

# PSICOLOGIA,

POR

**DON JUAN MANUEL ORTI Y LARA,**

CATEDRÁTICO DEL INSTITUTO DEL NOVICIADO

DE ESTA CORTE.

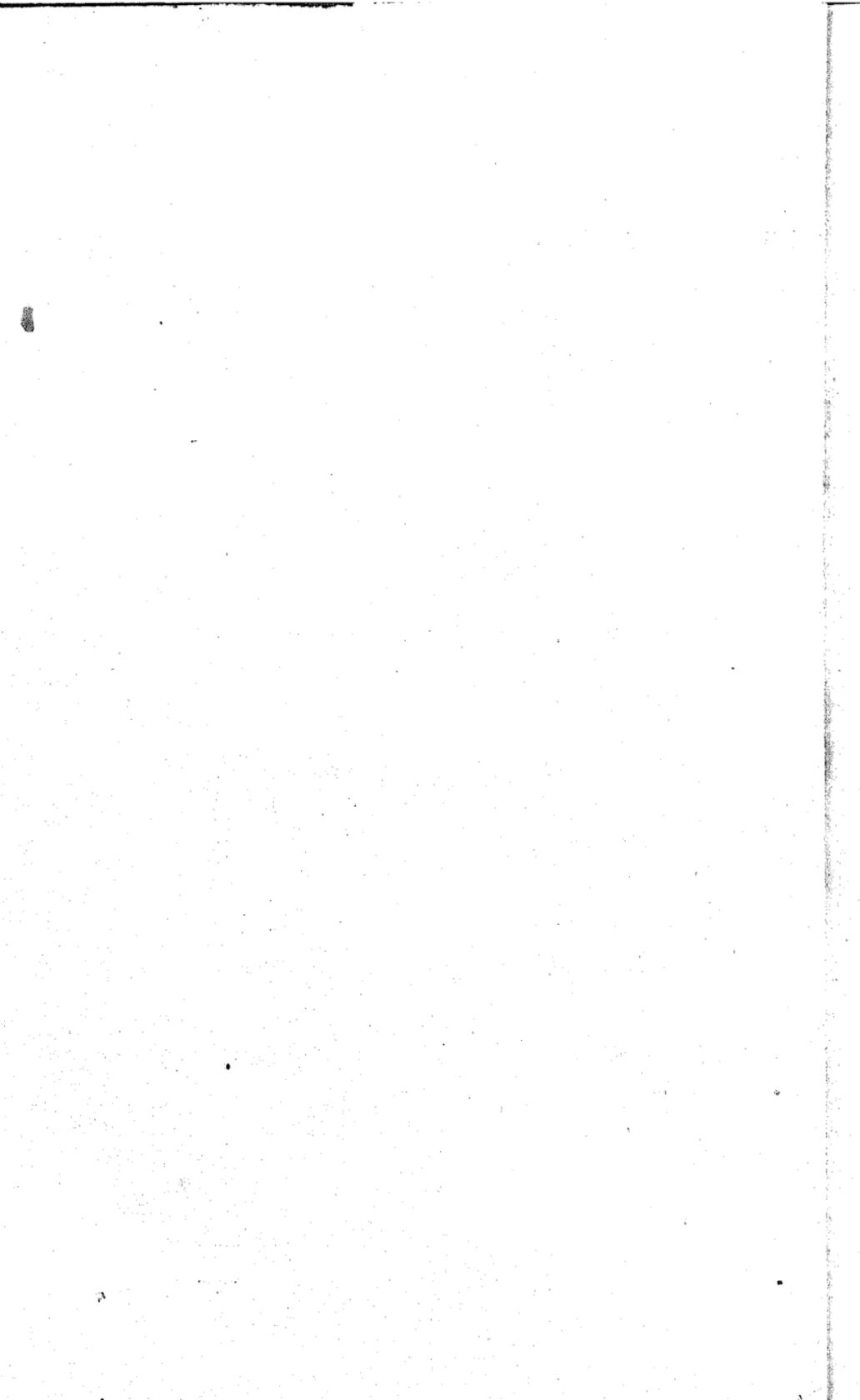
OBRA ADOPTADA COMO TEXTO PARA LA ENSEÑANZA DE DICHA ASIGNATURA.

**Tercera edicion.**

*Con licencia de la Autoridad eclesiástica.*

MADRID.  
IMPRENTA DE TEJADO, Á CARGO DE R. LUDEÑA,  
CALLE DE SILVA, 47 Y 49.

1867.



## PROLOGO.

---

En el que va al frente de las dos primeras ediciones de mi *Tratado de Psicología y Lógica*, se leen las siguientes palabras que me place trasladar á este nuevo prefacio: «De seguro (decia yo entónces hablando de mis modestos compendios) yo no concebiria siquiera la posibilidad de lograr el objeto de mi empresa, si para acometerla hubiese contado sólo con mis fuerzas (harto ruines por cierto); pero justamente por esta misma consideracion estoy persuadido de haber acertado, á lo ménos tocante á la parte doctrinal, pues habiendo seguido fielmente el método y la doctrina del mismo autor que seguí en el tratado de moral, y reducido mi trabajo á la mera condicion de simple extracto ó compendio de las doctrinas de tan esclarecido filósofo, debe de participar, aunque imperfectamente, de sus vivas y grandes excelencias. No se crea sin embargo que es doctrina propia la que este autor expone en sus interesantísimas obras. La filosofia, cultivada durante muchos siglos por los mayores ingenios con que se honra el humano linaje, pero muy particularmente por los doctores y escritores católicos, guiados y sostenidos por la doble luz de la razon

y de la fe, estrechamente unidas en la verdad; la filosofía, digo, es una ciencia formada, y por consiguiente perfecta en su género. Al entendimiento humano no le es dado crear una ciencia que ya existe, ni alterar sustancialmente el orden de las verdades que encierra bajo una forma metódica acabada. El grave mal de las modernas teorías filosóficas, el error esencial que las vicia, nace de la vana presuncion que han concebido muchos, siguiendo á Descartes, de fundar las ciencias filosóficas, que largos siglos de estudio y de meditacion habian ordenado con maravillosa profundidad y recto juicio, y de fundarlas separándose de las doctrinas recibidas, y rompiendo la tradicion científica, encargada de transmitir de unas generaciones á otras los tesoros de la inteligencia. De aquí la gran variedad de doctrinas y de enseñanzas filosóficas, todas ó casi todas falsas, que se registran en la historia de los tres últimos siglos; las cuales, más que para ilustrar, sirven para pervertir el espíritu y el corazon, seduciéndolos dolorosamente y sometiéndolos al yugo de perniciosos errores y de tendencias en extremo alarmantes y peligrosas. El gran mérito del ilustre Liberatore consiste en haber restaurado las puras y luminosas enseñanzas de la filosofía tradicional de las escuelas católicas, y en haberlas ofrecido á la generacion actual con aquella fuerza dialéctica y aquel primor de análisis que cautivan los ánimos en obsequio de la verdad y de la evidencia con que brilla. Los que aman las nobles y bellas doctrinas de la filosofía espiritualista y cristiana, única verdadera en to-

das sus partes, y única pura y saludable, deben de bendecir en su corazon á uno de sus más ilustres restauradores en nuestra edad.»

Ahora bien, desde que estas líneas salieron á luz por vez primera, la obra de la restauracion de la filosofía háse enriquecido con monumentos que no vacilo en reputar por inmortales; parte de los cuales he tenido la buena suerte de estudiar ántes de poner mano en la presente obrita. Para no citar sino uno solo de cada una de las tres naciones Alemania, Francia é Italia, donde las ciencias filosóficas han logrado llegar á la cumbre á donde se elevaron en alas de Santo Tomás de Aquino, Alberto Magno, San Buenaventura, Suarez y tantos otros doctores esclarecidos de la filosofía cristiana, haré mencion únicamente de tres obras de filosofía que *forse non morranno*. Una de ellas fué escrita en aleman por el P. José Kleutgen intitulada: *Die philosophie der vorseit verteidigt*; la cual se está hoy mismo traduciendo al italiano con el título de *La filosofia antica esposta e difesa*, por el P. Curci y el Cardenal Reisach. Esta es la obra maestra que la filosofía católica levanta en Alemania á la vista de las ruinas en que se han convertido los sistemas heterodoxos construidos por Kant y sus discípulos. De Francia citaré el tratado de *Antropologia fisiológica y filosófica* del Dr. E. Frédauld, el cual ha demostrado que lejos de haber oposicion alguna entre la filosofía escolástica y las ciencias naturales, jamas llegarán las últimas sin la luz de esta filosofía á formar parte del sistema científico universal. Pero la gloria de la

restauracion de las sanas y luminosas doctrinas de la filosofía cristiana toca principalmente á Italia. Bien pudiera citar aquí muchos esclarecidos testimonios de esta verdad, singularmente los que proceden de la fecunda y aurea pluma del P. Liberatore; pero no debiendo referir en gracia de la brevedad, sino uno solo, séame licito rendir un tributo de admiracion á la estupenda obra de Cayetano Sanseverino intitulada: *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*. ¡Lástima que la muerte haya impedido al filósofo napolitano ver terminada su obra! Riqueza inmensa de erudicion, claridad admirable, seguridad en las sentencias, análisis perspicuo, crítica delicada, armonía de las partes, unidad de plan, pureza de doctrina, y en suma copia riquísima de verdadera ciencia recogida pacientemente en las obras de los doctores más insignes de la filosofía cristiana, y reunida como en un foco de luz, son dotes que resaltan en esta obra y la elevan á la categoría de una de las grandes maravillas del humano saber.

La justicia me obliga á añadir, que he ordenado el presente compendio con los ojos fijos en el texto de Sanseverino, sin apartarlos por esto de mi primer guia, el ilustre Liberatore; y que si algun valor se reconoce á este breve trabajo, razon es adjudicarlo á la excelencia de la doctrina bebida en tan puras y copiosas fuentes.

He dividido la materia de este tratado en dos partes: texto y notas: el texto para ser tomado de memoria por los alumnos, á lo ménos en la parte que juzgue necesaria el profesor;

y las notas para ilustrar y ampliar la doctrina contenida en el texto. He conservado al final dos largas notas que asimismo corrian en las dos ediciones anteriores, una de ellas sobre el *Mesmerismo* y otra sobre la *Frenología*. Con ellas me propongo prevenir á la juventud contra funestos errores. Acaso parezca á alguno un tanto extraña la division que he hecho de la Psicología, que no se encuentra en los buenos autores: pero se me permitirá esta novedad si no por el fundamento intrínseco que pueda justificarla, al ménos por el órden y claridad que comunica al tratado, y por la mayor amplitud con que en gracia de esta division son ventiladas muchas cuestiones vitales tocantes todas ellas á la esencia misma de los estudios psicólogos.

Pero demas del fin didáctico de esta obrita, que es el principal, confieso mi propósito de cooperar de algun modo á la restauracion de las sanas doctrinas filosóficas que se va rápidamente haciendo no ya sólo en otras naciones sino tambien en nuestra patria. Entre nosotros van de capa caída, aunque no tanto como en el resto de Europa, las doctrinas del panteismo germánico y del psicologismo escoces y frances; y en lugar de las producciones dañinas ó superficiales de que se vieron plagadas nuestras escuelas, vemos con gozo salir á luz las obras de Taparelli y Prisco, discípulo de Sanseverino (1). Y porque

(1) Las obras á que me refiero son: *Ensayo de derecho natural*, del R. P. LUIS TAPARELLI, de la C. de J; y los *Elementos de Filosofía especulativa* de José Prisco. La primera se está publicando en castellano; la se-

no se crea que la restauracion es obra exclusiva de filósofos italianos, permitaseme recordar que nuestro Balmes tuvo la gloria de haberla iniciado, y los PP. Cuevas y Ceferino Gonzalez (1) la de haberla promovido. Ahora bien, no seria poca mi dicha si combatiendo de una parte á los sofistas de allende el Rhin (2), y reduciendo de otra á forma de compendio las luminosas doctrinas de grandes filósofos contemporáneos, pudiera disipar algunas sombras y difundir á mi modo la luz en los entendimientos consagrados á estas sublimes especulaciones.

gunda, vertida á nuestro idioma por la castiza pluma del conocido publicista D. Gavino Tejado, ha sido ya publicada. De esta preciosa obra me he ayudado tambien en la ordenacion del presente libro.

(1) La obra del P. Ceferino Gonzalez, intitulada *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, impresa en Manila, es ya bien conocida y apreciada en España, y fuera de ella ha sido justamente celebrada por la gran revista romana *La Civiltá cattolica*.

(2) Aludo principalmente á mis *Lecciones sobre el sistema del aleman Krause*, y á mi opúsculo *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo*.

# INTRODUCCION.

## I.

### DEFINICION DE LA FILOSOFÍA.

1. La palabra *filosofía* compuesta de dos griegas significa *amor de la sabiduría* (\*). De aquí aquella definición de San Agustín: *¿Quid est philosophia? amor sapientie.*

La pala  
bra filoso  
fia.

Cont.  
Acad. lib.  
II, c. 2,  
n. 5.

(\*) Refiere Ciceron que preguntado Pitágoras por Leonte, rey de los Filiacos, por el arte ó la ciencia que profesaba, respondió que ninguna en particular, sino únicamente era *filósofo*. Este fué despues el nombre que tomaron los que se dedicaban á investigar las más altas verdades de las ciencias, en lugar del nombre de *sábios* que ántes se daban. «Nobilísimo y sublime, dice el ilustre Prisco, fué el dicho de Pitágoras; pues ¿quién en efecto es el hombre que pueda llamarse sábio, con tanta tiniebla como circunda al humano entendimiento, con tanto como el hombre ignora siempre, aun despues de haber consumido su vida meditando, con tanto prolijo esfuerzo, con tanta frustrada tentativa, con tanto error, en fin, como encubre la brevísima porcion de verdad que á descubrir llegamos? Sólo á Dios, pues, cuadra el dictado de *sofo*; conténtese el hombre con el de *filósofo*, y loores sean dados á Pitágoras, que asentó la sólida base de la investigacion de la verdad en la humildad filosófica.»

*Elementos de Filosofía especulativa traducidos al castellano.*

Sabiduría.

2. Esta voz viene de la latina *sapientia*, derivada de *sapio*, que denota el buen sabor que tienen para el entendimiento, sobre todas las otras, las verdades cuyo conocimiento corresponde al hombre verdaderamente sábio. Oficio es del sábio, segun Aristóteles, reflexionar sobre los principios y razones altísimas de todo lo que existe: *Sapientis enim est considerare sublimiora rerum principia*.

Dos procedimientos de la inteligencia humana.

3. Dos procedimientos usa la inteligencia humana en el conocimiento de las cosas: uno directo y espontáneo, y otro reflejo. Por medio del primero las conoce sin saber el modo ni la razón de su conocimiento; mas por el segundo investiga y entiende las causas por que son las cosas conocidas, y la razón de ser como son y no de un modo diferente. El primero de estos dos procedimientos intelectuales es comun á todos los hombres, los cuales empiezan todos por conocer las cosas tales como se ofrecen delante de sus ojos, ántes de hacer reflexion sobre ellas para descubrir sus causas ó razones; mas el segundo, ó sea el procedimiento reflexivo, del que se origina en el hombre la filosofía, aunque más ó ménos pasa en todo entendimiento humano, pero sólo con alguna amplitud y perfeccion en la mente del filósofo (\*).

Filosofo (\*) «Si el desarrollo primitivo, dice Balmes, fuese por

reflexion, la fuerza reflexiva seria grande; y sin embargo no sucede así; son muy pocos los hombres dotados de esta fuerza, y en la mayor parte es poco ménos que nula. Los que llegan á tenerla, la adquieren con asídúo trabajo, y no sin haberse violentado mucho, para pasar del conocimiento directo al reflejo.»

*fia fundamental,*  
libro I,  
cap. III,  
n. 48.

4. Las causas ó razones de las cosas pueden ser de dos maneras: unas *próximas*, que piden á su vez ser explicadas por razones superiores; y otras *últimas ó supremas*, en que las primeras están contenidas (\*).

Dos especies de causas ó razones.

(\*) Pongamos un ejemplo de estas dos maneras de razones. La desigualdad individual de los hombres en sociedad es un hecho que todos vemos: ¿cuál es la *razon* de este hecho?—la desigualdad natural de los mismos es su *razon* próxima.—¿Mas porqué son desiguales naturalmente?—porque la *variedad* de los individuos comprendidos en la *unidad* de la especie, es una ley de la naturaleza:—segunda *razon*. ¿Y cuál es la *razon* de esta ley?—la voluntad del divino legislador que la puso:—tercera *razon*. ¿Y porqué la puso?—porque en ella se muestran los tesoros de su infinita sabiduría claramente reflejada en el orden, que no es otra cosa sino la *unidad* en la *variedad*:—cuarta *razon*. ¿Y porqué quiere Dios este orden en la creacion?—porque la manifestacion de su gloria es el fin de todas sus obras:—quinta y última *razon*.

5. La filosofía es el conocimiento cierto y evidente de las cosas en sus causas últimas adquirido por medio de la luz de la *razon*: *cognitio*

Definicion de la filosofía.

Goudin

q. 1.<sup>a</sup> art. 1. *certa et evidens rerum per altiores causas naturali lumine parta* (\*).

Decimos 1.<sup>o</sup> *conocimiento cierto y evidente*, porque lo que es dudoso ú oscuro no es principio filosófico de explicacion: 2.<sup>o</sup> *causas*, entendiendo aquí bajo la palabra causa todo lo que puede explicar bien alguna cosa, ora sea rigurosamente causa, ora tan sólo razon suficiente no distinta de la cosa explicada: 3.<sup>o</sup> *últimas*, porque la filosofía no se detiene en las causas próximas, bien sean inmediatas ó bien mediatas y más ó ménos remotas de las cosas, sino élévase á las razones supremas de ellas, donde únicamente tiene término y descanso el discurso de la razon: 4.<sup>o</sup> *adquirido por medio de la luz de la razon*, porque se distinga de la Teología escolástica, cuyas razones últimas son artículos de fe, ó verdades reveladas al hombre por Dios.

(\*) Luego la filosofía no hace gran cuenta de los fenómenos naturales que son la materia de la observacion y de la experiencia, sino únicamente se sirve de estas para tomar la razon el vuelo partiendo de los hechos que le ponen delante y subir á los principios y causas que sucesivamente va contemplando hasta llegar á las razones últimas. «La filosofía, dice DE GERANDO, á vista del grandioso espectáculo del universo, no se para á enumerar sus partes; este cuidado lo deja al naturalista: lo que ella pretende es descubrir la causa que produce cada fenómeno, el fin á que tiende cada una de sus

leyes. De este modo la filosofía aspira á elevar el pensamiento del hombre á una region superior á este mundo visible, que bien podria llamarse el proscenio de la naturaleza.»

6. Ciceron definió la filosofía: *Rerum divinarum atque humanarum, causarumque quibus hæres continentur*. En nuestros dias el Padre Liberatore la ha definido en estos términos: «La ciencia de las verdades altísimas adquirida con la luz de la razon: *scientia summarum veritatum naturali lumine comparata*.» Pero todavía es más breve la siguiente definicion del ilustre discípulo de Sanseverino: *La ciencia de las últimas razones de las cosas* (\*). Todas estas definiciones, que bien miradas no se diferencian sino en las palabras, explican el concepto de la filosofía propiamente dicha, ó sea de la ciencia que investiga las razones absolutamente últimas de cuanto puede el hombre saber naturalmente; pero esta misma ciencia se convierte á menudo al estudio de las razones últimas, no absolutamente, sino con relacion á alguna ciencia ó arte en particular, y entónces añade á su nombre el del arte ó ciencia cuyos principios explica, llamándose por ejemplo *filosofía del derecho, filosofía de la historia, filosofía de la elocuencia*, etc. Los principios de cada una de estas disciplinas están contenidos en la filosofía propiamente dicha, pero

Otras definiciones de la filosofía.

*De officiis*, lib 2.

*Institutiones philosophicæ proleg.* t. 1. art. 1.

PRISCO, *Elementos de filosofía especulativa*.

de un modo general ó sea sin relacion determinada á ninguna de ellas en particular.

Cayetano Sanseverino, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata.*

(\*) Esta definicion es la primera parte de la que dió su maestro diciendo: *scientia supremorum principiorum seu supremarum rationum tum cognitionis tum rerum, quae ratione humana cognosci possunt.* El gran filósofo napolitano explicó los últimos términos de su definicion, *que pueden ser conocidas por la razon humana*, declarando que con estas palabras habia mirado á distinguir la filosofía de las ciencias teológicas fundadas en la revelacion, pues aunque el filósofo debe tener siempre ante los ojos la revelacion divina, y en el punto que advierta que algo la contradice rechazarlo como falso, con todo advertimosle, dice, con Rogerio Bacon, que en filosofía no se pueden admitir más proposiciones que las que pueden demostrarse con argumentos sacados de la razon.

## II.

### UTILIDAD Y EXCELENCIA DE LA FILOSOFÍA.

7. La utilidad y excelencia de la filosofía se prueban por las reflexiones siguientes: 1. la filosofía da satisfaccion á la natural curiosidad (*ingenium curiosum*, decia Séneca) ó propension innata del ánimo á la investigacion de las causas ó verdades más altas á que puede elevarse la razon humana. 2. Perfecciona á esta potencia dándole á conocer las razones últimas de toda ciencia humana, y trasportándola de los concep-

tos sensibles á la luz purísima de las verdades primeras (\*). 3. Conteniendo la filosofía las razones últimas de cuanto el hombre puede saber naturalmente, síguese de aquí que las otras ciencias le son deudoras de sus respectivos principios, los cuales están contenidos en aquellas razones últimas de la filosofía. Á lo que se añade, que estando enlazadas unas con otras las diversas partes del humano saber, necesitan de vínculos ó verdades comunes en que juntarse, y no perteneciendo tales verdades á ninguna ciencia en particular, suponen una ciencia superior y universal que dé unidad y cohesión á todas las ciencias particulares. 4. Perfeccionando á la razón la filosofía perfecciona á la voluntad, porque los actos de esta potencia se siguen naturalmente á los del entendimiento, y así son tanto más nobles y excelentes cuanto es mayor y más excelente la luz con que se le ofrecen los bienes á que tiende la voluntad: en otros términos, la perfección de la voluntad y de las costumbres procede del orden de la moral, y las razones en que se funda este orden, pertenecen á la filosofía (\*\*). 5. Por último, la filosofía presta servicios muy señalados á la Religión, ora refutando los errores antireligiosos originados del abuso de la razón; ora demostrando las verdades reveladas que puede el hombre alcanzar naturalmente y que son

conocidas bajo el nombre de *predámbulos de la fe*, como son la existencia de Dios, su veracidad, providencia, etc.; ora en fin, haciendo más apto al entendimiento para entender y recibir con mayor facilidad las verdades sobrenaturales, y definiendo muchos términos que son comunes y aplicables á cosas divinas y humanas, y haciendo posibles mediante su union con los artículos de la fe muchas conclusiones que ensanchan el círculo de la sagrada Teología.

*Filos.*  
*fund. lib.*  
*I, cap. 1<sup>o</sup>.*

(\*) «Todo lo que concentra al hombre, dice nuestro Balmes, llamándole á elevada contemplacion en el santuario de su alma, contribuye á engrandecerle, porque le despega de los objetos materiales, le recuerda su alto origen, y le anuncia su inmenso destino. En un siglo de metálico y de goces, en que todo parece encaminado á no desarrollar las fuerzas del espíritu sino en cuanto pueden servir á regalar el cuerpo, conviene que se renueven esas grandes cuestiones en que el entendimiento divaga con amplísima libertad por espacios sin fin.»

(\*\*) Es notable á este propósito aquel lugar de San Agustin, donde se lee que si los antiguos sábios cuyos nombres invocaban con orgullo los filósofos de su tiempo, hubieran resucitado despues de la venida de Jesucristo, de seguro habrian reconocido la autoridad que debemos seguir, y con sólo mudar algunos términos y opiniones, habrian abrazado la verdadera fe, como lo hicieron, añade el Santo, la mayor parte de los platónicos en estos últimos tiempos: *Viderent profecto, cujus auctoritate facilius consuleretur hominibus et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani flerent sicut plerique re-*

De vera  
relig. cap.  
III, IV, I.  
d.

*centiorum nostrorumque temporum piatonici fecerunt.*  
Debe añadirse que la filosofía á que aquí se refiere el santo doctor, era la de las escuelas que ménos se habian separado de la verdad; y que ni aun esta ayudaba mucho para abrazar la fe á los que el orgullo y la envidia les impedian reconocer la verdad del cristianismo. Pues si una filosofía tan imperfecta daba cierta manera de facilidad á los que la seguian para reconocer, en no estando cegados por las pasiones, las verdades reveladas por Dios, ¿cuánto mayor deberá ser la disposicion que dé á todo entendimiento reflexivo la verdadera filosofía para reconocer por vía del discurso la luz divina que ya ha recibido de la fe?

8. Comparando ahora la filosofía con la teología, no es difícil entender las ventajas que hace esta última ciencia á la primera, así por la mayor certidumbre con que posee sus verdades, fundadas en la autoridad infalible de Dios, infinitamente superior á la razon del filósofo (\*), como porque la teología versa principalmente (\*\*\*) sobre *materias* que exceden por su misma alteza á la humana razon (\*\*\*). Así se justifica muy bien la famosa sentencia de los escolásticos: *Philosophiam esse Theologiæ ancillam.*

(\*) «El autor de filosofía, dice Guizot, es el hombre, porque la filosofía es obra de su razon; mas el autor de la religion es Dios, porque el hombre la recibe de Dios, y no pocas veces la corrompe, pero jamas le da el sér. La Religion y la filosofía no son pues dos hermanas sino dos hijas, la primera de nuestro Pa-

*Medit.*  
*et stud.*  
morales,  
pref. Pa-  
ris, 1851.

dre que está en los cielos, la segunda de la sola razón humana. Y no siendo el mismo su origen, mal puede ser igual su condición.»

(\*\*) Se dice que la teología versa *principalmente* sobre verdades que pasan los límites de la razón, porque no se entienda que tales verdades son las únicas que expone la ciencia teológica, las únicas reveladas: pues también proceden de esta fuente muchas verdades del orden natural de que asimismo trata la filosofía, las cuales fué conveniente que se nos comunicaran por Dios para que fueran patrimonio de todos los hombres, que no solamente de los filósofos, y para que no anduvieran mezcladas en la inteligencia de los fieles con los innumerables y monstruosos errores que las desfiguran en los libros de los antiguos filósofos gentiles y de los modernos racionalistas.

SANTO  
THOMAS,  
*Summa*  
*th.* I. p. q.  
I, art. 5.

(\*\*\*) «Cum ista scientia (habla de la *theologia*) quantum ad aliquid sit speculativa et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque hac scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare; hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiæ, quia ista scientia est principaliter de his, quæ sua altitudine rationem transcendunt; aliæ vero scientiæ considerant ea tantum, quæ rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quæ ad altiorem finem ordinatur, sicut civilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordina-

tur. Finis autem hujus doctrinæ, in quantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam, sicut ad ultimum finem, ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis.»

Añadamos aquí que esta supremacía de la fe comparada con la razon, ó de la teología respecto de la filosofía, no le impide á esta ciencia tener sus principios propios y moverse libremente en la esfera de las verdades naturales, sino lo que le impide es caer en el error, como caeria de seguro y como realmente ha caido siempre que ha desconocido la revelacion divina ó menospreciado su luz indefectible. La historia prueba claramente este hecho, y tambien prueba que los grandes incrementos y la mayor perfeccion que obtuvo la filosofía en la série de los tiempos, fueron el fruto y aun el premio de la humilde sumision de la razon á las doctrinas reveladas. En mi obrita intitulada: *El racionalismo y la humildad* desenvolví esta verdad con alguna amplitud.

### III.

#### DIVISION DE LA FILOSOFÍA.

9. La filosofía se divide en *real, moral y racional*, segun estudia su objeto ó como una cosa real que existe con independenciam de nuestra mente, ó como una cosa ideal cuyas propiedades se derivan de la consideracion de la mente misma, ó, por último, como término de la voluntad.

¿En que se divide la filosofía?

La filosofía real lleva en las escuelas el nombre de *Metafísica*, la moral el de *Ética*, y la racional el nombre de *Lógica*.

Acad.  
lib. I, n.  
6.

Hé aquí esta misma division hecha por Platon, segun recuerda Ciceron en el lugar siguiente: *Fuit jam a Platone accepta philosophandi ratio triplex: una de vita et moribus; altera de natura et rebus occultis; tertia de disserendo, et quid verum, et quid falsum, quid rectum in oratione, pravumque, quid consentiens, quid repugnans judicando.* San Agustin refiere asimismo esta antigua division de la filosofía en natural, racional y moral, no sin percibir en su forma tripartita cierto vestigio de la Trinidad divina, aunque no fuera conocido de los gentiles; y observa que realmente todas las cuestiones filosóficas versan ó sobre la naturaleza de las cosas (filosofía natural ó real: *Metafísica*), ó sobre la investigacion de la verdad (filosofía racional: *Lógica*), ó sobre el fin á que debemos referir todo lo que hacemos (filosofía moral: *Ética*): *Sed certe cum et de natura rerum et de ratione indagandi veritatis, et de boni fine ad quem cuncta quæ agimus referre debemus diversi diversa sentiunt, in his tamen tribus magnis et generalibus quæstionibus omnis eorum versatur intentio.*

*De civit.*  
*Dei, lib.*  
*XI, c.*  
*XXIV.*

# PSICOLOGIA.

## INTRODUCCION.

10. La *Psicología*, como su mismo nombre denota, es la ciencia del alma humana.

Definición de la psicología por razón de la etimología.

La psicología es una de las partes en que se divide la metafísica. Esta ciencia versa sobre un objeto que trasciende y sobrepuja á las cosas del orden físico, estudiadas por la física propiamente dicha; y pues la física estudia los cuerpos en sus fenómenos y en las leyes que los rigen, la metafísica, como ciencia superior y trascendental, se eleva á la consideracion de los objetos que no caen bajo la jurisdiccion de la física, ó porque no forman parte del mundo visible, ó porque no son contemplados en el modo como se ofrece á los sentidos, sino bajo conceptos y razones universales, con abstraccion de sus condiciones materiales. Entre los conceptos más universales del entendimiento sobresale el concepto de sér ó de ente; del cual trata la metafísica general llamada *Ontología*. La metafísica especial se divide en tres partes, á saber: *teología*, *psicología* y *cosmología*. La *Teología*, llamada tambien *Teodicea*, es la ciencia natural de Dios: la *Psicología* es la ciencia del alma humana; y la *Cosmología* la ciencia del universo físico, ó la ciencia de la naturaleza corpórea considerada por modo incorpóreo, en que se contempla el origen, principios, condicion y destino de las cosas del ór-

den físico, y se resuelven otras cuestiones superiores á la experiencia sensible con las luces de la razon.

11. La psicología estudia por consiguiente la más noble parte del hombre, que es el alma. Otras dos ciencias tratan del cuerpo humano, son á saber: la *Anatomía* y la *Fisiología*: la primera expone las diversas partes de que consta el cuerpo humano; y la segunda, el uso á que están destinadas, y las funciones de la vida física (\*).

(\*) Es muy de notar la íntima conexión de la psicología y de la fisiología: son dos ciencias tan unidas como sus objetos respectivos (el alma y el cuerpo), y tan distintas como ellos. Cuando la psicología trata de la parte inferior del alma, como las sensaciones y los apetitos, de necesidad tiene que tocar en los órganos corpóreos, sin los cuales no puede ejercerse la sensibilidad; y cuando la fisiología describe los movimientos y leyes de la vida, vése en la necesidad de suponer la existencia de un principio superior al organismo, de un soplo de vida, *spiraculum vitae*, que no es sino el alma misma. Pero esta última ciencia no considera al alma en sí misma, sino únicamente contempla sus efectos en las funciones vitales; y por su parte la psicología, aunque supone la intervencion de los órganos en ciertos fenómenos del alma, pero más de propósito considera el principio sensitivo de donde estos fenómenos proceden, el cual radica en el alma.

Division  
de la psi-  
cología.

12. La psicología se divide en dinamiología, ideología y antropología. La *Dinamiología* trata de las facultades del alma; la *Ideología* de las

ideas, por medio de las cuales tiene lugar el conocimiento; y la *Antropología* de la naturaleza del alma y de sus relaciones con el cuerpo.

13. Dos medios emplea la psicología en el estudio de su objeto, conviene á saber: la observación interna de la conciencia, ó sea la reflexión sobre los fenómenos del alma; y el raciocinio que de la naturaleza de estos fenómenos deduce la naturaleza de las facultades que los producen, y la del alma misma. Este segundo medio tiene por base y punto de partida el siguiente principio: *las operaciones de un agente cualquiera muestran la naturaleza del mismo.*

Medios que emplea la psicología para el conocimiento de su objeto.

14. La importancia de la psicología se echa de ver atendiendo: 1.º al objeto sobre que versa, que es el hombre mismo considerado en la parte más noble de su sér, la cual le confiere su dignidad de hombre. Este es el sentido de aquel antiguo precepto: *Nosce teipsum*, de la filosofía socrática, en el cual, dice Ciceron, no se ordena el conocimiento de los miembros, tamaño ni figura de nuestro cuerpo, sino el conocimiento del alma (\*). 2.º Tambien se entiende bien la excelencia de este estudio recordando lo que dijeron los antiguos del hombre, á quien llamaron *microscómo*, que significa mundo pequeño, porque en él están abreviadas formando una como suma ó compendio todas las cosas criadas, así del mun-

do visible como del invisible, desde el más tosco mineral hasta los espíritus puros ó ángeles (\*\*).

Tusc. 9.  
q. 1.

(\*) Nimirum hanc habet vim præceptum Apollinis, quo monetur quisque se noscat. Non enim, credo, id præcipit, aut membra nostra, aut statueram, figuramque noscamus; neque nos corpora sumus, neque hæc tibi dicens, corpori tuo dico. Cum igitur nosce te dicit, hoc dicit: nosce animum tuum.

Lib. de  
civ. q. q.  
67, n. 5.

(\*\*) Omnis creatura, dice S. Agustín, in homine numeratur... quia omnis creatura partim spiritalis, partim animalis, partim corporalis. En otra parte añade: In unoquoque homine est omnis creatura, non universaliter, sicus est cælum, et terra, et omnia, quæ in eo sunt, sed generatim quodam modo.

Lib. ad  
Dros. c. 8.  
n. 1.

## PARTE PRIMERA.

### DINAMILOGIA.

#### CAPÍTULO PRIMERO.

##### DE LAS FACULTADES DEL ALMA.

13. Llámase *potencias ó facultades* del alma á aquellas *fuerzas ó instrumentos* con que obra el alma como por un principio *próximo ó inmediato* de sus actos. *Potentia animæ nihil aliud est, quam proximum principium operationis animæ.*

Qué son  
potencias  
ó facultades  
del alma.

Div. Th.  
4. q.  
LVXVIII  
a. 4. c.

Conviene distinguir en el alma dos principios de accion, uno *próximo*, y otro *remoto*. El próximo son las potencias ó facultades de que está adornada; y el remoto su misma esencia ó naturaleza. Todo sér recibe del Criador un impulso primitivo, que viene á ser como el peso con que gravita hácia los actos con que se dirige á su fin; y á este impulso primitivo, á este primer principio de accion, se da el nombre de *naturaleza*. En el alma singularmente debe considerarse este principio, porque el alma es el primer principio de la vida en cada animal, del cual proceden los principios secundarios ó facultades con que el alma misma ejecuta sus actos.

Algunos filósofos han sostenido que las facultades del alma no se distinguen de la esencia del alma misma. Espinosa, por ejemplo, á quien siguen

tambien en este punto los panteistas modernos alemanes, decia que no se da en el espíritu humano la facultad absoluta de entender, de desear, de amar, etc. De donde concluye que estas y otras facultades semejantes ó son enteramente ficticias, ó son no más que entidades metafísicas. (Eth. part. 2, *de Mente*, prop. 48). Antes habian dicho algunos nominalistas, que no eran otra cosa las facultades del alma sino los nombres con que se significan sus operaciones; que la inteligencia y la voluntad, por ejemplo, no son sino voces con que se nombra al alma en cuanto entiende y conoce. Mas contra todos estos filósofos demostró, entre otros, Santo Tomás la distincion real que hay entre la esencia y las facultades. Para demostrar esta distincion observa el Santo doctor 1.º, que la esencia dice relacion al sér, y la potencia á la operacion, cosas entre sí muy diversas; 2.º, que el sér del alma, como el de toda cosa criada, es finito, mas la accion del alma misma con relacion á su objeto tiene cierta manera de infinidad; 3.º, que la esencia del alma es sustancia, y la potencia accidente; 4.º, que si las potencias del alma fuesen su misma esencia estarian siempre en acto, pues el alma misma cuanto á su esencia es acto, y por consiguiente que en cada instante sentiria, entenderia y querria cuanto pudiera sentir, entender y querer, lo que es notoriamente falso; 5.º, que siendo muy diversas entre sí las acciones que el alma ejecuta, no pueden dimanar inmediatamente de un solo principio idéntico de accion, sino de principios diversos, ó sea de las varias facultades del alma, y no de su esencia una é idéntica; 6.º, y por último, que si las facultades del alma fuesen su misma esencia, no estarian como están subordinadas unas á otras, lo cual no puede decirse de la esencia del alma res-

pecto de sí misma. Pueden verse estas razones expuestas con mayor ampliacion en Sanseverino (*Phil. christ.* cap. 1, art. 1, donde se registran muchos textos de Santo Tomás á este propósito). Este autor observa por su parte, que la doctrina que suprime toda distincion real entre la esencia y las potencias ó facultades del alma es panteística: y lo prueba diciendo, que si el sér y el obrar fuesen una sola cosa en el alma, esta no tendria nada en potencia, sino seria un acto completamente simple y puro; y si el alma nunca estuviera en potencia, sino siempre en acto, conoceria por su misma esencia todas las cosas, lo que sólo es propio de Dios. Pero el panteismo confunde la esencia del alma con la de Dios, y no quiere poner distincion alguna real entre la esencia del alma y sus potencias, porque se veria obligado á presuponerla en Dios, cuyos son los actos de todas las fuerzas segun el panteismo, lo cual seria evidentemente absurdo. Síguese, pues, de todo lo dicho, que la esencia del alma es el principio *mediato* ó *remoto* de sus actos (*principium quod*), y que las potencias ó facultades de que está adornada, son el principio *inmediato* ó *próximo* y casi el instrumento con que produce sus operaciones (*principium quo*); al modo que la raíz de un árbol es el origen primero de los frutos que este lleva, y sin embargo tales frutos nacen inmediatamente de las ramas.

14. El alma está dotada de diversas potencias ó facultades. Esta verdad se deduce de la diversidad específica de los actos ó fenómenos interiores, la cual supone diversidad de facultades, pues una sola facultad no podria ser principio próximo de actos diversos en razon de su es-

Pluralidad de facultades.

pecie ó género: *Idem secundum idem non est natum facere nisi idem.*

criterio con que deben discernirse unas de otras las facultades del alma.

15. Debiendo proceder toda investigacion de las cosas que nos son más conocidas ó que son para nosotros ántes que otras en el órden del conocimiento, á las que son primero en el órden de la naturaleza, síguese que para determinar las facultades del alma debemos atender á las operaciones que estas facultades ejecutan, así como para conocer tales operaciones debemos considerar los objetos á que se refieren; porque lo que primero y directamente se nos ofrece en el órden del conocimiento son los objetos de nuestros actos, y despues mediante cierta reflexion conocemos estos actos, y por medio de ellos las facultades que los producen. Luego las potencias del alma se distinguen entre sí segun la distincion que existe entre sus actos y entre los objetos á que estos actos dicen relacion (\*).

Div. Thom. 1. 2. q. LIV, a. 2. c.

(\*) *Omnia quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum ordinem eorum, ad quæ dicuntur.*

Debe advertirse aquí que el objeto á que se refieren los actos de una potencia cualquiera, puede ser de dos maneras, á saber: *material y formal*. Entiéndese por objeto material la cosa misma sobre que versa una potencia, tal como existe realmente, ó sea considerada segun su naturaleza; y por objeto formal aquel aspecto ó razon por donde la cosa cae bajo la accion de la potencia. Así objeto material

del sentido de la vista es el papel en que escribo; y objeto formal del mismo sentido es el color del papel, por virtud del cual percibo el objeto material. Esto supuesto, debe notarse que la distincion de las facultades no debe seguir á la distincion de su objeto material, sino á la del objeto formal, pues cuando este es el mismo, v. gr., el color, sea blanco ó negro, etc., la potencia que lo percibe es la misma. Para que una facultad se distinga realmente de otra, se requiere que haya una distincion específica entre sus actos respectivos, y esta distincion nos es conocida por la que existe entre los objetos formales de dichos actos. Y es tambien preciso para distinguir unas facultades de otras, que las razones formales de sus actos respectivos no puedan reducirse á una razon ó aspecto comun, porque, como dice Santo Tomás, *non omnis differentia actuum potentias diversificat, sed sola illa, quæ non potest reduci in idem principium.*

Qq. disp.  
de Ver. q.  
XV, a. 1, c.

16. Las facultades del alma se dividen en *activas y pasivas*. Así las unas como las otras son principio inmediato de sus propios actos, y en este sentido no hay potencia que no sea activa (\*); pero más especialmente se designan con este nombre las que obran sobre su objeto actuándolo ó trasformándolo; y con el de pasivas á las que son movidas á ejecutar sus operaciones por la accion de algun objeto que ya está en acto. En las operaciones de toda potencia activa el objeto de la operacion recibe como paciente la accion; por el contrario, en las de toda potencia

En qué  
se dividen  
las facultades  
del  
alma.

pasiva el objeto del acto es el agente que mueve al alma á ejecutarlo.

(\*) Por esta razon seria mejor dividir en activas y pasivas, no las facultades sino las operaciones: así lo hizo tambien el Doctor angélico.

Á esta division de las potencias del alma en activas y pasivas puede reducirse la que hacen otros autores, dividiéndolas en *aprehensivas* y *expansivas*. Por medio de las *aprehensivas* el alma percibe su objeto recibiendo la accion de él; porque en efecto, en toda percepcion el objeto percibido entra dentro de nosotros y se junta con nuestra alma, aunque esta entrada y junta no sea por modo material, sino por una cierta especie y representacion del objeto mismo; y al contrario, por medio de las facultades *expansivas* el alma, que ya posee á su modo el objeto en el acto de aprehenderlo, tiende á poseerlo no en la especie ó semejanza, sino en la realidad material de él, trocándose de este modo de pasiva en activa, como quiera que cuando aprehende su objeto recibe la accion de este, y cuando ejercita su virtud *expansiva* se dirige hácia el objeto mismo para apropiárselo. Acto de facultad *aprehensiva* será, por ejemplo, la percepcion de una flor; y de facultad *expansiva*, el deseo de cogerla. En el primero el objeto viene á nosotros, y se hace en cierto modo una cosa con nosotros, aunque no tal como es en su realidad externa, sino tal como se nos presenta en la especie del mismo que se nos ofrece interiormente; en el segundo nosotros vamos al objeto y nos trasformamos y hacemos una cosa con él.

Síguese de aquí que en la aprehension el objeto percibido toma la forma propia del sujeto que lo aprehende, el cual no decae de propia excelencia y dignidad, ántes se perfecciona con el conocimiento

de la cosa, por más vil que esta sea; mas en la operacion expansiva, hecha el alma á imágen del objeto que apetece, y trasformada en él, se eleva ó se degrada segun sea la naturaleza del objeto codiciado: si el objeto es un bien honesto, término racional de la voluntad, esta se eleva y ennoblece en el acto de unirse con él; mas si es un bien sensible, cuya posesion nos priva de otro bien superior, el alma se degrada y envilece poseyéndolo. *Abominabiles facti sunt sicut ea quæ dilexerunt.*

17. Tambien se dividen las facultades del alma en *orgánicas* é *inorgánicas*. Son facultades orgánicas las que usan de órgano corpóreo, como la vista, que no puede ejercitarse sin el ojo: y facultades inorgánicas ó espirituales las que hacen sus actos sin necesidad de órgano corpóreo, como el entendimiento. El sujeto de las primeras no es el cuerpo solo ni el alma sola, sino el alma y el cuerpo: el de las segundas es sola el alma.

18. A cinco géneros sumos redujo Santo Tomás, siguiendo á Aristóteles, las potencias del alma, á saber: *vegetativo*, *sensitivo*, *intelectivo*, *apetitivo* y *locomotivo*.

Clasificación de las facultades del alma.

El género *vegetativo* comprende las tres potencias que corresponden á las tres especies de operaciones cuyo respectivo objeto se transforma en la sustancia misma del cuerpo, conviene á saber: la *nutricion*, *crecimiento* y *generacion*: el género *sensitivo* comprende la *sensibilidad*, la *fantasia*, el *sentido comun*, la *virtud cogitativa* y la *me-*

*moria sensitiva*: el género *intelectivo* al *entendimiento agente* y al *posible*: el *apetitivo* al *apetito sensitivo* y al *racional*, llamado también *voluntad*: el *locomotivo* sólo comprende la facultad llamada *locomotiva* ó *locomotriz*.

Toda potencia dice relacion á sus objetos propios, que apetece naturalmente: este apetito natural con que cada facultad está inclinada hácia los objetos en que se terminan sus operaciones se llama *fuera*, *conato*, *tendencia*, *intencion*, por los filósofos.

No debe confundirse este apetito *natural* ó *tendencia* al bien, que reside en toda potencia, con el apetito *elícito* que produce el conocimiento de este bien. En otros términos, toda *tendencia* se encamina hácia su objeto formal, que es su bien; pero una cosa es propender al bien simplemente, y otra inclinarse al bien aprehendido como bien: lo primero es comun á toda *tendencia*; lo segundo es propio del apetito que se sigue á la aprehension sensitiva ó intelectual del objeto.

El ilustre Sanseverino prueba clarísimamente con las siguientes palabras la realidad de esta *tendencia* ó *apetito natural*: «Cum animæ nostræ ad finem sibi a Deo præstitutum naturaliter ferantur, necesse est naturaliter etiam ferri ad actiones proprias potentiarum exercendas, sine quibus illum finem consequi nequeunt. Etenim, cum Deus, utpote qui est prima causa efectrix, et finis ultimus omnium rerum, res omnes ad seipsum trahat, universaque idcirco natura Ei subiecta sit, fieri non potest, quin res, quodquot sunt, in qualibet appetitione implicite appetant Deum, illasque actiones exercere conentur quibus Deum, tamquam ultimum suum finem, adipisci possint.»

## CAPÍTULO II.

### DE LA SENSIBILIDAD (1).

#### ARTÍCULO I.

##### Sentidos externos.

19. La *sensibilidad* es aquella facultad por la que el alma, unida sustancialmente al cuerpo, percibe las cosas sensibles ó materiales como tales.

Qué es la sensibilidad.

20. Los actos de la sensibilidad se llaman *sensaciones*.

Sensaciones.

21. La sensibilidad comprende sentidos *externos* é *internos*. Son sentidos externos los que aprehenden las cosas sensibles exteriores; é internos los que perciben la modificación que estas mismas cosas, percibidas por los sentidos externos, causan en nosotros.

Sentidos externos é internos.

Los órganos de los sentidos son las partes de nuestro cuerpo que sirven al alma para las sensaciones.

Órganos de los sentidos.

22. Son objeto de la sensibilidad así exter-

Objeto

(1) No discurrimos en este tratado de aquellas facultades más inferiores del alma, cuyo estudio toca más bien á la filosofía que á la psicología.

de la sensibilidad en general.

na como interna, las cosas corpóreas que nos impresionan físicamente; y no sólo las cualidades sensibles de los cuerpos, sino también su mismo ser sustancial.

La razón de esto es que el alma no percibe las cualidades sensibles, como el color, la extensión, etcétera, de un modo abstracto sino concreto y determinado, y no podría percibir las de esta suerte si al mismo tiempo no percibiese la sustancia misma á que tales cualidades están inherentes. Así el mismo lenguaje común no dice que percibimos este ó aquel color, sino esta ó aquella cosa colorada, etc.

Hay, sin embargo, esta diferencia entre la sustancia y las cualidades de los cuerpos, que estas últimas las perciben los sentidos por sí mismos; mas la sustancia de ellos sólo la perciben *per accidens*, ó sea en cuanto no podrían percibir las cualidades físicas, si estas no estuvieran sustentadas concretamente por alguna sustancia.

Sensible propio y sensible común.

23. Llámase *sensible propio* al objeto formal de un solo sentido, como el color, que sólo es percibido de la vista; y *sensible común*, á lo que es percibido por varios sentidos, como la extensión.

Objeto propio de cada uno de los sentidos externos.

24. Son objeto de la vista, la luz y los colores, mediante los cuales percibimos los cuerpos considerados en su extensión, figura, posición, distancia y movimiento. El objeto del oído son los sonidos. El olor y el sabor se perciben respectivamente por medio del olfato y del gusto: y

por último, el tacto percibe no sólo el calor y el frío, la aspereza, gravedad, blandura y resistencia de los cuerpos, sino también, y en virtud de estas sensaciones, su extensión, figura, movimiento, distancia y colocación de sus partes, en cuyas percepciones conviene con la vista, sirviéndole además de auxiliar en el perfecto conocimiento sensible de estas propiedades (\*).

(\*) Los filósofos han distribuido todas estas cualidades sensibles en dos clases, una de las cuales contiene las propiedades *primarias*, y la otra las *secundarias*. Entiéndese por cualidades primarias de los cuerpos á las propiedades que existen en ellos independientemente de nuestros sentidos, como la extensión; y por secundarias á las propiedades que tienen los cuerpos en relación con nuestros sentidos, como el olor, el sabor, etc. Las primeras llevan también el nombre de *reales*, porque lo mismo existen siendo que no siendo percibidas por los sentidos y aun por el entendimiento, pues tales propiedades son inteligibles; y las segundas se llaman además *sensibles*, porque dicen relación á los sentidos, sin los cuales no tienen ser alguno.

Dejadas aparte las cualidades primarias, cuyo concepto no ha menester más ilustración, bien será notar acerca de los sensibles: 1.º, que el olor, el color, el sabor, el calor, el frío, lo dulce, lo amargo y demás cualidades secundarias que atribuimos á los cuerpos, sólo residen en ellos en potencia, pero no en acto; es decir, que los cuerpos tienen respectivamente la virtud ó propiedad de producirlas en nosotros cuanto á su ser actual: 2.º, que las sensaciones en que percibimos tales

cualidades contienen dos elementos, uno de sensibilidad externa, con que aprehendemos los objetos externos con la aptitud que tienen de producir las en nosotros, y otro de sensibilidad interna, con que percibimos la inmutación que experimentan los órganos sensorios en el acto de la sensación. Las cualidades así consideradas, dice el Sr. Prisco, son modificación orgánica de la sensación, porque la sensación en sí misma no es ni amarga ni dulce, sino que estas cualidades la acompañan en cuanto se muestran en el órgano por cuyo medio se verifica la sensación; de modo que las cualidades secundarias consideradas *in actu* son, por decirlo así, una envoltura interna del acto sensitivo.

Orden  
de superioridad  
entre los  
sentidos.

25. El más excelente es la vista, que puede percibir á la vez innumerables objetos, alcanzando á grandes distancias, sobretodo ayudada del telescopio; el sentido de la vista tiene además la virtud de auxiliar en sumo grado al entendimiento en la adquisición de las ciencias. Sigue á la vista en importancia el oído, cuya principal excelencia consiste en percibir la palabra, que es el vínculo de la sociedad y el medio interesantísimo de comunicar y recibir los frutos del estudio por medio de la enseñanza. El tercer lugar corresponde al olfato, superior á los otros dos sentidos restantes porque no necesita ponerse en contacto con el objeto material de sus actos; y esta es la razón de la inferioridad del gusto y del tacto comparados con los demás sentidos.

26. Segun se observa en el niño, el gusto y el tacto son los primeros sentidos que empiezan á ejercitarse; vienen despues el olfato y la vista, y en último término el oido: órden muy conforme con el de las necesidades que sucesivamente se van presentando en el niño, las cuales piden cada cual en su tiempo el uso de dichos sentidos (\*).

órden  
cronológi-  
co en que  
empiezan  
á ejerci-  
tarse los  
sentidos.

(\*) Se ha disputado recientemente sobre la posibilidad de otros sentidos ademas de los cinco que tenemos. Lamennais no solamente admitia esta posibilidad, sino hasta temia que un sexto sentido perturbase el acuerdo de los demas. (*Ensayo sobre la ind.*, t. 2, c. 1.) Balmes no negó la posibilidad de nuevos sentidos; pero demostró que jamás podrian turbar el acuerdo de los demas, ni destruir la certeza que tenemos en la realidad de sus objetos. (*Filosofía fund.* lib. II. cap. 17). Por su parte los sectarios del mesmerismo aseguran que realmente tenemos otros sentidos, aunque se encuentran en estado latente, mientras no sobreviene el sueño que llaman magnético, en el cual despliega la sensibilidad nuevas y admirables potencias (1). Pero el sapientísimo Sanseverino en su gran obra de *filosofía cristiana comparada con la antigua y la moderna*, prueba evidentemente con la doctrina de Santo Tomás de Aquino y de San Agustin, la imposibilidad de nuevos sentidos fuera de los cinco de que está adornado el hombre. La razon principal que trae á este propósito es, que la diferencia entre los sentidos procede de la diferencia de sus respectivos

(1) Puede verse el apéndice A en el fin de este tratado.

objetos: si además de las cualidades propias de cada sentido actual que ahora percibimos, hubiese otras cualidades diferentes, estas determinarían otro sentido también diferente de los que tenemos: es así que las cualidades sensibles no determinan sino cinco sentidos; luego no hay más cualidades sensibles que percibir, ni son por consiguiente posibles nuevos sentidos para percibir cualidades que no existen. Véase el cap. II de su *Dinamiología*, art. II. *De numero sensuum externorum.*

Admirable situación de los órganos en el cuerpo.

27. Es digno de notarse con admiración que el sentido del tacto, necesario para discernir lo útil de lo nocivo para nuestro cuerpo, se halla como extendido por todo él en los animales y en el hombre, pero muy particularmente en nuestra mano, formada con tan exquisito cuidado para las obras del arte y para el más fino y activo ejercicio del tacto mismo (\*). El gusto, que sirve para discernir las sustancias que ha de recibir el estómago, tiene sus órganos á la entrada del tubo digestivo; y el olfato, auxiliar del gusto, tiene el suyo á muy poca distancia, lugar que se adapta con igual precisión al uso de la respiración. Los órganos del oído se encuentran en sitio eminente y á uno y otro lado para recibir los sonidos, cualquiera que sea el lugar de que partan. Por último, los ojos, que son los órganos

(\*) La mano es en efecto el órgano del tacto *activo*, y toda la piel lo es del tacto *pasivo*.

del más preeminente de los sentidos, están por bajo de la frente, lugar elevado desde el cual pueden recibir la impresion aun de los objetos colocados á gran distancia (\*).

28. Se llama *impresion* á la accion de un objeto sensible en los órganos de los sentidos. Se diferencia, pues, la impresion de la sensacion en que la primera es un hecho puramente material; y la sensacion es una é indivisible, y supone de necesidad un sujeto simple.

Diferencia entre impresion y sensacion.

Es un error manifiesto el suponer con los materialistas que la sensacion consiste en el movimiento de las fibras del cerebro; porque este movimiento sólo implica mudanza ó variacion del lugar, pero no es acto de sentir, no es sensacion, en la cual, sin que nada varíe de lugar, se representa el alma los objetos externos. El movimiento de las fibras puede ser producido en el cadáver por la accion del galvanismo; la sensacion no. Además, en la hipótesis de los materialistas las sensaciones contrarias, como las de calor y frio, etc., que muchas veces experimentamos á la vez, consistirian en movimientos contrarios de las fibras cerebrales, lo cual es imposible entendido de unas mismas partes; y en el caso de que unas fuesen impulsadas en una direccion y otras en otra, sólo podrian moverse las que hubieran recibido un impulso más fuerte, quedando todas en reposo en caso de ser igual su respectiva fuerza.

(\*) Aun es más admirable la estructura de los órganos de los sentidos: cualquiera de ellos, aun ligeramente examinado, prueba evidentemente la existencia y la infinita sabiduría del sumo Hacedor.

Doble  
origen de  
la sensa-  
cion.

29. El origen de la sensacion es doble, pues resulta de la accion de un objeto físico sobre alguna parte del cuerpo, y de la actividad del sujeto que siente.

Infiérese de aquí que la sensacion es bajo diversos respectos pasiva y activa: pasiva en cuanto supone la accion del objeto sensible sobre los órganos que reciben su impresion; activa en cuanto procede de la fuerza ó virtud sensitiva del alma.

La sen-  
sacion es  
acto de  
conocer.

30. La sensacion es realmente conocimien-  
to, porque en ella se nos manifiesta el objeto á  
que se refiere.

No es, pues, la sensacion la simple percepcion de las afecciones de nuestro cuerpo, porque estas afecciones no las percibimos con los sentidos externos, sino con el sentido interior ó comun. En efecto, cuando yo veo un color, ú oigo un sonido, etc., lo que percibo no es una modificacion subjetiva, sino una cosa externa, distinta de mí mismo. Nadie confunde la percepcion del fuego á que se acerca mi mano, con el sentimiento interno de calor que en ella experimento. Así aunque la sensacion es subjetiva en cuanto radica en el sujeto; pero es objetiva en cuanto manifiesta al sujeto el objeto externo á que se refiere.

Por donde se echa de ver el engaño en que han caido muchos filósofos modernos reduciendo la sensacion á un mero elemento *patológico*, ó sea á una simple afeccion de placer ó de dolor causada por el objeto externo. No; el placer y el dolor no son el objeto propio de nuestras sensaciones, porque los objetos propios de toda potencia la perfeccionan

pero no la dañan; lo cual debe entenderse tambien de los sentidos, pues si bien se refieren á objetos materiales, no reciben daño de ellos en el acto de la sensacion, como quiera que los perciben por medio de especies ó semejanzas de ellos, las cuales son in-materiales, como luego veremos. Oigamos á Santo Tomás declarar esto mismo con su incomparable perspicuidad: «Quia sensus non movetur a sensibili secundum conditionem moventis, cum forma sensibilis non recipiatur in sensu secundum esse materiale, prout est in sensibili, sed secundum esse spirituale, quod est proprium sensus (unde non habet contrarietatem ad sensum, sed est perfectio ejus, nisi secundum quod excedit proportionem sensus), ideo non proprie dicitur pati, nisi secundum quod excellentia sensibilium corrumpit sensum aut debilitat.» Y en otra parte, dice: «Sensibile est perfectio sentientis, in quantum hujusmodi, sicut et intelligibile intelligentis. Unde aliquid sensatum et intellectum non infert dolorem vel tristitiam, in quantum hujusmodi; sed in quantum est nocivum, vel apprehenditur, ut nocivum.»

Qu. III,  
Sent. dist.  
XV, q. II,  
art. 1, o  
2.

Q. q.  
dispp. de  
Ver. q.  
XXVI.

Reduciendo á breves términos las razones que distinguen el placer y el dolor de la sensacion, que más difusamente pueden verse en Alberto Magno (q. XXXI *De Homine*), y en Sanseverino (obra citada, *Dinamiologia*, cap. 1, art. 8), diremos que la sensacion se verifica sin alteracion alguna del órgano del sentido, porque este recibe inmaterialmente las especies sensibles, mas el dolor y el placer no acaecen sin alguna inmutacion del órgano respectivo. La sensacion procede siempre de fuera á dentro, del cuerpo al alma, mas el placer y el dolor proceden algunas veces de dentro afuera, del alma al cuerpo. Las sensaciones se refieren cada cual á sus objetos propios, mas el placer y el dolor

se encuentran en toda sensacion, y por consiguiente, no son objeto propio, sino accidental de los sentidos, y realmente se perfeccionan en el tacto que llaman *animal*, originado de la union del alma con el cuerpo, el cual no debe confundirse con el tacto propiamente dicho, que es uno de los cinco sentidos externos.

He dicho que el placer y el dolor se encuentran en toda sensacion, aunque no como objeto de los sentidos, sino como cosa accidental que se junta con ellos en las percepciones de las cosas sensibles; y hé aquí la razon de esto que trae Santo Tomás en las siguientes palabras: «Ad sensum enim, de necessitate sequitur lætitia, et tristitia, sive delectatio, et dolor. Necesse est enim, si sensibile perceptum est conveniens, quod sit delectatio, si autem nocivum, sit dolorosum.»

De ctn.  
lib. II,  
lect. 1.

Especies  
sensibles.

31. Así llamaron los escolásticos al medio en cuya virtud el objeto externo se representa en el sujeto y es percibido de él.

Necesidad de las  
especies  
sensibles  
para el conocimiento  
sensitivo.

32. La necesidad de las especies sensibles para el conocimiento sensitivo se demuestra de la manera siguiente: Todo conocimiento tiene lugar mediante cierta union entre el sujeto y el objeto del conocimiento, *cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente* (\*). Esta union supone la accion del objeto sentido, con la cual se da este á conocer del alma; y exige que el objeto mismo entre de alguna manera en ella, porque ninguna cosa puede obrar allí donde no está presente. Ahora, esta presen-

cia del objeto sensible en el alma sólo puede ser de dos maneras: ó estando presente por sí mismo, segun su realidad física; ó sólo por medio de alguna especie ó semejanza del objeto mismo que lo represente. Es así que lo primero es absurdo, pues supone que el objeto es una misma cosa con el sujeto, como dicen los panteistas: luego la presencia del objeto en el alma en el acto de ser conocido de ella, tiene que ser no por sí mismo, sino por alguna especie ó imagen que lo represente.

(\*) Suponiendo toda sensacion una union del alma con el objeto sensible, es evidente la vanidad de los esfuerzos que recientemente han hecho algunos para construir el puente que ha de salvar la distancia que suponen entre el sujeto y el objeto de toda sensacion. Mal puede pensarse en unir lo que no puede concebirse separado, como el sujeto que siente del objeto sentido.

33. Las especies sensibles no son partículas emanadas de los cuerpos, que anden por el aire y penetren en el alma por medio de los órganos, como pensaron Demócrito y Epicuro, sino semejanzas que producen de sí propios los objetos externos, las cuales participan de la naturaleza del alma y son por tanto inmateriales, porque todo lo que es recibido por algun sujeto, es de la naturaleza del recipiente: *omne quod recipitur in*

Natura-  
leza de las  
especies  
sensibles.

*aliquo, recipitur in eo per modum recipientis;* pues si bien dichas especies son efecto de los objetos sentidos, que son corpóreos, pero como observa Santo Tomás, cuando algun cuerpo obra sobre el alma no le comunica la misma forma que él tiene en sí, sino por efecto de su accion el alma produce en sí misma la especie ó imagen del objeto.

Las especies sensibles son el medio, no el objeto de la sensacion.

34. La especie sensible es el principio por el cual es informado ó determinado el sentido para conocer el objeto de la sensacion, del cual es una semejanza dicha especie. Una cosa es por consiguiente la especie ó principio subjetivo de la sensacion, y otra muy diversa el objeto de la misma, que léjos de ser principio es término del acto sensitivo. En otros términos, la especie es el medio *con que* percibimos la cosa sensible, y no la cosa misma percibida, ó como decian los escolásticos: «*species non est principium quod, sive objectum cognitionis, sed principium quo, sive rationem cognoscendi.*»

S. Th. p. 1. a. 1. q. 1. ad 7.

Aplicando esta luminosa distincion á la vista decia tambien el Santo doctor: «*La especie que está en la vista, no es lo que se ve, sino el medio con que se ve; lo que se ve es el color, que está en el cuerpo: species, quæ est in visu, non est id quod videtur, sed quo visus est, quod autem videtur, est color, qui est in corpore.*»

De An. lib. III, lect. 9.

Los sen-

35. Siendo las especies sensibles solamente

el medio por el que los sentidos perciben sus objetos, fácil es inferir que la percepción ó conocimiento sensitivo es inmediato, pues se refiere directamente á su objeto mediante la semejanza de él, que informa al respectivo sentido. Y á la verdad, conociendo el sentido las cosas externas por especies ó semejanzas propias de cada una de ellas, es claro que en cada sensacion el sentido que la experimenta, percibirá en sí mismo ó directamente y no por medio de otra cosa el objeto representado en el alma por la semejanza ó especie respectiva, pues sería contradictorio que determinado un sentido á conocer alguna cosa por la semejanza de esta que hay en él, no la conociese en sí misma sino en otra cosa de la que no hubiera especie en el sentido.

tidos aprehenden las cosas en sí mismas.

36. Segun esta hipótesis el alma no percibe las cosas sensibles directamente ó en sí mismas, sino sus imágenes ó representaciones. Esta doctrina de Locke es falsa é inductiva de los mayores absurdos, porque la percepción de una imagen considerada como tal, supone el conocimiento del objeto que ella representa: mas si este objeto no lo conociésemos por sí mismo, no podríamos saber si existian realmente las cosas que se suponen representadas por tales imágenes, pues no puede conocerse si existe el original de una imagen, si antes no es conocido sin la imagen.

Hipótesis de la percepción de las imágenes sensibles.

Estas razones son del filósofo escocés Tomás Reid, el cual erró sin embargo en haber atribuido á los escolásticos una hipótesis, que léjos de haber expuesto en sus escritos, fueron los primeros en combatir. No se cansaban aquellos filósofos de repetir que las especies sensibles no son *objectum cognitionis*, sino *ratio cognoscendi*, que el alma no percibe las imágenes de las cosas, sino aprehende las cosas por medio de imágenes. Aún conviene saber que siglos ántes que Reid habia combatido Santo Tomás la hipótesis lockiana de las imágenes consideradas como objeto del conocimiento, probando que esta doctrina conduce derechamente al idealismo, al sentimentalismo y al escepticismo, como despues lo probó tristemente con su ejemplo, aunque sólo en órden al idealismo, el inglés Berkeley, que no hizo en realidad otra cosa que deducir su doctrina idealista sobre la no existencia de los cuerpos de la hipótesis de su compatriota Locke. Hé aquí ahora la argumentacion de Santo Tomás, abreviada por Sanseverino: «Si animus species rerum duntaxat cognoscit, aut dicendum est secundum Platonem scientiam nostram non circa res, sed circa ideas versari (en *idealismus*); aut secundum Cyrenaicos animum duntaxat passiones suas cognoscere (en *sentimentalismus*); aut secundum Sophistas, et Pirrhonios, nihil esse magis verum, quam falsum propterea quod diversi animi diversas de eadem re passiones experiuntur, idemque animus aliter in diversis temporibus ab eadem re afficitur (en *scepticismus*).»

Phil.  
chr. di-  
nam. cap.  
II, art. 5.

La sen-  
sacion no  
es la per-  
cepcion  
de la im-  
presion en  
los órga-  
nos ni en  
el cerebro.

37. Otros han dicho que no percibimos inmediatamente los objetos externos, sino la impresion que estos hacen en los órganos, la cual es transmitida al cerebro. Esta doctrina conviene

con la de las imágenes en reducir la sensación á la percepción de un elemento interpuesto entre el sujeto que siente y el objeto externo á que se refiere la sensación. Su falsedad se evidencia:

1.º Porque la experiencia nos dice que lo que percibimos con los sentidos externos, son las cosas exteriores que nos rodean, no las impresiones ó modificaciones de nuestro cuerpo, las cuales son objeto de la sensibilidad interna, siendo de notar que dichas modificaciones las sentimos interiormente no en el cerebro, sino en el órgano impresionado. 2.º Porque si el objeto de la sensación externa fuese la impresión orgánica, y no el objeto material que la produce, no podríamos estar ciertos de la realidad de estos objetos, y daríamos, por consiguiente, en el idealismo.

58. Resumiendo en breves términos la teoría de la sensibilidad externa, concluyamos: 1.º que toda sensación es subjetiva en cuanto pertenece al sujeto que siente, y consiste en una acción vital que pasa en los órganos informados por el alma; y es objetiva en cuanto se refiere á un objeto externo que nos impresiona; 2.º, que la sensación nos da á conocer el objeto á que se refiere, uniéndose este objeto con el alma por medio de una semejanza ó especie sensible proveniente del objeto mismo; 3.º, que la especie sensible no es el objeto en que se termina la sensa-

Conclusiones que resumen la teoría de la sensación.

cion, sino el principio subjetivo por cuyo medio percibimos el objeto; 4.º, que la percepcion de este es directa é inmediata, y por consiguiente, que es vano é inútil el empeño de los que quieren demostrar la existencia de los objetos externos, los cuales se nos muestran directamente en el acto de la sensacion, tanto que sin ellos ni siquiera puede concebirse la sensacion.

## ARTÍCULO II.

### Sensibilidad interna.

#### I.

#### *Sentido comun ó interno.*

Qué sea  
el sentido  
comun ó  
interno.

39. Entendieron los filósofos escolásticos por *sentido comun*, que otros llaman *interno*, la facultad sensitiva con que el alma conoce las percepciones de los sentidos externos y sus mútuas diferencias.

Ninguno de estos sentidos percibe las sensaciones de los otros ni aun las suyas respectivas, por lo cual hay necesidad de admitir la existencia de otro sentido, con que sentimos que sentimos. Á este sentido dieron los escolásticos el nombre de *comun*, porque todas las percepciones de los sentidos externos son el objeto á que se refieren sus actos.

Tambien ha sido llamado interno, porque nos informa inmediatamente de las modificaciones interiores que se verifican en nuestro cuerpo.

40. El objeto de este sentido son las sensaciones de los sentidos externos, percibidas en sus órganos respectivos donde realmente se verifican. Es así que las sensaciones tienen lugar en todas las partes de nuestro cuerpo que sirven de órganos de la sensibilidad: luego el objeto del sentido comun ó interno es nuestro propio cuerpo, en cuanto está dotado de la virtud sensitiva que recibe por efecto de su union con el alma.

Objeto del sentido comun ó interno.

Tambien son objeto del sentido interno, aunque sólo de una manera mediata, las cosas percibidas por los sentidos externos. La razon de esto es, que las sensaciones se refieren siempre á sus respectivos objetos, y por consiguiente los actos con que percibimos las sensaciones nos dan asimismo á conocer, siquiera sea indirectamente, los objetos sensibles externos.

41. El sentido comun es una facultad orgánica: 1.º, porque sus actos tienen por objeto las sensaciones, que si bien en sí mismas son in-materiales, pero van acompañadas y como revestidas de una modificacion material del órgano en donde se verifican; y es sabido que lo material no puede como tal ser percibido por el alma sino por medio del organismo. 2.º El sentido co-

El sentido comun es una facultad orgánica.

mun es una potencia derivada de la naturaleza animal, por lo cual lo observamos asimismo en los brutos: es así que la naturaleza animal no es el alma sola, sino el sér compuesto de cuerpo y alma: luego dicho sentido es una facultad de este compuesto, y tiene que ejercitarse mediante órganos corpóreos.

Los órganos de esta facultad son el sistema nervioso, y principalmente el cerebro, centro de este sistema.

Aquí deben notarse dos cosas: 1.<sup>a</sup> Que así como cada uno de los cinco sentidos externos tiene sus órganos correspondientes, así era también natural que el sentido común á donde convergen aquellos sentidos como ródios de un mismo centro, tuviese un órgano especial, que fuese á su vez el centro ó sensorio común á que convergiesen los órganos particulares de cada sentido. «Vis sentiendi, dice Santo Tomás, difunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quæ etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum..... Oportet autem illud principium sensitivum commune habere aliud organum, quia pars sensitiva non habet aliquam operationem sine organo.» 2.<sup>a</sup> Que este órgano propio del sentido común debía tener una conexión íntima con los órganos de los sentidos, que correspondiese á la que existe entre el sentido común y los sentidos externos, que son como sus instrumentos. Ahora bien, estas verdades que la filosofía escolástica habia llegado á conocer *a priori*, se ven hoy admirablemente confirmadas por las observaciones de los fisiólogos

modernos, las cuales han puesto fuera de toda duda que el sistema cerebro-espinal es el órgano del sentido comun, y que el sistema nervioso es el medio de comunicacion entre dicho órgano y los órganos privativos de los sentidos externos. Tambien se ve confirmado por los fisiólogos modernos lo que ya observó San Agustin, que cuando padecen de algun vicio el cerebro ó los nervios, descaece ó cesa enteramente la accion de los sentidos.

42. El sentido comun puede llamarse *fundamental* respecto de la fantasía y de la memoria sensitiva, porque sin él no podrian ejercitarse estas potencias; al modo como los sentidos externos suponen la existencia del tacto que existe en todos ellos, por cuya razon debe ser este tenido por sentido fundamental de los mismos.

En qué sentido puede ser llamado fundamental.

## § II.

### *De la imaginacion.*

43. La *imaginacion*, llamada tambien *fantasía*, es la facultad sensitiva con que retenemos las imágenes de las cosas sensibles que ya no están presentes, y formamos con las imágenes de varios objetos sensibles, ó con partes de ellas una nueva imagen á que no corresponde como tal realidad ninguna.

Qué es imaginacion.

44. Decimos facultad sensitiva porque 1.º, se

Es facultad

refiere á cosas sensibles; 2.º, es comun á los brutos, que carecen de entendimiento; y 3.º, no podemos imaginar cosa alguna que no esté revestida de alguna figura, y toda figura es un modo de la cantidad, propiedad que únicamente se encuentra en los cuerpos.

Objeto de la imaginacion.

45. El objeto de esta facultad son las imágenes ó especies de las cosas sensibles que permanecen en el alma cuando ya no se hallan estas presentes. Ahora bien, representándose por las imágenes la figura de los objetos externos, y perteneciendo la figura á la cantidad de los cuerpos, síguese que la cantidad de estos es el objeto propio de la imaginacion. Mas en el hecho de representarse esta potencia la cantidad, represéntase tambien todas las demas cualidades sensibles de dichos objetos, que son inseparables de la cantidad, siendo tambien por esta causa objeto de la fantasía, aunque no objeto propio, sino por accidente, ó sea en razon de estar unidas con la cantidad.

Objeto de la imaginacion no son únicamente las sensaciones de la vista.

46. Siendo el objeto de la fantasía la cantidad, que es el fundamento comun de las cualidades percibidas por los sentidos, y no pudiendo existir en las cosas estas cualidades sin alguna figura, síguese que toda especie ó imagen sensible debe representarse bajo alguna figura, y ser por aquí objeto de la imaginacion. Esta facultad

puede, pues, representarse todo género de objetos sensibles, ora hayan sido percibidos por la vista, ora por los otros sentidos, y componer las imágenes con las especies que recibe del sentido comun ó interno.

47. La imaginacion es una facultad orgánica, porque si careciese de algun órgano corpóreo no podria recibir las especies que representan cosas materiales. Así cuando el cerebro sufre alguna lesion la fantasía se perturba ó cesa (\*); y viceversa, el ejercicio excesivo de esta potencia acaba por fatigar al cerebro.

La imaginacion es facultad orgánica.

(\*) Pudiera objetarse que tambien la inteligencia, que es facultad inorgánica, sigue en sus actos las vicisitudes del cuerpo y aun llega tambien á cesar su accion cuando ocurren ciertos accidentes físicos; pero esto se explica diciendo que nuestro entendimiento obra sobre los fantasmas de la imaginacion, y así en cesando estos por padecimiento del cerebro ó de otro órgano, la accion intelectual cesa tambien. «Non est instantia, dice Alberto M., de ratione et intellectu, quæ impediuntur, destructa media cellula capitis, quia hoc non accidit per se, sed per accidens, scilicet quod corrumpitur organum phantasie, quo corrupto, non est, á quo abstrahat intellectus.»

De Hom. tract. 1, q. XL, a. 1.

La imaginacion, dice Sanseverino, tiene indudablemente un órgano peculiar, porque siendo como es facultad distinta de los sentidos propios y del sentido comun, distinto debe ser tambien de los órganos de estas potencias el instrumento corpóreo que usa la fantasía.

Influjo  
de la ima-  
ginacion  
en las be-  
llas artes.

48. La imaginacion es el instrumento necesario de las bellas artes, cuyo es el oficio de hacer visibles los conceptos mentales representándolos bajo una forma sensible de que los reviste la fantasía. De aquí el gran valor de esta facultad para formar verdaderos artistas y poetas (\*), si bien ella sola no alcanza esta virtud, pues es necesario para este fin que el artista posea una inteligencia nada vulgar, capaz de concebir excelentes tipos ó modelos de perfeccion en cada género, y de discurrir atinadamente sobre el modo de expresarlos conforme á las reglas del arte respectivo.

PRISCO,  
*Elementos de fl.*  
*esp.* tomo  
1.º, pág.  
223 de la  
version  
castellana.

(\*) «Si Rafael pudo pintar las admirables *vírgenes* que le inmortalizan, á la viveza de su fantasía lo debe, como lo confiesa él mismo en su carta á Castiglione: á su potente fantasía debió Cánova sobresalir en la escultura; y un ideal que llamaria yo divino, fulguró en la fantasía arquitectónica de Miguel Angel, cuando abrazando con su geniola duracion de los siglos, trazó al vivo desde las maravillas de la *creacion* hasta el Juicio final.»

### § III.

#### *De la virtud cogitativa.*

Qué sea  
la virtud  
estimativa  
y cogitati-  
va.

49. Llámase estimativa á aquella potencia, comun al hombre y al bruto, con que percibe el

alma en las cosas sensibles ciertas cosas que no perciben los sentidos. En el hombre toma esta facultad el nombre de cogitativa. En virtud de ella la oveja tiene al lobo por enemigo y al perro por amigo, y conoce entre muchos corderos á su cria: el ave discierne los materiales que son buenos para formar su nido: el hombre mismo estima á tal hombre por amigo, á tal manjar por deleitable, á tal sustancia por venenosa, etc.

Conviene advertir que si bien los sentidos no perciben tales cosas, sin ellos no pueden ser conocidas: así por ejemplo, la oveja no puede sin ver al lobo conocerlo por enemigo.

Tampoco procede este conocimiento de la comparacion ni del juicio, que son operaciones del entendimiento, de que carecen los brutos, y cuyo objeto es siempre universal; sino del mismo instinto de la naturaleza en los brutos, y en el hombre de la union de la naturaleza animal con la razon, y más próximamente de cierta comparacion de los términos á que se refieren los juicios de esta potencia, juicio y comparacion imperfectísimos y muy distantes de los que hace propiamente el entendimiento. La potencia cogitativa tiene, pues, cierto medio entre la sensibilidad y el entendimiento, ó como dice Santo Tomas, está en aquel confin donde la primera se llega á la segunda. «Habet enim, añade el mismo doctor angélico, habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet, quod considerat formas particulares, et habet aliquid ab intellectiva, scilicet, quod confert, unde et in solis hominibus est.»

I n. III,  
Sent. dist.  
XXIII, q.  
II, a. 2.

## § IV.

### *De la memoria sensitiva.*

Que sea  
la memo-  
ria sensi-  
tiva.

50. Se entiende por *memoria* la facultad de reproducir y reconocer los conocimientos ya pasados.

Objeto  
de esta fa-  
cultad.

51. El objeto propio de esta potencia es lo pasado, (\*) el cual puede referirse á la cosa conocida y al acto del conocimiento ; así el animal, dice Santo Tomás, recuerda á un mismo tiempo haber tenido tal sensacion y haberla tenido con relacion á tal objeto (\*\*).

(\*) La memoria se refiere, pues, á lo pasado como tal pasado; y decimos pasado, no porque haya pasado la cosa de que nos acordamos, sino por haber pasado el tiempo en que la percibimos.

(\*\*) Los animales tienen en efecto memoria (lo cual prueba ser esta potencia sensitiva) como ya lo observó San Agustin por estas palabras: «Habent memoria et pecora, et aves, alioquin non cubilia, nidosque repeterent, non alia multa, quibus assuescunt, neque enim assuescere valerent ullis rebus, nisi per memoriam.»

Confes.  
lib. X. c.  
17.

52. Aunque lo pasado es objeto de la sensibilidad y no del entendimiento por cuanto significa tiempo determinado, mas en cierto modo tambien puede ser objeto del entendimiento, y originarse de aquí una memoria intelectual en cuya virtud reconoce el alma las cosas inteligibles. El modo como lo pasado puede ser objeto del entendimiento, aunque nunca objeto propio, sino *per accidens*, es la reflexion intelectual, por la cual entiende esta potencia sus propios actos; y como estos acaecen en tiempo determinado, entendiendo sus propios actos, entiende el tiempo determinado en que suceden, ora sea presente, ora pasado.

Lo pasado objeto *per accidens* del entendimiento.

Resulta de todo lo dicho hasta aquí que la memoria propiamente dicha, ó considerada como una facultad especial, es la memoria llamada sensitiva, potencia orgánica, comun al hombre y al bruto, á la cual se refiere propiamente y por sí el tiempo pasado; y que ademas de la memoria sensitiva tenemos la llamada intelectiva, aunque no como potencia especial, sino como acto del entendimiento, al que se refiere lo pasado no como objeto *proprio* (que es lo que determina el sér de cada facultad), sino como objeto *per accidens* del mismo.

53. La imaginacion reproduce las imágenes de las cosas sensibles sin relacion á los objetos que representan; mas la memoria tiene por objeto propio los fantasmas sensibles en cuanto son

Diferencia entre la imaginacion y la memoria.

imágen de alguna cosa. La imaginacion conserva las especies de las cosas; la memoria las intenciones de las especies, ó sea lo que el ánimo aprehende por la virtud cogitativa en las especies sensibles.

Elementos que entran en todo acto de memoria.

54. Tres cosas deben considerarse en la memoria: 1.º conservacion de las imágenes ó fastasmas de las cosas pasadas, por lo cual ha sido llamada la memoria tesoro de imágenes y *cuasi hábito* (\*); 2.º reproduccion de estas imágenes; 3.º reconocimiento del objeto á que se refieren, ó sea conocer el alma que la cosa conocida de presente es la misma que ántes conoció.

Div. Ag. Confes. lib X, c. 8. n. 12.

Div. Thom. De Mem. etc. lect. III.

(\*) «De memoria sunt thesauri innumerabilium imaginum de cujuscemodi rebus sensis invectarunt.»  
«Ea quæ memoria conservamus, quandoque non actu aprehendimus, sed *quasi habitualiter* tenemus.»

Segun Descartes los actos de la memoria consisten en ciertos movimientos del cerebro, los cuales cuando por vez primera se imprimen en él, déjanle vestigios de sí mismos, por donde acaece que cuando se verifican en este órgano otros movimientos semejantes, el alma reconoce la cosa que ántes conoció. Esta explicacion dista mucho de ser satisfactoria; porque la repeticion de aquel primer movimiento del cerebro á lo más podria ser origen de un conocimiento repetido de la cosa conocida, pero no del reconocimiento de ella, que es acto de diversa especie. Cierta los objetos sensibles dejan en el cuerpo algun vestigio despues que son percibidos

por el alma, pues siendo la memoria una facultad orgánica y sensitiva, necesita la intervencion de órgano corpóreo por alguna manera afectado; pero si no quedara en el alma la especie de la cosa pasada, no podria tener lugar el acto del reconocimiento.

Contraria á la sentencia de Descartes es la de Locke, conviene á saber: que las cosas percibidas no dejan especie ni huella alguna en el alma ni en el cerebro, pero el ánimo las reconoce como tales luego que otra vez las percibe. Esta doctrina es tambien falsa, porque supone que de la repeticion de una percepcion puede resultar el reconocimiento de ser una misma la cosa percibida en tiempos diferentes: por regla general la repeticion de un acto lo facilita y perfecciona, pero no muda su respectiva especie. A Locke siguieron Reid y Duguald Stewart, aunque diciendo que la memoria aprehende simplemente, pero no representa lo pasado, es decir, que conoce lo pasado directamente sin necesidad de que se le presente de nuevo la cosa percibida y sin que haya en el alma especie alguna de ella. Pero esta doctrina es absurda, pues supone que la memoria como cualquiera otra facultad puede ser reducida al acto sin que haya algo que la determine.

55. Llámase *reminiscencia* al acto de la memoria con que inquirimos ó nos esforzamos por reproducir el cabal conocimiento de una cosa pasada que sólo en parte recordamos.

Reminis-  
cencia.

Es, pues, la reminiscencia un estado medio entre la *memoria* y el *olvido*. En el olvido no hacemos memoria de parte alguna de la cosa ántes percibida, sino totalmente la desconocemos; mas en la remi-

niscencia nos acordamos de algo de lo que ántes percibimos, y en este algo nos apoyamos para acordarnos de lo demas, de donde se origina la reminiscencia.

Diferencia entre memoria y reminiscencia.

56. La reminiscencia, á diferencia de la memoria, contiene cierta manera de raciocinio con que pasa el alma de ciertas cosas particulares que recuerda, al recuerdo de otras. Por lo cual exige la reminiscencia el concurso de la razon y de la voluntad; y tambien en esto se distingue de la memoria. Es, pues, la reminiscencia mediante dicho concurso una memoria más perfecta, que no puede encontrarse en los brutos.

Se ha notado en la reminiscencia cierto orden con que va recordando sucesivamente unas cosas pasando ántes por otras. Si la parte de que se acuerda es el principio inmediato de la que tiene olvidada, fácilmente se pasa al recuerdo de esta; mas á falta de este orden necesario, puede recurrir y recurrir á otros principios que le sirvan de hilo conductor. Las fuentes principales de que estos principios proceden son cuatro, segun Santo Tomás, á saber: el orden de los tiempos, la semejanza, el parentesco, y la proximidad ora de lugar, ora de tiempo, ó de otro género diverso.

Reglas con que se ayudan la memoria y la reminiscencia.

57. Llámase *Mnemonic* ó arte memorativa la que da reglas para ayudar á la memoria. Nosotros reduciremos estas reglas á las cuatro siguientes: 1.<sup>a</sup> las cosas que queremos recordar

han de ofrecerse bajo ciertas semejanzas que impresionen vivamente el ánimo, especialmente tratándose de objetos inteligibles muy abstrusos; 2.<sup>a</sup> conviene disponerlas en nuestro ánimo de suerte que formen cierto orden; 3.<sup>a</sup> ha de ponerse grande solicitud y excitar el afecto del ánimo respecto á aquello que deseamos recordar; 4.<sup>a</sup> y per último, ayuda mucho á la memoria la frecuente *meditacion*, ó sea la *consideracion muy repetida* del objeto de que queremos acordarnos.

## CAPÍTULO III.

### DEL ENTENDIMIENTO.

#### ARTÍCULO I.

##### Del objeto del entendimiento.

Entendi-  
miento é  
intelligi-  
ble.

58. Se da el nombre de *entendimiento* ó *inteligencia* á la virtud que tienen las sustancias espirituales para conocer sus respectivos objetos, los cuales son llamados *inteligibles*, como se llaman *sensibles* los objetos de los sentidos (\*).

S. Ag. De  
Civ. D. lib.  
VIII, c. 6.

(\*) Sensibilia dicimus, quæ visu tactuque corporis sentiri queunt; intelligibilia, quæ conceptu mentis intelligi possunt.

Objeto  
adecuado  
y objeto  
proporcio-  
nado del  
entendi-  
miento.

59. El objeto del entendimiento puede ser ó *adecuado*, ó *proporcionado*. Es objeto *adecuado* del entendimiento lo que puede ser conocido por esta potencia, considerada absolutamente en sí misma; y objeto *proporcionado* lo que conviene con el entendimiento en su estado actual de union del alma con el cuerpo (\*).

(\*) Esta es asimismo la razon por la que el entendimiento no puede entender en la presente vida sin

fantasmas. Aunque la accion de entender, que bien podemos llamar en castellano inteleccion (*intellectio*), sea propia del alma, pero mientras esta permanece unida con el cuerpo, nada puede entender fuera del cuerpo ó sin el cuerpo (*præter corpus*, sive *sine corpore*, como dice San Buenaventura). Ahora bien, ¿es el entendimiento facultad orgánica? No por cierto, digan lo que quieran los frenólogos (1): luego si el cuerpo ha de concurrir en las operaciones del entendimiento, será como órgano no de esta potencia, que es perfectamente inorgánica, sino de la facultad orgánica de sentir, con la cual está unida el entendimiento en el alma, sujeto de ambas potencias. De esta junta del entendimiento con la sensibilidad, y del hecho de proceder estas dos facultades de la misma esencia del alma, se origina cierta manera de dependencia en que está el conocimiento intelectual del conocimiento sensitivo; y digo *cierta* dependencia, porque no la hay en el orden de la naturaleza, segun el cual el entendimiento como más perfecto es ántes que las facultades sensitivas, sino en el orden de generacion y de tiempo, conforme al cual lo imperfecto es ántes que lo perfecto, y por consiguiente el ejercicio de los sentidos ántes que los actos intelectuales en los cuales concurren. La dependencia que tiene el entendimiento de las facultades sensitivas consiste en ser precedido de ellas recibiendo de las mismas la materia en que se ejercita su accion.

Nótese ahora que ejercitando el entendimiento su accion sobre cosas que no están presentes actualmente á los sentidos, necesita en ella el concurso de la imaginacion, cuyo objeto es la materia en que directamente se ejerce la virtud intelectual.

Lib.  
Sent. dist.  
XXV, p. 2,  
a. 1. q. 6.  
resol.

(1) Véase el apéndice B, al fin del tratado.

La experiencia confirma admirablemente esta manera de dependencia enseñándonos: 1.º que los que carecen de algun sentido, nada saben sobre las cosas relativas á él; 2.º que los actos intelectuales sufren las vicisitudes mismas de los sentidos, cesando ó perturbándose el entendimiento en cesando las facultades sensitivas; 3.º que para adquirir el entendimiento algun conocimiento, ó para usar de la ciencia que tiene adquirida requiérese el acto de la imaginacion y de las otras potencias sensitivas, y así vemos que impedida la accion de la fantasía, como en los frenéticos, por alguna lesion del órgano respectivo, ó la accion memorativa, como en el letargo, queda el hombre desprovisto aun de la ciencia actual que profesa; y 4.º que cuando alguno desea penetrar intelectualmente alguna cosa, fórmase por modo de ejemplo algunos fantasmas ó representaciones sensibles en que contempla lo que desea entender; y cuando queremos que otro entienda bien alguna cosa, luego le ponemos ejemplos, de los cuales pueda sacar fantasmas adecuados para entenderla. Todas estas fieles y agudas observaciones están sacadas de los autores escolásticos, como puede verse en los Elementos de filosofía cristiana del insigne San Severino, que cita todos los pasajes á que se refiere en el cap. III, art. 1.º de la Dinamologia.

Por donde se ve cuán verdadera es la antigua sentencia de Aristóteles: *el entendimiento en su condicion ACTUAL nada entiende sin fantasmas*. No se pierda, sin embargo, de vista que aunque el fantasma pone delante del entendimiento la materia en que este ejerce su accion, pero merced á esta luego penetra la facultad de entender la esencia inteligible de la cosa, no representada ciertamente por las especies sensibles, que sólo se refieren á las condiciones in-

dividuales de los objetos físicos, cuyas especies son el objeto de la imaginacion, ó sean los fantasmas que esta potencia pone delante del entendimiento. «De aquí se sigue, añade el esclarecido discípulo del mismo San Severino, que si el fantasma es necesario para que el alma pueda empezar á entender, no por eso lo inteligible que aprehende el entendimiento, es lo representado por el fantasma; pues hasta sucede á veces que el fantasma no tiene con el objeto inteligible sino una muy remota analogía; por ejemplo, cuando contemplando al espíritu como un sér puro y activo, imaginamos un éter, una llama ó cualquier otro objeto material dotado de gran agilidad y sutileza, la imaginacion nos da el fantasma de una cosa que tiene cierta analogía con lo inteligible contemplado entónces con el entendimiento, pero que no puede confundirse con el inteligible mismo.»

PRISCO.  
*Elem. de*  
*fil. esp.*  
*Dinam. c.*  
*I, art. 1.º*

En resolucion no podemos aprehender cosa alguna con el entendimiento sin que se ofrezca como revestida por la imaginacion de alguna especie sensible representándonos al ménos el nombre material del objeto conocido. Por lo cual viene á ser la imaginacion el espejo en que se refleja la inteligencia, y donde se muestran sus conceptos vestidos de alguna forma corpórea.

60. Todo lo que es ó puede ser, es objeto del entendimiento simplemente considerado: *Objectum intellectus est ens* (\*). Ahora bien, el sér considerado con relacion al entendimiento es *verdadero sér*: luego el entendimiento es la facultad aprehensiva del sér y de la verdad.

Cuál sea  
el objeto  
a de cuado  
del enten-  
dimiento.

(\*) Nótese que bajo la palabra *sér* se entiende aquí

el sér que constituye la *esencia* de las cosas, no el sér por el cual la esencia es determinada en los individuos. De donde se infiere que la esencia de las cosas es el objeto propio del entendimiento. Esto mismo se comprueba considerando que la esencia es el sér considerado en abstracto, ó sea aquello por lo que la cosa es lo que es. Luego la facultad cuyo objeto es el sér en general, el sér en cuanto no está determinado en los individuos, tiene por objeto las esencias de las cosas. Nótese que la esencia constituye lo que hay de más íntimo en cada cosa, lo cual conviene con la significacion de la palabra inteligencia (de *intus legere*, leer interiormente), que penetra en el objeto que conoce para aprehender sus caractéres intrínsecos ó esenciales.

Aquí será bien notar que la esencia se llama tambien *quidditas*, porque explicar la esencia de una cosa es responder á la pregunta, *quid est?* Llámase tambien *forma*, porque constituye la perfeccion intrínseca de que consta una cosa: *naturaleza*, que no es sino la esencia considerada como principio de la accion propia de cada cosa; y últimamente *razon*, porque una vez conocida la esencia de alguna cosa se explica ó da razon de todo lo que pertenece al sér de ella.

Objeto  
proporcio-  
nado.

61. El objeto proporcionado del entendimiento es la esencia de la cosa material (\*) abstraída de las condiciones materiales (\*\*). Esta verdad se demuestra considerando con el doctor angélico, que el modo de conocer es siempre segun la naturaleza del sujeto que conoce: es así que nuestra alma, miéntas permanecemos en esta vida, tiene su sér en la materia de nues-

tro cuerpo; luego naturalmente no puede conocer sino las cosas que tienen su sér formal en la materia, ó que pueden ser conocidas por el modo conveniente á la condicion del hombre en la presente vida.

(\*) Nótese que si bien el objeto que primera é inmediatamente percibe el entendimiento es la esencia de la cosa material (*quidditas rei materialis*), con todo, dice Santo Tomás que «*ex essentiis rerum comprehensis diversimode negociatur ratiocinando, et inquirendo,*» y de esta suerte conoce otras cosas que exceden el órden de los séres materiales.

Qq. disp.  
de ver. q.  
I, a. 12.

(\*\*) Por estas condiciones debe entenderse todas aquellas cosas que individualizan la esencia; las cuales están en un individuo por un modo en que no se encuentran en otro, v. gr., tal colocacion de los miembros, tal color en el rostro, tal edad, tal figura, tal lugar de generacion ó nacimiento, etc.

62. El objeto directo (\*) y proporcionado del entendimiento es, pues, universal; cuya universalidad nace de que removidas de alguna cosa las condiciones que la determinan en el individuo, queda la esencia de ella, que es comun á las demas cosas de la misma especie ó género. Así dejado aparte en un individuo de la especie humana, Pedro, por ejemplo, lo que le distingue de Juan, de Diego y de los otros hombres, todavia queda que considerar en él la razon de hombre, la humanidad, que tambien se encuentra en todos los individuos de nuestra especie.

Universalidad del  
objeto del  
entendimiento.

(\*) Decimos directamente, porque de un modo indirecto, ó sea mediante la reflexion, puede el entendimiento conocer los objetos singulares.

## ARTÍCULO II.

### De las especies inteligibles.

Qué sean las especies inteligibles.

63. Llámense inteligibles las especies ó semejanzas de que ha menester el entendimiento para conocer sus objetos, como se llaman sensibles las que concurren en las percepciones de los sentidos.

Necesidad de las especies inteligibles.

64. Esta necesidad se prueba diciendo: 1.º que en todo conocimiento intelectual (y lo mismo dijimos del conocimiento de los sentidos) tiene que haber cierta union entre el sujeto y el objeto. Ahora bien, esta union sólo puede ser de dos modos: ó juntándose el objeto segun su esencia con el entendimiento; ó uniéndose á esta potencia por virtud de alguna especie ó semejanza de él. Decir lo primero seria dar en el error de los panteistas, que de tal suerte juntan en el conocimiento el objeto y el sujeto, que hacen de ambos una sola cosa: luego es preciso explicar la union que supone el conocimiento intelectual admitiendo la realidad de las especies inteligibles. 2.º Siendo el entendimiento indiferente de por sí

para conocer esta ó aquella esencia, necesita en cada acto una forma que lo determine á conocer una mejor que otra, cuya forma no puede ser diferente del objeto conocido. Ahora bien, esta forma de los objetos considerada como principio del conocimiento, no segun su naturaleza real, es la especie inteligible: luego esta especie es necesaria al entendimiento en el acto de conocer sus objetos.

65. Las especies inteligibles con más razon que las especies sensibles son inmateriales, no sólo en cuanto informan al entendimiento que es potencia espiritual, sino en cuanto se refieren al objeto representado, pues lo representan sin las condiciones de la materia.

Naturaleza de las especies inteligibles.

66. No son, pues, las especies inteligibles el objeto en que se termina el entendimiento, sino el medio con que, reducida esta potencia al acto por ellas, conoce el objeto representado. En otros términos, la especie inteligible es el medio con que se entiende, no la cosa que se entiende (*id quo intelligitur non id quod intelligitur*).

¿Son las especies inteligibles objeto ó medio del conocimiento intelectual?

### ARTÍCULO III.

#### Del entendimiento agente y del posible.

67. Llamaron los escolásticos entendimiento agente (*intellectus agens*) á la virtud de abstraer

Entendimiento agente.

que tiene el alma, la cual remueve de un objeto sensible las condiciones materiales que acompañan su esencia haciéndola de esta suerte inteligible.

La necesidad de esta virtud, llamada con mucha propiedad *entendimiento agente*, se echa de ver considerando que la cosa material, cuya esencia es objeto del entendimiento, no puede ser aprehendida de este según la especie ó semejanza sensible de ella, porque esta semejanza se refiere á la cosa tal como existe en sí, esto es, acompañada de condiciones materiales, y la especie inteligible la representa desnuda de estas condiciones. Si el entendimiento careciera, pues, de la virtud de abstraer, jamás podría penetrar en la esencia de la cosa material, pues esta se ofrecería por sí misma rodeada siempre de semejanzas sensibles que ninguna impresión pueden hacer en el entendimiento, potencia puramente inorgánica. Pero ejercitando la acción de abstraer sobre los fantasmas ó representaciones sensibles, tórnalos en inteligibles. Esta acción del entendimiento sobre los fantasmas sensibles ha sido llamada por unos *abstractio specierum*, porque removiendo el entendimiento de los fantasmas las condiciones de la materia forma las especies inteligibles; por otros *illuminatio phantasmatum*, porque en virtud de ella estos fantasmas manifiestan las esencias de las cosas; y por otros *conversio intellectus ad phantasma*, porque el entendimiento no puede abstraer la especie inteligible del fantasma sin aplicar ó convertir á este último mediante cierta reflexión su propia fuerza.

teligible, ó mejor, la luz que hace inteligibles las cosas que conocemos con la inteligencia, no dentro de nosotros en la virtud de abstraer en que consiste el entendimiento agente, sino fuera del alma, es á saber, en Dios, segun Mallebranche y los ontólogos modernos, como Gioberti y los doctores de la universidad de Lovaina, y en cierta facultad de entender subsistente en sí misma, que los neoplatónicos llamaron *inteligencia*, Averroes *entendimiento separado*, y Cousin *razon impersonal*.

de algunos  
filósofos  
modernos  
sobre la  
inteligibi-  
lidad.

69. Ninguna accion puede ser propia de un agente cualquiera, si no procede de algun principio que le sea intrínseco: es así que tanto la accion de abstraer una cosa de otra, esto es, la especie inteligible que representa la esencia universal, del fantasma sensible que representa al individuo, son acciones propias de cada hombre; luego el principio de esas operaciones no está fuera de nuestra alma, sino hace parte de ella, ó mejor dicho, es algo perteneciente al alma misma. Á esto se añade el parentesco de las sentencias referidas con el panteismo. Y á la verdad si una sola fuera la luz con que entienden todos los hombres, ora se llamara *entendimiento separado*, ora *razon impersonal*; todos los hombres no harian mas que uno, pues lo que constituye al hombre es la razon. Esta conclusion es tam-

Cómo se  
refuta este  
error.

bien eficaz contra los ontólogos, porque si la luz con que entendemos las cosas, no fuera más que la luz inteligible de Dios (\*), la razon humana seria idéntica á la razon divina, ó seria la misma razon divina, Dios, quien se manifestara en nosotros conociendo las cosas, segun la sentencia del aleman Hegel.

(\*) Puede no obstante decirse sin peligro de panteismo que Dios es la luz inteligible del espíritu humano en dos sentidos: 1.º por haber criado las cosas *potencialmente* inteligibles; 2.º porque habiendo dado Dios al hombre la luz con que entendemos las cosas, es la causa primera de toda inteleccion. Véase lo que dice Santo Tomás: «Dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impresum a Deo... Sic igitur id, quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, et aliquid animæ, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero, quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus.

Oigamos tambien estas hermosas palabras con que San Agustin hace la misma distincion entre la luz creada del entendimiento humano y la luz increada del entendimiento divino, con cuya distincion admirablemente razonada refutó aquel Padre de la Iglesia y aun de la filosofia el panteismo moderno: «Hoc lumen (quo intelligimus) non est lumen illud, quod Deus est; hoc enim creatura est, Creator est Ille; hoc factum, Ille, qui fecit; hoc denique mutabile, dum vult, quod nolebat, est scit, quod nesciebat, et reminiscitur, quod oblitum erat; Illud autem in-

Qq.  
dispp. c.  
unic. de  
Sp. cr. a.  
10.

Contr.  
Faust. lib.  
XX, c. 7.

conmutabili voluntate, veritate, æternitate persistit; et inde nobis est initium existendi, ratio cognoscendi, lex amandi.

#### ARTÍCULO IV

##### Del entendimiento posible.

70. El entendimiento posible (*intellectus possibilis*), segun los mismos doctores escolásticos, es aquella virtud intelectual que recibe en sí las especies inteligibles y produce el acto de entender ó la inteleccion.

Qué sea entendimiento posible.

71. El entendimiento posible se diferencia principalmente del entendimiento agente, en que la virtud de este último es activa, y la del primero pasiva: la esencia de la cosa material es término y efecto del entendimiento agente, porque mediante la accion de él sobre el fantasma, fórmase la especie inteligible; mas dicha esencia es con relacion al entendimiento posible su principio y causa, porque la especie inteligible reduce al acto su virtud de entender, que es potencia pasiva.

Diferencia entre el entendimiento agente y el posible.

72. «El entendimiento, dice Santo Tomás, informado por la especie de la cosa, forma en sí mismo en el acto de entender cierta intencion de la cosa entendida.» Esta *intencion* ó representa-

Qué sea el verbo del entendimiento.

Cont.

Gent. lib.  
I, c. 53.

cion del objeto que el entendimiento forma en sí, en la cual es contemplado el objeto mismo, es lo que el mismo angélico doctor llama despues de San Agustin *concepcion ó verbo*.

Diferencia entre la especie inteligible y el verbo del entendimiento.

73. La especie inteligible es el principio, y el verbo del entendimiento es el término de la accion de entender: la primera es formada por el entendimiento agente obrando sobre el fantasma; el segundo es engendrado de ella por el entendimiento posible; pues esta potencia luego que recibe la especie inteligible que lo reduce al acto, produce el verbo en que dicta ó *expresa* aquella cosa cuya semejanza fué *impresa* en él (\*).

(\*) Hé aquí el profundísimo sentido de las especies *impresa* y *expresa* de los filósofos escolásticos, tan injustamente zaheridos aquí como en todas las demas cosas en razon de lo mismo por que merecen ser estudiados y admirados. Llamaron, pues, *especie impresa* á la especie inteligible que representa al entendimiento la esencia de su objeto, y *especie expresa* al verbo ó concepcion en que da á luz esta potencia el conocimiento del objeto mismo.

Necesidad del verbo interior para el acto de la intelccion.

74. Para demostrar esta necesidad conviene reflexionar que por el acto de entender no se hace inmutacion alguna fuera del entendimiento, sino que todo él se consuma íntimamente en el mismo entendimiento. Ahora bien, no siendo el término del acto intelectual el objeto externo que se entiende, porque este no está presente en el

entendimiento segun su realidad, sino por la especie inteligible que lo representa, y teniendo por necesidad su respectivo término la inteleccion, por fuerza hemos de ponerlo en alguna especie del objeto que para sí mismo se forma el entendimiento, en la cual contempla, como en un espejo, lo mismo que se le representa por la especie impresa ó inteligible.

Para esclarecer más esta materia conviene notar 1.º que el verbo es lo que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa entendida, pero no es la misma cosa entendida: 2.º que siendo el verbo el término inmanente del entendimiento, por el cual se llega esta potencia al conocimiento de la cosa, síguese que el verbo no sólo es término de la inteleccion, sino medio con que se entiende la cosa á que este término se refiere.

## ARTÍCULO V.

### De la conciencia. (1)

75. La conciencia es el conocimiento que el alma tiene de sus actos. Definicion que conviene con la etimología de la palabra *conciencia* formada de dos latinas *cum* y *scientia*. *Conscire*, dice

Qué sea  
conciencia.

(1) Aquí tratamos de la *conciencia psicológica*, no de la *conciencia moral*, que son cosas diferentes; pues por medio de la primera conocemos los actos del alma, y por medio de la segunda juzgamos que tal ó cual acto es bueno ó malo.

Santo Tomás es *quasi simul scire*, es saber que se sabe, saber lo que hacemos. Así como por el sentido comun sentimos que sentimos este ó aquel objeto, así por medio de la conciencia entendemos que entendemos esta ó aquella cosa.

Division  
de la con-  
ciencia en  
*habitual* y  
*actual*.

76. La conciencia se divide en *habitual* y *actual*. Llámase conciencia habitual el conocimiento que el alma tiene de sí misma y de sus actos en razon de tener presente su esencia. Y aquel conocimiento que el alma adquiere de sí y de sus actos volviendo sobre sí misma y sobre los actos que ejecuta, ó sea poniéndose delante de sus ojos, se llama conciencia *actual*.

Conciencia  
directa  
y refleja.

77. La conciencia habitual es *directa*, porque en virtud de ella el alma en cuanto es algo inteligible presente para sí misma tiene conocimiento de sí y de sus actos; pero la conciencia actual es *refleja*, porque nace de la *reflexion* (\*) que hace el alma sobre sí misma, ó sea de volver sobre sí misma para conocerse y conocer sus actos.

(\*) Este nombre *reflexion*, que es propio de la luz, conviene asimismo muy bien al acto en que el alma se conoce á sí misma con la conciencia actual. Y á la verdad por medio del entendimiento agente el alma hace con las esencias corpóreas lo que la luz con los cuerpos, pues así como esta hace los cuerpos visibles para los ojos, así el entendimiento agente hace inteligibles ó sea visibles para el entendimiento dichas esencias por medio de la abstraccion,

por lo cual se llama tambien luz ; y así como la luz cuando salta de un cuerpo para otro , dicese que se refleja, así cuando el alma aparta su virtud intelectual de un objeto cuya esencia ilumina haciéndola inteligible, para fijar en sí propia dicha virtud, dicese que se *refleja ó reflexiona* sobre sí y sobre sus propios actos.

78. Son objeto de la conciencia no solamente los actos del alma sino tambien el alma misma. Esta verdad se prueba fácilmente con relacion á la conciencia habitual, del modo siguiente: El alma se conoce por la conciencia habitual en cuanto está presente á sí misma, y por consiguiente tal como en realidad está presente: es así que el alma está presente para sí como principio que es de sus actos: luego se conoce á sí misma con la conciencia habitual como principio de sus actos. Ahora bien, conocerse á sí misma como principio de sus actos, es conocerse á sí haciendo algo, ó conocerse á sí misma y los actos que hace: luego el objeto de la conciencia no son solamente los actos del alma sino tambien el alma misma. Demuéstrase tambien esta verdad con relacion á la conciencia actual, considerando que esta consiste en la reflexion del alma sobre sí misma y sobre sus propios actos, siendo de notar que la razon por que el alma vuelve sobre sí misma es su misma inmaterialidad. Si pues el alma tiene la facultad de volver sobre sí misma

Objeto  
de la con-  
ciencia.

segun su sustancia inmaterial con la conciencia actual ó reflexiva, es evidente que por medio de esta facultad el alma se conoce á sí misma ademas de sus actos.

Lo que  
conoce el  
alma de sí  
misma por  
la con-  
ciencia.

79. El alma conoce por medio de la conciencia la existencia de sus actos y de su propia sustancia, que es el sujeto de los mismos; pero no la naturaleza y propiedades del alma misma, ó como dice Santo Tomás, no conoce *quid sit anima, et quid sint per se accidentia ejus*. La razon de esto es que por medio de la conciencia el alma se conoce como sujeto agente, como principio de sus actos, pudiendo decir, por consiguiente, *yo sé que entiendo*; pero una cosa es saber que yo entiendo, y otra muy distinta saber qué cosa es ó qué naturaleza tiene este yo que entiende: lo primero lo sabemos inmediatamente por la conciencia, lo segundo no puede saberse sino mediatamente, ó sea por via del discurso de la razon. De donde se sigue que tampoco podemos conocer por medio de la conciencia la inmaterialidad del alma y las demas propiedades que proceden de su esencia y están enlazadas necesariamente con ella; porque la esencia del alma no es el objeto de la conciencia (1).

(1) Véase sobre este punto mis *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteística del alemán Krause*, lección segunda hácia el fin.

Bien será notar que conociendo el alma por medio de la conciencia sus propios actos intelectuales, por fuerza tiene que conocer las cosas á que estos actos se refieren; pues sería absurdo saber que yo conozco esta ó aquella cosa, sin saber por el mismo caso el objeto conocido.

80. Siendo objeto del entendimiento todo lo que tiene razon de ser, síguese que también son objeto de esta pōtencia los actos intelectivos del alma que percibimos por medio de la conciencia, los cuales participan de sér, y por consiguiente de verdad. Luego la conciencia con que percibimos estos actos, no es sino el mismo entendimiento, con el cual percibimos el sér y la verdad. Además el entendimiento como potencia inmaterial ó inorgánica tiene la facultad de reflexionar ó volver sobre sus propios actos, en lo que consiste la conciencia: es así que esta reflexion supone la identidad de la fuerza que emite el acto con la que le conoce: luego la conciencia ó fuerza reflexiva del alma inteligente es su misma inteligencia.

La conciencia no es facultad especial ó distinta del entendimiento.

Añadamos aquí que no solamente percibe el alma por medio de la conciencia los demas actos del entendimiento, sino también percibe los actos de la voluntad. Y á la verdad el entendimiento es el principio de los actos de la voluntad, porque no podemos querer cosa alguna si ántes no la conocemos, y así todo lo que queremos está en nuestro entendimiento por una manera propia de él, ó como dice Santo

\* Element.  
ph. Chr.  
Dinam.  
cap. III,  
art. 7.

Tomás, está *intelligibiliter* en el alma, á la cual pertenecen ambas potencias: es así que lo que está en el entendimiento ó en el alma *intelligibiliter* es objeto de la conciencia; luego por medio de esta conocemos tambien la voluntad y sus actos respectivos. Illud inter duo, añade Sanseverino, hæc genera actuum interest, quod intellectus intelligit actus suos, eo quod eorum principium efficiens est, actus autem voluntatis tam eo quod voluntatem ad illos exerendos movet, tum eo quod actus voluntatis, cum in eodem subjecto maneant, in quo intellectus est, in ipsum immigrant, sive ut idem S. Thomas ait, *redundant*.

¿Tiene  
el alma  
conciencia  
ó apercip-  
cion de to-  
das sus  
percep-  
ciones?

81. Para resolver esta cuestion hay que tener presente la division de la conciencia en *habitual y actual*. De todos sus actos tiene el alma apercipcion habitual, porque el alma con todas las especies que retiene siempre, está presente á sí misma. Pero en orden á la apercipcion actual hay que distinguir las percepciones sensitivas de las intelectivas. Quanto á las percepciones sensitivas, que son objeto del sentido comun, es indudable que no pueden ménos de ser apercibidas por este sentido, que es el principio de los sentidos externos y el término de todos los actos de estos sentidos. Mas en quanto á las percepciones intelectivas, no siempre tiene el alma conciencia actual de ellas, porque la reflexion en que consiste la conciencia actual, pende de la voluntad, que como potencia libre unas veces quiere y

otras no quiere mover al entendimiento á reflexar sobre sus actos.

De esta suerte se puede conciliar la opinion de Leibnitz, que niega la apercpcion de todas nuestras percepciones, y la de los que dicen que el alma percibe todo lo que pasa en ella. Si se trata de la conciencia actual Leibnitz tiene razon; y si se trata de la habitual tienen razon sus contrarios. Antes habia dicho San Agustin, que jamas se olvida el alma de sí misma, jamas deja de entenderse á sí misma, *nunquam sui non meminisse, nunquam se non intelligere*, sobre cuyas palabras dice San Buenaventura: *Dicendum quod illa dupliciter possunt atribui animæ, videlicet actu, vel habitu. Si habitu, sic vere, et semper attribuuntur ei; quoniam anima per seipsam nata est sui meminisse, et se intelligere... Si autem intelligantur in actu, sic non semper sibi attribuuntur, quia non semper se cogitat, nec semper super se convertitur.*

In lib. III  
Sent. Dist.  
XXVII,  
dub. 2.

No pondré término á este brevísimo tratado de la conciencia sin deshacer un error muy general enseñado primeramente por Wolf acerca de la *atencion* y de la *reflexion*. Llámase de ordinario *atencion* á la facultad ó al acto en cuya virtud el alma aplica su fuerza intelectiva á un objeto entre muchos que son objeto de una percepcion total, ó á una de las varias partes de un solo objeto; y *reflexion* á la *atencion sucesiva* que presta el alma á muchos objetos que forman un todo, ó á muchas partes de un solo objeto. Ahora bien, para entender la falsedad de estos conceptos basta observar, empezando por la *atencion*, que esta no puede ser facultad ni operacion alguna especial del alma ni de la inteligencia, porque es comun á todas las facultades cognoscitivas, las cuales no pueden percibir cosa alguna sin

aplicar á la cosa conocida su respectiva fuerza. La razon por que aplicamos esta fuerza á un objeto más bien que á otro, no es la existencia de la atencion como facultad ni operacion especial, sino el impulso de la voluntad que mueve á todas las otras potencias y las hace obrar. Todavía es más patente la falsedad con que fué definida por Locke la *reflexion*, diciendo que consiste en actos sucesivos de atencion; porque el aprehender sucesivamente unas cosas distintas de otras no con un solo acto, sino con actos tambien sucesivos, no es propio de la reflexion, sino de todas las facultades cognoscitivas del alma.

## ARTÍCULO VI.

### Del juicio.

Qué sea  
juicio.

82. Entiéndese por juicio el acto del entendimiento con que compara dos nociones entre sí y las junta ó separa en razon de convenir ó repugnar la una á la otra. Ó más brevemente, el acto segun el cual el entendimiento compone y divide, afirmando y negando.

Hasta aquí hemos hablado de la primera operacion del entendimiento, que es la simple aprehension del objeto: esta primera operacion es imperfecta, porque no percibe separadamente los elementos que constituyen el objeto percibido. Para conocer las cosas con perfeccion entendiendo los elementos que las constituyen separadamente y en cuanto compo-

nen la cosa conocida, necesita el entendimiento dividirla, ó sea *resolverla* en sus elementos, y despues *componer* unos con otros los elementos en que se ha resuelto. De esta resolucion y composicion nace el juicio.

83. Fué sentencia de los cartesianos que el juicio es acto de la voluntad y no del entendimiento, porque el juicio, decian, consiste en asentir ó disentir, ó sea en abrazar ó rechazar alguna cosa; es así que el asenso ó el disenso, el admitir ó repugnar alguna cosa es obra de la voluntad; luego á esta potencia y no al entendimiento debe atribuirse el acto de juzgar. El vicio de este argumento está en confundir el asenso del entendimiento con el consentimiento de la voluntad. Asentir es adherirse la inteligencia á su objeto propio, que es la verdad; y consentir es adherirse la voluntad al bien que el entendimiento le propone, como lo denota la misma palabra consentir, *sentire cum*, pues cuando queremos ó no queremos alguna cosa, este acto de querer ó no querer se sigue al juicio sobre la bondad ó malicia de la cosa, y por consiguiente *consentimos* con el juicio.

Diferencia entre asentimiento y consentimiento.

84. Esta verdad se demuestra considerando en primer lugar que el juicio es el acto por el que conocemos las cosas con la perfeccion á que puede llegar nuestra inteligencia, distinguiéndolas

La simple aprehension es anterior al juicio.

entre sí de un modo explícito, perfeccion de que está muy distante la simple aprehension de un objeto; y es evidente que no se puede alcanzar naturalmente la perfeccion propia de ninguna facultad sin ejecutar ántes actos incompletos ó ménos perfectos, como es la idea comparada con el juicio. Además, el juicio consiste en percibir la relacion de conveniencia ó repugnancia de dos ideas comparadas entre sí: si estas ideas no existieran en la mente ántes de ser comparadas, mal podria ser percibida la relacion contenida en el juicio.

Todo juicio va precedido de la comparacion de sus términos.

85. Es evidente que si estas no se comparan entre sí, si no se pone en cierto modo la una en frente de la otra, para ver si convienen ó repugnan, la percepcion de esta relacion en que consiste el juicio, no puede tener lugar.

Teoria de los juicios instintivos.

86. Reid, filósofo escoces, fué el primero que afirmó la existencia de juicios *instintivos*, ó de juicios formados sin prévia comparacion, y sólo por cierto instinto intelectual anterior á la simple aprehension. Más léjos todavía fueron Cousin y sus discípulos, los cuales llegaron hasta decir que, á excepcion de los juicios abstractos, ningun juicio es comparativo; doctrina muy semejante á la de los *juicios sintéticos á priori* inventada por Kant; juicios ciegos en que no existe motivo alguno que induzca á la inteligencia á afirmar ni negar una idea de otra.

Los juicios se dividen en analíticos y sintéticos. Juicio analítico es aquel cuyo predicado está contenido en la idea que tenemos del sujeto, como por ejemplo: *dos y dos son cuatro, el hombre es racional*. En estos juicios el predicado nada añade al sujeto, sino es el mismo sujeto en todo ó en parte, habiendo, pues, entre sujeto y atributo una identidad total ó parcial. Por el contrario, juicio sintético es aquel en que el predicado añade al sujeto un concepto que no entra en la idea del sujeto mismo, como *los cuerpos son pesados*, pues en la idea de cuerpo no entra la idea de la gravedad. En los juicios analíticos con sólo ver y analizar el sujeto, percibimos el predicado que le conviene, porque está contenido en la idea del sujeto, y por esto se llaman juicios *á priori*; pero en los juicios sintéticos no estando el predicado comprendido en el sujeto, no podemos verlo en este, por más que lo analicemos, y es por lo tanto preciso que haya algo que nos diga que el predicado de un juicio sintético conviene con el sujeto, lo que sólo nos lo puede decir la experiencia, ó sean los sentidos y la conciencia. Los juicios sintéticos son, pues, *á posteriori*, ó hijos de la experiencia. Kant afirma sin embargo, que existen juicios sintéticos *á priori*; pero supuestos tales juicios, ¿qué razón nos movería á afirmar el predicado del sujeto? La experiencia no sería esta razón, porque se trata de juicios *á priori*; la consideración del sujeto tampoco, porque en los juicios sintéticos la noción del predicado no entra en la del sujeto. Luego es preciso inferir que los juicios sintéticos *á priori* son imposibles. Véase sobre esta materia la *Filosofía fundamental* de Balmes, lib. 1.º cap. 29.

87. Demuéstrase la falsedad de estas teorías por la necesidad de que exista alguna razón

Falsedad  
de estas  
teorías.

objetiva que determine la inteligencia á afirmar ó negar una idea de otra ; razon que sólo puede consistir en la identidad total ó parcial de las dos ideas, si el juicio es afirmativo, ó en su repugnancia si es negativo. Ahora, la inteligencia debe tener necesariamente á la vista las dos ideas que entran en el juicio para percibir la razon de identidad ó repugnancia que las une ó separa , lo cual es compararlas entre sí. Sin esta comparacion tendríamos á lo más los juicios ciegos de Kant, es decir, juicios contrarios á la naturaleza misma de la inteligencia, que consiste en *ver*, en *percibir* y afirmar las cosas y sus relaciones.

De qué modo pasa el entendimiento de la simple aprehension al juicio que pronuncia sobre objetos concretos y singulares.

88. Aquí conviene recordar lo que arriba explicamos diciendo que aun cuando la inteligencia abstrae y considera principalmente lo universal, que es su objeto propio, tambien puede percibir y percibe los objetos singulares. Esta percepcion no excede en su principio á la simple aprehension, porque, como se dice en la Lógica, son cosas distintas percibir un objeto complejo y percibirlo como complejo ; esto último, á diferencia de la simple aprehension, envuelve de necesidad un juicio. Ahora bien, cuando el alma tiene la simple aprehension de un objeto complejo, luego segrega mentalmente los elementos contenidos en él, y al punto la percepcion del objeto complejo, tenida anteriormente, le hace ver que

dichos elementos separados por la inteligencia se deben unir por medio del juicio. La inteligencia ejercita, pues, el análisis y la síntesis separando y uniendo sucesivamente los elementos de la percepción primitiva, para venir en último término al juicio que resulta de esta union.

Esta doctrina puede aclararse con el siguiente ejemplo. Yo percibo el sol en el momento de su presencia actual en la naturaleza: inmediatamente despues separo con mi fuerza intelectual entre otros elementos parciales de este objeto complejo, los de sol y de presencia actual del mismo en la naturaleza, y volviéndolos á unir, porque anteriormente los he visto unidos, digo: *el sol se halla actualmente iluminando el horizonte*. Por donde se echa de ver el error de los que dicen que el juicio está contenido en la primitiva percepción de los objetos, y por tanto que es anterior á la idea que tenemos de los mismos: pues el exámen diligente de estas operaciones muestra que la simple aprehension de las cosas concretas es anterior al juicio que formamos sobre ellas; lo cual puede decirse asimismo, y con mayoría de razon, de las cosas abstractas.

89. En dos sentidos pueden tomarse la composicion ó la division en que consiste el juicio, á saber: la voz *composicion* significa, ó la síntesis con que se comparan uno con otro los términos del juicio, y en este sentido entra en todo juicio, ó la union de los términos en el juicio afirmativo: y á su vez la *division* significa ó la resolucion del

Dos sentidos de las palabras *composicion* y *division*.

objeto percibido en sus elementos, y en este sentido precede á la composicion y tiene lugar en todo juicio, ó la separacion de las nociones en los juicios negativos.

## ARTÍCULO VII.

### De la razon.

Qué sea  
razon.

90. Además de la simple aprehension con que conocemos las cosas, y del juicio, que es un acto más complejo que la mera aprehension, el alma humana para llegar á conocerlas perfectamente necesita y usa del racionamiento, con el que pasa la mente del conocimiento de alguna cosa al conocimiento de otra contenido en el primero. Esto supuesto, se llama *razon* á la misma inteligencia humana adornada de esta facultad de discurrir (\*) ó pasar de una verdad á otra.

(\*) Este discurso de la razon no consiste en conocer una cosa despues de otra, sino en deducir una cosa de otra; en otros términos, el racionamiento no es un discurso *secundum successionem*, sino *secundum causalitatem*, pues del conocimiento de los principios desciende en él la inteligencia al de la conclusion contenida en ellos, como en su causa ó principio eficiente.

91. Dos actos de conocer supone, pues, el raciocinio: 1.º el conocimiento de la verdad en que se contiene potencialmente la conclusion ó verdad deducida; 2.º el conocimiento de esta segunda verdad. Pero aunque el entendimiento conoce con dos actos distintos las premisas y la conclusion, absolutamente consideradas, sólo ha menester de un solo acto para conocer la conclusion en cuanto se deduce de su principio, ó sea para conocer la conexion entre la conclusion y el principio que la contiene. En este acto único, aunque supone otros dos actos, consiste el raciocinio, como en el acto único de percibir la conveniencia ó repugnancia de dos términos consiste el juicio, aunque esta percepcion suponga los otros dos actos con que conoce estos términos en sí mismos.

El raciocinio consiste en un solo acto.

92. La razon es el mismo entendimiento, porque el objeto y los actos de la razon se reducen al objeto y á los actos mismos de la facultad de entender. Y á la verdad el objeto de la razon es la conexion ó relacion de causalidad entre el principio y la conclusion, relacion que es inteligible, y por consiguiente objeto de la inteligencia. En cuanto al modo con que conocen la verdad la razon y la inteligencia, no hay más diferencia sino que la inteligencia conoce la verdad *inmediata ó intuitivamente*, y la razon *mediata ó*

La razon y el entendimiento no son dos facultades de entender sino una sola.

*discursivamente* (\*). Estos dos modos tienen entre sí la relación que media entre lo perfecto y lo imperfecto, como quiera que por efecto de su imperfección la inteligencia humana necesita del discurso para llegarse al conocimiento perfecto de las cosas. Es así que la perfección ó imperfección con que un acto se ejerce no varía su especie; luego el modo intuitivo ó el modo discursivo con que entienden respectivamente la inteligencia y la razón no las distingue entre sí como facultades diferentes.

(\*) Este conocimiento inmediato ó intuitivo, que se perfecciona en el juicio, es el punto de partida de los discursos de la razón. Ó de otro modo: el punto de partida del discurso son aquellos juicios en que percibe la inteligencia la relación de conveniencia ó repugnancia de sus términos, luego al punto que los compara entre sí. La contemplación de esta relación constituye al entendimiento en un estado de reposo que precede al movimiento del discurso, el cual va asimismo á terminarse en un juicio donde descansa la razón, no de otro modo que cuando un cuerpo se pone en movimiento está precedido del estado de reposo, y halla este mismo reposo en el término de su movimiento.

Inférese de aquí que así como el cuerpo puesto en movimiento es el mismo que ántes estaba en reposo, así también la razón humana, que es la inteligencia adornada de la facultad de discurrir, no se distingue realmente de esta facultad.

Defini-

93. La definición que fué dada del hombre

diciendo que es un *animal racional*, es perfectamente exacta, porque contiene el elemento que hay en el hombre de comun con el bruto, y además la diferencia específica y última *racional*, que le distingue de ellos. Y no sólo le distingue del bruto esta diferencia, sino tambien del ángel, cuya inteligencia, como más perfecta, es toda intuitiva, y no discursiva como la del hombre.

cion del  
hombre.

94. De dos modos es el conocimiento de la razon ó de la inteligencia, á saber, *teórico y práctico*. Llámase conocimiento teórico el que considera en las cosas su razon de verdaderas sin respecto alguno á la accion que haya de hacerse (*ratio veritatis non operabilitatis*); y práctico el que considera la verdad con relacion á la accion, ó sea como norma de alguna obra que ha de hacerse. De este doble conocimiento nace la division del entendimiento ó de la razon en *especulativo ó teórico y práctico*. El primero aprehende la verdad en sí misma; y el segundo la aprehende con relacion á la obra.

Entendi-  
miento es-  
peculativo  
y prácti-  
co.

Kant reputó asimismo como dos facultades distintas la razon especulativa y la razon práctica. Por el contrario, Krause ha dicho despues que la razon únicamente puede ser especulativa. Ambas sentencias son igualmente falsas. La distincion que hay entre ambas maneras de razon, se saca ora del fin respectivo del conocimiento teórico y del práctico, pues el uno se limita á la simple aprehension de la

verdad, y el otro considera la verdad en orden á la accion; ora del objeto de la ciencia especulativa, que es siempre universal, al paso que el objeto de la práctica aplica á cosas singulares los principios universales; ora del modo con que se perfecciona la razon segun es especulativa ó práctica, porque la razon especulativa halla su perfeccion conociendo las cosas tales como son, y por consiguiente conformándose con ellas, y la razon práctica considera las cosas tales como deben hacerse, y así en vez de conformarse con las cosas, estas deben conformarse con la razon. Pero esta distincion entre la razon especulativa y la razon práctica no es específica, sino accidental, porque el fin del entendimiento práctico no pertenece á la esencia del conocimiento, sino sólo es un accidente de él; ó más claro, el entendimiento práctico no es más que una *extension* del especulativo, es la misma facultad de entender que aplica ó extiende á la obra la verdad en sí misma considerada. Concluyamos advirtiendo que el objeto primario y directo del entendimiento práctico son verdades ó máximas universales de accion, las cuales se aplican en último término por él á las obras concretas y singulares.

## ARTÍCULO VIII.

### De la memoria intelectual.

Qué sea  
la memo-  
ria inte-  
lectiva.

95. Llámase *memoria intelectual* la virtud que tiene el entendimiento (\*) de representarse nuevamente y reconocer las cosas inteligibles.

(\*) Aunque esta potencia no se diferencia esencialmente del entendimiento, distínguese sin embargo

de él de alguna manera, pudiendo decirse que la misma facultad de entender en cuanto tiene la virtud de conocer las cosas *actualmente* se llama *entendimiento*, y en cuanto está dotada del poder de retener las especies inteligibles de las cosas ya conocidas toma el nombre de *memoria intelectual*.

96. Tres condiciones se requieren para los actos de la memoria intelectual: 1.<sup>a</sup> el conocimiento habitual (\*) que el alma tiene conservando ó reteniendo las especies inteligibles; 2.<sup>a</sup> la reflexion con que el alma contempla *actualmente* tales especies; 3.<sup>a</sup> el acto de la voluntad por el cual se determina el entendimiento á volver sobre sí mismo para considerar actualmente las especies de las cosas que en sí mismo conserva; pues la reflexion pende de la voluntad.

Condi-  
ciones del  
recuerdo ó  
acto de la  
memoria  
intelecti-  
va.

(\*) Se dice *habitual* este conocimiento, porque no consiste en un *acto*, como quiera que es cosa muy diferente retener en la memoria la idea de un objeto, y conocer actualmente este objeto mismo; sino en un estado medio entre la mera potencia, que se refiere á los objetos que aún no han sido conocidos, pero que pueden serlo, y el acto mismo de conocerlos. Hay, pues, en nosotros dos maneras de memoria: memoria de hábito (*instar habitus*), ó sea facultad de retener muchas especies de cosas en que actualmente no pensamos; y memoria de uso (*instar usus*) con la cual hacemos uso voluntariamente de la primera acordándonos de la cosa representada por medio de la especie de ella que la primera conserva.

## ARTÍCULO IX.

### Diferencia entre la sensibilidad y el entendimiento.

Diferencia entre sensibilidad y entendimiento.

97. La diferencia esencial entre la sensibilidad y el entendimiento se demuestra por las razones siguientes (\*): 1. El alma humana es espiritual por su naturaleza, y por consiguiente tiene un grado de perfeccion muy superior á las sustancias meramente sensitivas: luego debe tener y tiene en efecto facultades de un órden superior á los sentidos, cuales son el entendimiento y la voluntad. 2. La sensibilidad, como facultad orgánica que es, sólo percibe en las cosas materiales sus cualidades sensibles, porque sólo estas cualidades pueden hacer impresion en los órganos, y no necesita el alma virtud alguna activa para hacerlas sensibles, pues lo son en *acto*, siendo de notar que estas cualidades son siempre singulares y corpóreas. El entendimiento, por el contrario, como facultad inorgánica, ha menester de una virtud activa para convertir en inteligible la esencia de la cosa material, removiendole de ella las condiciones materiales y determinadas: de donde se sigue que el objeto del entendimiento es universal é inmaterial aun cuando entendemos la esencia de las cosas materiales,

de cuyo conocimiento se eleva el ánimo al de las cosas incorpóreas. 3. En la sensacion acaece siempre alguna inmutacion del órgano respectivo, y cuando el objeto es demasiado vivo corrompe al sentido, que es orgánico; mas el acto de entender no va acompañado de inmutacion alguna orgánica, y la vehemencia del objeto inteligible léjos de corromper perfecciona al entendimiento. 4. Por último, el entendimiento tiene la virtud de volver sobre sí mismo en los actos de la reflexion con que entiende sus propias intelecciones; mas el sentido carece de semejante virtud, y no puede por consiguiente sentir sus propias operaciones (\*\*).

(\*) Estas son las mismas diferencias que trae Santo Tomás en esta forma:

I. *Sensus non est cognoscitivus nisi singularium... intellectus autem est cognoscitivus universalium.*

II. *Cognitio sensus non se extendit, nisi ad corporalia... intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, virtutem et relationes rerum.*

III. *Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem... intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere.*

IV. *Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilis... intellectus autem non corrumpitur; quin immo qui intelligit majora, potest melius postmodum minora intelligere.*

Quæ omnes differentia ex hac subjecti radice pullulant, quod sensus sit facultas organica, intellectus autem inorganica: *Hæc est differentia, qua*

En LIBE-  
RATORE,  
Institut.  
phil. Psi-  
col. c. 4,  
ar. V.

*differt cognitio intellectiva a sensitiva, quod sentire est aliquid corporeum; non enim operatio sensus est sine organo corporali. Intelligere autem non est aliquid corporeum, quia operatio intellectus non est per organum corporeum.*

(\*\*) La razon de esto es ser la sensibilidad una potencia orgánica, y ser imposible que ningun órgano ni otra cosa corporal se vuelva sobre sí misma ó goce de reflexion. Esta supone que alguna cosa se vuelva sobre sí de suerte que quede unida totalmente consigo mismo; y lo que consta de partes no puede volverse de este modo, pues siempre resultarán unas partes fuera de otras y no unidas entre sí.

Marcada la línea divisoria que separa el orden sensible del inteligible, las sensaciones de las ideas, la sensibilidad del entendimiento, resulta claramente la falsedad de la doctrina de Condillac, que sólo admitia en el alma una facultad de conocer, la sensacion, diciendo que todas las demas operaciones del alma, que dividia en atencion, comparacion, juicio, reflexion, imaginacion y racionio, no son otra cosa que la sensacion misma trasformada. Es imposible dudar de la falsedad de esta doctrina en que ninguna distincion sustancial se establece entre el hombre y el bruto, dotados ambos de sensibilidad. Demas de esto, si todas las facultades del alma fuesen la sensacion trasformada, seria preciso recurrir á un principio distinto de la sensacion, que la trasformase ó convirtiese en atencion, juicio, racionio, etc.; y este principio constituiria una fuerza ó facultad que habria necesidad de reconocer en el alma ademas de la sensacion.

## CAPÍTULO IV.

### DE LAS FACULTADES EXPANSIVAS.

#### ARTÍCULO PRIMERO.

##### Del apetito en general, y del apetito sensitivo.

98. Entiéndese por apetito en general la propension ó inclinacion de una cosa á conseguir algun bien (\*).

Qué sea  
apetito en  
general.

(\*) Esta inclinacion al bien, en que consiste el apetito, no es en realidad un principio diverso de la fuga del mal, porque siendo el mal lo contrario del bien, es claro que la propension hácia este último supone la aversion al primero. El mal no es cosa alguna positiva, sino privacion de bien: «*Malum*, dice San Agustin, *nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit.*» De donde se infiere que el mal no puede ser apetecido por sí mismo, porque en este caso el objeto del apetito seria la nada; sino únicamente *per accidens*, ó sea en cuanto se halla unido con algun bien. Así el leon que mata un ciervo, tiende directamente á su bien, que está en alimentarse del ciervo, é indirectamente ó *per accidens* á la muerte de este animal.

99. El apetito es *meramente natural, sensitivo y racional*. Con el apetito meramente na-

Tres especies de  
apetito.

tural se inclinan las cosas al bien sin conocerlo: con el sensitivo se inclinan á algun objeto conocido, aunque no es conocida la razon por la cual este objeto es apetecible: y por último, con el apetito racional se inclinan á algun objeto que conocen entendiendo ademas la razon de ser este objeto apetecible. Esta razon no es otra que la conveniencia de la cosa apetecida con el sujeto que la apetece. El apetito meramente natural es comun á todas las cosas naturales; el sensitivo á todos los animales; y el racional, llamado tambien *voluntad*, es propio de los séres dotados de razon.

Su division en concupiscible é irascible.

100. El apetito sensitivo se divide en *concupiscible é irascible*. El concupiscible es aquella facultad con que el alma codicia los bienes que percibe con los sentidos, y huye de los males contrarios; y el irascible la facultad con que el alma es excitada á conseguir algun bien árduo, ó remover los obstáculos que impiden la consecucion, ó turban la posesion del bien apetecido.

Dos cosas deben notarse respecto á los apetitos concupiscible é irascible. La primera es que este último tira á defender las cosas á que nos inclina el primero: y así el apetito irascible tiene su origen y su fin en el concupiscible: su origen, pues nace siempre que alguna cosa nos impide alcanzar el bien apetecido por el concupiscible, y cesa cuando este bien es ya tranquilamente poseido. Un ejem-

plo de esto trae Santo Tomás, diciendo: «ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in lætitiã terminatur.» La segunda es, que aun quando el apetito sensitivo es comun al hombre y al bruto, pero en el hombre y no en el bruto está sujeto al imperio de la razon. Lo cual no quiere decir que la razon lo modere completamente á su arbitrio, porque en los actos del apetito sensitivo influyen los órganos, cuya constitucion es independiente de ella, y porque á veces brotan súbitamente dichos actos de la misma percepcion de los sentidos, adelantándose á toda direccion racional.

1. q. 81,  
a. 2.

## ARTÍCULO II.

### De la voluntad.

101. El objeto de la voluntad es el bien considerado *absolutamente*, ó sea el bien en general; porque la voluntad no puede querer sino lo que el entendimiento conoce y le propone (*nihil volitum, quin præcognitum:—ignoti nulla cupido*); y el bien, como todo objeto del entendimiento, es universal.

Objeto  
de esta po-  
tencia

Por no conocer bien las doctrinas filosóficas estudiándolas en los doctores escolásticos, cometió no ha mucho Emilio Sajset un torpísimo error en este punto, diciendo que no siempre el objeto de la voluntad es el bien, pues á veces nos inclinamos al mal: para desvanecer este error basta distinguir el

bien real del aparente, y añadir que el objeto de la voluntad es el bien en cuanto lo aprehende la razón, que muchas veces propone como bueno lo que no lo es, aunque lo *parece*.

Fin y  
medios  
son objeto  
de la vo-  
luntad.

102. A dos cosas nos inclina, pues, la voluntad: al *fin* y á los *medios* que conducen al fin. Inclínanos al *fin*, porque así se llama el bien considerado como término de toda potencia; y á los *medios*, porque conduciendo estos al fin, toman de aquí una razón de conveniencia con el sujeto que quiere el fin, y se hacen partícipes del bien apetecido. (\*)

(\*) Nótese, sin embargo, que la voluntad no quiere el fin y los medios de una misma manera: el fin lo quiere por sí mismo; los medios por *razón* del fin. Y como los fines que queremos son á su vez medios para alcanzar otros fines, por cuya causa los queremos, si no hemos de admitir una serie de causas sin principio, lo cual sería absurdo, de necesidad tenemos que admitir un fin *último*, que sea querido por sí mismo, y en razón del cual sean queridos los otros fines *próxim*os ó *intermedios*.

Defini-  
cion del  
acto vo-  
luntario.

103. Llámase *voluntario* todo acto que emana de un principio ó fuerza interior, yendo acompañado del conocimiento del fin á que se dirige: *actio ab interno principio procedens cum cognitione finis*; acto *involuntario* (\*) el que no sólo no depende de la voluntad, sino además se opone á su inclinación; y *no voluntario* se llama finalmente

el acto que no nace de la voluntad, ni es repugnado de ella. (\*\*)

(\*) Pueden hacer *involuntario* el acto: 1.º la violencia ó coaccion, que es la accion procedente de una causa externa resistiéndola la voluntad; 2.º el error que llaman *antecedente*, en que la voluntad no tenga parte alguna, y que si no mediase, de ningun modo se ejercitaria la accion.

(\*\*) Entre lo *involuntario* y lo no *voluntario* hay, pues, esta diferencia: que lo involuntario se opone positivamente á lo voluntario, y lo no voluntario es simplemente la negacion del acto de la voluntad. Esta diferencia fué agudamente notada por Santo Tomás entre los verbos *non velle* (lo no voluntario) y *nolle* (lo involuntario) en los siguientes términos: «Differt *nolo* et *non volo*, quia, cum dicitur *non volo*, negatur actus, et ideo opponitur sicut negatio ad affirmationem; sed in hoc verbo *nolo*, et in toto condeclinio ejus remanet actus voluntatis, et negatio fertur ad nolitum.» Síguese de aquí que lo involuntario, significado por *nolo*, es alguna cosa voluntaria, pues es como si dijera: *quisero no esto*. «Utrumque, añade el santo doctor, *velle et nolle*, est affirmativum, actu voluntatis utroque affirmato.»

In lib. I,  
Sent. Dist.  
VI.

Ibid.

104. Llámase *espontáneo* el acto que procede de un principio interno, con prévio conocimiento de su objeto, mas sin conocerse la relacion que este objeto tiene con el acto; y *voluntario* aquel en que no sólo se aprehende préviamente la cosa en que se termina, sino ademas se conoce en ella la razon de fin y la proporcion de todo lo que se ordena al fin.

Actos espontáneos y voluntarios.

Fácil es entender por aquí que la *espontaneidad* es común á los actos voluntarios y á los que se originan del apetito sensitivo; así que tambien son espontáneas las acciones de los brutos. En otros términos, todo acto voluntario es espontáneo, aunque no viceversa.

Actos  
elicitos ó  
imperados.

105. Tambien se divide el acto voluntario en *elícito é imperado*. Son actos elicitos los que pertenecen á la misma voluntad y son producidos directa ó inmediatamente por ella como acciones propias de esta potencia; y actos imperados los que se consuman por otras potencias movidas de la voluntad. (\*)

1.<sup>a</sup> 2.<sup>m</sup>,  
q. 1, a. 1,  
ad. 2.

(\*) Actio humana, dice Santo Tomás, dupliciter dicitur voluntaria. Uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare, vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle.

Es de notar con el santo doctor que el *imperar* pertenece á la razon, pues aquel se dice que impera, que ordena á otro para hacer alguna cosa. Mas este imperio de la razon pide á su vez un prévio acto de la voluntad, pues esta es la que mueve primeramente á las otras potencias á ejercitar sus actos respectivos.

### ARTÍCULO III.

#### De la libertad que goza la voluntad.

Qué sea  
libertad  
humana.

106. Entendemos aquí por libertad humana cierta propiedad de la voluntad en cuya vir-

tud se halla exenta esta potencia en sus actos de cierta necesidad.

107. La necesidad de que aquí tratamos es de dos especies: *externa é interna*. La necesidad externa, llamada tambien *coaccion y violencia*, procede de un principio exterior y se opone á la inclinacion propia del sér á quien se infiere. Mas la necesidad interna consiste en cierta propension con que el agente es impelido á hacer alguna cosa por su propia naturaleza, por lo cual suele tambien llamarse *necesidad de la naturaleza*.

Dos especies de necesidad.

108. Á estas dos especies de necesidad se oponen otras dos especies de libertad, á saber: *libertad de coaccion* (libertas a coactione), y *libertad de necesidad interior* (libertas a necessitate naturæ). La primera excluye solamente toda violencia externa, capaz de arrastrar al acto la voluntad contra su propia propension y á pesar de su resistencia. Mas la segunda excluye toda especie de fuerza, ora sea externa, ora interna, por un modo tal que la voluntad sea enteramente dueña de sus actos. Esta es la libertad propia de la voluntad humana, libertad llamada tambien de *indiferencia*, porque la voluntad es por ella indiferente por sí para este ó aquel acto: tambien se llama *libertad de albedrío ó libre albedrío*.

Dos especies de libertad.

Que la voluntad humana es libre en *sus propios actos* (\*) con libertad de coaccion, apénas necesita de-

San Anselmo, De Lib. arb. c. 6.

mostracion, pues es evidente que nadie puede ser forzado á querer lo que no quiere querer: *Inuitus nemo potest velle, quia non potest velle nolens velle.* Y á la verdad el acto propio de la voluntad consiste en propender ó inclinarse á alguna cosa; y por el contrario se dice que un acto se hace por fuerza cuando esta obra contra la inclinacion del agente: luego si el acto de la voluntad padeciese coaccion, seria á un mismo tiempo voluntario y forzado, es decir hecho conforme á la inclinacion de la voluntad y contra la inclinacion de la voluntad, lo cual implica contradiccion.

(\*) No puede decirse lo mismo respecto de los actos imperados.

¿Cuáles, pues, la naturaleza de la libertad de albedrío?

409. La libertad de albedrío consiste en la exencion de necesidad natural: de donde procede que la voluntad sea dueña de sus actos, y por tanto que su inclinacion á alguna cosa sea efecto de su propia eleccion. Así, pues, el libre albedrío de la voluntad consiste únicamente en la potestad de elegir: *Proprium liberi arbitrii est electio.*

Div. Th. I. q. LXXXII, a. 3.

Síguese de aquí que á la esencia del libre albedrío pertenece cierta *indiferencia* (\*), pues el que obra libremente no se halla determinado por la naturaleza á este ó aquel acto, ántes por el contrario cuando hacemos algo podemos hacer otra cosa. Es, pues, el libre albedrío el principio de aquello que puede hacerse ó no hacerse, ó hacerse de este ó del otro modo, ó suspenderse, proseguirse, etc.; ó más brevemente es «principium eorum, quæ possunt sic, vel aliter esse »

Div. Th. ibid.

(\*) No se crea por esto que la naturaleza del libre albedrío supone tal indiferencia respecto á los actos buenos ó malos; de lo cual se inferiria que el poder de pecar pertenece á la esencia de la libertad, lo cual es absurdo. No: á la esencia de la libertad no puede pertenecer semejante poder, el cual se opone al fin señalado á la misma libertad, cual es emplearse con todas sus fuerzas para alcanzar el bien último. Léjos, pues, de ser de esencia de la libertad el poder de pecar, debe por el contrario reputarse por vicio de la misma; que vicio es flaquear y caer en vez de seguir firmemente el camino que conduce al fin. Todavía se puede aclarar más esta razon comparando á la voluntad, considerada respecto á la eleccion de los medios que conducen al fin, con el entendimiento considerado en orden á la deducccion de las conclusiones contenidas en sus principios. Así como cuando el entendimiento saca alguna conclusion que no está contenida en las premisas, por no discurrir segun el orden de estas, yerra por *defecto* mas no por la virtud propia de esta facultad, á la cual pertenece sacar diversas conclusiones de los principios; así el elegir alguna cosa que aparta del fin, es defecto de la libertad, á cuya perfeccion pertenece poder elegir cosas diversas, guardando el orden del fin. Tal es la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

I. q.  
LXII, a. 8.  
ad. 3.

110. La deliberacion ó sea la consideracion de los motivos que nos inducen á obrar, aunque pertenece al entendimiento, es un accidente necesario de la libertad humana. La razon de esto es que la eleccion, en que esta libertad consiste, versa no sobre el fin, sino sobre los medios que

La deliberacion no es de esencia de la libertad, sino un requisito prévio de ella.

conducen al fin, y por consiguiente no puede hacerse sin que la razon proponga á la voluntad algun bien, como lo más útil para llegarse al fin.

¿Es libre la voluntad humana en orden al bien universal y perfecto?

111. La voluntad humana no es libre, ó lo que es lo mismo, no existe en el hombre libertad de indiferencia en orden al bien universal y perfecto, al cual se inclina con innato peso como á su objeto adecuado. Este bien universal y perfecto se ofrece al entendimiento sin límite alguno con una plenitud que nada deja que desear fuera de él al corazón: es, pues, evidente que la voluntad no puede ménos de querer este bien, en donde la razon no percibe ni sombra alguna de mal por donde pueda no ser querido; no puede ménos de querer este bien, que es el fin á que está ordenada, inclinándose á él por su propia naturaleza (como toda cosa se inclina hácia su fin), y no por eleccion de su libertad.

Pruebas de la libertad de albedrío.

112. Pero considerada la voluntad en orden á los bienes particulares goza de libertad; lo cual se demuestra: 1.º por la naturaleza de la voluntad humana; 2.º por la experiencia de lo que pasa en nuestro interior; 3.º por los absurdos que se siguen de la funesta doctrina del fatalismo; y 4.º por el consentimiento universal de los hombres.

Pruébase por la naturaleza

113. Toda cosa para ser movida necesariamente ha menester ser impulsada por una

fuerza proporcionada al efecto que ha de producirse: así la inteligencia sólo afirma de necesidad una cosa de otra cuando brilla ante sus ojos la evidencia de la relacion que las une: una enorme piedra no es movida hácia arriba sin una fuerza equivalente que la impela. Lo mismo puede decirse de la voluntad: sólo puede determinarla á obrar necesariamente un objeto que llene su inmensa capacidad; y este objeto no puede ser otro que la felicidad perfecta, sola cosa que puede satisfacer el abismo del corazon. Los demas bienes, en los que no percibe el ánimo evidentemente el concepto de completa felicidad, solicitan tambien la voluntad; pero no llenando todos sus deseos, no la determinan de un modo necesario, sino la dejan en libertad de proseguirlos, ó de negarse á ellos y elegir si quiere los contrarios.

de la voluntad.

Puede añadirse que los bienes particulares ó no son medios necesariamente enlazados con la felicidad, y en tal caso no pueden mover la voluntad de un modo necesario, ó aunque algunos entre ellos tienen tal enlace, no se nos muestra esta relacion con evidencia, y por este defecto de evidencia no nos mueven necesariamente, como tampoco nos mueve de este modo el objeto real y concreto en donde está la felicidad, porque no le vemos en esta vida, y así sólo le queremos por virtud de propia eleccion.

114. La conciencia nos certifica claramen-

2.<sup>a</sup> parte  
la: el tes-

timonio de  
la con-  
ciencia.

te que somos libres con libertad de necesidad; que podemos querer ó no querer esta ó aquella cosa, ejecutar ó no ejecutar este ó aquel acto, ó comenzar á ejecutarlo y luego suspenderlo ó continuarlo ó ejecutar otro acto contrario ó simplemente diverso ó distinto, sin que al hacer tal ó cual obra voluntaria nos apremie necesidad alguna interna, sino ántes siendo y permaneciendo dueños de nuestros propios actos. Este dominio ó señorío que la voluntad tiene sobre sus propios actos es justamente la libertad de albedrío: luego la voluntad está dotada de esta excelente dote.

Si careciese de ella sentiríase forzosamente llevada ó necesitada á querer esta ó aquella cosa determinada sin poder para rechazarla ni ménos para elegir su contraria, poder de que carecen los animales y en general todos los agentes meramente naturales, á quienes sus apetitos ó impulsos instintivos arrastran necesariamente hácia los objetos determinados del órden físico. Pero en el hombre la existencia de ese poder de elegir ó determinarse por sí mismo teniendo dominio de sus actos, poder atestiguado por la conciencia, es una prueba evidente de su libertad de albedrío.

Hechos  
internos  
que supo-  
nen la li-  
bertad de  
albedrío.

115. En prueba de que son libres nuestras determinaciones, se puede notar que nos complacemos en ellas siempre que son causa de algun suceso próspero, y por el contrario nos arrepentimos de haberlas hecho cuando nos acarrear

alguna desgracia. La satisfaccion de la conciencia y el remordimiento, que nacen de nuestras acciones, no pueden explicarse ni tienen sentido sino reconociendo la facultad de obrar libremente.

116. De la supresion de la libertad, intentada por los fatalistas, seguiríase necesariamente la del orden moral á que nos hallamos sometidos: sin la libertad no habria deberes para el hombre, no podrian serle imputados sus actos, ni contraer mérito ni demérito, ni habria razon para premiarle ó castigarle segun sus obras. Lo absurdo de estas consecuencias, que salen necesariamente de las doctrinas de los fatalistas, prueban que su sistema es absurdo, ó lo que es lo mismo, que la voluntad del hombre es libre.

3.<sup>a</sup> prueba: absurdos que se siguen del fatalismo.

117. La libertad de nuestro albedrío es un dogma profesado siempre y en todas partes por todo el género humano, es una persuasion constante y universal de todos los hombres, que va envuelta en todos sus juicios y actos morales, en las costumbres públicas y privadas, y en suma, en los monumentos legislativos y religiosos de todos los pueblos. Es así que, segun el dicho de Ciceron, el consentimiento de todas las gentes debe ser tenido por una ley de la naturaleza, (la cual, moviendo á cada cosa á su respectivo fin, dirige el entendimiento á la verdad): luego

4.<sup>a</sup> prueba: consentimiento universal de los hombres.

la universalidad y constancia con que es admitido el libre albedrío, es un argumento invencible de su existencia.

«¿Es cierto que el hombre es libre? ¿es la libertad una propiedad de la voluntad y sólo de ella? La primera de estas dos cuestiones es el fundamento de la moral. Algunos filósofos la han resuelto negativamente; pero esta negacion es sólo de palabra, porque tiene contra sí á todo el género humano, incluso los mismos filósofos considerados en sus acciones y en sus escritos. En efecto, toda lengua que pronuncia las voces virtud y vicio, mérito y demérito, alabanza y vituperio, recompensa y pena, conciencia y remordimiento; toda orden que se da, toda ley que se promulga, todo consejo que se pide, todo arrepentimiento que se expresa, todo castigo que se impone, toda potestad que se establece, todo lo que se hace y se dice entre los hombres depone en favor de la libertad, todo nos declara cuál es en este punto la íntima persuasion del vulgo y aun del filósofo que con más obstinado empeño niega la existencia de la libertad.»

*Ensayo  
teórico de  
derecho  
natural  
etc.*

#### ARTÍCULO IV.

##### Solucion de algunas dificultades contra la libertad de la voluntad.

1.<sup>a</sup> Objecion.

118. Dos objeciones, entre otras, se han hecho contra la libertad; una de las cuales ha sido formulada por el siguiente ejemplo: Si una piedra, que cae necesariamente, pudiese conocer

su propia caída, creeria como nosotros, que era libre dirigiéndose á su centro; y sin embargo seria una necesidad de su naturaleza la que ella reputara por eleccion de su libertad.

119. No es cierto que el mero conocimiento de su caída hiciese creer á la piedra que era libre, contradiciendo de esta suerte la ley de su naturaleza; porque el sentimiento de la libertad consiste en conocer no precisamente que tal acto procede del agente que lo ejecuta, sino que de tal manera procede de él, que puede ser ó no ser ejecutado al arbitrio del mismo agente.

Respues-  
ta.

La objecion á que se acaba de contestar es en sustancia la misma que propuso Bayle en este otro ejemplo: Si á una banderola se le imprimiese un movimiento perpétuo hácia un punto determinado del horizonte, y junto con este impulso el de moverse con direccion al mismo punto, ella estaria persuadida que se movia por sí misma, y no impulsada por una fuerza distinta de ella. Esta misma idea ha sido repetida en otros ejemplos análogos tomados de la peonza, de la aguja imantada, etc.; pero el sofisma, que siempre es el mismo, fácilmente se deshace. Para lo cual basta observar que en el hombre hay tambien dos clases de movimientos: uno con el que se dirige hácia el bien absolutamente considerado, y otro con el que elige este ó aquel bien determinado. Con relacion al primero, la conciencia nos dice que no somos libres, que el deseo que nos mueve hácia el bien en general no está en nuestra mano, porque ha sido puesto en nosotros por la del mismo Dios. Mas en orden al segundo, la concien-

cia nos asegura lo contrario, que podemos elegir ó rechazar este ó aquel bien finito y determinado que nos propone el entendimiento, sin ser forzados á quererlo ni á no quererlo por impulso necesario de nuestra voluntad. Hecha esta distincion, fácilmente se contesta á los ejemplos aducidos, que si los objetos á que se refieren estuviesen dotados de conciencia, conocerian cuando más que sus movimientos procedian de ellos mismos, pero con la misma necesidad que procede del hombre el deseo del bien, no con la libertad ó poder que tiene para elegir á su arbitrio este ó el otro bien.

2.<sup>a</sup> Objecion.

120. Lo que Dios sabe de las cosas futuras, debe suceder infaliblemente: es así que Dios conoce desde la eternidad todos los actos del hombre; luego estos actos son cosa necesaria é inevitable, y por consiguiente el hombre no puede ménos de ejecutarlos.

Respuesta.

121. Antes de responder directamente á esta objecion debe tenerse presente que la libertad es un hecho evidente, y que la presciencia divina es una verdad deducida *a priori* de la infinita perfeccion de Dios, y *a posteriori* de la consideracion de la providencia que se echa de ver en el órden moral y en el cumplimiento de las profecías, aun consideradas estas sólo como un hecho histórico creído por todos los pueblos. Reconocidas, pues; como ciertas entrambas verdades, es evidente que aun cuando no pudiéramos conciliarlas entre sí, no por esto podriamos

negar ninguna de ellas, pues descansan respectivamente en fundamentos indestructibles de certidumbre, sino deberíamos atribuir toda la dificultad á la limitacion y flaqueza de nuestro espíritu (\*). Hecha esta salvedad, decimos que, si bien Dios desde la eternidad ve todas las acciones humanas que han de verificarse en lo futuro, esta vision no les quita su carácter libre; pues del mismo modo que se hacen presentes en nuestras almas mediante la memoria los hechos que libremente hemos ejecutado sin perder por esto el carácter libre que tuvieron, Dios, para quien no hay pasado ni futuro, en un presente sin fin ve las acciones que nosotros hemos de ejecutar, tales como han de ser ejecutadas, esto es, libremente. De aquí la profunda verdad con que se ha dicho y repetido por filósofos eminentes, que las acciones humanas no se verifican porque Dios las ve, sino que Dios las ve porque han de ejecutarse por el hombre.

(\*) «Cuando una proposicion, dice el conde de Maistre, ha sido demostrada por la clase de pruebas que le es propia, no debe oirse contra ella ninguna objecion, ni aun las que son insolubles, porque la insolubilidad de una objecion sólo prueba falta de conocimientos en la persona que no sabe resolverla.»

El P. Taparelli responde categóricamente á la misma objecion en los siguientes términos: «Si acaecer una cosa *infalliblemente* se toma en sentido diverso

Soirees  
de S. Pe-  
tesb. quat.  
entret.

de acaecer *necesariamente*, es evidente que el silogismo propuesto, en que se concluye del *infaliblemente* de la mayor lo *necesario* del consiguiente, es irregular y sofístico, porque tiene cuatro términos. Y si por el contrario se juzga por una misma cosa el *infaliblemente* y el *necesariamente*, confúndense dos nociones metafísicas totalmente diversas, una de las cuales pertenece al observador, y la otra al sujeto agente. Toda persona de algun seso prevee infaliblemente que en el transcurso del presente año habrán de cometerse muchos delitos en la ciudad: su prevision infalible procede de la penetracion del ánimo observador; mas la libertad de obrar es de la persona que hace la accion.»

Ensayo  
teórico  
por el P.  
Taparelli,  
tomo 1.  
pág. 42.

## ARTÍCULO V.

### Del instinto.

Varios  
sentidos  
de la pala-  
bra *instinto*.

122. La palabra instinto derivada del verbo latino *instinguo*, que significa estimular, instigar, excitar, denota cierto impulso ó mocion en general (\*). Es, pues, el instinto, en el sentido más lato de esta voz, aquella inclinacion ó propension que cada cosa segun su naturaleza ha recibido de Dios para alcanzar su respectivo fin. En otro sentido más usual y riguroso puede definirse el instinto diciendo que es el apetito propio de los animales, que determina necesariamente sus actos para alcanzar el bien que conocen y que es conveniente á su naturaleza.

(\*) También se toma en el sentido de inspiración; como se lee en la siguiente frase (ap. Liv. l. V): *Divino spiritu instinctus*. El diccionario de la lengua registra entre las acepciones de la palabra instinto el «impulso ó movimiento del Espíritu Santo hablando de inspiraciones sobrenaturales.» Y añade nuestro Balmes: «El latín *instinctus* significaba *inspiracion*: sacro mens instinta furore.»

Para la mejor inteligencia de lo que es propiamente el instinto será bien saber que, consistiendo la perfección ó el bien de cada naturaleza en la posesión del fin á que tiende, y variando dicha perfección según la diversidad de las naturalezas, por fuerza han de ser diversos los actos ó movimientos con que las cosas se dirigen á su fin. Estos movimientos diversos suponen diversas propensiones con que cada especie de seres es movida á ejecutar sus peculiares operaciones en orden al fin para que han sido criados. De esta diversidad de propensiones se siguen á su vez diversidad de objetos y diversidad de modos de desenvolverse en cada sér la propensión que le es natural y de determinarse á ejecutar sus propias operaciones.

Á las tres especies de naturalezas que podemos considerar en las cosas criadas, conviene á saber, criaturas insensibles, brutos dotados de sensibilidad, y hombres, corresponden tres especies diversas de modos de desenvolverse sus respectivas inclinaciones. En las primeras los movimientos ó actos que proceden de su naturaleza, se hallan determinados por esta misma naturaleza á un objeto único y á un solo modo de obrar; porque no conociendo ni el término de sus actos ni el modo con que han de ejecutarlos, por fuerza este término y este modo ha de ser uno. Así todo cuerpo en razón de ser cuerpo está determinado á tender hácia su centro de

atraccion. En las segundas, esto es, en las cosas dotadas de sentidos, pero no de entendimiento, sus actos no están determinados á un solo objeto, porque el objeto de sus operaciones no es ninguna cosa sensible en particular, sino todo lo que es sensible, donde hay gran variedad; pero sí están determinadas á un solo modo de obrar. La razon de no haber en su accion variedad de modos sino uno solo es, que esta especie de séres carecen de reflexion, y por consiguiente de facultad de elegir; por donde sucede que en el punto que aprehenden alguna cosa sensible conveniente á su naturaleza, son arrastrados necesariamente hácia ella. Por último, la naturaleza de los séres dotados de razon no está determinada á un solo objeto, ni á un solo modo de alcanzarlo. No está determinada á un solo objeto, porque ninguna cosa particular puede ser objeto adecuado de sus actos, los cuales van precedidos del juicio de la razon, potencia indeterminada cuyo objeto es universal. No está determinada á un solo modo de obrar, porque si bien tiende necesariamente hácia el bien universal y no puede elegir sino lo que aprehende como bien, puede reflexionar sobre sus actos, y elegir este ó aquel bien, y este ó aquel medio para conseguirlo. De donde resulta: 1.º, que las naturalezas que carecen de todo conocimiento, no son causa de sus propios actos, pues no conociendo lo que hacen, no pueden moverse por sí mismas á obrar, si no son movidas por una causa externa: 2.º, que las naturalezas dotadas de conocimiento sensitivo son movidas por sí mismas á obrar; pero tampoco puede decirse con propiedad que son la causa de sus actos, pues están determinadas necesariamente á un modo de obrar invariable; y 3.º, que sólo son verdaderas causas de sus actos las que están dotadas de entendimiento, por-

que pueden reflexionar sobre sus operaciones, las cuales son por esta razón libres.

Hecha la debida distincion entre estas tres especies de propensiones, será fácil reconocer con los doctores escolásticos cuál de ellas es propiamente el *instinto*. En efecto, los filósofos á que me refiero, dieron el nombre de *apetito natural* á la inclinacion de todas las cosas naturales hácia su fin; el de *apetito animal*, ó más especialmente *instinto*, á la de los séres dotados de sensibilidad; y por último, el de *apetito racional ó voluntad* á la de los séres racionales. Todas las naturalezas, dice Santo Tomás, tienen alguna inclinacion, que es el apetito natural, ó amor. Pero esta inclinacion se encuentra por diversa manera en las naturalezas diversas, en cada una de ellas segun su respectivo modo. Así en la naturaleza intelectual se encuentra la inclinacion natural segun la voluntad; en la naturaleza sensitiva segun el apetito sensitivo; en la naturaleza que carece de todo conocimiento segun el orden de la naturaleza en algo determinado. Hé aquí cómo queda explicada y comprobada la definicion del instinto que dimos en el texto.

I. q. LX.  
n. 1. c.

123. Dos son los caracteres del instinto (\*)  
1) *apetito animal*: el primero referirse á cosas materiales percibidas por los sentidos; y el segundo actuarse necesariamente.

Caracté-  
res del  
instinto.

\*) No es, pues, el instinto absolutamente ciego, pues sus actos suponen el conocimiento sensitivo del objeto á que se refieren, que es el bien conveniente á la naturaleza animal. Debe notarse sin embargo, que aunque el bien es el término ó fin de las operaciones del animal, no es aprehendido de este como tal bien, pues lo que aprehende el animal es

la cosa buena, pero no la aprehende como buena. Y la razon de esto es, que aprehender algo como bien supone el conocimiento de una relacion de conveniencia entre la cosa aprehendida y el acto del apetito que en ella se termina; y esta relacion supone el conocimiento de sus términos, uno de los cuales es el acto del propio apetito. Pero un sér no puede conocer sus propios actos si no está dotado de virtud reflexiva, y el animal carece de ella. Careciendo, pues, de reflexion, carece asimismo de dominio sobre sus actos, puramente espontáneos, y por consiguiente necesariamente determinados por la aprehension del objeto sensible. Bajo este concepto pueden llamarse ciegas las operaciones del instinto, porque si por una parte suponen el conocimiento de su objeto, pero como los animales carecen de inteligencia, ni pueden reflexionar sobre sus propios actos, ni conocer la relacion de conveniencia que hay entre ellos y sus respectivos objetos. Así, pues, el bien que hallan en estos lo apetecen sin conocerlo; y como el bien de una tendencia cualquiera es asimismo el fin, término ó perfeccion de la misma, con razon se ha dicho que los animales son llevados al fin, pero que ellos no van al fin por sí mismos, es decir, conociendo el fin de sus operaciones; ó en otros términos: «de los animales debe decirse que obran *para un fin*, porque, obrando, alcanzan la perfeccion que les es natural; pero no obran *con un fin*, porque son incapaces de conocerlo por sí mismos, bien que lo conozca el Autor de su naturaleza, que á la consecucion de su fin les mueve.»

PRISCO,  
Ele en en-  
los de filo-  
sofía, etc.

Lo dicho hasta aquí no se opone á que reconozcamos en los animales juicios, tambien instinctivos, formados ora por los sentidos acerca del sensible propio de cada uno, ora por la virtud estimativa, por

los cuales se mueven á seguir el bien y huir del mal. Por ejemplo, el conocimiento que tiene un animal de que tal cosa es caliente, tal otra se mueve, etc., supone un juicio del respectivo sentido; y el que tiene la oveja de que el lobo es su enemigo, ó el ave de la paja que sirve para su nido, supone un juicio de su virtud estimativa. No deben, pues, confundirse estos juicios con los que forma el entendimiento comparando el sujeto con el predicado, y uniéndolos ó separándolos segun que percibe la razon de su conveniencia ó repugnancia; porque el animal carece, como se ha dicho, de reflexion, y por consiguiente, ni conoce el bien que apetece como fin á que se dirige, ni sus actos como medios conducentes al fin; lo cual es propio de la criatura inteligente. Santo Tomás llamó á estos juicios *naturales*, porque proceden del instinto que es natural á los animales, y porque les han sido dados por el Autor de la naturaleza. Á tales juicios, relativos siempre á cosas determinadas, se siguen los actos que ejecutan los animales por un modo completamente determinado.

124. Al conceder el instinto á los animales y aun al hombre ántes de la edad de la razon el sapientísimo Criador del universo se ha propuesto los fines que están patentes para todo el que contempla el órden de la creacion; y ha otorgado los medios adecuados para conseguirlos, medios que ejecutan admirablemente los animales siguiendo el instinto recibido, y siendo por consiguiente ciegos instrumentos que ejecutan sin saberlo el plan divino que admiramos en

El instinto es un arte divino.

la disposicion y conservacion de las cosas que vemos.

Como el instinto de los animales procede de la razon divina que se lo ha dado, no es difícil comprender porqué ejecutan movimientos internos y externos semejantes á los de la razon. El mismo angélico doctor enseña que los brutos participan de cierta *prudencia*, y que *preveen las cosas futuras*. De prudencia ó sagacidad, por cuanto tienen inclinacion natural á ciertos procedimientos ordenadísimos, como dispuestos que están por un arte suprema. Quanto á la prevision de lo futuro, prevéenlo ciertos animales en cuanto es necesario para su conservacion: así los peces anuncian la tempestad moviéndose de una parte á otra, y la misma prevision se echa de ver en las hormigas y otros animales; pero cuenta que en este caso el animal se mueve á algo, como si previese lo futuro, lo cual hace por virtud del instinto que le ha sido dado por la divina Inteligencia que prevee lo que ha de suceder.

Distincion entre el instinto y la facultad locomotriz.

125. No debe confundirse el instinto con la facultad orgánica comun al hombre y á los animales llamada *fuerza locomotriz* por ser el principio inmediato con que el alma mueve al cuerpo de un lugar á otro. Y no sólo es diferente esta facultad del instinto sino tambien de la voluntad. Esta diversidad se echa de ver observando: 1.º, que muchas veces se perfecciona el acto elícito de la voluntad ó del instinto, á que se deberia seguir el movimiento del cuerpo, y sin embargo este movimiento no se ejecuta, lo

cual prueba que los movimientos locales son actos diversos de los que proceden del apetito animal ó del racional; y 2.º, que se dan algunos movimientos locales llamados instintivos despues de haber pasado los actos de dichos apetitos. Así en el hombre vemos muchos movimientos locales que duran aun despues que ha cesado el acto con que la voluntad los mandó, y aun contra el mandato expreso de esta potencia.

# IDEOLOGIA.

## CAPÍTULO PRIMERO.

### DOCTRINA SOBRE LAS IDEAS.

#### ARTÍCULO I.

##### Naturaleza de las ideas, é indicacion de la cuestion relativa á su origen.

Dos sentidos de la palabra *idea*.

126. La palabra *idea* tiene dos sentidos: el uno es el de tipo ó ejemplar de alguna cosa; y en este sentido dice relacion al entendimiento práctico, que nos representa lo que ha de ser hecho, como un edificio, una pintura, etc. El otro sentido de la voz *idea*, es la *especie inteligible* de los escolásticos, ó sea el medio en cuya virtud conocemos intelectualmente las cosas sin afirmar ni negar nada de ellas, que es lo que tambien se ha llamado *simple apprehension* ó mero concepto intelectual, para distinguir este primer conocimiento del juicio y del racionio.

Qué debe considerarse en toda idea.

127. En la idea tomada en este segundo sentido debemos considerar dos cosas, conviene á saber: su entidad propia como fenómeno ó especie subjetiva del alma; y su calidad de medio

representativo de alguna cosa, pues por medio de las ideas conocemos los objetos inteligibles que representan por vía de semejanza. Por lo cual ha sido comparada la idea á un espejo que de tal modo se ajusta á la medida de las cosas que refleja, que las representa fielmente sin ser él mismo percibido (\*).

(\*) Nuestro ilustre Balmes dice estas palabras, que valen solas un libro entero, sobre la naturaleza de las ideas: «Hay, pues, en toda percepcion una union del sér que percibe con la cosa percibida: cuando esta percepcion no es inmediata, el medio ha de ser tal que contenga una relacion necesaria al objeto; se ha de ocultar á sí propio para no ofrecer á los ojos del espíritu sino la cosa representada. Desde el momento que él se presenta, que es visto ó solamente advertido, deja de ser idea y pasa á ser objeto. Es la idea un espejo, que será tanto más perfecto cuanto más perfecta produzca la ilusion. Es necesario que presente los objetos solos, proyectándolos á la conveniente distancia, sin que el ojo vea nada del cristalino plano que los refleja.»

*Fil.*  
*fund. lib.*  
I, cap. IX.

128. Síguese de lo dicho que la idea es á un mismo tiempo, aunque por razones diversas, subjetiva y objetiva: subjetiva en cuando es algo inherente al sujeto, como la pintura al lienzo; y objetiva en cuanto por medio de ella conoce el alma el objeto á que se refiere la idea, como por medio de la pintura conocemos el original tomado en ella. En su calidad de subjetivas nuestras

Corola-  
rios de  
esta doc-  
trina.

ideas son contingentes y singulares, como el sujeto á que están inherentes; mas por razon del objeto que representan son universales y necesarias, porque el objeto proporcionado de nuestro entendimiento son las esencias de los objetos materiales, las cuales se nos representan sin las condiciones materiales, ó sea libres de toda determinacion singular y contingente. Por último, síguese de lo dicho, que la idea no es el objeto directo é inmediato en que se termina el entendimiento (salvo cuando este se vuelve sobre sí mismo en el acto de la reflexion), sino el medio en cuya virtud el entendimiento se termina en su objeto, es decir, en algo distinto de sí. *Non est (idea) id quod intelligitur, sed id quo intelligitur.*

«El no haberse fijado en esta distincion indujo á Cousin, como habia inducido antiguamente á los Averroistas, á creer que pues las ideas son universales por razon del objeto á quien sirven de medio representativo, tienen tambien que ser universales en sí mismas y de consiguiente deben residir en una *razon impersonal*. Por la misma causa los ontólogos pusieron las ideas en solo Dios, como fuente y causa de toda realidad.»

PRISCO.  
*Elementos de filosofía especulativa.* Ideal. cap. único, art. I.

Cuestion relativa al origen de las ideas.

129. Esta cuestion se reduce á saber el modo cómo la esencia de las cosas materiales es apprehendida de nuestro entendimiento.

Decimos la esencia de las cosas materiales, porque tal

es el objeto primero y proporcionado de nuestro entendimiento en la presente vida. La solución del problema enunciado arriba consistirá, pues, en declarar de qué manera y con qué luz se hace manifiesta esta esencia á los ojos de nuestro espíritu. Ya indicamos todo esto tratando del entendimiento agente, que es realmente esa luz, la luz que llaman *inteligible*, por donde llega el entendimiento á percibir las cosas materiales, no de otro modo que por la *luz visible* percibe el sentido de la vista los objetos sensibles. La Ideología es cabalmente la ciencia de esta luz *inteligible*.

130. Los principales sistemas ideológicos son: 1.º el empirismo; 2.º la hipótesis de las ideas innatas; 3.º el racionalismo trascendental; 4.º el ontologismo; y 5.º el sistema de los filósofos *escolásticos*.

Sistemas  
ideológicos.

## ARTÍCULO II.

### Empirismo.

131. Llámase *empirismo* al sistema de los que afirman que todos los conocimientos humanos se originan exclusivamente de los sentidos.

Qué sea  
empirismo.

Los filósofos empíricos son ó materialistas ó sensualistas: fueron materialistas entre los antiguos Demócrito y Epicuro, y entre los modernos Cabanis y los partidarios de la escuela que llaman en Francia *positiva*; y fueron sensualistas Protágoras entre los

antiguos, y Locke y Condillac en los tiempos modernos.

Demócrito y Epicuro decían que las cosas son conocidas por medio de átomos ó partículas muy sutiles desprendidas de los cuerpos, las cuales se agitan en el aire y llegan al alma al través de los órganos de los sentidos, representándole fielmente los objetos de donde parten. Esta doctrina es evidentemente falsa: 1.º, porque las partículas materiales no pueden tocar al alma, que es inmaterial; 2.º, porque los átomos desprendidos de los cuerpos son partículas, pero no imágenes de los mismos, y por consiguiente no pueden representarlos; y 3.º, porque siendo innumerables los átomos que proceden de cada cuerpo é innumerables las imágenes que llevan de ellos al alma, innumerables serán también las representaciones que esta tenga de cada cuerpo.

San Agustín combatió esta hipótesis partiendo de la naturaleza del objeto sensible y de la naturaleza de la sensación. Primero por la naturaleza del objeto sensible: «Dicant ergo in quo genere ponant imagines, quas de corporibus solidioribus affluere putant, ipsas minime solidas... Quaero, utrum etiam ab ipsis atomis affluant imagines? Si affluunt, quomodo jam sunt atomi, a quibus aliqua corpora separantur? Si non affluunt, aut potest aliquid sine imaginibus cogitari, quod vehementer nolunt, aut unde norunt atomos, quas nec cogitare potuerunt?» Segundo por la naturaleza de la sensación: «Si enim innumerabiles imagines e quolibet corpore fluunt, quid est, quod unius corporis una imago tantum videatur. Frustra respondent id fieri ex eo quod frequenter fluunt, nam quousque constipentur, unum efficere nequeunt.»

Epist.  
CXVIII.

Doctrina  
de Locke.

132. Locke, filósofo inglés, distinguió en

el alma dos facultades, la *sensacion* y la *reflexion*, entendiendo por *sensacion* la percepcion no sólo de las cosas que están fuera del alma, sino de todo lo que pasa en ella; y por *reflexion* la fuerza que aplica el alma á las cosas percibidas sensiblemente.

153. Condillac, discípulo de Locke, creyó que estas dos facultades podian reducirse á sola la *sensacion* (1); y así no reconoció en el alma más facultad que la de sentir, añadiendo que las otras facultades no son sino formas diversas de la sensibilidad, y que sus actos son *sensaciones transformadas*. De este modo puso en la *sensacion* únicamente el origen de todos nuestros conocimientos, que Locke habia atribuido tambien á la *reflexion*.

La *sensacion transformada* de Condillac.

(1) «Locke, dice Cousin, no confundió á la verdad la *sensacion* con las facultades del alma, sino ántes las distinguió expresamente; mas hízoles representar un papel muy secundario é insignificante, y concentró su accion sobre los datos sensibles: De esto á confundirlas con la sensibilidad no habia más que un paso; y hé aquí el gérmen de la teoría de la *sensacion* considerada como principio único de todas las operaciones del alma. Locke fué, pues, quien sin saberlo ni quererlo abrió el camino á esta teoría exclusiva por no haber añadido á la *sensacion* sino facultades cuyo oficio se reduce á ejecutar su accion sobre ella careciendo de toda virtud propia y original.» *Hist. de la ph. du dix-huit siecle*, lec. 18.

Falsedad  
de la doc-  
trina de  
Locke.

154. La falsedad de esta teoría se conoce advirtiendo que la reflexion aplicada á las sensaciones puede hacerlas más claras y distintas, pero no puede variar su objeto, que consiste en representar una cosa concreta, contingente, mudable; ni puede por consiguiente engendrar un orden de conocimientos relativos á objetos universales y necesarios. Son inexplicables, pues, segun este sistema todo conocimiento superior al de los sentidos, las nociones de ser, de sustancia, de infinito, de causa, de justicia, de orden, de belleza, y en suma, todas las que no constan de sensaciones ni pueden sacarse de ellas.

No es por tanto maravilla que Locke explique el concepto de sustancia diciendo que es una coleccion de cualidades sensibles, ni que forme el concepto de infinito por adiccion de finitos, ni que reduzca la idea de causa á la de sucesion. Todas estas explicaciones, fundadas en datos puramente sensibles, desconocen el elemento inteligible de esas tres ideas capitales en que estriba la Filosofia.

Es falsa  
asimismo  
la teoría  
de Condi-  
llac.

155. Esta teoría borra la línea que separa la naturaleza humana de la meramente animal, ó sea la diferencia entre el hombre y el bruto, dotado tambien de sensibilidad. En segundo lugar, despojada el alma de toda facultad que no sea la sensacion, es imposible concebir la trasformacion de la sensacion misma en las otras operaciones del alma (\*). Por último, la teoría de

Condillac no puede dar razon de los conceptos intelectuales, en los cuales se ofrecen las cosas á la mente libres de toda condicion material, bajo una forma universal y necesaria que está en oposicion con la singularidad y contingencia de los objetos sensibles.

(\*) «No es fácil comprender, observa Degerando, lo que quiere decir Condillac con esto de *la sensacion transformada*; pero suponiendo que tal expresion sea clara y exacto el hecho, todavía quedará por explicar cómo se verifica dicha transformacion y con qué instrumento; porque será forzoso admitir en nosotros una facultad que obre sobre la sensacion para transformarla en efecto, y no una sino tantas facultades transformatrices cuantas sean las sucesivas transformaciones; con que volveremos al mismo punto. Confundir con la sensacion las facultades activas del ánimo ¿no es lo mismo que confundir la industria de muchos obreros con la materia bruta que están poco á poco trabajando?»

*Hist.  
comp. des  
syst., p. 2,  
c. 12.*

### ARTÍCULO III.

#### De las ideas innatas.

136. Llámase generalmente *innatas* á las ideas que algunos filósofos suponen ingénitas en nuestra alma, y por consiguiente anteriores á todo acto intelectual humano. Los filósofos que principalmente han establecido esta hipótesis fueron Platon, Descartes y Malebranche, Leibniz y

Lo que se  
entiende  
por ideas  
innatas.

Rosmini. Todos estos filósofos convienen en admitir la existencia de ideas anteriores á los actos con que el entendimiento ejercita su actividad sobre las representaciones sensibles para llegar al conocimiento de su objeto.

Dificul-  
tades co-  
munes á  
las diver-  
sas hipóte-  
sis sobre  
las ideas  
innatas.

137. Antes de exponer y confutar cada una de las diversas hipótesis establecidas por dichos filósofos, será bien oponer contra la parte de ellas en que todos convienen las razones siguientes: 1.<sup>a</sup> Si se admitiera la hipótesis de las ideas innatas habria necesidad de decir que el alma entiende las cosas por un medio que no tiene ni aun la más remota connexion con las cosas materiales, lo cual es contrario á la experiencia y á la naturaleza del alma misma. El entender por medio de una comunicacion inteligible, ó sea por especies recibidas de Dios al tiempo de recibir el propio sér y naturaleza, es una perfeccion de los espíritus puros. 2.<sup>a</sup> Los partidarios de las ideas innatas para ser consecuentes tienen que suponer al alma absolutamente pasiva en el acto de entender, el cual no puede explicarse sin el entendimiento agente, que es esencialmente activo. 3.<sup>a</sup> Por último, en el sistema de las ideas innatas el alma careceria de toda razon para admitir la existencia de objetos externos correspondientes á sus ideas; porque la razon de la realidad de nuestro conocimiento debe con-

venir con la naturaleza del alma misma; y la naturaleza del alma pide que por las cosas sensibles llegue el entendimiento á conocer las cosas inteligibles.

138. Segun este filósofo, las ideas, á diferencia de las sensaciones y aun de las meras nociones que el entendimiento se forma de las cosas, representan las esencias de estas, y son por consiguiente necesarias, inmutables y eternas. Nuestra alma contempló estas ideas ó *en sí mismas* ó *en Dios* ántes de unirse con nuestro cuerpo, en que fué encerrada como en una cárcel oscura en pena de algun crimen, por donde vino á olvidar las ideas adquiridas en otra vida anterior á la presente. Mas como las cosas que aquí bajo percibe con los sentidos, fueron hechas conforme á aquellas ideas, llamadas por esto tipos ó ejemplares, sucede que la percepcion de estas cosas suscita en el alma el recuerdo de las ideas, resultando de aquí no ser otra cosa la ciencia actual del hombre que una reminiscencia de ideas que adquirió ántes de bajar á este mundo, en una vida preexistente.

Las ideas  
innatas se-  
gun Pla-  
ton.

Nótese, pues, que, segun Platon, las ideas no son propiamente congénitas á nuestra alma, pues esta las conoció contemplándolas en Dios ó en sí mismas ántes de unirse con el cuerpo; y este conocimiento, que no debe confundirse con las ideas entónces contempladas, es lo que acompaña al alma

en su condicion presente, aunque adormecido en los primeros años de su vida.

Falsedad  
de esta hi-  
pótesis.

139. La falsedad de este sistema, fundado en la absurda hipótesis ó fábula referida, se echa de ver por las reflexiones siguientes: 1.<sup>a</sup> Dos cosas reconocia el mismo Platon, de las cuales se deduce la falsedad de su doctrina, á saber: que las ideas son naturales al alma; y que esta no pierde su naturaleza por su union con el cuerpo. No perdiendo, pues, el alma su naturaleza en esta union, no se comprende cómo se le pueden oscurecer por ella unas ideas naturales al alma misma. 2.<sup>a</sup> Es una contradiccion palmaria decir por una parte que el alma se olvida de las ideas contempladas ántes de unirse con el cuerpo, y de otra que se acuerda de ellas merced á los órganos corpóreos que intervienen en la percepcion sensitiva de los objetos físicos: esto seria olvidarse el alma de las ideas por la misma causa que se acuerda de ellas, lo que es contradictorio. 3.<sup>a</sup> La reminiscencia consiste en una especie de hábito; pues supone el conocimiento habitual de las cosas á que se refiere: es así que el hábito está bajo el dominio de la voluntad: luego si las ideas de Platon fuesen objeto de la reminiscencia, esta potencia se ejercitaria libremente sin necesidad de ser excitada por las percepciones de los sentidos.

140. Descartes dividió las ideas en *innatas*, *adventicias* y *facticias*, llamando adventicias á las que vienen al alma con ocasion de los movimientos producidos por las impresiones de los objetos externos en los órganos, como la idea del sol; facticias á las que forma el alma uniendo dos ó más ideas; como la idea de un monte de oro; é innatas á las ideas creadas con el alma é infundidas en ella por Dios, como la idea del mismo Dios. Descartes fundó su opinion sobre las ideas innatas en dos sentencias: la primera, que el pensamiento es esencial al alma, y por consiguiente que el alma ha pensado siempre, aun en el primer instante de su sér; y no siendo posible pensar sin ideas, de aquí la necesidad de que el alma las haya poseído desde el punto de haber sido criada. La segunda, que el entendimiento carece de virtud para sacar de las cosas mismas que conoce, las ideas que las representan: de donde infirió asimismo Descartes la existencia de ideas innatas, como quiera que las especies que el alma posee sin haberlas adquirido por sí misma de necesidad tienen que haberle sido infundidas.

Doctrina  
de Des-  
cartes.

141. Ambas sentencias son falsas. La primera lo es, porque ni el pensamiento ni aun la misma inteligencia pertenecen á la esencia del alma. Cuanto á la segunda, su falsedad se echa de ver atendiendo á la vanidad de las razones en

Juicio de  
esta doc-  
trina.

que la fundaba su autor, diciendo que el entendimiento ántes de formar la especie inteligible de alguna cosa, conoce esta cosa ó no: si la conoce, añadia Descartes, claro es que el conocimiento no es obra suya, sino conocimiento innato; y si no la conoce, ¿cómo es posible que el entendimiento forme en sí mismo la idea de una cosa que no conoce? Pero esta dificultad se desata diciendo que la accion con que el entendimiento agente forma la especie inteligible, no nos da á conocer el objeto *formaliter* sino *efficienter*, ó en otros términos, lo que hace es reducir á inteligible en acto lo que sólo es inteligible en potencia. Así lo que necesita el entendimiento agente es que el objeto inteligible en potencia esté presente; mas no necesita tener ya en sí mismo la idea de él, como suponen los cartesianos.

Doctrina  
de Leibniz.

142. Leibniz suponía que la facultad de conocer, que no distinguía de la esencia misma del alma, no puede existir como *nuda* facultad, ó sea sin algun conocimiento; y admitía cierto acto primordial del conocimiento en el cual están contenidas todas las ideas á modo de lineamientos imperfectos que despues se aclaran y distinguen. Leibniz añadia que toda la esencia del alma consiste en un *schema* ó representacion confusa de todo el universo; que el alma por su propia virtud va desenvolviendo este gérmen

á medida que los objetos materiales modifican el cuerpo; y que de esta suerte adquiere la aperepcion y por consiguiente el conocimiento distinto de las percepciones que se encierran en dicho conocimiento primitivo.

143. En primer lugar es falso que no pueda existir el entendimiento como *nuda* potencia; porque la nocion de potencia contiene la disposicion de alguna cosa para esta ó aquella especie de actos, mas no abraza los actos ú operaciones á que tiende; y así la inteligencia, como una de las potencias del alma, puede existir sin el acto del conocimiento. En segundo lugar es todavía más falso que la esencia del alma tenga en sí la representacion de todo el universo, porque sólo Dios tiene en sí esencialmente las semejanzas de todas las cosas, pues es causa de todas ellas; y sólo Dios puede por consiguiente conocerlas por su misma esencia (\*). Por último, la doctrina de Leibniz tiene contra sí las dificultades que expusimos contra la reminiscencia de Platon, con la cual conviene por confesion del mismo Leibniz.

Refuta-  
cion de es-  
ta doctri-  
na.

(\*) Si quis intellectus est, dice Santo Tomás, qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet, quod essentia ejus habeat in se immaterialiter omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua Essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute preexistunt in causa. Solus igitur Deus

I, q.  
XIV, a. 6.  
c.

per Essentiam suam omnia intelligit, non autem anima humana, neque Angelus.

Rosmini.

144. Rosmini admitió únicamente como innata la idea universal de ser; mas como esta idea representa lo más indeterminado posible, porque no se refiere á cosa ninguna, ó como dice Rosmini, es *un papel blanco donde puede escribirse lo que se quiere*, el filósofo italiano acudió á las representaciones de los sentidos, y aplicando á cada una de ellas el concepto innato de ser, explicó por aquí la filiacion ó generacion de los conceptos particulares del entendimiento.

Dificul-  
tades con-  
tra esta  
teoria.

145. En vano intenta Rosmini sacar á su idea innata del ente posible de su estado primitivo de indeterminacion uniéndola con las sensaciones para que de esta union resulten las ideas determinadas que representan las diversas especies de objetos; porque, segun el mismo Rosmini, la sensacion es un fenómeno puramente subjetivo, una afeccion interna del alma, que no le representa el objeto externo, y por consiguiente que carece de todo valor objetivo capaz de determinar la idea indeterminada de ser contrayéndola á representar esta ó aquella especie de objetos. En este sistema la sensacion no es propiamente conocimiento; y no siéndolo es tan imposible que determine la idea universal con que se junta, como que la oscuridad añadida á la luz indivisa produz-

ca los colores en que esta se divide. Demas de esto, supuesta la determinacion de la idea de ser por las sensaciones, esta idea representaria cuando más las cosas sensibles, pero no podria representar las cosas superiores á los sentidos. Aun respecto de las cosas sensibles daríamos en un escollo insuperable, cual es, que constando las nociones que de ellas nos formáramos de la idea innata y por consiguiente subjetiva de ser, determinada por la sensacion, fenómeno tambien subjetivo en esta doctrina, serian puramente ideales ó subjetivas, y estarian destituidas de todo valor con relacion al mundo externo (\*).

(\*) Este carácter subjetivo de la doctrina rosminiana ha sugerido á algunos la idea de su parentesco inmediato con las formas subjetivas de Kant. Hé aquí lo que sobre este punto dice otro filósofo italiano citado por el P. Liberatore, el baron Pascual Galluppi: «En esta doctrina creo yo firmemente que la realidad del conocimiento no tiene fundamento. Cuando yo juzgo, dice Rosmini, que la sensacion *A* es existente, clasifico esta sensacion entre las cosas existentes. Pero vamos despacio: yo no puedo en verdad comprender á un individuo debajo de su especie, ni á una especie debajo de su género, si no encuentro respectivamente en el individuo la idea de la especie, y en la especie la idea del género: de otro modo mi clasificacion seria completamente infundada y arbitraria. Así, pues, yo deberia ver la idea de existencia en la sensacion *A* para decir la sensacion *A* es existente: esto repugna á la doctrina de Rosmini; porque, segun este autor,

la idea de existencia no procede de la sensacion, sino es una idea *a priori*. Ahora bien, asentado esto, la aplicacion de la idea á la sensacion es una operacion que hace el ánimo sin fundamento alguno para hacerla, y por lo mismo es incapaz de producir realidad alguna: todos los objetos continuarán, pues, siendo ideales; toda realidad se me escapa; y el resultado escéptico del criticismo es inevitable.» *Lettere filosofiche*, lett. 4. En la misma carta advirtió además el Sr. Galluppi, en la doctrina de su compatriota Rosmini, el gérmen de los juicios sintéticos *a priori* de Kant, añadiendo á pocos renglones esta agudísima observacion: «Si yo no encuentro en la sensacion la idea de existencia, por fuerza será esta idea un predicado añadido al sujeto del juicio *esta sensacion existe*; y hémos aquí por otro camino en los juicios sintéticos *a priori* de Kant, y en las leyes de la naturaleza de Reid; de donde se sigue, segun las observaciones aducidas por Jouffrois, que debemos creer, porque nuestra naturaleza nos fuerza á creer, y que por esta razon sólo poseemos una verdad humana, mas nunca una verdad absoluta.» No sólo el idealismo y el escepticismo, pero aun el panteismo está virtualmente contenido en la doctrina de Rosmini, como seria fácil de probar. Concluyamos advirtiendo al lector que los más insignes filósofos contemporáneos Sanseverino, Prisco, Liberatore, han refutado victoriosamente á Rosmini. El último particularmente ha dedicado una parte considerable de la obra intitulada: *Della conoscenza intellettuale*, á exponer y confutar á Rosmini. Tambien ha sido su doctrina combatida, aunque en la parte relativa á las investigaciones morales y políticas, por el famoso conde de *La Motta* en su célebre *Saggio intorno al Socialismo*, apéndice.

## ARTÍCULO IV.

### Del racionalismo trascendental.

146. Llámase *racionalismo trascendental* al método fundado en Alemania por el profesor Manuel Kant, y seguido por Fichte, Schelling y Hegel (1), con que pretenden estos filósofos *trascendentales* explicar el origen de las ideas con elementos superiores á toda experiencia, esto es, *a priori*, partiendo del análisis del pensamiento y construyendo la razón por sí misma los objetos de sus conocimientos.

Qué sea  
racionalismo  
trascendental.

147. En todo conocimiento, dice Kant, deben distinguirse la *materia* y la *forma*: la *materia* del conocimiento, tomada de los objetos sensibles ora internos ora externos, es mudable y contingente; la *forma* del conocimiento, proveniente del mismo sujeto que conoce, es necesaria y universal.

Materia  
y forma  
del conocimiento.

148. Las cosas externas, prosigue el filósofo alemán, no pueden ser percibidas sino en

Espacio  
y tiempo.

(1) No añadido el nombre de Krause, porque la doctrina de este es una mixtura de la de Schelling y Hegel. Puede verse esto en mis *Lecciones sobre el sistema de Kant*.

cuanto existen en el espacio; y el sujeto del conocimiento, ó sea el *yo*, no puede ser percibido sino en la série de sus modos sucesivos, es decir en el tiempo: luego ademas de la intuicion empírica de los objetos externos y del *yo*, existe una intuicion pura del espacio y del tiempo. Hé aquí la *forma* ó elemento *a priori* de la sensibilidad.

Catego-  
rias del  
entendi-  
miento.

149. El entendimiento tiene tambien, segun Kant, formas innatas y subjetivas, que llama *categorias*, las cuales aplica aquella potencia á los elementos sensibles ya reunidos por las intuiciones del espacio y del tiempo. Kant halló las categorías del entendimiento en el juicio despues de haber considerado en esta operacion cuatro formas primarias, á saber: *cantidad*, *cualidad*, *relacion* y *modalidad*. La *cantidad* se considera en el sujeto, segun que la nocion de sujeto representa uno, ó muchos, ó todo; la *cualidad* en el atributo, segun que conviene ó repugna al sujeto, ó que se pone cierto límite en la conexion del sujeto con el atributo, expresándose que no conviene con el sujeto el predicado que se enuncia, sino otro predicado que no se determina, como si dijéramos *el círculo es no cuadrado*; la *relacion* se contempla en el enlace del predicado con el sujeto, segun que el predicado conviene con el sujeto ó absolutamente ó bajo condicion, ó conviniendo muchos predicados

con el sujeto de modo que afirmado uno de ellos se niegan los otros; por último, la *modalidad* se considera en razon del modo con que el predicado se enuncia del sujeto ó como *posible* ó como *real*, pero *contingente*, ó como *necesario*. Cada una de dichas cuatro formas contiene tres categorías al tenor siguiente:

	1. <sup>a</sup>
CANTIDAD. . .	{ Unidad. { Pluralidad. { Totalidad.
	2. <sup>a</sup>
CUALIDAD. . .	{ Afirmacion. { Negacion. { Limitacion.
	3. <sup>a</sup>
RELACION. . .	{ Sustancia y accidente. { Causa y efecto. { Accion y pasion.
	4. <sup>a</sup>
MODALIDAD. . .	{ Existencia y no existencia. { Posibilidad é imposibilidad. { Necesidad y contingencia.

150. Kant estableció la teoría de los juicios sintéticos *a priori*, en los cuales afirma la relacion del predicado con el sujeto, no porque se la muestre la experiencia, ni por estar comprendida

Juicios  
sintéticos  
*a priori*.

en el sujeto la noción del predicado (que en este caso pronunciaría un juicio analítico), sino aplicando las formas subjetivas del pensamiento á la materia del conocimiento, esto es, á las sensaciones.

Fenóme-  
nos y noú-  
menos.

151. Siendo las representaciones sensibles la materia del conocimiento, y no manifestando estas representaciones al alma, según esta teoría, lo que las cosas son en sí mismas, sino lo que de ellas parece al sujeto, ó en otros términos, el *fenómeno* y no el *noúmeno*, síguese de aquí que sólo es objeto del conocimiento el mundo *fenomenal* ó aparente, no el mundo *nouménico* ó real.

Las ideas  
de la ra-  
zon.

152. Además de la sensibilidad y del entendimiento Kant admite otra facultad, *la razon*, con que conocemos no ya los objetos *condicionados* ó *relativos* de la experiencia, sino lo *incondicional* ó *absoluto*, donde por un procedimiento sintético se juntan los conceptos del entendimiento. Para esta síntesis posee la razon tres ideas, á saber: la *idea psicológica*, ó sea del yo ó sujeto que piensa, la cual representa un sujeto idéntico de los fenómenos que se suceden unos á otros en él; la *idea cosmológica* ó del mundo, con la cual imprime unidad absoluta á los fenómenos externos; y la *idea teológica* ó de Dios, por la cual llega al Sér Supremo, que es la causa de todas las cosas. De este modo construye la razon lo

absoluto, conociéndolo no como cosa real, sino como la ley segun la cual se desenvuelve en nosotros la razon.

Kant llamó á la obra en que expuso su sistema *crítica de la razon pura: crítica*, porque su punto de partida fué el juicio ó exámen de las facultades del alma; y de la *razon pura*, porque el mismo Kant admitió una *razon práctica* que nos enseña los principios y leyes de las costumbres; á la cual concede el privilegio de conocer como objetos reales lo que en la crítica de la razon pura aparece como meramente ideal sin valor alguno objetivo.

Teoría  
de Fichte.

153. Fichte, discípulo y continuador de Kant, comprendió sin embargo la contradicción en que habia incurrido su maestro sosteniendo por una parte que el alma no podia conocer sino lo que ella misma construye, y por otra que la materia del conocimiento le viene de fuera, lo cual es dar por supuesta la existencia de algo que existe con independendencia del sujeto. De estos dos términos del conocimiento, segun la teoría kantiana, *sujeto* y *objeto*, Fichte suprimió el segundo, esforzándose por explicarlo partiendo del primero, ó sea de la actividad libre ó espontánea del sujeto. Con este intento y haciendo uso de la abstraccion removi6 del sujeto mismo, esto es, del *yo*, toda representacion así de los objetos externos como de sí mismo, reduciéndolo á un *yo puro*, sin conciencia de sí propio, ni del mundo,

un yo infinito é indivisible. Este yo puro empieza por *ponerse* ó crearse á sí mismo en fuerza de cierto acto de *actividad* ó *espontaneidad*, y crearse como *yo puro* sin relacion alguna á sujeto ni objeto; y despues volviendo sobre sí mismo por medio de la reflexion que asimismo le es esencial, se distingue en sujeto y en objeto de la reflexion. De esta suerte el *yo puro* se impone límites por la reflexion y se divide en *yo sujeto* y en *yo objeto*. Y porque el objeto se opone al sujeto y este se opone al objeto, es evidente que el *yo objeto* con relacion al *yo sujeto* es *no yo*. Este *yo puro* puesto absolutamente no tiene como tal conciencia de sí mismo; porque no puede llegar á tener conocimiento de sí, si no se opone á sí propio el objeto, esto es, algo que no sea el mismo yo. Así, pues, en virtud de la misma actividad con que el yo se pone absolutamente, se opone algo distinto de sí mismo, como son las representaciones de los objetos externos, ó sea el *no yo* puesto asimismo por el yo, conociéndose en este punto á sí mismo ó teniendo conciencia de sí no ya como sujeto infinito é indivisible, sino como limitado y dividido entre el *yo* y el *no yo*. Por último, el yo en cuanto es yo puro, sin relacion alguna á sujeto ni objeto, es Dios; el *yo empírico* ó *no puro*, que tiene conciencia de sí mismo, es el espíritu humano; y el *no yo* es el mundo. Todo lo que se conoce,

sólo es conocido porque es creado por el yo: y de esta suerte el yo es la medida de toda ciencia y realidad.

154. Tanto Schelling como Hegel convienen con Fichte en admitir un solo principio de todo conocimiento; pero añaden que este principio no debe ser relativo, como es el *yo*, porque si el *yo* fuera principio de la ciencia, esta resultaría subjetiva, sin valor real fuera del sujeto, sino que debe ser *absoluto*, ó sea principio del sujeto y del objeto del conocimiento. Este principio, según Schelling, es la *identidad absoluta* en que se encierran sin diferencia alguna el *sujeto que conoce* y el *objeto conocido*, el *espíritu* y la *materia*, lo *ideal* y lo *real*. Esta *Identidad absoluta*, llamada Dios, se manifiesta á sí misma por medio de una evolución ó proceso, bajo las formas de *materia* y *espíritu*, de *subjetivo* y *objetivo*, de *ideal* y *real*, formas que se distinguen entre sí *fenomenalmente*, ó sea *en apariencia*, fuera de la *Identidad absoluta*, pero realmente son una misma cosa con esta *Identidad*, donde verdaderamente existen. El alma humana no es otra cosa que la forma bajo la cual se manifiesta la *Identidad absoluta*, y en realidad es una misma cosa con ella. De aquí que el espíritu humano en cada uno de nosotros *vea* en sí mismo las *evoluciones* de la *Identidad absoluta*, de las cuales resultan

Schelling.

las especies ó representaciones de las cosas, y que conozca todas las cosas, por cuanto ve en sí mismo el modo como son producidas.

Hegel.

155. Hegel por el contrario negó que el principio absoluto del conocimiento fuese algo en que se identificasen el objeto y el sujeto, lo real y lo ideal; y afirmó que este principio es la *Idea* absolutamente considerada, ó sea el pensamiento puro, sin relacion al objeto ni al sujeto. El ánimo adquiere esta idea no en virtud de la intuicion intelectual, como supone Schelling, pues esta intuicion más es de poetas que de filósofos, sino abstrayendo por grados todas las propiedades de los objetos sensibles hasta que se llega á algo completamente indeterminado, que es la *Idea*; siendo aquí de notar que si bien tiene de esta manera parte la experiencia en la adquisicion de la *idea*, pero esta experiencia en la doctrina hegeliana es pura hipótesis, que debe rechazarse como inútil para construir la ciencia luego al punto que se alcanza la *Idea*. Esta comprende en sí toda realidad, de tal suerte que lo ideal sea real, y lo real ideal; por lo cual es la idea concreta en máximo grado y puede llamarse *Idea-Sér*. La *Idea-Sér* se desenvuelve en tres momentos, en los cuales nos presenta Hegel constituidos la misma *Idea*, el *mundo* y el *espíritu*. En el primer momento la *Idea* se pone *en sí* y es *Idea en sí*,

esto es, *pura ó indeterminada*; en el segundo saliendo fuera de sí pone al *mundo*, y es la *Idea fuera de sí*; en el tercero volviendo en sí y adquiriendo conciencia de sí, pone al *espíritu*, y se dice *Idea para sí*. Ahora bien, siendo el espíritu humano el mismo *Sér-Idea*, que adquiere conciencia de sí, síguese que conoce las cosas en razon de reproducir en sí mismo y reiterar con el pensamiento el proceso del mismo *Sér-Idea*.

156. Todos estos sistemas convienen en suponer que el alma es la causa única del conocimiento y puede construir por sí misma los objetos á que se refieren sus ideas. Este es el error capital de las escuelas alemanas, atribuir gratuitamente al sujeto del pensamiento la facultad de crear lo mismo que piensa, que es cabalmente lo contrario de lo que nos enseña la experiencia y la misma naturaleza del alma humana. La cual no tiene virtud para crear cosa ninguna, sino para conocer lo que ha sido criado por Dios, elevándose del conocimiento de la criatura al del Criador: con este fin ha recibido la inteligencia, y por estar unida con el cuerpo la sensibilidad, que recibe de los objetos físicos las especies ó semejanzas por cuyo medio los conoce, y suministra á aquella otra facultad la materia en que empieza á ejercitar su actividad abstrayendo de las representaciones sensibles las condiciones pu-

Error capital y común de los filósofos trascendentales.

ramente individuales de los objetos físicos, y preparando de esta suerte las especies inteligibles que sirven de medio para el conocimiento intelectual.

Vicios de  
que adole-  
ce el sis-  
tema de  
Kant.

157. 1.º Kant da por supuesta la existencia objetiva de las cosas sensibles en el hecho de asegurar que todo el humano conocimiento tiene su punto de partida en la aprehension de tales cosas; mas luego enseña lo contrario diciendo que las cosas sensibles no son otra cosa que *fenómenos*. 2.º No es ménos grave el error que comete Kant dando por formas de la sensibilidad las intuiciones de espacio y tiempo, siendo así que considera á dicha potencia como puramente pasiva, y por lo tanto incapaz de producir esas intuiciones universales y necesarias. 3.º Es absurdo suponer que el entendimiento tenga en sí las formas ó categorías que enumera Kant; porque siendo estas opuestas unas á otras, como el ser y el no ser, la necesidad y la contingencia etc., no se las puede poner juntamente en aquella potencia sin suponerla adornada de cosas contrarias. Demas de esto, las categorías, segun Kant, son nociones puras del entendimiento, pero nociones con que nada se conoce, conocimientos sin objeto, lo cual es absurdo, pues cuando no se conoce nada, no hay nocion, sino privacion de toda nocion. 4.º Es asimismo absurda la teoría kantiana

de los juicios sintéticos *a priori*; porque en tales juicios no habria razon alguna para afirmar el predicado del sujeto. 5.º Por último, es errónea la doble distincion que hace Kant. entre entendimiento y razon, y entre razon pura y razon práctica; porque cuanto á aquella distincion, el oficio de la razon, segun Kant, que es formar la síntesis de los conceptos, ó poner orden en ellos, bien puede hacerlo el entendimiento reflexionando sobre los conceptos mismos y percibiendo sus mútuas relaciones; y respecto á la otra distincion entre razon especulativa y razon práctica, ya vimos que no se puede mirar á estas facultades como esencialmente diversas, pues tanto la una como la otra estriban en el conocimiento de la verdad, si bien la razon práctica ordena este conocimiento á la accion, lo cual no varía esencialmente la naturaleza del conocimiento.

158. Estos absurdos pueden reducirse á los siguientes: 1.º Elevándose Fichte al concepto del *yo puro* por medio de la abstraccion, y suponiendo esta necesariamente alguna cosa sobre qué ejercitarse, échase de ver la contradiccion en que incurre al poner como fundamento de su sistema el concepto del *yo puro*, despues de haber establecido la realidad del sujeto y del objeto del conocimiento en el hecho de comenzar por la abstraccion su procedimiento. 2.º No es menor

Absurdos del sistema de Fichte.

la contradiccion en que incurre este filósofo suponiendo de una parte al *yo puro* privado de conciencia, y atribuyéndole al mismo tiempo por otra la reflexion en razon de su misma esencia: si el *yo puro* careciese de conciencia, por fuerza estaria privado de reflexion, y si poseyese la reflexion de necesidad tendria conciencia de sí mismo. 3.º Es asimismo absurdo suponer *infinito* al *yo puro* y considerarle limitándose á sí mismo; porque lo que es infinito no puede ser limitado. Fichte asegura que el *yo puro*, siendo infinito é indivisible *es forzado* á oponerse algo distinto de sí y á limitarse de esta suerte dividiendo su actividad entre el sujeto y el objeto, ó sea entre el *yo empírico* y el *no yo*; ¿pero qué cosa puede forzarle á limitarse y dividirse? Si lo que á ello le fuerza es algo distinto del yo, tendremos que este algo y no el yo será el principio de la ciencia. Si es forzado por su misma naturaleza, resulta el absurdo de un infinito que tira á hacerse finito, decayendo de su perfeccion original, al revés de como proceden todas las cosas, las cuales tienden á su perfeccion. 4.º La actividad que Fichte atribuye al *yo puro* tiene que ser una actividad abstracta é indeterminada como este yo, al cual se llega por la abstraccion; pero una actividad abstracta es incapaz no sólo de crear cosa alguna, sino aun de producir ningun acto concreto y

real. 5.º Fichte confunde el conocimiento y la creacion, que son acciones diversas; é infiere sin razon que el alma conoce las cosas sólo por el hecho, supuesto á la verdad, de producirlas. 6.º Por último, si el yo se creara á sí mismo en razon de conocerse, resultaria que el yo ejercitaria la accion de conocerse y de darse la existencia ántes de existir: tendríamos un conocimiento sin sujeto y una operacion sin agente. Con razon se ha dicho, pues, que algunas veces parece apénas creible que tamaño absurdo haya podido pensarse.

159. Sobre este sistema haremos las reflexiones siguientes: 1.ª *La Identidad absoluta* ó lo *Absoluto* de Schelling es, como el yo puro de Fichte, pura abstracion, pues su mismo autor estableció que nuestra mente no podria llegar á la *intuicion intelectual* de lo absoluto sino haciendo abstracion de todas las cosas á que se refiere la conciencia, ó sea del objeto y del sujeto del conocimiento. Así que, como ha dicho muy bien el escocés Hamilton, la identidad absoluta léjos de ser la *existencia absoluta*, es la *absoluta privacion*, ó como dijo el mismo Hegel, la *pura nada*. 2.ª Es imposible concebir la evolucion de lo absoluto, sea el que quiera el modo como se la explique. No puede consistir en *manifestarse* lo absoluto; porque fuera de sí no hay cosa alguna

Critica  
del sistema de  
Schelling.

á la cual pueda hacerse semejante manifestacion. Ni tampoco es concebible dicha evolucion en lo absoluto; porque ó en este hay algo potencial, que no ha llegado á la perfeccion propia de lo que está en acto, ó todo en él está realmente en acto: lo primero repugna á la naturaleza de lo absoluto, segun el mismo Schelling; y lo segundo le constituye en la imposibilidad de desenvolverse, como quiera que lo que es perfecto en sí mismo absolutamente no puede pasar de la potencia al acto, porque todo en él está en acto. Schelling sin embargo incurrió en el absurdo de poner la esencia de lo absoluto en esta evolucion imposible.

Critica  
del sistema  
de Hegel.

160. La *Idea* de Hegel, como el *Yo puro* de Fichte, y como lo *Absoluto* de Schelling es, segun confesion del mismo Hegel, la última abstraccion á que puede llegar la mente; y así no es menor delirio la pretension de elevarla á principio de la realidad y de la ciencia, del cual dimanase todo conocimiento y todo sér. La evolucion de la *Idea* tiene contra sí las mismas razones que la evolucion de lo *Absoluto*; y los momentos en que Hegel la considera, las mismas dificultades insuperables que las *creaciones* ó *posiciones* del yo indeterminado de Fichte. Á lo cual se junta 1.º, que toda la construccion de Hegel se reduce á un círculo vicioso, pues para llegar á la *Idea* empieza por

las cosas sensibles, de las cuales va removiendo sucesivamente por la abstraccion todas sus propiedades, y despues convirtiendo la *Idea* en sér saca nuevamente de ella todas las cosas que habia destruido despues de haberla obtenido; y 2.º, que como seria absurda la vision sin sujeto que vea y sin cosa ninguna vista, así es absurda la *Idea* de Hegel, que no hace relacion á objeto alguno ni reside en ningun sujeto. Vanamente pretende este filósofo que la *Idea*, principio de la ciencia, sea tambien el *Sér*, principio de la realidad; porque esto es confundir el conocimiento con la realidad, el órden ideal con el órden real, y hacer la guerra al sentido comun de los hombres, ninguno de los cuales, sino es Hegel, pretendió jamas que las ideas que tiene de las cosas sean estas mismas cosas. Hegel confundió, pues, en su idea las tres cosas que deben distinguirse en el conocimiento, aun en el que tiene el alma de sí misma, es á saber: sujeto que conoce, objeto conocido y acto de conocer.

## ARTÍCULO V.

### Del ontologismo.

161. Bajo el nombre de *ontologismo* se entiende el sistema ideado por Malebranche y sos-

Qué sea  
ontologis-  
mo.

tenido en nuestros dias por el italiano Gioberti, segun el cual nuestra mente conoce en esta vida á Dios directamente ó sea por intuicion, y ve asimismo en Dios todas las cosas inteligibles.

Qué sea  
conoci-  
miento in-  
mediato ó  
intuicion.

162. Entiéndese por conocimiento inmediato y directo aquel en que la cosa es conocida *en sí misma*, bien por estar presente *por su esencia*, ó bien porque la facultad de conocer se halla informada de la especie ó semejanza de ella. Así, por ejemplo, es conocimiento inmediato el de la luz, la cual está presente en el ojo; ó el de la piedra, porque la semejanza de este objeto, *derivada inmediatamente de él*, viene á parar al ojo. Esta manera de conocimiento se distingue de aquel otro en que la cosa conocida no está presente por sí misma en el sujeto, ni este recibe inmediatamente de ella la especie que la representa, sino recibela de otra cosa en donde esta semejanza se refleja, como es el conocimiento de un hombre que veo en un espejo.

Condi-  
ciones que  
pide la in-  
tuicion in-  
telectual.

163. Para el conocimiento inmediato ó intuicion del entendimiento se requiere que el principio por donde la cosa es conocida (\*), sea propio de ella, y tenga con la misma una perfecta semejanza y conveniencia.

(\*) Este principio no es otro que la especie inteligible que determina al entendimiento para producir el acto de la inteleccion.

164. En el conocimiento intuitivo de las cosas criadas el principio por donde las conocemos, son las especies ora sensibles ora inteligibles que se derivan inmediatamente de ellas, las cuales especies son semejanzas perfectas de las cosas, pero no son sustancialmente las cosas mismas: la imagen de una piedra no es la piedra. Así puede decirse que en la vision de muchas cosas sensibles é inteligibles el principio (\*) por donde las conocemos, es algo distinto, aunque perfectamente semejante, de las mismas cosas conocidas. Pero tratándose de la vision de Dios, es imposible que el principio por donde Dios es intuitivamente contemplado, sea algo distinto de su esencia; porque fuera de Dios todas las cosas son criadas y finitas, y ninguna cosa creada y finita puede ser el principio por donde Dios pueda ser conocido *en sí mismo*. Luego este principio, tratándose de la vision de Dios, no puede ser otro que el mismo Dios, la misma Esencia divina (\*).

Aplicacion de esta doctrina al conocimiento intuitivo de las criaturas y de Dios.

(\*) «Deus, dice Santo Tomás, non immediate videtur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui.» Bien será advertir, que esta union de la Esencia divina con el entendimiento, sin la cual es imposible explicar la vision que gozan los bienaventurados de Dios, no se ha de entender union sustancial, que esto sería panteístico, sino union en cuya virtud es informado el entendimiento en el acto de entender. No hay repugnancia alguna, dice el Sr. Sanseverino, en que la divina Esencia *com-*

*paretur ad intellectum creatum ut forma intelligibilis*; y ántes habia dicho Santo Tomás que aquella union no es *secundum esse simpliciter*, sino en lo tocante al acto intelectual.

Imposibilidad de ver á Dios naturalmente.

165. Esta imposibilidad es la consecuencia necesaria de las dos verdades siguientes: 1.<sup>a</sup>, el conocimiento natural de alguna cosa es segun la naturaleza del sujeto que la conoce; y 2.<sup>a</sup>, entre la naturaleza de la criatura inteligente y la esencia de Dios no hay proporcion alguna: el sér de Dios es subsistente por sí mismo, y de una perfeccion absolutamente simple y toda en acto: por el contrario, las criaturas inteligentes tienen un sér participado, se hallan parte en acto y parte en potencia, y comprenden cierta manera de composicion compatible con su inmaterialidad. Hay, pues, entre la inteligencia criada y la luz inteligible de Dios una desproporcion mayor que la que impide al ojo del murciélago ver y contemplar la luz del sol (\*).

(\*) Muy bien desenvuelven esta razon los filósofos cristianos que han tratado este punto: cuyas sentencias principales procuré recoger en mi opúsculo intitulado: *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo*. Allí pueden verse tambien las famosas proposiciones en que está formulado el ontologismo, condenadas en Roma. Aquí sólo añadiré que una opinion muy semejante á la de los modernos ontólogos, la de los Begardos, fué condenada por Clemente V en el Concilio de Viena, por los años 1300.

Sostenian estos herejes que el alma no necesita del *lumen gloriæ* para ver á Dios.

166. Algunos ontólogos hacen distincion entre la esencia de Dios y el sér y los atributos divinos, para decir que si bien la primera no puede naturalmente ser conocida intuitivamente por la inteligencia finita, podemos conocer en sí mismos el sér y los atributos de Dios. Pero semejante distincion nada aprovecha al ontologismo: lo primero, porque la desproporcion que hemos notado en este caso entre Dios y la inteligencia finita, debe entenderse no sólo de la esencia sino tambien del sér y de los atributos de Dios, los cuales son infinitos y sobrepujan por consiguiente toda fuerza criada; lo segundo, porque semejante distincion se refiere á nuestro modo de entender, pero carece de realidad en Dios, y como para conocerle en sí mismo sería necesario que el principio por donde se le viese fuera algo existente en el mismo Dios, y todo lo que existe en Dios es uno é idéntico con su Esencia, resulta imposible conocer en Dios directamente su sér, ó sus atributos, ó sus ideas, y no ver su misma esencia, la cual nos es imposible naturalmente conocer en sí misma. Por último, si en esta vida conociéramos á Dios intuitivamente, tendríamos conciencia de esta vision, como la tenemos de todos los actos del entendimiento.

Esta demostracion es aplicable al sér y á los atributos de Dios

Conviene añadir aquí que el ontologismo, sobre ser falso de por sí, conduce al racionalismo teológico y al panteísmo. Consiste el racionalismo teológico en confundir el orden natural y el sobrenatural, reduciéndolos ambos á la jurisdiccion de la razon humana, destituida de la luz de la fe: confusion de que se hacen reos los ontólogos sosteniendo que la vision de Dios, fin último y sobrenatural del hombre en la otra vida, es un acto natural de esta que ahora vivimos. Quanto al panteísmo, que es el error de los que hacen una sola sustancia de todo lo que existe, á la cual dan el nombre de Dios, conviene recordar, para ver cómo descende del ontologismo, que segun los ontólogos la luz con que la inteligencia humana conoce las cosas es la misma luz inteligible de Dios. Ahora bien, la inteligencia humana no puede conocer sino por virtud de un principio intrínseco: luego si la luz inteligible de Dios fuera el principio por donde conoce las cosas nuestro entendimiento, la esencia divina, de quien esta luz no se distingue realmente, seria el principio intrínseco del conocimiento intelectual, ó en otros términos, seria una misma cosa con la inteligencia y con el alma inteligente. Pruébese esto mismo considerando que la inteligibilidad de las cosas no difiere de su mismo sér: lo que no es, no puede ser entendido; y todo lo que puede ser entendido, es. Es así que segun los ontólogos las cosas finitas no son inteligibles en sí mismas sino en Dios; luego no tienen en su doctrina un sér propio, sino derivado del mismo sér divino: que es en resolucion la sentencia de los panteístas.

El órden  
con que  
conocemos  
las cosas  
no es el

167. Todo el empeño de Gioberti, principal fautor del ontologismo moderno, consiste en decir que la *primera cosa* es tambien la *primera*

*idea*, ó en otros términos, que la inteligencia sigue en su conocimiento el mismo orden de la realidad; y como en el orden real lo primero que existe, y por lo cual existen todas las cosas, es Dios, así en el orden ideal Dios es lo primero que conocemos, y por este conocimiento es conocido todo lo que existe ó puede existir. Pero en este discurso se confunde el orden intelectual absoluto con el orden intelectual humano. Conforme al primero el conocimiento, expresion perfecta de toda la realidad, representála segun ella es en los diversos objetos reales, y segun las relaciones que tienen estos entre sí, es decir, conociendo los efectos en sus causas, las criaturas en el Creador; mas en el orden intelectual humano, donde el conocimiento de las cosas carece de la absoluta perfeccion del conocimiento divino, no sucede así, ántes de la naturaleza misma del sujeto que conoce, síguese un orden diverso del que existe entre las cosas conocidas. Así nos lo certifica la conciencia, dándonos testimonio de que lo primero que conocemos no es por cierto la primera cosa, Dios, sino los objetos físicos que afectan nuestros sentidos, de los cuales pasamos á conocer la esencia de estos objetos, hecha inteligible por la abstraccion, y así vamos subiendo hasta la causa primera de toda realidad. Si el alma humana, que es el sujeto que conoce, tuviera la

mismo ór-  
den real.

misma naturaleza de los objetos conocidos, podría seguir en sus ideas el orden que estos tienen entre sí; pero en tal caso el sujeto, teniendo la misma naturaleza que el objeto, perdería la suya propia y sería una misma cosa con él, verificándose entónces el sueño de los panteístas, es decir, no ya sólo la confusión sino la identidad del orden ideal con el orden real, del sujeto con el objeto, del alma humana con la sustancia del mundo y de Dios, que sea una sola cosa en el panteísmo.

## ARTÍCULO VI.

### Sistema escolástico (\*).

Doctrina  
de los es-  
colásticos.

168. El orden que sigue nuestro conocimiento, según la doctrina de los doctores escolásticos, es este: comienza en el sentido y se perfecciona en el entendimiento. *Cognitio nostra hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu.*

Div. Th.  
Qq. disp.,  
de ver. q.  
I, a. 11.

Omito aquí el modo cómo se perfecciona nuestro conocimiento en la inteligencia, porque hablando de esta potencia en la Dinamilogía expuse la teoría escolástica, que tan admirablemente explica el progreso del alma que sucesivamente va elevándose, gracias á la acción del entendimiento que las ilumina, desde las sensaciones producidas por los objetos

materiales, y reproducidas por la fantasía, hasta la consideracion de la esencia de estos objetos, y desde esta á la consideracion de las cosas inmateriales ó inteligibles por sí mismas.

(\*) El ilustre Sanseverino y lo mismo su egregio discípulo José Prisco han dado á la doctrina de los filósofos escolásticos sobre el origen de las ideas el nombre de *Psicologismo racional*; pero los sábios escritores de la gran revista romana *La Civiltá Cattolica* no han aprobado esta novedad, porque la palabra *psicologismo* viene aplicándose generalmente, sobre todo desde la crítica hecha por Gioberti del subjetivismo cartesiano y cousiniano, á los sistemas que fundan la filosofía en el yo. Véase la nota del Sr. Tejado, donde se inserta la censura de la *Civiltá* contra el nombre de psicologismo, en el tomo I de la obra de José Prisco, pág. 329.

169. La escuela sensualista pone exclusivamente en la sensacion el origen de las ideas; pues si bien es cierto que Locke admitia la reflexion, no por esto consideraba en el alma la facultad de entender lo que sobrepuja al sentido, sino únicamente la de percibir nuestros actos y meditar sobre las sensaciones, haciéndolas si se quiere más claras y distintas, sin poder elevarse jamas al orden inteligible. Por el contrario los filósofos escolásticos reconocen en el alma una fuerza primitiva, que ejercitándose sobre los objetos sensibles por medio de la abstraccion, ilumina ó hace actualmente inteligibles las esencias de estos objetos, donde no penetra el sentido;

Diferencia entre la doctrina de los sensualistas y la escolástica.

y del conocimiento intelectual de ellas pasa al de las cosas inmatrimales que el sentido no puede percibir. En suma, el sistema escolástico representa al entendimiento como una tela no pintada aun (*tabula rasa in qua nihil est depictum*); pero suminístrale al mismo tiempo colores y artista que la pinte: los colores son las esencias abstraídas de las condiciones materiales; y el artista la luz intelectual que hace visible á la mente lo que el sentido no alcanza. Locke por el contrario, presentando al entendimiento como una tela no pintada (la *tabula rasa* de los escolásticos) no le da ni colores ni artista, sino en vez de colores acude con el barro de las sensaciones, y en lugar del artista trae consigo un mozo de cordel.

Cómo  
entienden  
los esco-  
lásticos la  
máxima  
*nihil est  
in inte-  
llectu.* etc.

170. Por este principio de los escolásticos: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, se ha de entender que el conocimiento intelectual no puede desenvolverse sin los fantasmas que proceden de los sentidos, mas no que el entendimiento aprehenda lo mismo que perciben los sentidos.

(\*) Véase á Sanseverino en *Elem. ph. Crh.*, Din. c. 7, art. 5.<sup>o</sup>

En prueba de que así debe entenderse dicha sentencia segun los doctores escolásticos, trae el filósofo napolitano en el mismo artículo varios lugares de Santo Tomás y San Buenaventura que así lo declaran. Hé aquí algunos entre los de Santo To-

más: «Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis, et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendat.» «Etsi intellectualis operatio oriatur a sensibus, tamen in re apprehensa per sensus intellecta multa cognoscit, quæ per sensum percipere non potest.» «Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendit, sed quia ex his, quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia Divinorum.»

I, q.  
LXXXIV,  
ad 3.

Q.  
LXXIX, 2  
4, ad 4.

Qq. disp.  
de ver. q.  
X. a 6, ad  
2.

El famoso Leibniz añadió á la fórmula aristotélica *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu* las palabras *nisi ipse intellectus*, dando á entender por ellas que el entendimiento es una fuerza primitiva que el alma no recibe de los sentidos sino nace adornada de ella, y cuyo objeto propio no puede ser el mismo de los sentidos, sino otro muy superior. Todo esto significan las palabras añadidas por Leibniz; por lo cual ha sido alabado mucho de profundo y sutil. Pero si bien se mira, siglos ántes de Leibniz dijo lo mismo que él, aunque con mayor rigor y claridad, el ángel de las escuelas por estas brevísimas palabras, refiriéndose como Leibniz al entendimiento: *Species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae; sed essentia sua sibi innata est.* Es decir, las ideas de nuestro entendimiento no son innatas, pero el entendimiento es innato á sí mismo, y así no hay necesidad de que reciba de los sentidos la virtud en que consiste su esencia, *non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere*, pues su origen inmediato es Dios que nos lo ha dado para que por él conozcamos lo que los sentidos no penetran ni alcanzan, es decir, todo el orden de las cosas inteligibles. Sobre estas dos fórmulas

de Leibniz y Santo Tomás puede consultarse al Padre Liberatore en su gran obra *Della conoscenza intellettuale*, p. 2, cap. 5, art. 4.º hácia el fin, donde prueba que la fórmula de Leibniz fué una imitación infeliz del aforismo del Santo Doctor, que aquel alteró expresándolo con términos equívocos que fácilmente pueden traducirse en sentencias erróneas.

La teoría de los escolásticos es verdadera.

171. La principal razón que demuestra la verdad de la doctrina escolástica, la cual pone en los sentidos el origen de nuestros conocimientos, que luego se elevan de las cosas sensibles á las inteligibles, es que uno mismo es el principio que en el hombre siente y entiende, es á saber, el alma, sujeto del entendimiento, y por su union sustancial con el cuerpo sujeto tambien de la sensibilidad: por esta junta del entendimiento con la sensibilidad se explica que el objeto proporcionado del primero no sea el sér inteligible *puro*, sino la esencia de las cosas que tienen su sér en la materia, en las cuales no puede el entendimiento penetrar sino después que han sido aprehendidas por los sentidos.

En resolución, la doctrina verdadera sobre el origen de las ideas descansa en la distincion fundamental que debe hacerse entre la sensibilidad y la inteligencia, entre las sensaciones y las ideas. Partiendo de esta distincion no es difícil inferir que el origen de las ideas debe buscarse en la actividad propia del entendimiento, el cual, aun en las cosas de que

nos informan los sentidos, percibe lo que ellos no pueden percibir. Así, en presencia de un cuerpo cualquiera los sentidos nos informan de las propiedades que por su medio percibimos en él, como el *olor*, *sabor*, *dureza*, *dimensiones*, etc.; mas los conceptos de *sér*, de *sustancia*, de *efecto*, y aun el de las mismas propiedades sensibles abstraídas de las singulares determinaciones con que se nos representan en la sensacion, son el resultado de la accion ejercitada por el entendimiento en presencia del objeto sensible.

Luego que el entendimiento ha obtenido por medio de la abstraccion las nociones ó conceptos que le representan la razon ó realidad de las cosas de un modo general, puede ejercitar la virtud que posee de considerar esta realidad, no ya en cuanto es comun á muchos objetos contingentes y finitos, sino en sí misma, en su propio sér objetivo, libre por tanto de toda concrecion y de todo límite. Así considerada la realidad, lo mismo puede ser concebida como una cosa infinita y absolutamente necesaria, que con los caractéres de contingente y finita, posibles ambas, si bien esta última no puede existir sin la primera, cuya existencia implica necesariamente. Así, pues, el entendimiento está dotado de una virtud participada del mismo Dios, con la cual se eleva de las cosas visibles á las ocultas, y concibe un orden de bienes y verdades muy superiores á todo lo que nos impresiona sensiblemente: pensamiento que se halla admirablemente confirmado por aquel salmo (IV. 7.) que pregunta: *Quis ostendit nobis bona?* y luego responde: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

## CAPÍTULO II.

### DEL VALOR DE LOS CONCEPTOS UNIVERSALES.

#### ARTÍCULO I.

#### Diversas opiniones sobre el valor de los conceptos universales.

Sectas  
sobre el  
valor de  
los uni-  
versales.

172. Tres sectas se hicieron famosas en la Edad media disputando sobre el valor de los conceptos universales: los *nominalistas*, los *realistas* y los *conceptualistas*.

Qué sea  
el nomina-  
lismo.

173. El nominalismo, defendido por los primeros, se reduce á negar los conceptos universales diciendo que la idea universal es un mero signo ó nombre general (*flatus vocis*) con que se significan muchos objetos singulares.

Esta fué la doctrina de los epicúreos, renovada en el siglo XI por Roscellino, en el siglo XIV por Guillermo Okam, y en los tiempos modernos por Hobbes, Condillac y en general por todos los sensualistas.

En qué  
consiste el  
realismo.

174. Por el contrario los partidarios del realismo decían que los universales, como tales universales, existen fuera de nuestra mente.

Esta fué entre los antiguos la sentencia de Platon, á cuyos ojos los universales no eran otra cosa sino

ideas separadas no sólo del alma sino también de las mismas cosas, cuyas esencias constituyen; ideas que sirvieron de tipos ó ejemplares á Dios para construir el universo. Los realistas de la Edad media enseñaban que ántes que existieran las cosas, existían los universales en la inteligencia divina, de la cual no se distinguían; y después que las cosas existen, se hallan *actualmente* en los individuos ántes de ser conocidos de nosotros, v. gr., la humanidad tomada en comun existe en cada uno de los individuos de nuestra especie. Esta fué la opinión de Guillermo de Champeaux, seguida por Duns Escoto, el cual decía que la naturaleza comun á muchas cosas existía no ciertamente en sí misma sino en cada objeto singular, pero gozando de existencia propia y distinta de los objetos singulares, á los cuales precede si no en razón de tiempo en su misma naturaleza. Entre los modernos, demás de los panteístas, que siguiendo á Scot-Erígenos y David Dinant, han dado realidad á los universales teniéndolos por emanaciones de Dios, son partidarios del realismo los ontólogos, los cuales pretenden ver en Dios la realidad de los universales.

175. . Por último, pretendiendo colocarse entre ambos extremos los partidarios del conceptualismo, niegan la existencia real á los universales, sin que por esto los tengan por simples voces ó conceptos de muchas cosas singulares; y consideran los universales como meras formas ó fenómenos subjetivos á que nada corresponde fuera de la mente.

Conceptualismo.

Tal fué el conceptualismo propiamente dicho que en la antigüedad profesaron los estóicos, en la Edad media Abelardo, y entre los modernos los filósofos que explican el origen de las ideas por medio de formas *a priori* del sujeto inteligente, al frente de los cuales no es difícil distinguir á Kant.

Pero hay un conceptualismo mitigado que se da la mano, ó más bien, que es un mismo sistema con el realismo ortodoxo que despues expondremos. Tal es el conceptualismo de los que dicen, que los universales tienen su *fundamento* en la cosa, pero *actualmente* sólo existen en el entendimiento, ó para decirlo en los mismos términos de la escuela, los universales existen *in actu* en el entendimiento, y en la cosa sólo *fundamentaliter et potentialiter*. Tal fué la sentencia de Aristóteles en la antigüedad, de Alejandro de Hales, Alberto Magno, Santo Tomás y otros muchos en la Edad media, y en la Edad moderna la de los que adoptan la pura doctrina de estos insignes doctores para explicar el origen de las ideas.

Falsedad del nominalismo.

176. Esta doctrina encierra la contradicción que se origina de negar por una parte la existencia de las ideas universales y admitir por otra la de los nombres universales ó comunes, siendo así que los nombres sólo tienen razon de ser en cuanto expresan algun concepto, de cuya universalidad ó singularidad participa la palabra que lo expresa. Habiendo, pues, nombres universales no puede ponerse en duda la existencia de conceptos universales.

Dicen los partidarios del nominalismo, que cuando por vez primera percibimos algun objeto singular, aplicámosle un nombre propio; y que á medida que vemos otro objeto semejante al primero, y despues otro y otro, extendemos á ellos el mismo nombre, que de esta suerte pierde su calidad de propio y se convierte en comun ó apelativo. Pero si tal fuera el procedimiento que usáramos para formar los nombres comunes, es evidente que estos sólo significarian la suma de los objetos percibidos, mas no lo que todos ellos tienen de comun: el nombre seria colectivo, no universal, como realmente lo son todos los nombres apelativos, los cuales se aplican no sólo á los objetos individualmente conocidos, sino á todos los que pertenecen á la misma especie ó género. Lo cual es tan cierto, que ya observó Leibniz que aun cuando, por ejemplo, fuesen muertos todos los elefantes, todavía seria cierta la proposicion: todo elefante es animal. Fuera de que para conocer, en la hipótesis que combatimos, que tal objeto es semejante á tal otro, y que debe ser nombrado con la misma palabra, es necesario tener ántes idea de aquella razon ó nota comun en que está la semejanza; y es evidente que el conocimiento de este elemento considerado en cuanto puede residir en varios individuos, es una idea universal que pide un nombre comun. Sin ideas universales no puede llegar á conocer el entendimiento las cosas singulares ni sus semejanzas. Añadamos por último que suprimiendo el nominalismo los conceptos puramente universales reduce las ciencias á una série de términos y fórmulas vacías de sentido, como quiera que los conceptos y principios de que constan las ciencias son universales, y si la expresion de estos no fuera más que mero sonido, el escepticismo estaria en el fondo del entendimien-

to cuando recorre el campo de las ciencias. Y cuenta que no es esta la sola consecuencia funesta del nominalismo; pues negado el valor de los nombres universales y suprimidos los conceptos que expresan, no resultaría á los ojos del hombre más realidad que la que impresiona los sentidos: el sensualismo sería, pues, el resultado del nominalismo, como realmente ha sido su principio generador. Todas las escuelas sensualistas han sido nominalistas, y viceversa.

Es tam-  
bien falso  
el realis-  
mo.

177. La falsedad del realismo se echa de ver considerando que si los universales existiesen *in actu* fuera de nuestra mente en los individuos, de necesidad habrían de referirse á su esencia, porque los individuos en lo que les constituye individuos son cosas singulares y diferentes unas de otras: mas la esencia de cada cosa tiene una subsistencia individual, y se halla enteramente identificada con el individuo que la posee: y así es imposible tener por universal la esencia propia de cada individuo. Hé aquí porqué podemos decir: *Pedro es hombre*, y no *Pedro es la naturaleza humana*. En el primer ejemplo la palabra hombre representa la esencia de tal hombre subsistiendo en Pedro con su propio sér individual; en el segundo atribuimos á Pedro la misma esencia que subsiste individualmente en todos los hombres, lo cual es falso y panteístico.

Esta razon se puede esplanar observando que si en cada individuo subsistiese la misma naturaleza que

existe en los demas individuos de su especie, seguiríase que todas las cosas que afectasen en cualquier objeto individual á esa naturaleza una é idéntica sustancialmente en todos, afectaria asimismo á los demas objetos. En otros términos, si toda la humanidad, decia Abelardo, está en Sócrates, seguiríase que donde esté la humanidad allí estará Sócrates, el cual residirá á un mismo tiempo en Roma y en Atenas y en todos los lugares donde haya individuos de la especie humana. Es evidente que así entendido el realismo en nada se distingue del panteísmo; porque si no hubiese en todos los individuos más que una esencia numéricamente *única*, no podria concebirse sino una sola sustancia diversamente modificada en cada sér individual. Ahora bien, el concepto fundamental del panteísmo es la *unidad de sustancia*.

Contra la sentencia de Platon que miraba los universales separados de las cosas cuyas esencias sin embargo constituyen, es concluyente la razon que le oponia su discípulo Aristóteles diciendo que no pudiendo existir cosa ninguna sin su respectiva esencia, es imposible que exista en sí misma una esencia fuera de la cosa de que es esencia.

Por último, para combatir en este terreno al ontologismo baste decir, que mal podemos ver en Dios los conceptos universales, cuando al mismo Dios no le vemos ni podemos ver por las solas fuerzas de nuestra naturaleza.

178. El conceptualismo propiamente dicho es un sistema falso; pues aunque los conceptos universales representan las esencias de las cosas libres de toda condicion material, con todo esto son objetivos y verdaderos. Así como la razon de

Qué juicio debemos formar del conceptualismo.

ser de los nombres son las ideas, el fundamento de estas son las cosas; y el suponer la existencia mental de los conceptos generales sin valor ninguno en el orden objetivo de los seres, es caer igualmente en un error notorio.

Como el nominalismo, así también acaba el conceptualismo con toda ciencia objetiva; porque si á los conceptos universales de que se componen las ciencias, no correspondiera cosa alguna real, el orden de sus verdades sería puramente ideal y objetivo, sin valor ni virtud ninguna.

## ARTÍCULO II.

La verdadera doctrina sobre los conceptos universales.

Cómo  
se concibe  
mos lo  
universal.

179. El entendimiento concibe lo universal como una cosa que puede ser enunciada de muchas (*unum aptum inesse multis*, según la definición de Porfirio). Esto es lo que significa la misma palabra *universal*, *unum versus alia*, *unum habens habitudinem ad multa*. Así por ejemplo el concepto universal de hombre, que representa una esencia, la humanidad, conviene á todos los individuos de la especie humana.

Cómo se  
forma la  
idea uni-  
versal.

180. La idea universal se forma por medio de la abstracción, que es la virtud con que el entendimiento remueve de un objeto singular las condiciones puramente individuales que lo deter-

minan, para considerar solamente lo que constituye su esencia real ú objetiva.

181. La abstraccion así definida recibe el nombre de *inmediata* y *absoluta* para distinguirse de otra manera de abstraccion que puede llamarse *mediata* y *relativa*. Esta tiene lugar cuando se comparan entre sí varios individuos para conocer aquello en que convienen ó repugnan. Aquel modo de abstraer es espontáneo y primitivo; este reflejo y secundario, como quiera que para conocer las semejanzas ó diferencias de dos ó más objetos, es preciso poseer de antemano el concepto de aquello con relacion á lo cual se les compara; y este concepto, sin el cual no puede tener lugar la comparacion, tiene que prescindir en sí mismo de los objetos comparados, y ser por tanto universal, y como universal originarse de un acto de abstraer anterior á la comparacion de las cosas en quienes luego se considera.

Dos maneras de abstraccion.

182. De estas dos maneras de abstraccion nacen dos especies de conceptos universales: uno *directo* y otro *reflejo*.

Dos maneras de universal.

Llámase *universal directo* aquello que la inteligencia percibe en cada cosa, como por ejemplo, en Pedro percibimos el sér de hombre, aunque desnudo de las condiciones individuales de que en el mismo Pedro está acompañado; por cuya razon en todo objeto universal directamente percibido por el en-

tendimiento debe considerarse el objeto mismo que se percibe, y la manera como se le percibe, que es con abstraccion ó separacion de las demas cosas que existen en Pedro ó en otro individuo cualquiera de la especie humana. Obtenido ya el concepto universal directo, por ejemplo, el concepto de hombre, el entendimiento puede reflexionar sobre él, y considerarlo como la razon, esencia ó propiedad comun de muchas cosas, despues de haberlo comparado con ellas, en cuyo caso el concepto universal, que en su modo directo y absoluto no decia relacion á uno ni á muchos, por virtud de la reflexion intelectual sobre su objeto y de su comparacion con las cosas individuales á quienes puede aplicarse, se convierte en *universal reflejo* y relativo á los objetos á quienes conviene ó puede convenir. Este segundo es el sentido de la palabra universal (*unum versus alia, unum habens habitudinem ad multa*). Así, *hombre, animal, piedra, triángulo, etc*, considerados en sí mismos, ó sea en su propio sér objetivo, son universales directos; y considerados en cuanto tales universales que se pueden aplicar respectivamente á muchos objetos, son universales reflejos.

Solucion  
del problema  
relativo al  
valor de  
los uni-  
versales.

183. Habiendo dos clases de conceptos universales, como acabamos de ver, deberemos resolver esta cuestion en órden á cada una de ellas separadamente; y empezando por el universal directo decir, que nadie duda ni puede dudar de su realidad y subsistencia fuera del alma: así cuando decimos *el hombre desea la felicidad, el árbol lleva frutos, la piedra cae*, de los sujetos de estas proposiciones, que son objetos universales absolutamente considerados, se afirman los mis-

mos atributos que de los individuos existentes: luego es claro que tienen el mismo sér que ellos. Y á la verdad, no siendo otra cosa el universal directo que la esencia que percibimos en una cosa cualquiera con separacion de las determinaciones singulares que la individualizan, es claro que no se distingue realmente de la cosa misma, si bien la mente al percibir su esencia prescinde de los caractéres individuales que la acompañan. En otros términos, el universal directo existe en los individuos, pero no del modo como está representado en la inteligencia, pues en los individuos se encuentra de un modo concreto ó acompañado de caractéres individuales, y en la mente se representa sin esta concrecion ó determinacion singular (\*). En cuanto al universal reflejo, que es una esencia considerada en cuanto puede aplicarse á muchos individuos, prescindiéndose en ella absolutamente de toda cosa real, y dicha esencia encerrando puramente caractéres abstractos ó ideales, bien puede decirse que existe sólo en la mente, y en los individuos sólo de un modo potencial, ó sea en cuanto su naturaleza es capaz de ser abstraída y contemplada en general como un tipo ideal aplicable á muchos individuos. En prueba de que el universal directo existe y puede ser considerado en los individuos, puede observarse cómo decimos *Pedro es hombre*, expresando la

palabra *hombre* el universal directo; pero no podemos decir *Pedro es la especie humana*, porque el concepto de especie humana, que es el mismo concepto de hombre en su forma refleja, es cosa puramente mental.

(\*) Todo el error de los tres sistemas declarados y combatidos en el artículo anterior, procede de un mismo origen, cual es pretender que sea el mismo el modo de ser del objeto entendido así en el orden ideal como en el real. Los realistas dicen: «La esencia de una cosa considerada en el entendimiento es universal: luego es también universal en la realidad.» Por el contrario los nominalistas y conceptualistas dicen: «En la realidad no hay más que individuos: luego ó no existen conceptos universales, ó en caso de existir, no tienen correspondencia alguna fuera de la mente.» Pero basta distinguir el orden real del ideal para conocer la falsedad de estos sistemas.

En resolución los conceptos ó ideas generales reciben su universalidad del entendimiento; pero las propiedades ó razones cuya realidad contempla el entendimiento en uno ó más individuos, son el fundamento de dichas ideas, las cuales están por consiguiente dotadas de realidad objetiva. En esta conclusión podemos considerar unidos el realismo ortodoxo y el conceptualismo mitigado, cuya fórmula nos dió Santo Tomás en las siguientes palabras: *Ipsa natura* (del universo directo) *cui accidit intelligi vel abstrahi, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi est in intellectu.*

### PARTE III.

## ANTROPOLOGIA.

184. La Antropología, como dijimos en un principio, trata de la naturaleza racional del alma; pues si bien la palabra *antropología* significa en razon de su valor etimológico discurso ó tratado del hombre, pero lo que al hombre le constituye verdadero hombre, es la razon, diferencia específica que le distingue de los brutos, cuya alma no es ciertamente racional, y de las inteligencias separadas, que conocen la verdad sin necesidad de discursos. El alma humana tiene de comun con la de los brutos estar unida con el cuerpo, y con los ángeles tener inteligencia como ellos, aunque inteligencia racional ó discursiva, y por consiguiente ménos perfecta que la inteligencia angélica, que es intuitiva. Estudiando, pues, la naturaleza del alma humana, no sólo se estudia al hombre, sino en cierto modo á todo el universo criado; porque así como el vegetal tiene propiedades comunes con los cuerpos inorgánicos, y ademas las que son consiguientes á su vida ve-

Concepto  
de la an-  
tropolo-  
gia.

getativa, y así como la naturaleza del animal contiene con eminencia la vida de las plantas, y es además principio de la vida animal, superior á la vida vegetativa; así el hombre encierra en su naturaleza con mayor perfeccion las propiedades de esos tres reinos, y además su alma está dotada de razon, por la cual se distingue de toda la creacion visible, y une á las *inteligencias separadas* con todo este mundo visible.

Dos modos de considerar al alma humana.

185. Vamos, pues, á estudiar la naturaleza del alma en sí misma como principio de sus operaciones intelectivas y de las volitivas que de ellas se derivan; y como principio de la vida vegetativa y sensitiva que vive el hombre en su calidad de sér compuesto de cuerpo y alma racional.

Propiedades del alma humana considerada en sí misma.

186. Tres son las propiedades que hemos de estudiar en el alma considerada en sí misma: *simplificidad, espiritualidad é inmortalidad*. En otros términos: el alma es una sustancia que carece de partes, una sustancia independiente del cuerpo, y cuya vida no se contiene en los breves instantes que está unida con él sobre la tierra, y una sustancia en fin criada por Dios de la nada.

Cuestiones que comprenden el estudio del alma en

187. Considerando luego la naturaleza del alma en cuanto se halla unida al cuerpo en el hombre, hemos de estudiar: 1.º la especie de

union que hay entre ambas sustancias; 2.º la cuanto se  
halla uni-  
da con el  
cuerpo. unidad del alma humana, es decir, que no hay más que una sola alma en el hombre, la cual es principio único de los actos del entendimiento y de los sentidos y de los meramente orgánicos; y 3.º el lugar que el alma ocupa en el cuerpo.

## CAPÍTULO PRIMERO.

### NATURALEZA DEL ALMA HUMANA.

#### ARTÍCULO I.

##### Simplicidad del alma.

Qué sea  
simplicidad  
del alma.

188. La simplicidad del alma es la propiedad que tiene esta sustancia de carecer de partes (\*), en lo cual se distingue de la materia, que es compuesta. Lo simple se opone, pues, á lo material; y hé aquí la razon de ser llamados *materialistas* los que niegan que el alma sea simple y distinta por consiguiente del cuerpo.

(\*) Aunque el concepto de simplicidad es definido negativamente, esta negacion dice sólo relacion á la materia, significando que lo simple no es material; mas no por ser inmaterial deja de ser una cosa positiva, y aun más positiva que los objetos materiales.

(\*\*) Todos los materialistas convienen en negar la existencia del alma como una sustancia simple ó inmaterial; pero con esta diferencia: que unos admiten en el hombre la existencia de una sustancia que llaman alma, la cual consideran como principio del pensamiento; y otros aseguran que no hay alma alguna en los hombres, y que el pensamiento es una modificacion del cerebro, un resultado de la organizacion de la materia en nuestro cuerpo.

La primera de estas dos maneras de materialismo

pertenece singularmente á los filósofos antiguos que pusieron el principio de las cosas ora en el agua, como Tales, para quien el alma era un compuesto acuoso; ora en el fuego, como Heráclito, por donde vino á afirmar este filósofo que el alma era una centella ignea: Anaximeno la tuvo por un compuesto de aire. Este grosero materialismo, defendido despues con algun aparato científico por Leucippo y Demócrito, fué victoriosamente refutado por Sócrates, Platon y Aristóteles, aunque no por esto dejó reproducirse. En los tiempos modernos Locke principalmente allanó el camino (\*) del materialismo diciendo que Dios podia hacer con su omnipotencia que la materia pensase; camino seguido despues por una turba de filósofos descreidos, como Hobbes, Holbach, Helvecio, La Mettrie, que confundieron el alma ó con el cerebro, ó con la estructura del cuerpo humano; y de fisiólogos como Bichat, Cabanis, Broussais, los cuales decian que las impresiones causadas por los objetos externos en los órganos de los sentidos y trasmitidas por los nervios al cerebro despues de elaboradas en este órgano se convierten en percepciones, ideas, juicios, racionios, voliciones, etc. Tambien en los tiempos modernos, aun en nuestros mismos dias, ha sido victoriosamente refutado el materialismo hasta por algunas escuelas de filosofía heterodoxa (la *ecléctica* por ejemplo); lo cual no ha impedido tampoco que renazca con mayor osadía, si cabe, y con mayor aparato científico en la época presente, representado principalmente por algunos profesores de medicina de Alemania, Francia y España. El materialismo moderno niega, pues, absolutamente la existencia del alma, y atribuye á la materia organizada de nuestro cuerpo todas las facultades que hemos señalado en la Dinamologia.

*Ensayo  
sobre el  
entendi-  
miento  
humano,  
lib. 4, cap.  
10, p. 5.*

(\*) Locke, fundador del sensualismo moderno, de donde se originó el impío materialismo del siglo pasado, no dejó sin embargo de reconocer la repugnancia esencial que existe entre el pensamiento y la materia. «Es tan contrario, dijo, á la idea de materia privada de sentimiento que ella se produzca á sí misma el sentimiento, la percepcion y el conocimiento, como á un triángulo producir por sí mismo ángulos cuya suma sea mayor que la de dos rectos.» Mentira parece que despues de una confesion tan explícita de la imposibilidad de que la materia piense, saliera luego diciendo Locke que sin la luz de la revelacion no podriamos saber si Dios ha dado á alguna porcion de materia el poder de percibir y de pensar: ¡extraña contradiccion, suponer posible lo que ántes se declara tan imposible, repugnante y absurdo como que un triángulo produzca ángulos mayores que dos rectos! ¡como si la omnipotencia de Dios consistiese en poder hacer lo que no puede ser hecho, lo que es absolutamente imposible, lo absurdo, un círculo cuadrado por ejemplo! ¡Y con todo esto Locke ha sido tenido por gran filósofo!!!

Substan-  
cialidad  
del alma.

189. El alma no sólo es principio, sino principio *primero* de vida, á diferencia de las potencias de que está dotada, las cuales aunque son principio de los actos que respectivamente emiten, á su vez tienen su principio en el sujeto que las posee, ó sea en el alma misma. Ahora bien, perteneciendo la accion á las mismas cosas á quienes pertenece el sér (pues lo que no es, no puede obrar, y lo que está en otra cosa por vía de accidente, como las potencias están en el alma,

no puede obrar como primer principio de acción), síguese que el alma es verdadera sustancia. Más brevemente: sólo las sustancias pueden obrar por sí, es decir, como principio primero de acción: lo que no es sustancia, sino accidente, no puede obrar por sí, porque su ser existe en otra cosa: es así que el alma obra por sí siendo principio primero de acción, del cual proceden las potencias que usa como instrumentos para hacer sus obras: luego el alma es sustancia.

190. Ninguna cosa material puede pensar; porque la extensión, que es propiedad de todo objeto material, supone pluralidad de partes; y si el alma constara de ellas, cuando percibiera algún objeto, cada una de las partes del alma percibiría ó el objeto total ó sólo una parte de él: si lo primero, habría en cada caso tantas percepciones como partes tuviera el alma, lo cual repugna al testimonio de la conciencia: si lo segundo, no podría darse la percepción del objeto, porque cada una de las partes del alma ejercitaría su respectiva acción, la que no se puede comunicar á los demás (\*); y así no pudiendo ninguna de ellas percibir el objeto total, resultaría imposible el conocimiento de toda cosa. En otros términos, la simplicidad del alma se infiere claramente de la unidad é identidad del principio de los actos vitales producidos inmediatamente por

Prueba  
1.<sup>a</sup> de la  
simplicidad del alma.

sus potencias, todos los cuales refiere la conciencia á un solo é idéntico principio. Lo mismo puede decirse con razon de las otras operaciones del alma, incluso los movimientos producidos por la fuerza motriz, todas las cuales suponen la unidad é identidad del alma, por donde se demuestra su simplicidad; pero con mayoría de razon hay que reconocerle tales propiedades tratándose de los actos intelectuales. Fijémonos, por ejemplo, en la comparacion y en el juicio. Toda comparacion supone *un* comparador, todo juicio *un* juez; porque si hubiese dos por lo ménos, ó cada uno de ellos entenderia uno de los términos que debian ser comparados y desconoceria el otro, y la comparacion y el juicio serian imposibles; ó entenderia ambos términos, y entonces habria dos comparaciones y dos juicios, lo cual es contrario al testimonio de la conciencia.

- (\*) Cierta ninguna de las partes de un objeto compuesto comunica á las otras su accion propia, ni recibe la accion de ellas; y la razon es porqué cada parte tiene su sér propio, y por consiguiente su accion propia é incomunicable: lo que es propio intrínsecamente de una cosa, su sér, su accion, etc., no puede ser comunicado á ninguna otra, pues si lo fuera, dejaria de ser propio para ser comun. De donde se sigue que ó cada una de las partes tiene la virtud perceptiva que reduce al acto en cada percepcion, ó esta virtud no reside en ninguna de ellas: en el primer caso tendremos tantas percepciones ó del obje-

to total ó de partes de este objeto cuantas sean las del alma: en el segundo no tendremos percepcion alguna. Todo esto es absurdo y contrario al testimonio de la conciencia, segun el cual el conocimiento de una cosa es uno, y esta unidad pide la unidad del sujeto conocedor, y excluye la multiplicidad de las partes que entran en todo objeto compuesto

Esta razon de unidad ó identidad del sujeto de nuestros actos vitales, ora sean estos sensitivos. intelectuales etc., es sobremanera luminosa y fecunda en aplicaciones á todas las especies en que estos actos se dividen. Apliquémosla á la sensacion, y sea por medio de un ejemplo. Imaginemos una esfera en que estén pintadas las diversas partes del mundo con sus respectivas divisiones y variedad de objetos. Si esta esfera tuviese la facultad de sentir, no habria siquiera una sola entre sus muchas partes que pudiera decir: yo conozco la Europa ó el Asia, ni aun yo percibo tal ó cual rio, montaña, etc.; de seguro nada percibiria íntegramente, como lo percibe el alma. Luego esta carece de partes. Aun respecto de aquella porcion que percibiese cada parte en el supuesto imaginado, habria que distinguir si esta era simple ó compuesta. Siendo simple tendríamos un sujeto simple, que es lo que buscamos; siendo compuesta, podríamos aplicar á sus partes la misma observacion, y repetirla indefinidamente, resultando de ella que ni aun la más pequeña porcion del objeto sensible puede ser percibido por una cosa compuesta.

191. La reflexion del alma sobre sí misma es otra prueba de su simplicidad; porque ningun sér compuesto puede tener aquella virtud. Si doblamos un papel, es evidente que una

2.<sup>a</sup> prueba.

parte de él recaerá sobre la otra, y si fuera capaz de conocimiento, conocería la parte sobre la cual recayera, pero á sí misma no se conocería, ni conocería el papel todo en su forma primera, por haber esta desaparecido. El alma, por el contrario, se vuelve completamente sobre sí misma, y se conoce en la unidad indivisible de su sér, y conoce en el acto de la reflexion los actos directos anteriores procedentes de sus mismas potencias obrando espontáneamente: todo lo cual supone la distincion entre el alma y el cuerpo, ó sea la simplicidad ó inmaterialidad del alma.

3.<sup>a</sup> prueba.

192. Por último, todas las razones que prueban la espiritualidad del alma, prueban asimismo su simplicidad; porque la primera de estas dos propiedades supone la segunda, á la cual añade un concepto más elevado, cual es la independencia del alma del organismo físico. La simplicidad implica carencia de partes; la espiritualidad independencia del sér que carece de partes respecto de la materia. Todo lo espiritual es, pues, simple; aunque no todo lo simple es espiritual.

Esta es la diferencia que media entre el alma de los brutos y la del hombre: la primera como principio primero que es de la vida animal, cuyo acto específico es sentir, es simple é inmaterial, porque la sensación y aun las operaciones de la vida vegetativa no pueden dimanar de nada que sea compuesto: la

segunda no sólo es simple é inmaterial como la del bruto, sino ademas es verdadero *espíritu*, aunque no espíritu *puro*, porque está unida con el cuerpo, sin el cual puede con todo subsistir y ejercer los actos de sus más altas potencias. Esta diferencia entre el alma inmaterial pero no espiritual de los brutos, y el alma espiritual y por consiguiente inmaterial del hombre, explica la diferencia que separa su respectivo fin: la del bruto, destinada por su naturaleza meramente inmaterial á animar un cuerpo, parece con este cuando sobreviene la muerte: por el contrario el alma del hombre, como espíritu que vive aun aquí bajo una vida superior á la vida física, no muere sino sobrevive al cuerpo: es inmortal.

193. La materia, se dice, está dotada de propiedades simples, como son la gravedad, la fuerza motriz, etc.: ¿no podria estarlo asimismo de la facultad de pensar, no obstante la simplicidad del pensamiento?—Pero al decirse esto no se advierte que aun suponiendo que sean simples esas y otras propiedades que percibimos en los cuerpos, sólo se demostraria por ellas la existencia en estos de un principio formal distinto aunque no independiente de la realidad extensa y material de que consta todo cuerpo. Demas de esto, ya demostraremos al tratar de la espiritualidad del alma, que la facultad de pensar y la de querer son no sólo distintas sino independientes del cuerpo y superiores á él; con lo cual resultará todavía más evidente la imposibilidad de que sean propiedades de la materia.

Objecion  
y respues-  
ta.

ARTÍCULO II.

De la espiritualidad del alma humana.

Qué sea  
espiritua-  
lidad.

194. Es *espiritual* toda sustancia dotada de inteligencia y voluntad, en razon de las cuales no sólo es distinta sino tambien independiente de la materia, pudiendo por tanto subsistir y ejercer sus actos sin necesidad de estar unida á ella (1).

Se prue-  
ba la espi-  
ritualidad  
del alma  
humana.

195. Nuestra alma ejercita su actividad intelectual sobre muchos objetos que exceden los límites del orden sensible, y cuyo conocimiento no depende por consiguiente de los órganos de nuestros sentidos: tales son, por ejemplo, Dios, la eternidad, la virtud, la belleza, el orden, la inteligencia, y otros innumerables. La facultad con que conocemos estas cosas no es, pues, una facultad orgánica, como son los sentidos, que sólo aprehenden lo que obra sobre nuestro cuerpo, sino una facultad independiente del organismo físico, sin cuyo influjo ni intervencion ejerce su actividad. La inteligencia humana es, pues, espiritual, y por lo tanto espiritual es tambien el alma de que procede esta inteligencia.

2.ª prue-  
ba.

196. La misma demostracion puede asi-

(1) Véase la nota B.

mismo fundarse en el conocimiento intelectual de las cosas materiales ; porque es sabido que la inteligencia las conoce no tales como la naturaleza las ofrece á los sentidos, sino bajo una razon ó concepto comun en que se representan sin las condiciones individuales con que existen realmente. Este modo de conocer las cosas sensibles es tambien independiente de los órganos de la sensibilidad, y constituye por tanto á la inteligencia en la categoría de facultad inorgánica y espiritual. Ahora bien, de la espiritualidad de la inteligencia síguese claramente la espiritualidad del alma, como quiera que ninguna facultad puede aventajar ni exceder en virtud á la naturaleza del principio de que procede.

197. Tambien se demuestra la espiritualidad del alma considerando de una parte la inmensa amplitud de los objetos á que se aplica la inteligencia, y de otra los límites más allá de los cuales nuestro cuerpo ya no recibe ni experimenta la accion de los objetos físicos. Estos límites son muy estrechos por lo general, mayormente si se comparan con la esfera de accion de la inteligencia, la cual se conoce á sí misma, conoce el principio de que procede y todos los actos de este principio, conoce las sustancias del universo, y los modos de las sustancias, sin limitaciones de espacio ni de tiempo, conoce las

3.ª prueba.

inteligencias criadas, y por último, salvando los límites de las cosas finitas sube hasta Dios, á quien conoce tambien por medio del discurso. El objeto de la inteligencia es el sér y la verdad considerados sin limitacion alguna. Esta facultad, pues, ni es corpórea ni dependiente del cuerpo, pues si lo fuera estaria necesariamente contenida dentro de los límites que circunscriben la accion de los objetos físicos ó dependientes de la materia (\*).

(\*) «Á los mejores ingenios, dice Bonald probando la distincion del alma y del cuerpo, parece absurdo y contradictorio que la organizacion, tan pasiva y débil como es, sea causa única de las más vivas acciones; que estas partes de *carne* y *sangre* lleguen á ser por la relacion en que están, ó más bien por su justa posicion en un cierto orden, pensamiento, juicio, voluntad, imaginacion y memoria: esta estructura de un dia, que alcanza con el pensamiento hasta la antigüedad más remota, ó se lanza en el porvenir más lejano! este punto que mide el espacio!... esta fraccion que calcula lo infinito!... este átomo que abraza el universo!...» *Investigaciones filosóficas*, citadas por el Excmo. Sr. Escolano en sus *Fundamentos de Religion*.

Otra prueba sacada de la naturaleza de la voluntad.

198. Es una verdad constante que la naturaleza de cada sér le mueve naturalmente á complacerse en las cosas que le son semejantes, de las cuales recibe mayor vigor y excelencia; y por el contrario se debilita y disgusta usando de

las que tienen una naturaleza contraria. Ahora bien, el alma humana halla sumo gozo en la contemplacion de las verdades espirituales, y con su estudio adquiere perspicacia, poder y dignidad; por el contrario las cosas materiales le postran, fastidian y envilecen. Además, ninguna fuerza obra naturalmente en un sentido contrario al principio á que está subordinada: es así que el alma, siguiendo sus propias inclinaciones, desdeña todo lo que dice relacion con el cuerpo, y aun despliega su mayor poder cuando lo abate y sujeta á su dominio, resistiendo sus propensiones hácia las cosas corpóreas: luego no sólo es distinta del cuerpo, sino independiente de él; lo cual equivale á decir que es inmaterial y espiritual. Por último, la libertad de albedrío de que está dotada nuestra alma, es propia de las sustancias espirituales, ya porque las cosas materiales naturalmente hallan su objeto propio y el término de sus movimientos en algun objeto determinado de la misma naturaleza, ya porque los apetitos de una sustancia no espiritual sólo podrian referirse á objetos materiales, ya finalmente porque lo que depende del cuerpo, de necesidad tiene que estar sometido á todo lo que obra sobre el cuerpo de un modo irresistible.

199. Contra la doctrina de la espiritualidad del alma suele todavía alegarse el hecho de na-

Objecion  
y respues-  
ta.

cer, crecer y decaer en la vejez nuestro ánimo con el cuerpo, y de sufrir las vicisitudes que este experimenta por la edad, sexo, temperamento, conformacion, enfermedad, etc.; todo lo cual parece indicar que no hay en nosotros un sér espiritual independiente del organismo. Pero semejante hecho, puesto caso que fuera siempre cierto, nada probaria contra la espiritualidad de nuestra alma, ántes se explicaria muy bien por los principios de la dinamologia, segun los cuales el alma humana tiene potencias orgánicas que exigen el concurso del cuerpo y están por consiguiente sujetas á sus vicisitudes: por estas potencias empieza á ejercitarse la actividad del alma, y una de ellas, la imaginacion, reviste todos los conceptos intelectuales de una representacion sensible. Esta conexion de facultades originada de la union del alma con el cuerpo es la explicacion racional de aquel hecho; y así como por el mútuo auxilio y correspondencia de las facultades sensitivas é intelectuales no es razon negar la distincion entre unas y otras y la superioridad de las segundas, así por la correspondencia que existe entre el cuerpo y el alma tampoco es razon negar que esta es distinta y superior al cuerpo, y que no depende *intrínsecamente* de él (\*). Así se explican tambien el hecho de suspenderse y el de permanecer siempre en potencia la facultad de pensar

por algun impedimento del cuerpo, el cual es ademas una especie de instrumento de que se ayuda el espíritu en esta vida; y así, cuando los órganos corpóreos carecen de las condiciones necesarias para su fin, sucede lo mismo que cuando se rompe ó destruye el instrumento de que se ayuda el sentido de la vista por ejemplo. Por lo demas al lado de estos hechos bien será señalar las notables diferencias que existen entre el origen y el desenvolvimiento respectivos del cuerpo y del alma: el origen de esta es la creacion; el del cuerpo la generacion: el primero crece por adición de partes materiales; la segunda crece y se perfecciona por medio de ideas y afectos: por último en ambos casos es evidente la desproporción que se nota entre la parte física y moral de nuestra naturaleza, y la exhuberancia de fuerza que despliegan muchas almas en cuerpos quebrantados y aun casi destruidos (\*\*).

(\*) El alma es en efecto intrínsecamente independiente del cuerpo cuanto á sus facultades superiores, cuyos actos proceden de la virtud íntima que poseen y ejercitan estas sin concurso inmediato de ningun órgano; pero las mismas facultades mientras subsiste la union del alma con el cuerpo, necesitan de los sentidos y de la fantasía, que son facultades orgánicas y dependientes por consiguiente del cuerpo; y así en razon de la conexión de unas y otras entre sí debemos reconocer en el alma espiritual

cierta dependencia estrínseca y mediata del organismo físico.

(\*\*) «Os sorprende, dice Monseñor Frayssinous en su conferencia sobre la espiritualidad del alma, la armonía que os parece notar entre el desarrollo del alma y el del cuerpo; pero guardémonos de mirar esta armonía como una ley universal é invariable: ¡qué de excepciones no tiene! ¡Cuántas almas se muestran superiores á los males del cuerpo! ¡Qué vigor, qué elevacion de pensamientos en personas que tienen un cuerpo débil! ¡Qué debilidad, por el contrario, en otras que lo tienen vigoroso! ¡Que magnanimidad la de algunos ancianos! ¡Y qué miserable timidez en hombres que se hallan en la edad viril! ¿De dónde sacaban su heroismo aquellos niños delicados, aquellos ancianos decréptos, que desafiaban los tormentos y la muerte, mostrando una completa calma á pesar del sufrimiento que experimentaban teniendo sus miembros y órganos mutilados, despedazados, destruidos por el hierro y el fuego? ¿Acaso no parecia entónces su alma independiente de sus órganos? No es, pues, cierto que el movimiento del cuerpo lleve siempre consigo el del alma; pues las excepciones de esto son tan numerosas, que pueden suministrar por sí solas una nueva prueba de la distincion del alma y del cuerpo.»

### ARTÍCULO III.

#### De la inmortalidad del alma humana.

Verdades que comprenden de la inmortalidad.

200. Este sublime dogma supone: 1.º que el alma sobrevive al cuerpo; 2.º que puede vivir y gozar sin él una vida futura; y 3.º que Dios

no la reducirá á la nada. Demostradas estas tres verdades, es imposible negar el dogma de la inmortalidad del alma, así como demostrada en una persona la existencia del cuerpo y del alma, es imposible negarle la razon ó concepto de hombre, pues este es un compuesto de espíritu y materia.

dad del alma.

201. Esta verdad es un corolario de la simplicidad y espiritualidad del alma. Una cosa puede morir ó por sí misma mediante la disolucion de las partes que la componen, ó por perecer otra cosa de que dependa. Ahora bien, ni lo uno ni lo otro puede ocurrir al alma, atendidas su simplicidad ó carencia de partes y su independencia del cuerpo. No sucede lo mismo en los brutos, cuya alma, no siendo espiritual, está bajo la dependencia del cuerpo y sin él no puede por lo tanto subsistir. Lo mismo puede decirse del principio vital de las plantas y del agente que obra en los objetos físicos; porque de tal modo se hallan adheridos á las sustancias que respectivamente informan, que sin el vínculo que á ellos los une, ya no pueden obrar ni subsistir. Pero el alma, espiritual é independiente del cuerpo, no perece con este, sino destruido el cuerpo por la muerte, puede continuar entendiendo y queriendo las cosas suprasensibles sin los estorbos que en su condicion actual la emba-

Demuéstrase que el alma sobrevive al cuerpo.

razan é inclinan hácia las cosas sensibles, de las cuales se verá libre luego que se separe del cuerpo. No pereciendo, pues, el alma ni por sí misma, en razon de su simplicidad, ni porque el cuerpo perezca, atendida su espiritualidad ó independencia intrínseca del mismo, y no habiendo ningun otro modo de muerte, es evidente que el alma no muere con el cuerpo.

El alma  
puede vi-  
vir sin el  
cuerpo.

202. Esta verdad se infiere claramente de la doctrina relativa á la naturaleza del entendimiento y de la voluntad. El entendimiento ejercita sus operaciones sin dependencia alguna intrínseca del organismo, y conoce muchas cosas puramente inteligibles, para cuya representacion es de todo punto innecesaria su union con el cuerpo. Los actos de la reflexion *psicológica* en particular son la prueba más acabada de la independencia del alma del organismo. Aun las cosas que pertenecen al órden físico son conocidas por la inteligencia de un modo muy superior al conocimiento sensitivo: prueba clara de que tiene una virtud ó accion propia de la que no puede ser despojada despues de separarse del cuerpo, ántes es de creer que entenderá con más vigor y facilidad, pues la experiencia enseña que es mayor la fuerza y penetracion intelectual á medida que el alma se abstrae más de las impresiones corpóreas.

203. Dios es conservador y no destructor de las cosas, á las cuales rige y gobierna segun la condicion que tiene cada una. Esta condicion, tratándose del alma, es la simplicidad y espiritualidad, propiedades incompatibles con todo principio interior de corrupcion y aniquilamiento. Luego es claro que Dios conservará nuestra alma despues de su separacion del cuerpo en el sér que le ha dado, el cual lleva consigo una duracion sempiterna. Esta duracion es por otra parte el objeto de las aspiraciones del alma, que, como es sabido, no se satisface con vivir dentro de los angustiosos términos de la vida presente, sino que con suma vehemencia desea otra vida futura que carezca de límite: deseo necesario y constante, y por consiguiente natural, puesto por Dios en el hombre, y cuya realidad demuestra que la vida futura es un bien solicitado por la misma naturaleza, á la cual le es debido. El aniquilamiento del alma seria, pues, contrario á la divina sabiduría; porque implicaria contradiccion eriarla con una naturaleza espiritual é inmortal y reducirla luego á la nada.

Dios no  
aniquila-  
rá nuestra  
alma.

204. Esta verdad se demuestra ademas por las razones siguientes: 1.<sup>a</sup> La justicia y la providencia de Dios son tambien una prueba de la inmortalidad del alma, por la conformidad necesaria que guardan con ellas el dogma de una

Otras  
pruebas  
de la in-  
mortalidad del alma.

vida futura en que el bueno sea premiado y el malo sufra la pena que corresponde á su malicia; premio y castigo ordenados por la infinita sabiduría como sancion del órden moral que estamos obligados á observar, y como auxiliar indispensable de este mismo órden, pues es seguro que si no existiese otra vida despues de esta, en que el hombre recibe la pena ó el premio de sus acciones, el órden moral grabado en nuestra naturaleza racional seria una mera ilusion: 2.<sup>a</sup> Tambien se prueba la verdad de este dogma por el deseo de felicidad que todos sentimos, el cual, no pudiendo satisfacerse en la vida presente, indica la existencia de una vida sin fin, en que se sacie el corazon con una felicidad perdurable. 3.<sup>a</sup> Por último, el dogma de la inmortalidad del alma es una de las creencias en que convienen todos los pueblos y naciones, tanto civilizados como bárbaros, y aun todos los filósofos que aman la verdad y la honestidad y aborrecen el sofisma que oscurece la primera y quita al órden moral su más firme garantía. Este consentimiento unánime sólo puede tener origen en la naturaleza racional del hombre, argumento irrecusable de verdad.

#### ARTÍCULO IV.

##### Palingenesia y metempsícosis.

205. Entiéndese por *palingenesia* la doctrina de los filósofos panteistas que hacen consistir la inmortalidad del alma en perder esta su personalidad confundiéndose absolutamente con la sustancia divina para vivir la misma vida de Dios (\*); y por *metempsícosis* la série de transmigraciones á que someten al alma haciéndola pasar de unos cuerpos á otros como por vía de espiacion y purificacion (\*\*) ántes de llegar á su total absorcion ó aniquilacion en el seno mismo de Dios.

Qué sean palingenesia y metempsícosis.

(\*) «La teoría de la palingenesia, dice el Sr. Prisco trazando en breves líneas su historia, fué inaugurada en Oriente, é importada despues en Grecia, donde sucesivamente fué profesada primero por la escuela de los Orficos y luego por la de Pitágoras, de donde pasó á la de los neoplatónicos, y de estos se trasmitió á los árabes en los siglos XII y XIII,» *Elementos de filosof. espec.*, t. II, pág. 320. Esta misma teoría resucitó despues con el panteismo de donde germina, y en nuestros dias ha sido sustentada por la escuela hegeliana, cuyos sectarios tienen cierto en los labios el dogma de la inmortalidad del alma, pero en realidad lo niegan y suprimen cuanto es de su parte en la conciencia humana en el hecho de suponer que nuestra alma es una manifestacion

ó determinacion *transitoria* de la *idea*, una forma puramente temporal que parece y desaparece sin dejar la más ligera huella, perdiéndose como una ola en el océano de la existencia divina.

(\*\*) Esta doctrina de la metempsícosis, comun á todos los sistemas panteísticos de los filósofos orientales, fué profesada formalmente por Pitágoras, á quien siguió Platon diciendo que en un principio las almas residian en los astros, y que habiendo cometido cierto crimen, vinieron á expiarlo en los cuerpos que habitan aquí bajo, como en cárceles estrechas y oscuras, en que están confinadas temporalmente, de donde transmigran sucesivamente á otros cuerpos, unas veces mejores y otras peores, como son los de los brutos y aun de las plantas, segun los respectivos méritos de cada una. Ciertamente los modernos panteistas no han dado crédito á esta fábula tal como fué inventada por los antiguos; pero es indudable que muchos de ellos profesan en el fondo la metempsícosis, y hay quienes invirtiendo los términos establecen en los astros la residencia definitiva de las almas que Pitágoras hizo descender de ellos: tal fué, por ejemplo, Reinaud á quien ha seguido recientemente el famoso aeróstata Mr. Flammarion en su obra sobre la *pluralidad de los mundos habitados*. Un escritor belga de la misma escuela, Mr. Laurent, ha renovado explícitamente la doctrina pitagórica en sus *Etudes sur l'hist. de l'humanité*, t. IV, p. 452, donde dice que «las miserias y las desigualdades de la vida actual conducen á la *misma creencia* (va hablando de una *vida anterior* á la presente) .. Si los hombres no han vivido ántes de la presente vida, es menester acusar á la justicia de Dios, ó admitir el pecado original.» No admitiendo Mr. Laurent este dogma, ni llegando su impiedad al extremo de acusar á la

justicia de Dios, su conclusion es la *existencia de una vida anterior á la presente*. A tamaño absurdo le condujo la negacion del dogma católico, que tan admirablemente explica las miserias de la presente vida. En otros filósofos modernos, singularmente en Ahrens, discípulo de Krause, podriamos encontrar huellas bien claras de la doctrina de la transmigracion de las almas; pero ya es razon poner término á la presente nota.

206. Dos errores gravísimos supone esta hipótesis: 1.º el absurdo panteístico de que el alma es de la misma sustancia de Dios; y 2.º pensar que la inmortalidad consiste en perder el espíritu su personalidad.

Los dos errores capitales de la palingenesia.

207. El primero de estos dos errores se destruye con los mismos argumentos que prueban la falsedad del panteismo, singularmente por la contradiccion en que incurre este sistema atribuyendo al sér divino, con el cual identifican los panteistas el sér de todas las cosas finitas, y por consiguiente el de nuestra alma, propiedades absolutamente incompatibles, como son lo finito y lo infinito. El otro error es no ménos evidente; porque léjos de exigir la inmortalidad del alma, que esta pierda su personalidad, debe decirse todo lo contrario, que sin que el alma conserve en la vida futura su sér propio, personal y distinto del sér divino, y con él la continuidad perpétua de la conciencia que tiene de sí, la inmortalidad no es

Se destruyen estos dos errores.

sino un nombre vano con que se disfraza la total aniquilacion del alma despues de separada del cuerpo.

Y á la verdad, consistiendo la vida del alma, segun los panteistas, en una forma ó sello individual del sér divino ¿qué quedaria de ella en el punto que desapareciese esta forma ó se destruyese este sello por virtud de la palingenesia? Lo que queda de la figura que toma el agua en el vaso que la contiene, cuando el vaso se rompe y el agua vuelve á reunirse con la del piélago de donde salió.

Es tambien falsa la doctrina de la metempsi-cosis.

208. La falsedad de esta doctrina se echa fácilmente de ver considerando de una parte, que todo lo que sale de las manos de Dios, nace con aquella perfeccion y conformidad con el órden de la naturaleza, que brillan en las obras de la sabiduría eterna, todas hechas con número, peso y medida: de donde se infiere que si las almas racionales no hubiesen sido criadas para ser inmediatamente unidas al cuerpo, ellas en sí tendrian su perfeccion propia, y su union ulterior con el cuerpo seria tan sólo un accidente, pero no un hecho derivado de la naturaleza misma de las cosas, no una union verdaderamente sustancial, como es la que existe entre el alma y el cuerpo, segun hemos demostrado; union que constituye al hombre en un como anillo intermedio que junta en uno el órden de las cosas sensibles y de las puramente inteligibles, y en cuya formacion res-

plandece de un modo tan admirable la sabiduría del Criador. Por otra parte, si el alma estuviese aquí expiando el crimen que se le imputa, natural cosa sería que deseara la muerte en vez de tenerle horror; y el imponerla á los criminales por hechos cometidos positivamente en esta vida sería un contrasentido. La metempsícosis además encierra el absurdo de suponer que el criminal, cuando padece la pena, se olvida enteramente del delito cuya expiación se le impone, olvido imposible tratándose de una pena de que se espera la enmienda del culpable. Por último, según esta falsa creencia, el alma humana al descender á animar el cuerpo de un bruto, perdería su naturaleza racional, como quiera que los brutos carecen de ella; y es imposible que el alma ni cosa alguna criada pueda perder su propia naturaleza ó esencia.

## ARTÍCULO V.

### Del origen del alma humana.

209. Dos errores principalmente registra la historia de la Filosofía en la cuestión relativa al origen del alma: el uno el de Pitágoras y los estóicos, quienes decían que el alma es una partícula de la divinidad; con cuyo error tienen mucha semejanza el de los emanatistas, que su-

Doctrinas  
acerca del  
origen del  
alma.

ponen que el alma sale de la sustancia misma de Dios por vía de emanacion, y el de los panteistas, para quienes el alma no es otra cosa que una determinacion individual de la sustancia indeterminada que llaman Dios. El otro error es el de los que la suponen derivada ó trasmitada de padres á hijos por vía de generacion. Entre ambos errores contrarios entre sí está la verdadera doctrina sobre el origen del alma, que es la de la creacion de la nada por la mano de Dios.

El alma  
no se origina  
de la sustancia  
divina.

210. Si el alma humana procediese de Dios por vía de emanacion, la sustancia divina constaria de partes, y estaria sujeta á division como los objetos compuestos y materiales: absurdo que repugna visiblemente al verdadero concepto de Dios, cuya simplicidad demuestra con evidencia la Teodicea. Y si imagináramos al alma humana cual una partícula de la divinidad, ó como la misma divinidad manifestada en ella, por fuerza tendríamos que atribuir al alma la misma naturaleza divina, haciéndola por consiguiente eterna, necesaria, inmutable, absolutamente perfecta, de suerte que no pudiera ya recibir perfeccion alguna por tener todas las perfecciones divinas. Ahora, ¿quién no ve que esta suposicion está desmentida juntamente por la razon y la conciencia que prueban lo contrario? No puede, pues, dudarse de que el alma es finita y con-

tingente; y por lo mismo es un delirio tenerla por cosa sustancialmente divina.

Tales fueron los argumentos con que combatió San Agustín este mismo error en los Maniqueos que asimismo le profesaban: «Hæc mutatio animæ, decia el Santo Doctor, ostendit mihi quod anima non sit Deus. Nam si anima substantia Dei est, substantia Dei violatur, substantia Dei decipitur, quod nefas est dicere... Non est pars Dei anima... Quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in semetipsa vel inciperet habere quod non habebat, vel desineret habere quod habebat, quantum ad ejus ipsius affectiones pertinet. Quam vero aliter se res habeat, no es opus extrinsecus testimonio; quisquis semetipsum advertit, agnoscit.»

Epist.  
166, n. 1.

211. Para conocer el error de los que dicen que el alma se origina de la sustancia de los padres mediante la generacion, basta preguntarles si la sustancia de donde han de engendrarse las almas de los hijos es el cuerpo ó el alma de los padres: si es el cuerpo, resulta un absurdo manifiesto, cual es, que un sér espiritual provenga de un objeto material (\*): si es el alma, no es menor el absurdo que se comete sacando de ella, á pesar de ser simple y por consiguiente indivisible, la sustancia de otras almas distintas.

Falsedad  
del gene-  
racionis-  
mo.

(\*) «Impossibile est, dice Santo Tomás, virtutem activam, quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifes-

tum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus, quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii.»  
*Sum. theol.* l p. q. 118, a. 2.

Pruébase que el alma es criada de la nada por Dios.

212. No procediendo el alma de Dios por vía de emanacion, ni de la sustancia de los padres por vía de generacion, de necesidad hay que recurrir á la causa primera, que con sólo su poder hace cuanto quiere, para explicar su origen, reconociéndolo en la creacion de la nada, que sólo puede ser obra de Dios. Este origen divino de nuestra alma conviene admirablemente con el fin para que ha sido criada, y está confirmado en las Sagradas Letras, donde hablándose únicamente de Dios al referirse la produccion del alma del primer hombre se nos enseña que «formó el Señor Dios al hombre del lodo de la tierra, é inspiróle en el rostro un soplo ó *espíritu* de vida, y quedó hecho el hombre viviente con alma racional: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.* »

Génesis, c. 2, v. 7.

En qué momento es el alma criada.

213. Habiendo combatido al tratar de la metempsícosis la existencia del alma en una vida anterior á la presente, no hay necesidad de probar que su creacion es obrada en el momento de

su union con el cuerpo. Qué momento sea este no puede decirse con absoluta certeza por ser materia controvertible: unos dicen que en el principio mismo de la generacion, cuando es fecundado el gérmen, ó á lo ménos en el punto que el feto empieza á vivir; y otros con Santo Tomás, cuya opinion es la más probable, que en el fin de la generacion, ó sea cuando el cuerpo llega á tener un organismo propiamente humano.

## CAPÍTULO II.

### DEL ALMA HUMANA EN CUANTO ESTÁ UNIDA CON EL CUERPO.

#### ARTÍCULO I.

##### De la union del alma con el cuerpo.

Qué  
union sea  
esta.

214. La union del alma con el cuerpo no es puramente *accidental*, como la del hombre con el caballo que le lleva, ó la del piloto con su nave, segun la doctrina de Platon, sino es una union *sustancial*, en cuya virtud el cuerpo y el alma componen un solo principio de accion y de passion. Y á la verdad siendo sustancialmente uno el término ó resultado de esta union, al cual llamamos *hombre*, es evidente que la union misma del cuerpo con el alma ha de ser sustancial y no accidental. El modo como pasa este hecho es un misterio del órden natural: *Modus, quo corporibus adhærent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendí ab homine potest.*

S. Agus-  
tin, de ci-  
vit Dei, c.  
10.

No estará demas advertir que la union sustancial del alma con el cuerpo no destruye la distincion esencial que media entre ambos; porque la unidad que

de aquella resulta no es la unidad propia de las sustancias simples, sino la unidad de una sustancia compuesta, ó de un compuesto sustancial, una de cuyas partes, el cuerpo, recibe de la otra la vida y la subsistencia de que carece sin ella, como se echa de ver luego que el cuerpo es desamparado del alma, en cuyo punto muere y queda sujeto á la acción de las leyes físicas y químicas que rigen la materia.

De civit  
Dei, c. 40.

215. Demas de *sustancial* la unidad del compuesto humano es *personal* y *natural*. Es personal, porque de la union de ambas partes resulta una sola *persona* (\*), un solo *yo*, como lo testifica la conciencia diciendo á cada hombre en particular que no es cuerpo sólo ni sólo alma, sino compuesto de cuerpo y alma; así que todos atribuyen respectivamente á su yo tanto las afecciones del cuerpo como las del espíritu, diciendo por ejemplo indistintamente: *yo pienso, yo quiero, yo ando, yo crezco, yo me alimento, yo me canso, etc.* Es tambien *natural* la union del alma con el cuerpo, porque de ella resulta la esencia del hombre, denominada con el nombre abstracto de *humanidad*; y toda esencia considerada como principio de acción se llama *naturaleza*.

¿Qué  
otras pro-  
piedades  
tiene esta  
union?

(\*) Se entiende por *persona* un sér subsistente de naturaleza racional.

216. Por último, el alma está unida con el

El alma  
es forma

sustancial  
del cuer-  
po.

cuerpo como *forma sustancial* (\*) del mismo, según la fórmula de los escolásticos (\*\*); porque siendo el alma el único principio vital que hay en el hombre, es también la raíz de la vida que el alma misma comunica al cuerpo. El cuerpo sin el alma es un cadáver inerte, una mera potencia material incapaz de obtener por sí misma la perfección de que participa en el cuerpo humano; pero informado del alma es cuerpo vivo, que se mueve, se nutre y tiene sensaciones y apetitos: luego el alma es el principio que comunica al cuerpo uniéndose con él su propio ser sustancial dando *in actu* á la materia de que consta el cuerpo, la perfección de que es susceptible: luego el alma es la forma sustancial del cuerpo.

Bien será advertir que al decir que el alma está unida con el cuerpo como su forma sustancial, entiéndese el alma no sólo en cuanto es principio de la vida orgánica, sino en cuanto es sustancia racional, porque siendo indivisible su esencia no puede unirse por partes; mas por cuanto uniéndose con el cuerpo no le comunica la vida en el grado sublime que procede de su virtud intelectual y volitiva, bien puede decirse que no se une con el cuerpo totalmente ó sea en cuanto á toda su virtud. Lo cual expresó con su acostumbrada claridad Santo Tomás por estas palabras: «Licet anima unitur corpori secundum essentiam animæ intellectivæ, non tamen secundum operationem intellectualem.»

(\*) Llámase *forma* al principio que comunica ser propio al sujeto con que se une; y *forma sustancial*

al que le comunica sér sustancial. La forma sustancial debe considerarse en los séres orgánicos y en los séres organizados ó vivientes. Considerada en estos últimos la forma sustancial es su principio de vida. Pero, ¿qué cosa es vida? Vivir es obrar; aunque no toda accion es accion vital. Los séres inorgánicos obran y no viven. La accion en que consiste la vida es inmanente, es decir, se termina ó perfecciona en el agente mismo de que procede. Por esta razon carecen de vida los séres todos del reino mineral, cuyos actos no se terminan en los séres mismos que los producen, sino pasan á otros séres: la accion de la luz, por ejemplo, no recae en la misma luz sino en los cuerpos que la reciben, y lo mismo puede decirse de la atraccion, del impulso motor, y de los actos todos ejercitados por los agentes del reino mineral, cuyos actos recaen siempre sobre cosas sustancialmente distintas de sus respectivos sujetos; mas en el vegetal, donde ya reside la vida, aunque en su grado más imperfecto, ademas de las operaciones externas, ó ejercidas con relacion á otros séres diversos, hay actos internos que se consuman en él sin pasar á ningun otro objeto: sirva de ejemplo la nutricion.

Tres son los reinos en que se divide el imperio visible de la vida: el reino vegetal, el animal y el que alguno, usando una expresion por cierto de mal gusto, ha llamado *hominal*. Cada uno de los innumerables séres comprendidos respectivamente en estos tres reinos, consta de materia y de forma sustancial, por cuya virtud la materia es vivificada ó hecha sustancia viviente. Pero hay una diferencia esencial entre la forma sustancial que respectivamente vivifica los séres comprendidos en dichos tres reinos, ó sea entre el *principio vital* de las plantas, el *alma irracional* de los brutos y el *alma racio-*

*nat ó espiritual* del hombre: el principio vital de las plantas y el alma de los brutos, aunque inmateriales ó simples, dependen del cuerpo mismo que informan, de tal manera que por sí mismos carecen de subsistencia y de accion, por lo cual todas las funciones de la vida vegetativa y animal son orgánicas, y cuando se destruye ó disuelve el sér corpóreo, perece el principio que le mantenía vivo y subsistente; pero el alma, además de las operaciones que ejecuta por medio de las facultades orgánicas que tiene de comun con las plantas y animales, y que son actos de la vida vegetativa y sensitiva ó animal, ejercita muchos otros por medio de facultades superiores é intrínsecamente independientes del organismo físico, cuales son el entendimiento y la voluntad. En esto consiste, pues, la gran nobleza de nuestra alma racional y la incomparable excelencia de su naturaleza sobre toda naturaleza vegetal y animal, en no depender de la materia ni estar absorbida por ella, sino ántes bien en dominarla y en ejercitar operaciones que sobrepujan con mucho la accion de toda fuerza dependiente de la materia.

(\*\*) En el concilio de Viena se dió el siguiente decreto que eleva á una categoría muy superior á la de verdad filosófica la doctrina expuesta en el texto: «*Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem aut vertentem in dubium quod substantia animæ rationalis, seu intellectivæ, vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicæ inimicam Fidei, prædicto sacro approbante Concilio, reprobamus; definientes, ut cunctis nota sit fidei sincera veritas ac præcludatur universis erroribus aditus ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per*

se et essentialiter; tamquam hæreticus sit censendus.» Tambien Leon X en el concilio general lateranense IV reprodujo la doctrina definida en el de Viena, y recientemente el Pontífice reinante la confirmó al condenar los errores de Günter en las *Litteræ apostolicæ ad cardinalem Geissel, Archiep. Colon. datæ anno 1857.*

217. Esta verdad se evidencia considerando que siendo el hombre *un solo sér viviente*, y no pudiendo dimanar esta *unidad* del compuesto humano de la parte material de él, que es de suyo múltiple, por fuerza ha de proceder del alma, forma sustancial del cuerpo (\*). Luego no hay en cada hombre más que una sola alma, un solo principio de las operaciones de la vida en los tres grados que hay en ella, á saber, espiritual, sensitiva y vegetativa. La conciencia confirma esta conclusion en orden á las dos maneras de vida cuyas operaciones le es dado percibir; mostrando ser uno solo é idéntico el sujeto que *entiende y siente* en cada uno de nosotros (\*\*).

Unidad del alma ó principio vital en el hombre.

(\*) *Magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum, quam e converso.* No ya sólo el cuerpo humano, pero ningun otro cuerpo puede explicarse sin admitir dos principios, uno pasivo, de donde se origina la multiplicidad de partes y la extension; y otro activo, fuente de unidad y de accion; ó en otros términos: la materia y la forma sustancial de los escolásticos.

Div.  
Thom. I,  
n. q. 76,  
art. 3.

(\*\*) Aun de los actos de la vida vegetativa tiene el alma cierta manera de conciencia cuando los órga-

nos con que se verifican padecen alguna lesion ó impedimento; mas aunque nunca percibiera el alma la influencia que tiene en los órganos, nada se seguiria contra la unidad del principio vital, pues aun muchos actos de la vida sensitiva é intelectual no son percibidos actualmente por la conciencia. Admirable disposicion es de la divina Providencia, que no tengamos la apercepcion de las operaciones de nuestra vida orgánica, la cual absorberia la atencion y solicitud de nuestro espíritu, y tendria por consiguiente plegadas siempre sus alas consumiendo en los cuidados del organismo la luz y la fuerza que ha recibido para más altos objetos y designios: pero la bondad de Dios le ha librado de tales cuidados substrañendo á la jurisdiccion de su conciencia las funciones de la vida más inferior, cuyo concierto ha establecido con altísima sabiduría, dejando así libre el ánimo para ocuparse en otro orden de bienes y verdades.

No daré por terminada la presente nota sin trasladar aquí dos importantísimos documentos que confirman con autoridad muy superior á la simple razon filosófica la doctrina establecida en el texto. El uno es un decreto del concilio provincial de Viena, celebrado en 1848, que dice así: «Synodus hæc in Domino congregata, Sanctorum vestigiis inhærens et Ecclesiæ præconium custodiens, profitetur, hominem constare ex anima rationali, ad Dei imaginem creata, quæ est spiraculum vitæ quam inspiravit Dominus in faciem ejus, et ex corpore quod per animam rationalem animatur et ex ejus consortio ut vivat habet. Reprobatur omnem doctrinam, tres in homine substantias, nempe spiritum, corpus, et animam, quæ vitæ corporalis principium sit, statuentem. Insuper rejicit asserta eorum, qui protestantes, se duas tantum in homi-

Acta et  
decreta  
Concili  
provinciæ  
Viennensis  
an. Domini  
1848.

ne substantias agnoscere, ipsi præter spiritum animam adscribunt, quam unam eandemque cum corpore substantiam dicant, aut corpus, quod substantiam physicam per se viventem esse prætendant.» El otro es las palabras con que el Pontífice reinante ha reprobado el error de Baltzer, discípulo de Günter, que mitigando la doctrina de su maestro decia no ya que el alma sensitiva sino que sólo el principio vital era distinto del alma racional. Hélas aquí: «Notatum præterea est, Baltzetum, in illo suo libello, cum omnem controversiam ad hoc revocasset, sitne corpori vitæ principium proprium, ab anima rationali re ipsa discretum, eo temeritatis progressum esse, ut opposiam sententiam et appellaret hæreticam et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes, hanc sententiam, quæ unum in homine ponit vitæ principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque Doctoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiæ dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari.»

In Brevi  
ad Episcop.  
wratistlao, 30  
de Abril  
de 1860.

## ARTÍCULO II.

**Sistemas ideados para explicar la union del alma con el cuerpo.**

218. Los principales sistemas ideados para explicar esta union son el de las *causas ocasiona-*

Siste-  
mas idea-  
dos para

explicar la union del alma con el cuerpo.

En qué consista el sistema de las causas ocasionales.

les, el de la *armonia preestablecida*, y el del *influjo físico*.

219. Segun este sistema, tanto el alma como el cuerpo se hallan privados de actividad propia, no pudiendo por consiguiente la primera obrar sobre el segundo, ni este ejercer acción alguna sobre el alma. Mas como á ciertos actos de la voluntad, que es potencia espiritual, corresponden ciertos movimientos del cuerpo, y por el contrario, á las impresiones que este experimenta, se siguen en el alma los actos correspondientes, Mallebranche, autor de esta doctrina, recurrió á la asistencia ó intervencion inmediata de Dios, á la cual atribuyó la produccion de los movimientos físicos que corresponden á ciertos actos de voluntad, y la de los fenómenos internos correspondientes á las impresiones sensibles.

Este sistema es inadmisibile.

220. Esta doctrina es contraria al testimonio de la conciencia, que nos certifica de una union real y efectiva entre el alma y el cuerpo, de la cual resulta la unidad de la persona humana, union incompatible con el sistema de Mallebranche, segun el cual la relacion entre el alma y el cuerpo podria compararse á la conformidad que media entre dos relojes distintos, dirigidos por un mismo relojero.

En qué consista la

221. Segun esta invencion de Leibniz, tam-

poco media accion alguna entre el alma y el cuerpo, cada uno de los cuales ejecuta una série de acciones que mutuamente se corresponden á pesar de su independendencia recíproca, mostrándose así una concordancia y armonía no casual sino prevista y establecida por Dios al unir en un solo compuesto dos sustancias cuyos actos representan á la infinita sabiduría la mútua y perfecta conformidad que ha de existir entre ellos.

armonía  
preestablecida.

222. El de ser asimismo contraria á la union del alma y del cuerpo, y aun al hecho, tan atestiguado por la conciencia, de la accion recíproca entre las operaciones de ambos principios. Además la hipótesis de la *armonía preestablecida* (y lo mismo puede decirse de las *causas ocasionales*), no puede conciliarse con nuestra libertad de albedrío, pues aunque concede al alma la facultad de producir sus propios actos, en cambio los reduce á una série en que estos se unen con tan fuerte vínculo, que cada estado del alma se deriva de otro estado anterior, de tal modo que supuesto este se sigue necesariamente el primero. Por último, dicho sistema propende en gran manera al idealismo, porque considera nuestras percepciones sensitivas como actos de todo punto independientes de los órganos físicos y de las impresiones que estos experimentan, lo cual hizo confesar á Wolf,

Qué  
vicio tiene  
esta hipótesis.

discípulo de Leibniz, que el alma se representaría el universo del mismo modo que ahora se lo representa, aun cuando realmente no existiese el mundo visible.

Influjo  
físico.

223. Este sistema, ideado por Eulero y defendido por los secuaces de Locke, explica la union del alma con el cuerpo suponiendo que cada una de estas dos sustancias obra sobre la otra y determina en ella los actos que corresponden á los que la primera experimenta: por ejemplo, verificada una impresion en el cuerpo, este determina en el alma la sensacion correspondiente, y cuando tiene en nosotros lugar un acto de la voluntad, el alma causa en el cuerpo el movimiento que le es conforme.

Vicios de  
esta teo-  
ria.

224. El primero consiste en atribuir al cuerpo la virtud de obrar sobre el alma, siendo así que es una sustancia extensa y material, y que por consiguiente sólo puede obrar por contacto con otra sustancia de la misma naturaleza (\*). Además, la union que aquí se supone, sería puramente accidental, y no sustancial como es; ó en otros términos, sería semejante á la union del hombre con el caballo que le sostiene, ó como la del piloto con su nave, en la doctrina de Platon. En suma, este sistema, léjos de explicar la existencia de una union verdadera y sustancial del alma y del cuerpo, considerados ambos como

un solo principio que obra y que padece, implica la existencia de dos principios dotados de fuerzas propias, y en virtud de ellas independientes el uno del otro.

(\*) Tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res. LUCRECIO, *De rerum natura*.

### ARTÍCULO III.

#### Del lugar en que reside el alma.

225. Dos son las opiniones principales acerca de esta materia (\*): la de los que ponen el alma en el cerebro; y la de los que la consideran presente en todo nuestro cuerpo: *tota in toto corpore et in qualibet parte*.

Opiniones sobre el lugar en que reside el alma.

(\*) Otros han colocado respectivamente el alma en el corazón, en la sangre y aun en el vientre; pero estas opiniones no necesitan ser refutadas.

226. Pruébese la falsedad de la primera opinion por las razones siguientes: 1.<sup>a</sup> Seria indigno de la excelencia y nobleza del alma estar encerrada como en un nicho en un punto solo del cuerpo (\*), y ser concebida á manera de una molécula inextensa que no puede residir en varias partes de un compuesto. 2.<sup>a</sup> Los que ponen el alma en el cerebro parece que desconocen la

Falsedad de la primera sentencia.

verdadera doctrina que la considera como forma sustancial del cuerpo, unida con todo él y dando vida á todas y cada una de sus partes; y que substituyen esta sana doctrina con el error de Platon, que miraba al alma no como forma sino como motor del cuerpo. Pero aun suponiendo que el alma residiese en el cuerpo en calidad de motor, no podria ciertamente ejercitar influjo alguno sobre las otras partes del organismo, si no residiese en todo él animándolo y rigiéndolo. 3.<sup>a</sup> La conciencia nos testifica que las sensaciones se perfeccionan en todas las partes de nuestro cuerpo: luego es absurdo encerrar al alma en un solo punto de él, donde no podria ejercitar la accion de sentir que realmente ejerce en la mano, en el oido y en los demas órganos, á los cuales comunica mediante su presencia la virtud sensitiva de que se hacen partícipes por su union con la esencia misma del alma. 4.<sup>a</sup> Por último, ó el alma, en la hipótesis que combatimos, ocupa un punto indivisible del cerebro, ó se extiende á lo ménos por varias partes de él: en el primer caso todas las sensaciones se confundirian entre sí, porque dependerian del movimiento ó alteracion de aquel solo punto donde residiera el alma; y en el segundo habria necesidad de reconocer la propiedad que tiene el alma de residir en varias partes á un mismo tiempo, que es cabalmente lo

que no aciertan á comprender los partidarios de esta opinion (\*\*).

(\*) «*Non puto, decia Leibniz, convenire, ut animas tanquam in punctis consideremus.*» Véase sobre la cuestion á *Liberatore, Institut. phil. ad trien.*

(\*\*) Todas estas razones prueban que el alma reside en todo el cuerpo; pero todavia será bien demostrar directamente esta verdad en el siguiente número.

227. Que el alma reside toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, es un corolario de la doctrina que la considera como forma sustancial del cuerpo, y de la naturaleza misma de las sensaciones. En efecto siendo el alma la forma sustancial del cuerpo, de necesidad ha de residir en todo él dándole la vida que tiene; ó en otros términos, ninguna parte del cuerpo podria decirse *viva*, si no estuviese *informada* por el alma; y el alma no podria informar las diversas partes del cuerpo, si no residiera en todas ellas penetrándolas y vivificándolas. Tambien se demuestra esta verdad por la naturaleza de las sensaciones que son un acto vital ejercitado por el alma en los órganos respectivos de cada sentido: ahora bien, no pudiendo obrar ningun agente allí donde no está, es claro que el alma tiene su residencia en todas las partes de nuestro cuerpo, que participan de su virtud sensitiva; y no pudiendo residir en ellas el alma

Pruébase la verdad de la segunda sentencia.

parcialmente por ser simple é indivisible, sí-guese tambien que *está toda en todo el cuerpo y toda en cada parte del mismo.*

Objecio-  
nes contra  
esta doc-  
trina.

228. Dos son las objeciones que principal-mente hacen los discípulos de Descartes contra esta sentencia de los escolásticos: la primera se funda en la doctrina que pone las sensaciones en el cerebro; y la segunda consiste en la dificultad de comprender cómo un sér simple y finito puede residir en varias partes á la vez.

No es  
cierto que  
las sensa-  
ciones se  
verifiquen  
en el ce-  
rebro.

229. Dicen los cartesianos que las sensa-ciones acaecen en el cerebro y no en los órganos respectivos de cada sentido, á donde solo las re-ferimos; y alegan en pro de esta opinión que comprimida ó disuelta la médula cerebral ó cor-tados los nervios que la ponen en comunicacion con los órganos de los sentidos, quedan estos sin accion. Pero en primer lugar, si la sensacion acaeciese en el cerebro, allí nos diria la concien-cia que acaecia, y no en los órganos de los sen-tidos donde realmente la experimentamos todos, siendo mera ficcion la supuesta referencia que hacemos á los órganos, de la sensacion que gra-tuitamente se atribuye al cerebro. En segundo lugar del hecho de cesar todo acto sensitivo luego que el cerebro se comprime ó disuelve, ó cuando se interrumpe la comunicacion en que está con los órganos de los sentidos, no se infiere

que en el cerebro tenga lugar la sensacion, sino únicamente que el cerebro es la condicion ó instrumento de que dependen en cierto modo los demas órganos, y sin cuyo uso é intervencion la sensibilidad permanece inactiva. Demas de esto conviene saber que en el cerebro se forma cierto fluido que se difunde por los nervios y dispone á los demas órganos para el acto de la sensacion; y esta es tambien la razon de que, disuelto ó comprimido el cerebro, dichos órganos carezcan de la disposicion conveniente para que en ellos tenga lugar la sensacion. Si aquella razon fuese valedera, podria tambien emplearse contra sus autores, y decirse: puesto que los órganos externos é internos, dejado aparte el cerebro, son necesarios para que nazca la sensacion respectiva, en ellos tendrán lugar tales actos: conclusion que tiene á su favor el testimonio de la conciencia, porque cuando algun objeto nos afecta, no referimos ciertamente la afeccion al cerebro, sino al órgano mismo impresionado.

230. Si esta dificultad se refiriese tan sólo á nuestra falta de comprension, no deberia ser parte para negar tal principio, porque innumerables son las verdades ciertas que no comprendemos; pero como parece asimismo fundarse en el carácter simple y finito del alma, conviene observar que Dios tambien es simple y se halla

Se resuelve la segunda dificultad.

presente en todas partes, aun en lo más íntimo de cada cosa; luego lo mismo puede decirse del alma respecto al cuerpo, con esta diferencia: que siendo Dios infinito, su adorable presencia se extiende á todas partes; pero el alma, como finita y limitada que es, sólo se halla presente en el cuerpo humano á que está unida, el cual es finito como ella.

Bien será añadir que aunque el alma cuanto á su esencia está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, esto no impide que considerada en orden á su virtud resida más principalmente en el cerebro y en el corazón, que son los órganos de las principales funciones vitales, el cerebro de la vida sensitiva, y el corazón de la vida vegetativa.

## A.

### BREVE NOTICIA DEL MAGNETISMO ANIMAL Ó MESMERISMO.

El sonambulismo artificial es uno de los fenómenos que se atribuyen al llamado magnetismo animal, más propiamente Mesmerismo (1), el cual es un estado que comprende gran variedad de fenómenos fisiológicos y psicológicos, diferentes por lo general de los que aparecen en el estado ordinario y normal del hombre. La descripción de estos fenómenos; la cuestión relativa á su carácter real ó quimérico; y, en caso de ser hechos positivos, la investigación de la causa que los produce, son cosas que excitan vivo interés en el alma, y cuyo estudio, según sea dirigido por una crítica recta y luminosa, ó por las preocupaciones de secta, mezcladas casi siempre con un odio profundo á la verdad, pueden confirmar y robustecer los sanos principios de la filosofía cristiana, ó extinguir en el entendimiento la luz de la verdad. Esta consideración me ha movido á tratar, aunque con suma brevedad, tan extraña materia, deseoso de precaver á nuestros jóvenes de las seducciones de que pudieran ser víctimas careciendo acerca de ella de una noticia precisa y verdadera.

Dadas en el magnetizador y en la persona que ha de ser magnetizada, las condiciones requeridas para el caso, sobre las cuales nada ha sido establecido de un

(1) Llámase así de Mesmer, su inventor, médico alemán. El nombre de Mesmerismo es más propio que el de magnetismo animal; porque este último supone la existencia de lo mismo cuya realidad se niega, á saber, el fluido bio-magnético.

modo seguro y uniforme; y empleados por el primero respecto á la segunda los procedimientos de la magnetizacion, cuales son, por ejemplo, los *pases* ó movimientos de las manos sobre las espaldas, y luego desde la cabeza hasta los piés, ó la fijacion de la mano sobre el epigastrio, ó de la mirada sobre los ojos, ó el simple mandato, ó un solo acto interno de voluntad; el paciente, despues de sentir algunos fenómenos precursores del sueño llamado magnético, se constituye en el estado de sonambulismo.

Los fenómenos mesméricos que corresponden á la clase de fisiológicos consisten ordinariamente en bostezos, pândiculaciones, pesadez de cabeza, espasmos, tirazones, movimientos convulsivos, fibrosos, pasajeros, semejantes á sacudimientos eléctricos, soporacion más ó ménos profunda, somnolencia, torpeza, etc. Los fenómenos psicológicos verificados en el estado de sonambulismo dicen relacion á la sensibilidad y á la inteligencia. Se asegura que las sensaciones se despiertan en el sonámbulo magnético más bien que por la presencia real de los objetos respectivos, por la voluntad del magnetizador, el cual es árbitro de infundir en aquel las sensaciones que quiere, aunque no existan las cosas á que estas sensaciones se refieren. Entre los fenómenos del orden sensitivo se comprenden *la vision á una distancia desproporcionada, la vision retrospectiva, la atraccion magnética, la trasposicion de los sentidos*, mediante la cual la vision, el oido, el gusto, se trasladan á la nuca, al epigastrio, á los piés: en cambio la *insensibilidad* llega al extremo de no percibir el paciente ni aun las picaduras de un alfiler debajo de las uñas. Uno de los fenómenos más singulares que aparecen en los magnetizados es el perfeccionamiento súbito que adquieren sus órganos, merced al cual pueden ejecutar los movimientos más delicados y difíciles; y si ántes padecian alguna enfermedad

que los debilitaba ó entorpecía (que es la condicion general de los personas que se magnetizan), la repentina trasformacion de este estado de abatimiento en una salud perfecta y vigorosa.

Los fenómenos intelectuales que se verifican en tal estado se suelen expresar con el nombre de vision lúcida (*clairvoyance*). Uno de ellos es la *penetracion mental*, con la que los sonámbulos adivinan los pensamientos (1), y ejecutan las operaciones que les ordenan *mentalmente* el magnetizador ú otra persona que está en relacion con ellos. Es tan considerable el grado de intensidad que adquieren la memoria é inteligencia de los sonámbulos, que se cuentan sobre esto ejemplos prodigiosos, como el de la solucion de los más intrincados problemas metafísicos por una simple é ignorante mujer magnetizada (2) No ménos maravillosa que la penetracion mental, es la *vision médica*, ó sea la percepcion de cualquier lesion interior padecida por las vísceras, y el conocimiento de los remedios más indicados para la curacion de los enfermos. Esta vision alcanza su último grado de perfeccion cuando el sonámbulo reproduce en sí mismo la dolencia, mostrando en sus miembros y fisonomía los síntomas que la dan á conocer, que es lo que se llama *comunicacion de las sensaciones*, la cual tiene lugar sólo con tener el sonámbulo en la mano un manojito de cabellos del enfermo. *La vision de las cosas futuras* (3) es uno de los fenómenos intelectuales que se manifiestan en el es-

(1) Estos pensamientos deben consistir en representaciones sensibles; porque los actos puramente espirituales del hombre no son percibidos, fuera del sujeto que los experimenta, sino de solo Dios.

(2) Conviene advertir que la metafísica en los libros de los profesores del magnetismo es un extraño conjunto de las más absurdas y peligrosas doctrinas.

(3) Esta vision debe á lo más entenderse de los hechos producidos por causas que obran de un modo ciego y fatal, pues los que dependen de causas libres sólo pueden ser vistos por Dios ántes de verificarse.

tado mesmérico. Por último, se puede atribuir á la misma causa el *éxtasis magnético*, en el cual desaparece la dependencia en que comunmente se halla la persona magnetizada de su magnetizador, que es uno de los signos más característicos que distinguen el sonambulismo mesmérico ó artificial del natural ó comun. Los síntomas del éxtasis magnético en que el alma se contempla como extraña y peregrina respecto del cuerpo, son: palidez mortal; completo abandono de todos los miembros, los cuales se hallan en estado de rigidez, notándose apénas un leve latido del corazón; los ojos vidriosos; mudos los lábios, salvo á veces un confuso murmullo *como de quien habla con un espíritu presente*, y por último, un deseo inquieto y fugitivo de romper los lazos de la vida actual.

Enumerados y descritos sumariamente los fenómenos del magnetismo animal, que nadie podrá confundir ni con el sonambulismo propio del sueño espontáneo, ni con el que pudiera manifestarse en una persona á quien se hubiese provocado al sueño natural por medios análogos á los que han solido emplearse para la magnetizacion, como los pases, ó una mirada fija, un silencio prolongado, etc; lo que interesa por lo pronto saber es si este estado es real y verdadero, ó si por el contrario merece ser relegado á la region de las vanas y peligrosas quimeras que suele inventar para sus fines la impostura, y á las que nunca faltan encomiadores y adeptos, seductores ó seducidos. Sin duda alguna muchas de las ponderadas maravillas del mesmerismo son verdaderas supercherías dignas del mayor desprecio, como la que refiere en calidad de testigo el ilustre Debreine tratando de esta materia en su hermosa obra titulada: *Pensamientos de un creyente católico*; pero será razonable concluir que todos los hechos referidos en unos mil y seiscientos volúmenes que se han escrito acerca del magnetismo animal, son

pura invencion y engaño? Muchos de estos hechos han sido presenciados en distintos tiempos por personas de diferentes opiniones, espíritu é intereses, prevenidas contra el magnetismo animal, ó contrariadas por él en sus sistemas; personas ilustradas y de buena fe cuyo testimonio concorde no sabemos cómo pueda ser rechazado en buena lógica. Contra esta prueba se ha dicho que los fenómenos mesméricos se oponen visiblemente á las leyes del orden natural; pero esta objecion es harto débil, porque no se trata aquí de saber si el mesmerismo es ó no conforme á la naturaleza, sino únicamente si sus fenómenos son hechos positivos, ó debe creerse lo que nos dicen acerca de su existencia hombres *sábios, graves y verídicos*, que afirman haberlos visto, segun confiesa el doctísimo Debreine, á pesar de negarles su respetable asenso. Por lo demas, de no pertenecer un hecho al orden natural, no puede inferirse su falta de existencia: los milagros son hechos perfectamente ciertos, y no se conforman con las leyes de la naturaleza. Cuando un fenómeno, cuya realidad se halla suficientemente comprobada, no puede explicarse por causas naturales, forzoso es por lo tanto considerarlo como parte del orden sobrenatural, el cual consta de hechos tan indubitables y recibidos como los sucesos ordinarios de la historia. De otra parte conviene reparar en el estado en que se hallaban las ideas y las creencias cuando apareció el mesmerismo, para conocer la oportunidad de esta aparicion, permitida tal vez por la divina Providencia para despertar á los hombres alucinados por el materialismo, del tristísimo y desesperante letargo en que estaban sumergidos los secuaces de tan odioso sistema. Es sabido que la invencion de Mesmer salió á luz en el pasado siglo, época en que habiendo el espíritu de rebelion contra todo orden superior arrebatado al alma su más caro y precioso patrimonio, la creencia

en un Dios pródigo y misericordioso, en la fuerza y virtud de la oración, y en la existencia y perpetuidad del espíritu que nos anima, el alma, herida por tan horrible enfermedad, empezó á sentir el dolor consiguiente al vacío causado por tamaña pérdida. «Qué efecto causó en su tiempo, prosigue un sábio alemán de quien hemos tomado las anteriores frases, el llamado magnetismo animal con todos sus fenómenos, fácilmente lo pueden comprender los que conozcan el infeliz é inconsolable estado de aquellos pueblos y generaciones para los cuales fué ordenado. El materialismo hubiera muy bien querido que estos fenómenos, objeto de risa y de desden, hubiesen aparecido como un vano sueño de la noche; pero en el sueño y durante la noche fué cuando se manifestó una fuerza espantosamente activa, que no se dejaba fácilmente despreciar ni desmentir. Aquella época enferma, que hasta el nombre mismo de vida hubiera deseado suprimir, invocando para este objeto el testimonio del sueño y de la muerte, se vió en el duro trance de oír para su mayor confusión el temido y aborrecido nombre de la boca misma de un sueño mortal (1).» Á estas solemnes palabras de uno de los primeros fisiólogos de Alemania, sólo resta añadir que entre las personas que han dado testimonio de la realidad de los fenómenos mesméricos, se cuenta Broussais, siendo sobremanera singular que uno de los más osados defensores del materialismo presenciase y certificase unos hechos superiores no sólo á las fuerzas físicas y químicas, únicas que reconoce tan triste y odioso sistema, sino á todas las fuerzas del orden natural, incluso las de nuestro propio espíritu.

Viniendo por último á las causas á que se han atribuido los fenómenos mesméricos, diré en primer

(1) Schubert, *Historia del alma*, tomo 2.º, pág. 26.

lugar que es de todo punto insostenible la hipótesis de un fluido magnético, con que se ha pretendido explicarlos; pues, dejadas aparte otras reflexiones de gran peso, basta considerar la índole de muchos de los expresados fenómenos, para venir en conocimiento de la imposibilidad de explicarlos por medio de semejante fluido. Entre ellos descuellan visiblemente los intelectuales, ó sean aquellos en que los sonámbulos dan muestra de conocimientos é intuiciones que exceden las fuerzas naturales del entendimiento humano: sirva de ejemplo el acto de adivinar los pensamientos del magnetizador (1) ó de otra persona que comunica á este los suyos propios. De necesidad debe de haber en este caso un agente intermedio que dé á conocer al sonámbulo lo que piensa el magnetizador, para cuyo ministerio le seria preciso á tal agente *conocer él mismo* aquello que comunicase. Pero el fluido magnético, supuesta su existencia, nada podria saber, porque es una verdad demostrada que entre el pensamiento y la materia, por fina y delicada que se la considere en dicho fluido, existe una contradiccion absoluta. Así, pues, no siendo capaz ninguna cosa corpórea de producir, no diremos tan sólo los actos ó fenómenos intelectuales, propios de los espíritus, pero ni aun los del orden sensitivo, y para decirlo todo, ni aun las funciones de la vida vegetativa, segun reconocen hoy los fisiólogos en cuyas manos se ha limpiado esta ciencia de la lepra del materialismo, se infiere necesariamente que el fluido magnético que han imaginado algunos, poco versados por cierto en las verdades morales y metafísicas, seria impotente para producir los numerosos fenómenos fisiológicos y psicológicos en que consiste el mesmerismo.

Otros han ideado á este propósito una especie de

(1) Véase la advertencia hecha en la nota pág. 126.

infusion ó comunicacion *inmediata* de los pensamientos del magnetizador á la persona magnetizada, en cuya mente imaginan cierta manera de reflexion ó reverberacion de los fenómenos internos del primero. Esta explicacion es tambien inadmisibile; porque el modo de comunicarse los hombres en las condiciones de la vida presente, no es ciertamente directo ó inmediato, sino que tiene lugar por medio de ciertos hechos externos, que son los signos naturales y artificiales del pensamiento. De otra parte, hemos visto que los fenómenos mesméricos no se reducen á la adivinacion ó intuicion de lo que pasa en el alma del magnetizador, pues se cuentan ademas la vision á una distancia desproporcionada al alcance natural de la vista, la vision del porvenir, la vision médica, la vision sensitiva por medio de la nuca, de los piés, etc., y otros muchos hechos de esta clase, los cuales no pueden explicarse por medio de la tal reverberacion, atento que el alma del magnetizador permanece en su estado normal, y no obtiene por tanto ninguna de esas extrañas visiones que iluminan con no sé qué resplandor siniestro el alma del infeliz sonámbulo.

Se ha dicho tambien que en el hombre existen ciertas facultades superiores, pero latentes y sin ejercicio, las cuales despiertan con ocasion del fluido magnético y producen los estupendos fenómenos del mesmerismo; y aun algunos han añadido que por el pecado de Adan quedaron estas facultades adormecidas y sin uso, renaciendo ahora en cierto modo en el hombre caido gracias á la invencion del magnetismo animal. Nada más falso. Las supuestas facultades extraordinarias que en estado latente se atribuyen al hombre, como la vision médica, la trasposicion de los sentidos etc., serian visiblemente preternaturales; y no es por consiguiente posible concebir en la naturaleza humana ninguna potencia ó virtud preterna-

tural ó contraria á su naturaleza, segun la cual la vision sensitiva y las demas percepciones del mismo órden requieren como condicion indispensable que los objetos fisicos impresionen el órgano respectivo establecido por Dios para este fin. No seria ménos contraria á las condiciones naturales de la inteligencia, la potencia que produjese la vision del porvenir, la adivinacion y los demas fenómenos maravillosos del órden intelectual que ofrece el mesmerismo. Que si se consideran sobrenaturales las potencias que desarrolla el magnetismo en las personas que sufren su accion, una vez perdidas por la culpa ningun esfuerzo humano seria poderoso á restaurarlas. Por otra parte, «una facultad, dice un ilustre escritor italiano hablando de la potencia desarrollada en los sonámbulos, una facultad que suprime ó embaraza ó suspende, como lo hace esta de que tratamos, el ejercicio del libre albedrío; que somete al alma á los caprichos y extravagancias y aun á las perversas intenciones del magnetizador, despojándola del más noble y precioso entre sus atributos, cual es la libre direccion de las tendencias, operaciones y hábitos de la vida segun el órden de la verdad y de la justicia; semejante potencia, digo, léjos de favorecer el perfeccionamiento moral del hombre, lo hostiliza y combate, y lo destruiria por completo, y aun lo haria imposible, anulando é imposibilitando el ejercicio de la libertad, y exponiendo y sujetando el alma á una vergonzosa y abyecta esclavitud, capaz de arruinarla miserablemente, arastrándola de un modo invencible hasta la sima de la inmoralidad y del vicio. ¿Y habrá quien en vista de estas consecuencias prácticas de las doctrinas mesméricas, pueda mirar la potencia llamada magnética como una reliquia de la inocencia primitiva del Eden? (1)»

(1) *Del magnetismo animale, ossia del mesmerismo in ordine*

No pudiendo explicarse los fenómenos del llamado magnetismo animal por ninguno de los principios ó causas naturales á que han solido atribuirlos, siguiendo la vía de la hipótesis, sus adictos y profesores, y no habiendo por otra parte modo alguno razonable de negar la existencia de sus extraños y maravillosos fenómenos, preciso se hace recurrir á una explicacion de los mismos por causas extranaturales, cuya realidad, una vez reconocida la de los hechos mesméricos, no pueden negarla ni aun los mismos magnetólogos; no siendo escaso el fruto, diremos con los ilustres y piadosos escritores de la *Civiltá Cattolica*, que la divina Providencia ha sabido sacar del mesmerismo, reduciendo á gran número de filósofos incrédulos y materialistas al extremo de confesar (confesion de tanta mayor autoridad, cuanto es arrancada á despecho de la voluntad) la existencia de agentes espirituales, que se mezclan en las cosas humanas y son capaces de entrar en comunicacion con el hombre.

Esta conclusion se infiere ademas directamente de la naturaleza misma de los hechos ó fenómenos magnéticos, los cuales, siendo en gran parte del orden intelectual, suponen de necesidad una causa inteligente de una naturaleza superior á la del hombre. El espíritu de este no posee las facultades que supone la llamada potencia magnética que se manifiesta en los sonámbulos: es más, por enérgica que sea la voluntad de un magnetizador (sola cosa que se requiere para que sobrevenga en el paciente tal estado), es seguro que no alcanzaria por sí misma á producir, no diremos una vision de lo porvenir, pero ni aun el más leve movimiento físico; porque la voluntad humana, que por sí misma y sin el auxilio de los órganos es impo-

*alla ragione è alla rivelazione, por G. M. Caroli. Véase el análisis de esta obra en la Civiltá Cattolica, série 4.<sup>a</sup>, vol. II, pág. 449 y 698.*

tente para obrar como causa eficiente ni el solo movimiento de una paja, carece tambien de virtud para producir el sueño magnético, y con mayoría de razon para infundir en el alma del magnetizando las especies sensibles é intelectuales que vienen á informar su inteligencia. El alma humana puede obrar y obra directamente sobre el cuerpo, porque reside en él, y le está unida de un modo sustancial, formando una sola persona; pero allí donde no reside, no puede obrar sino mediante los órganos del cuerpo, los cuales á su vez pueden valerse de otros objetos físicos para auxiliar su accion, y en todo caso produciendo efectos que no exceden los límites de ella. Es, pues, imposible que la voluntad humana, sola cosa, repito, que basta para magnetizar, segun se ha reconocido, obre donde no esté; es imposible que obre sin el auxilio de la fuerza motriz que reside en el alma y obedece á las determinaciones voluntarias; y es por último imposible que produzca efectos conocidamente superiores á la naturaleza de los medios de que dispone y aun á la naturaleza espiritual en que se manifiestan. Por donde se vé con evidencia que la causa esencial del mesmerismo, de suyo espiritual é inteligente, no es ni puede ser el hombre; y no habiendo, fuera del nuestro, más espíritus que Dios y sus ángeles de una parte, y los espíritus diabólicos por otra, forzoso es reconocer en las reprobadas aplicaciones y extraños fenómenos de semejante estado, la intervencion de los ángeles rebeldes, enemigos de Dios y del hombre.

La detenida observacion de los fenómenos mesméricos no deja duda sobre este punto, pues hay en ellos y en los procedimientos empleados para producirlos un fondo de perversidad y de torpeza que repugna visiblemente á la santidad divina, y á la de los ángeles fieles á su Criador. Todos los autores de sana intencion y doctrina convienen en los peligros con que

amenaza el magnetismo los intereses más caros del hombre. Una multitud de testimonios irrecusables demuestran cuánta verdad encierran las palabras con que concluye el ilustre Debreine, diciendo que «el magnetismo animal compromete la salud de los individuos, la moral pública y la seguridad de las familias.» Y á la verdad, si se consideran los paroxismos, convulsiones y otra multitud de accidentes nerviosos, que son los síntomas precursores de tan lamentable estado; si se fija la consideracion en los procedimientos que se suelen emplear para producirlo, entre los cuales figuran algunos cuya sola exposicion ofende el pudor; si se considera por último la perturbacion que puede causar en las familias la revelacion, á veces calumniosa (1), de secretos interesantes á la paz y al honor de las familias y de los individuos, fácil será percibir la triple verdad que encierra la sentencia de Debreine. «Nosotros (dice otro autor que este cita con referencia al conde Robiano), podemos decir que sabemos que en Alemania y en Francia el libertinaje sonambólico ha sido uno de los secretos poderosos del infierno para desmoralizar á los hombres; y nótese que la inmoralidad de que hablamos, no es un accidente fortuito ni pasajero: inherente al sonambulismo, mancha casi todas las victimas; excita emociones damnables y enciende pasiones vergonzosas.»

Pero lo más odioso del magnetismo animal, lo que prueba más terminantemente su origen y carácter satánicos, son la impiedad y la blasfemia que resaltan en los sentimientos é ideas de las modernas pitonisas, y en los de los ciegos apóstoles del magnetismo, los cuales anuncian decididamente el reino de Sata-

(1) El *Journal du Magnetismo* trae la pena que impuso el tribunal de justicia á la señora Mongruel que modestamente se llamaba á sí misma la *Sibila moderna*, por haber designado como autor de un delito á una persona inocente.

nás «Dios, añaden, desconocido hasta aquí, que tiene por divisa: LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD.» Las escuelas humanitarias y democráticas, cuyo furor anticatólico y cuyas simpatías por el ángel rebelde son harto conocidas, tienen un eco fiel y un medio adecuado de propagacion en los prestigios y supersticiones de los magnetizadores; y si hemos de aplicar aquí la sentencia de Jesucristo, de que el árbol se conoce por los frutos, justo será imputar al príncipe de las tinieblas las obras de iniquidad que obran sus hijos y los secuaces de estos, cuyas fuerzas naturales no bastan por sí mismas para producir ni explicar los hechos preternaturales del mesmerismo.

No pondré término á estas brevísimas indicaciones sobre el magnetismo animal, sin hacer mencion de la Encíclica (4 de Agosto de 1856) dirigida á todos los Obispos católicos por la Sagrada Inquisicion de Roma contra los abusos cometidos en esta materia. En cuyo documento, despues de lamentar la Sagrada Congregacion los graves males que se originan á los individuos y á la sociedad civil de esta invencion, considera como una seduccion absolutamente ilícita y herética, y como un escándalo contra las buenas costumbres, el uso de medios físicos para obtener efectos no naturales, entre los cuales se enumeran especialmente los prestigios de las sonámbulas y videntes magnéticas, con que dan por cierto el ver las cosas invisibles, y presumen tenerariamente discurrir en materias religiosas, evocar las almas de los finados, recibir respuestas, descubrir cosas desconocidas y lejanas, y ejecutar otras supersticiones á este tenor. «*Hinc sonnambulismi et claræ intuitionis, uti vocant, præstigiis mulierculæ illac gesticulationibus non semper verecundis abreptæ, se invisibilia quæque conspicerere effutiunt, ac de ipsa religione sermones instituere, animas mortuorum evocare, responsa ac-*

cipere, ignota ac longiqua detegere, aliaque id genus superstitiosa exercere ausu temerario præsumunt, magnum quæstum sibi ac dominis suis devinando certo consecuturæ. In hisce omnibus, quacumque demum arte, vel ilusione, cum ordinentur media phisica ad effectus non naturales, reperitur deceptio omnino illicita et hæreticalis, et scandalum contra honestatem morum.» Aquí tenemos, pues, todos los católicos una regla segura y luminosa que seguir fielmente, absteniéndonos de tomar parte alguna en el uso reprobado de los medios á que se refiere la Sagrada Congregacion.

B.

IDEA DE LA FRENOLÓGÍA.

La frenología ó sistema de Gall, su inventor, puede compendiarse en esta forma: I. Todas las facultades y propensiones del hombre tienen su asiento en ciertas prominencias ó depresiones del cerebro, al cual se considera dividido en multitud de órganos diferentes, que corresponden respectivamente á la variedad de potencias é inclinaciones localizadas en ellos. II. Las prominencias y depresiones del cerebro se representan ó reflejan con perfecta exactitud y fidelidad en el cráneo, cuyas protuberancias son por consiguiente la expresion visible de aquellas disposiciones internas y el medio de reconocerlas exteriormente. Este reconocimiento y la inspeccion del cráneo, que se practica al efecto, se llama *Craneoscopia*. De uno y otro principio trataremos brevemente á fin de evidenciar su falsedad.

Contra el primero de los cuales conviene recordar, que el entendimiento y la voluntad son facultades espirituales, y por consiguiente independientes de

los órganos, en lo cual se diferencian de los sentidos externos, que no pueden ejercitarse sin ellos. Los objetos inteligibles conocidos y amados por el hombre, como son de un orden ó abstracto ó espiritual, no impresionan ni pueden impresionar nuestro organismo físico; y hé aquí la razon de la inutilidad de los órganos que se asignan por los frenólogos á las facultades y propensiones del alma. La simple distincion entre el conocimiento obtenido por los sentidos y el que es propio del entendimiento basta, pues, para refutar victoriosamente la frenología, basada en la confusion de ambos elementos, como aparece del siguiente pasaje de su inventor: «¿Quién se atreverá á decir, pregunta Gall, que la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto son simples modificaciones de una facultad? ¿Quién se atrevería á derivarlos de un solo y mismo órgano? De la misma manera, las facultades ó cualidades que reconozco como fuerzas fundamentales ó primitivas, no pueden considerarse como simples modificaciones de una facultad cualquiera.» Habiendo, pues, observado Gall que nuestros cinco sentidos están dotados de cinco órganos diferentes, de los cuales dependen, se creyó autorizado para concluir que las facultades del orden intelectual y moral tendrian sus órganos respectivos en el cerebro: «Así como es forzoso, dijo, admitir cinco sentidos exteriores diferentes... del mismo modo es preciso resolverse á reconocer las diversas facultades y las diversas inclinaciones como fuerzas morales é intelectuales esencialmente diferentes, y afectadas igualmente á aparatos orgánicos particulares.» No consideró Gall lo que ya hemos dicho, que los sentidos tienen sus respectivos órganos, porque aprehenden objetos físicos capaces de obrar sobre ellos; pero los objetos que entendemos con la razon y queremos con la voluntad, carecen de condiciones materiales, y no

pueden por lo mismo afectar ningun órgano. «Gall, dice con mucha razon el eminente fisiólogo Flourens, de quien son las anteriores citas, vé que cada sentido particular tiene un órgano aparte, y quiere que cada facultad del alma tenga un órgano propio; en una palabra, vé el hombre exterior, y hace al hombre interior á imágen del hombre exterior (1).»

Pasando del órden psicológico al de la fisiología, tocaré un argumento, que destruye asimismo la hipótesis de Gall. Segun confesion de este autor, los órganos de sus 29 facultades residen en la superficie del cerebro; circunstancia precisa para que puedan ser reconocidas por medio de la expresion del cráneo. Ahora bien, se le puede quitar á un animal por delante, por detrás, ó por un lado, y hasta por arriba, una porcion bastante grande de su cerebro, sin que por ello pierda ninguna de sus facultades (2). «En los anales de cirujía, dice Debreine, se encuentran una porcion de hechos de lesiones traumáticas muy graves del cerebro, hasta con notable pérdida de sustancia, en que nada se ha resentido la inteligencia.» Si á esto se añade que el cerebro es una masa compuesta de dos secciones distintas en que no existen las líneas, divisiones y círculos que se suponen en él, y que nada en el cerebro mismo indica la diversidad de partes señaladas por Gall y por sus discípulos como órganos distintos é independientes, destinados á las operaciones del alma, no será difícil concluir que la frenología es tan insostenible en el terreno fisiológico como en el de la metafísica.

Por último, el exámen de los hechos poco ciertos (3) alegados por Gall en apoyo de su invencion,

(1) Análisis crítico de las doctrinas frenológicas.

(2) Ibid.

(3) Entre otras curiosas citas que en apoyo de esta asercion podrian hacerse, digna es de figurar la siguiente: La coleccion frenológica de

ó son falsos ó se destruyen por un número mucho más considerable de otros de carácter opuesto, segun dice el Sr. Lelut, médico de la Salpetriere, en una obra especial dedicada á refutar la frenología. Refiérese que en la cabeza de un carnero se encontró el órgano del sentimiento religioso, y en Laplace, eminente matemático, el órgano de la estupidez. En cambio el célebre filólogo Champolion carecia del órgano de la filología; el prodigioso calculador Mangiamele, que á la edad de diez años resolvía los más difíciles problemas de la aritmética y del álgebra, no poseyó el órgano del cálculo, y el gran pintor y colorista Rafael estuvo privado del órgano del colorido. *¿Risum teneatis?*

Antes de concluir este punto, conviene resolver la cuestion relativa á la posibilidad de conciliar la frenología con el dogma de la espiritualidad del alma y con la existencia del libre albedrío. Nuestro ilustre Liberatore cree que no hay una repugnancia esencial entre el espiritualismo y el sistema frenológico, con tal que, desprendido este de toda liga materialista, considere las partes del cerebro como meros instrumentos del alma, y no se destruya por él la diferencia que media entre la sensibilidad y la inteligencia (*discrimine inter sensibilitatem et intelligentiam servato*); pero en realidad, léjos de conservar la frenología esta línea de division entre el orden sensitivo y el intelectual y moral, la borra y suprime dolorosamente, y de

Gall, formada por él mismo, que posee el Museo de Historia natural de París, contiene tres porciones de cráneos, atribuidos y señalados como correspondientes: la 1.<sup>a</sup>, núm. 261, á un *músico*, y tiene señalado el órgano de la *música*; la 2.<sup>a</sup>, núm. 279, á una baronesa *suicida*, presenta el órgano de la *circunspeccion*; y la 3.<sup>a</sup>, núm. 353, á un *asesino*, con el órgano correspondiente. Pues bien, ajustadas entre sí estas partes forman un solo cráneo, que no ha podido pertenecer por consiguiente sino á una sola persona, que probablemente no sería ni músico, ni suicida, ni asesino. ¡Y estos sin embargo, son los cimientos del sistema!

aquí la dificultad ó imposibilidad de conciliarla con la sana doctrina sobre la naturaleza del alma. El profesor Galluppi cree sin embargo que la doctrina de Gall, que él ciertamente no acepta, no está reñida con la espiritualidad de nuestra alma, y trae á este propósito dos lugares del mismo Gall, en uno de los cuales, procurando este satisfacer al reparo que por este lado se le hacia, se lee lo siguiente: «En esta objecion se confunde al agente con el instrumento ó medio con que obra. Lo que he dicho de los sentimientos internos, esto es, de los órganos interiores de las funciones del alma, es aplicable tambien á los sentidos externos... De la diferencia esencial de los sentidos en diferentes sujetos y circunstancias, ¿se podrá deducir que el alma es corpórea ó mortal? ¿Acaso es diferente el alma que entiende de la que vé?... La misma alma que vé por medio del órgano visivo, que huele por medio del olfato, retiene las ideas por medio del órgano de la memoria, etc » En este pasaje, léjos de guardarse la debida distincion entre la sensibilidad y la inteligencia, se las confunde visiblemente, faltándose así á la condicion exigida por el P. Liberatore para considerar á la frenología libre de la nota de materialismo. Sobre lo cual conviene observar que no basta distinguir el agente del instrumento, ó sea el alma del cuerpo, para libertarse de esta nota, porque, como dice muy bien un ilustre filósofo de nuestros dias (1), puede uno muy bien ser materialista y sin embargo admitir fuerzas, facultades, agentes distintos de la materia, como son la atraccion, la fuerza vital de las plantas, etc. El materialismo no consiste precisamente en negar la distincion del alma y del cuerpo, sino más bien en no reconocer en el alma fuerzas y facultades intrínsecamente independientes del organismo,

(1) Taparelli d'Azeglio, Ensayo teórico de derecho natural, traduccion francesa, tomo 4.º, nota XIX intitulada: Materialismo de Gall.

capaces de ejercitarse sin él, como sucede al alma humana separada del cuerpo. Por donde se vé que la simple distincion del agente y del instrumento hecha por Gall en el pasaje citado, no basta para justificar su doctrina, ántes la condena de un modo más claro, porque aplica torpemente á los sentidos externos lo que dijo de los internos, entendiendo por estos los supuestos órganos interiores de las facultades del alma.

El segundo pasaje de Gall citado por el profesor napolitano es el siguiente: «Estas tendencias, dice el célebre frenólogo hablando de las inclinaciones del alma localizadas en el cerebro, son verdaderos atractivos que mueven la voluntad, pero no es tan grande su fuerza que no puedan ser vencidas y dominadas por otras tendencias más fuertes. Vos teneis, por ejemplo, la tendencia á los deleites carnales, pero las buenas costumbres, el amor conyugal, la salud, la decencia social, la religion, os servirán de preservativo, y resistireis á los atractivos de la pasion. De esta lucha contra las propias inclinaciones nacen la virtud, el vicio, la responsabilidad de las acciones... Luego cuanto más fuertes sean las inclinaciones internas, más fuertes deben ser sus preservativos. De aquí la necesidad y utilidad del conocimiento más íntimo del hombre, de la teoría relativa al origen de sus facultades é inclinaciones, de la educacion, de las leyes, de las penas y de las recompensas de la religion.» Tampoco convenimos con el Sr. Galluppi en considerar estas palabras como una justificacion de la frenología ante la doctrina espiritualista, por más que en ellas se eche de ver la buena intencion de su autor. Y á la verdad, si la conducta moral del hombre fuese simplemente en cada caso, segun parece decir Gall en el pasaje transcrito, el triunfo de una tendencia más fuerte sobre otra que lo fuese ménos. ¿qué seria de nuestra libertad moral? ¿Acaso no podemos al ser so-

licitados por dos tendencias distintas seguir la que con ménos violencia mueve la voluntad? Se dice que la virtud nace de una lucha: sea en buen hora; pero guardémonos de creer que los motivos que mutuamente se combaten pueden alcanzar el triunfo sin una determinacion libremente dictada por la voluntad. No se olvide que los nobles motivos que en el pasaje citado se ofrecen en contraposicion á las pasiones, están representados en el cerebro, segun la doctrina frenológica, por medio de sus órganos respectivos, y que en caso de prevalecer en las costumbres, no es la voluntad la que les da libremente el triunfo, sino su número ó su fuerza superior á la de las propensiones contrarias. El mismo Gall asegura que los atractivos que el hombre experimenta, acaban por *arrastrarlo*, y que toda la diferencia entre el hombre y el bruto consiste en la complicacion de estas inclinaciones y en su nobleza. En suma, segun Gall, lo que constituye y forma la *determinacion* del hombre á ejecutar una accion, no es el acto libre de la voluntad, sino el atractivo localizado, ó como él mismo dice, afectado á una parte determinada del cerebro. Esta doctrina es, pues, la muerte de la libertad. Y aunque alguna que otra vez se esfuerza Gall en devolverle la vida que ántes le ha quitado, sus palabras prueban sólo, como dice muy bien el P. Taparelli, la bondad de sus intenciones, pero no la bondad de su doctrina (1).

Estas reflexiones me inclinan decididamente del lado de los autores que califican y tachan de materialista la hipótesis de Gall, uno de los cuales es el sábio Debreine, en la preciosa obra que ya he recomendado á nuestra juventud. En ella se inserta ademas el

(1) Taparelli, nota 13 de dicha obra, *de la libertad segun Romagnosi y Gall*, en la cual se citan las páginas 283 y 491 de las *fonctions du cerveau* de Gall.

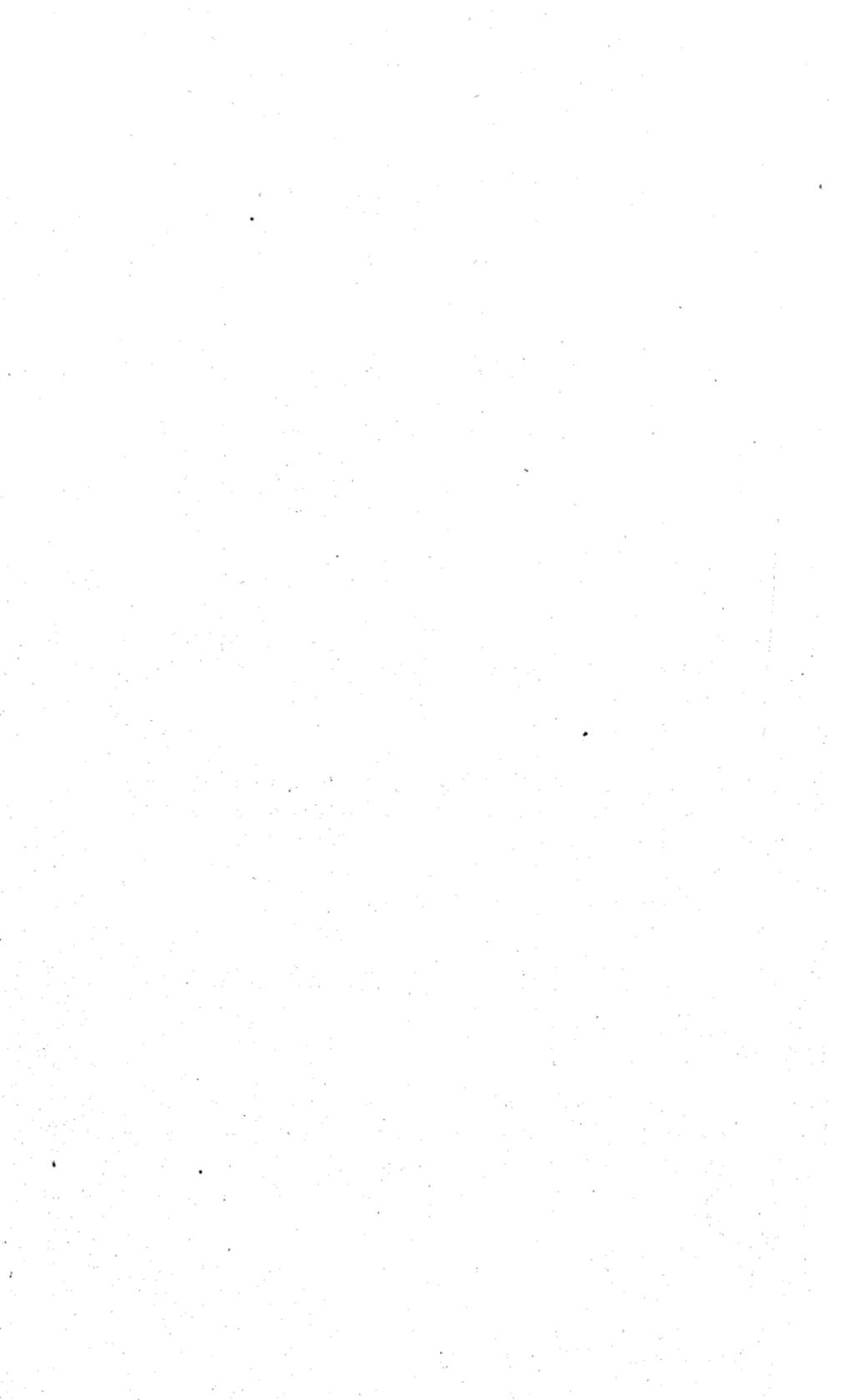
juicio del doctor Cerise, igualmente contrario á la frenología; el cual se halla expresado en términos tan claros y decisivos, que no quiero dejar de trasladarlos aquí para mayor ilustracion de esta materia. «La frenología proclama, por el contrario, dice este médico, que la actividad de los órganos es el origen de todas las determinaciones y de todas las operaciones morales é intelectuales del hombre, y ademas proclama que siendo estos órganos múltiples, diversos é independientes con actividad propia, todas las manifestaciones humanas son una consecuencia de estas actividades diversas. Así la actividad del hombre, que es una é idéntica, seria al contrario una sucesion de actividades diversas y contradictorias, ya despiertas, ya en reposo, bien dominantes, bien dominadas. Este principio, que afirma la diversidad de las fuerzas impulsivas, y que niega la unidad del impulso, es la base en que descansa y se apoya el método y la coordinacion de los frenólogos: en este principio vemos incontestable y flagrante la solucion materialista de que hemos hablado, y que preside al sistema.»

Basta lo dicho sobre la cuestion propuesta. Inútil parece añadir que, aun concediendo á los frenólogos la posibilidad de conciliar su teoría con los dogmas relativos á la naturaleza del alma que enseñan de comun acuerdo la religion y la sana filosofia, no por esto podrán defender la invencion de Gall de las objeciones que apuntamos arriba, y de otros reparos gravísimos que se encuentran en los autores; por ejemplo, la gran discordancia que hay entre los frenólogos cuando enumeran las facultades del alma, que unos dicen ser 34, otros 70, y otros las hacen subir de 100, acusándose mutuamente de tener un concepto falso, un cráneo estrecho, ó un encéfalo defectuoso. Demas de esto, la frenologia tiene contra sí desde el punto que se declara materialista, como lo

hizo en las lecciones groseramente impías de Broussais, donde la ignorancia de las ciencias filosóficas compite con el más descarado cinismo, fuera parte de los argumentos que demuestran la unidad y simplicidad de nuestra alma, el testimonio de la propia conciencia, que nos certifica de ser hoy el mismo sujeto pensador que fuimos desde que tenemos uso de razon, y que seremos de aquí á 10, 20 ó 30 años, hasta la muerte y despues de la muerte: identidad de que careceria el principio del pensamiento si este fuese una determinacion de los órganos del cerebro, que, como es sabido, se van renovando continuamente sin quedarles, trascurrido cierto período de tiempo, ni un solo átomo de la sustancia que ántes tenían.

Viniendo al segundo punto en que dividí la presente materia, ó sea á la craneoscopia ó cranología, merced á la cual pretenden los frenólogos reconocer las disposiciones intelectuales y morales de las personas, diciendo que las protuberancias ó depresiones del cráneo son la expresion de las que existen en el cerebro, así como estas últimas son el instrumento de las facultades y tendencias del alma, sólo diré que combatida y destruida esta segunda suposicion, viene por tierra la conclusion que se quiere sacar de la primera; porque es evidente que no pudiendo ser consideradas las partes en que se supone dividido el cerebro como órganos de la inteligencia ni de la voluntad, la expresion externa de estas partes en el cráneo nada puede indicar sobre el orden de nuestras potencias espirituales. Pero es el caso, que tambien carece de verdad el decir que el cráneo es la fiel expresion de las desigualdades internas del cerebro. Nada más concluyente en este punto que las observaciones anatómicas del Dr. Flourens: «El cráneo, dice este famoso fisiólogo, no representa las circunvalaciones del cerebro sino por su cara interna, y no por la ex-

terna; y con respecto á las *fibras*, y á los *haces de fibras*, no los representa ni aun por la cara interna; porque las fibras están envueltas en una capa blanquecina, y los haces de fibras están colocados en lo interior de la masa nerviosa. Gall sabe todo esto, y sin embargo inscribe sus 27 *facultades* sobre los cráneos. Sorprende tanta confianza. Nada se conoce de la estructura íntima del cerebro, ¡y se atreve á formar en él circunscripciones, círculos y límites! La cara externa del cráneo no es igual á la interna, ni ménos representa la superficie externa del cerebro; esto se sabe, y sin embargo vemos escrito sobre esta cara externa 22 nombres, cada uno de ellos en un pequeño círculo, y cada pequeño círculo corresponde á una facultad precisa! ¡Y hay quienes en estos nombres inscritos por Gall se imaginan que hay otra cosa que nombres!» Despues de tan brillante refutación de la craneoscopia, y aun de toda la frenología, sólo citaré las siguientes conclusiones de un hecho harto notable, contenidas en una carta inserta en la *Revista Médica* de París (Agosto 1832): «1.<sup>a</sup> La integridad de las facultades morales é intelectuales puede subsistir con un cerebro monstruoso. 2.<sup>a</sup> El cráneo puede ser monstruoso sin que participe el cerebro de su deformidad.» El que desee mayor ilustración sobre esta materia puede consultar á Debreine: *Pensamientos de un creyente católico*, edición de Barcelona, librería religiosa.



## ÍNDICE.

	<u>Páginas.</u>
PRÓLOGO. . . . .	III
INTRODUCCION.—I.—Definicion de la filosofia. . . . .	1
II.—Utilidad y excelencia de la filosofia. . . . .	6
III.—Division de la filosofia. . . . .	11
PSICOLOGIA.—Introduccion. . . . .	13
PARTE PRIMERA.—DINAMILOGIA.—Capítulo I.	
—De las facultades del alma. . . . .	17
Capítulo II.—De la sensibilidad.—Artículo I.—	
Sentidos externos. . . . .	25
Artículo II.—Sensibilidad interna.—§ I. Sentido	
comun ó interno. . . . .	40
§ II. De la imaginacion. . . . .	43
§ III. De la virtud cogitativa. . . . .	46
§ IV. De la memoria sensitiva. . . . .	48
Capítulo III.—Del entendimiento.—Artículo I.	
—Del objeto del entendimiento. . . . .	54
Artículo II.—De las especies inteligibles. . . . .	60
Artículo III.—Del entendimiento agente y del	
posible. . . . .	61
Artículo IV.—Del entendimiento posible . . . . .	65
Artículo V.—De la conciencia. . . . .	67
Artículo VI.—Del juicio. . . . .	74
Artículo VII.—De la razon. . . . .	80
Artículo VIII.—De la memoria intelectiva. . . . .	84
Artículo IX.—Diferencia entre la sensibilidad y	
el entendimiento. . . . .	86
Capítulo IV.—De las facultades expansivas.—	
Artículo I.—Del apetito en general, y del ape-	
tito sensitivo. . . . .	89
Artículo II.—De la voluntad. . . . .	91
Artículo III.—De la libertad que goza la volun-	
tad. . . . .	94

Artículo IV.—Solucion de algunas dificultades contra la libertad de la voluntad. . . . .	102
Artículo V.—Del instinto. . . . .	106
PARTE SEGUNDA.—IDEOLOGIA.—Capítulo I.—	
Doctrina sobre las ideas.—Artículo I.—Natu- raleza de las ideas, é indicacion de la cuestion relativa á su origen. . . . .	114
Artículo II.—Empirismo. . . . .	117
Artículo III.—De las ideas innatas. . . . .	121
Artículo IV.—Del racionalismo trascendental. .	131
Artículo V.—Del ontologismo. . . . .	145
Artículo VI.—Sistema escolástico. . . . .	152
Capítulo II.—Del valor de los conceptos univer- sales.—Artículo I.—Diversas opiniones sobre el valor de los conceptos universales. . . . .	
Artículo II.—La verdadera doctrina sobre los conceptos universales. . . . .	158
164	
PARTE TERCERA.—ANTROPOLOGIA. . . . .	
169	
Capítulo I.—Naturaleza del alma humana.—	
Artículo I.—Simplicidad del alma. . . . .	172
Artículo II.—De la espiritualidad del alma hu- mana. . . . .	180
Artículo III.—De la inmortalidad del alma hu- mana. . . . .	186
Artículo IV.—Palingenesia y metempsícosis. . .	191
Artículo V.—Del origen del alma humana. . . .	195
Capítulo II.—Del alma humana en cuanto está unida con el cuerpo.—Artículo I.—De la union del alma con el cuerpo. . . . .	
Artículo II.—Sistemas ideados para explicar la union del alma con el cuerpo. . . . .	200
Artículo III.—Del lugar en que reside el alma .	207
Notas.—A.—Breve noticia del magnetismo ani- mal ó mesmerismo. . . . .	211
B.—Idea de la frenología. . . . .	217
	230

OTRAS PRODUCCIONES DEL AUTOR DE ESTA OBRITA.

**Ética ó filosofía moral.**—Su precio 10 rs. en Madrid y 12 en provincias.

**El Racionalismo y la Humildad.**—Su precio 8 rs. en Madrid y 9 en provincias.

**Ensayo sobre el Catolicismo en sus relaciones con la alteza y dignidad del hombre.**—Tiene el mismo precio que la anterior.

**La sofistería democrática, ó exámen de las lecciones de D. Emilio Castelar, sobre la civilizacion en los cinco primeros siglos del Cristianismo.**—5 rs. en Madrid y 6 en provincias.

**La conversion de los pecadores alcanzada por la devocion del sagrado Corazon de María.**—Á 7 rs. en Madrid y 8 en provincias.

**Lecciones sobre el sistema de filosofía panteística del alemán Krause, pronunciadas en *La Armonía* (sociedad literario-católica).**—14 rs. en Madrid y 16 en provincias.

**Krause y sus discípulos convictos de panteismo.**—4 reales.

**Lógica.**—Está en prensa la 3.<sup>a</sup> edicion.

Todos estos libros se hallan venales en las librerías de Tejado, Olamendi y en las demas librerías principales de la córte.