. Es un simple complemento de la misma. Nada hay de arbitrario en la aparicion y sucesion de los sistemas. El sistema de Mr. Bonald llamaba al de Mr. Lamennais; y el parentesco de las dos doctrinas ha sido reconocido y confesado por los dos filósofos. Asi es que todas las objeciones propuestas contra la doctrina de autoridad, vienen á recaer sobre el tradicionalismo absoluto.»

Por lo demas el tradicionalismo absoluto al buscar el fundamento de la certeza en la autoridad y consentimiento de los hombres, procede indudablemente conforme á las exigencias lógicas. En todo sistema filosófico el principio y la razon primaria de la certeza científica debe hallarse en relacion con su teoría sobre el origen del conocimiento humano: estos son dos puntos que en todo sistema bien ordenado se hallan en íntimas relaciones y de los cuales el uno debe ser necesariamente la expresion y como la aplicacion del otro.

(1) *Filosof. y Relig. Lecc. 14.ª*

Por eso es que el Sobrenaturalismo al establecer que la palabra es el origen de las ideas y del pensamiento, que el espíritu humano se vivifica y perfecciona en el orden científico por esa palabra, y que la tradición del lenguaje es el origen y la razón de la ciencia humana, debía sustituir á la evidencia individual de la razón, verdadero fundamento de la certeza filosófica, el criterio de autoridad ó el consentimiento común, so pena de ponerse en contradicción con sus principios y con las leyes de la lógica.

Que esta doctrina tiende por su naturaleza al Escepticismo, se reconocerá fácilmente, si se tiene en cuenta, no solo que este Escepticismo es casi inevitable desde el momento que se niega la legitimidad primordial de la evidencia, sino que el criterio que la escuela tradicionalista denomina consentimiento común, carece de valor científico por sí mismo, toda vez que aislado y separado de los demás criterios y especialmente de la evidencia racional, es incapaz de determinar en el espíritu, la certeza verdaderamente científica. ¿A qué se reduce sino el valor del consentimiento de los hombres, si no presupone por de pronto la legitimidad del testimonio de los sentidos externos? ¿Y que sería una filosofía apoyada en sus principios y en sus deducciones sobre ese consentimiento común, y en la que se prescindiese, ó no se concediese valor científico á la evidencia de la razón en la parte que se refiere especialmente al conocimiento de los primeros principios? Aun admitida esa hipótesis, ¿quien será capaz de determinar las condiciones que deben caracterizar ese consentimiento común para merecer el asenso del entendimiento?

«Si la palabra *comun*, observa con oportunidad Balmes, (1) se refiere á todo el linage humano, ¿como se recogen los votos de toda la humanidad? si el consentimiento no debe ser unánime, ¿hasta que punto la contradiccion, ó el simple no asentimiento de algunos, destruirá la legitimidad del criterio?»

Es sabido tambien que para una parte no pequeña del género humano, el consentimiento comun y el criterio de autoridad humana se hallan reducidos á la palabra de sus padres, ó cuando mas de su pueblo. Y en verdad que si estos hombres no tienen mas fundamento racional de la certeza de sus juicios que la palabra de ese reducido número de personas, nadie podrá negarnos que su vida intelectual tiene muy poco de racional, y que se hallan muy cerca de la duda universal.

Sobre este punto lo mismo que sobre los antes indicados, el tradicionalismo se halla combatido y refutado de antemano por santo Tomás. En conformidad á su teoría sobre el origen del conocimiento humano, el santo Doctor establece en la evidencia inmediata y personal de la razon, sino el único, á lo menos el principal fundamento de la certeza filosófica y científica, como veremos al esponer su ideología. Es una de las afirmaciones mas fundamentales que se encuentran á cada paso en sus escritos y en que parece complacerse de un modo especial, el que la evidencia inmediata, que no es otra cosa en el fondo que la misma razon refiriéndose directamente á los primeros principios, se deriva desde ellos á las conclusiones que se deducen

(1) *Filos. Fund.* Lib. 1.º Cap. 33.

de los mismos, viniendo á ser de este modo la base de la ciencia racional y de la certeza filosófica. Hé aquí uno de sus pasages que parece escrito expresamente para rebatir las afirmaciones y tendencias del tradicionalismo sobre este punto capital.

«La certeza de la ciencia, nace toda de la certeza de los principios; pues entonces conocemos con certeza las conclusiones, cuando se resuelven en los primeros principios. Asi pues la certeza de la ciencia procede de *la luz de la razon*, que nos ha sido comunicado por Dios en nuestro interior,... y *no procede del hombre, que nos habla esteriormente*, sino en cuanto que al enseñarnos, resuelve las conclusiones en los principios, y aun en este sentido no produciria en nosotros la certeza sino preexistieran en nosotros los primeros principios, á los cuales se reducen y refieren las conclusiones.» (1) Y hablando despues del origen de esta certeza en el órden de los agentes esternos, añade: «Mas bien se debe decir que recibimos la certeza científica de solo Dios, que es el que imprime en nuestro espíritu la luz de la razon, mediante la cual conocemos los principios, de donde nace despues la certeza de la ciencia.» (2) (XI.)



(1) *Quæsts. Dispæ. De Verit.* Cuest. 11.^a Art. 1.^o ad 3.^{um}

(2) *Ib'd.* ad 17.^{um}