

82. Las dificultades que se oponen á esta demostracion nacen de que, sin advertirlo, se falta al supuesto, atribuyendo á la duracion una existencia distiata de los seres. Para comprender toda la fuerza de la prueba es necesario eliminar del todo el concepto imaginario de la duracion pura: y entonces se ve que la dependencia representada como relacion de duracion, es una dependencia de los seres en si mismos, dependencia que no nos ofrece otra cosa que la misma relacion expresada por el principio de causalidad.

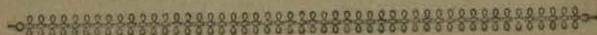
83. Eliminado completamente el concepto de duracion pura, como de una cosa distinta de los seres, resta solo el tránsito del no ser al ser, única cosa que puede expresarse por la palabra comenzar. En este caso hallamos, que el principio de la precedencia es el mismo principio de causalidad; y como para soltar las dificultades, hemos tenido que prescindir completamente de la duracion en si misma, nos hallamos con que el principio de causalidad, si ha de quedar fuera de duda, y ha de ser contado entre los axiomas, no puede fundarse sino en la contradiccion entre el ser y el no ser; en la imposibilidad de concebir un ser que aparece de repente, sin que le preceda nada mas que un puro no ser.

84. Asi en último resultado, y despues de haber dado tantas vueltas á la cuestion, venimos á parar á lo mismo que teniamos establecido en los capitulos anteriores; un no ser no puede llegar a ser, sin la intervencion de un ser: la serie *no A, A*, es imposible, si no interviene un ser, *B*. Asi lo hallamos en nuestras mismas ideas; y contradecir á esta verdad, es negar nuestra propia razon.

Creo pues, que el principio de causalidad no resulta completamente explicado sino ateniéndonos á lo dicho en los capitulos anteriores. El comenzar,

supone un no ser de lo que comienza; y del concepto de no ser, es imposible que salga el ser: esto es contradictorio. El principio es verdadero subjetivamente, pues estriba en nuestras mismas ideas; pero lo es tambien objetivamente, á causa de que en tales casos la objetividad está necesariamente ligada con la subjetividad (Lib. I, cap. XXV). El ser apareciendo repentinamente, sin causa, sin razon, sin nada, es una representacion absurda, que nuestro entendimiento rechaza con la misma fuerza é instantaneidad que admite el principio de contradiccion.

Como el tiempo es la relacion del no ser al ser, el orden entre lo variable, se concibe tambien que el concebir sucesion, sin algo que preexista, es contradecirse; y asi el principio de la precedencia, viene á fortalecer el principio de causalidad; ó mas bien se manifiesta que son uno solo, bien que presentados bajo diferentes aspectos: el de precedencia se refiere á la duracion, el de causalidad al ser: pero ambos expresan una aplicacion del principio fundamental: es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo.



CAPÍTULO VIII

LA CAUSALIDAD EN SÍ MISMA. INSUFICIENCIA Y ERROR DE ALGUNAS EXPLICACIONES.

85. La causalidad implica relacion: si está puesta en ejercicio, implica relacion actual; considerada sin ejercicio, ó *in potentia*, implica relacion posible. Nada se causa á si mismo; la causalidad se refiere siempre á *otro*. No hay causa cuando no hay efecto; y no hay efecto cuando no hay tránsito del no ser al

ser. Si este tránsito se verifica en una substancia que no era, y comienza á ser, se apellida creacion: esta se llama pasiva, relativamente al efecto; activa, con respecto á la causa. Si el tránsito es de solos accidentes, el efecto es una modificacion *nueva*; no se dice que hay un nuevo ser, sino que un ser es de *otro modo*.

86. De esto se infiere que causalidad no es lo mismo que actividad: toda causalidad es actividad; mas no toda actividad es causalidad. Dios es activo en si mismo; pero no es causa sino con relacion á lo externo. Su inteligencia y su voluntad consideradas en sí, prescindiendo de la creacion, como concebimos á Dios antes del principio del mundo desde toda la eternidad, son ciertamente actividad infinita; y sin embargo en cuanto son puramente inmanentes, no son causalidad, porque no producen nada nuevo en Dios: su inteligencia es un acto puro, infinitamente perfecto, que jamás sufre ni puede sufrir ninguna mudanza; lo mismo debe decirse de su voluntad; luego la inteligencia y la voluntad divina con respecto al mismo Dios, no son actos de causalidad; y aun en cuanto se refieren á los objetos externos, no son causa producente en la realidad, sino con sujecion á la voluntad libre del Criador; de otro modo deberíamos admitir que Dios ha criado el mundo por necesidad.

La actividad en la criatura, aun en las operaciones inmanentes, es siempre causalidad; porque no puede ejercerla, sin que produzca nuevas modificaciones. Los actos de entendimiento y voluntad son ejercicio de una actividad inmanente, y no dejan por esto de modificarnos de diferentes maneras. Cuando pensamos ó queremos, somos de *otro modo* que cuando no queremos ni pensamos; y cuando pasamos de pensar ó querer una cosa, á pensar ó querer

otra, este tránsito no puede verificarse, sin que experimentemos *modos nuevos* de ser.

87. ¿En qué consiste la relacion de causalidad eficiente? ¿qué significa la dependencia del efecto con respecto á la causa? Esta es una cuestion difícil, profunda, una de las mas difíciles y profundas que puedan ofrecerse á la ciencia. El vulgo de los hombres y aun de los filósofos, cree resolverla empleando palabras que bien analizadas no aclaran nada.

88. Causar, se dice, es dar el ser. — ¿Qué significa dar? — Dar, es aqui sinónimo de producir. — ¿Qué significa producir? Con esto se acaban las explicaciones, si no se quiere caer en un círculo, diciendo, que producir es causar ó dar el ser.

Causa, se dice tambien, es aquello de que resulta una cosa. — ¿Qué se entiende por resultar? — Dimanar. — ¿Qué es dimanar? — Dimanar es venir, salir una cosa de otra. — Siempre lo mismo: palabras metafóricas que en el fondo tienen un significado idéntico.

Se dice de la causa que *da, produce, hace, comunica, engendra, etc.*, y del efecto, que *recibe, dimana, procede, resulta, viene, nace, etc.*

89. La causalidad implica sucesion; pero no se identifica con ella. Concebimos muy claramente que B es despues de A, sin que A sea causa de B. La experiencia interna y externa nos ofrece continuos ejemplos de una sucesion distinta de la causalidad. Un hombre sale al campo, otro sale despues de él; entre las salidas hay sucesion, y puede no haber ninguna causalidad. Los dos fenómenos considerados ya objetivamente, esto es, en si mismos, ya subjetivamente, esto es, en cuanto son conocidos por nosotros, están enlazados por la relacion de sucesion; mas no por la de causalidad. Tanto en el lenguaje

filosófico como en el ordinario, el *post* y el *propter*, *después* y *por*, significan cosas muy diferentes. En los fenómenos puramente internos, se verifica lo mismo. Pienso en una cuestión filosófica, y luego me ocupo de una cuestión literaria: los dos pensamientos son sucesivos, sin que el uno sea causa del otro.

90. La relación de causalidad no es el enlace de las ideas de las cosas. Las representaciones de A y B pueden estar fuertemente enlazadas en nuestro espíritu, sin que nos acordemos siquiera de la relación de causalidad. En un lugar hemos visto una escena que nos ha hecho impresión profunda; el recuerdo del lugar nos recordará siempre la escena, y el recuerdo de la escena nos recordará siempre el lugar: aquí encontramos dos representaciones internas, fuertemente enlazadas, sin que por esto atribuyamos a los objetos la relación de causalidad. Sabemos que dos personas acuden a un mismo punto, por motivos diferentes, sin que la ida de la una influya en la de la otra. La idea de la ida de la una se asociará en nuestro entendimiento con la de la ida de la otra; habrá pues enlace de representaciones, no obstante de que negaremos a los objetos la relación de causalidad.

91. Aun cuando el enlace de las ideas sea tal que en nuestro entendimiento, por efecto de una experiencia constante, la una sea precedida siempre de la otra como lo condicional lo es de la condición, esto no basta para la verdadera causalidad. Un observador ha notado constantemente la correspondencia del flujo y reflujo del mar con el movimiento de la luna; pero ya sea por razones filosóficas, ya porque no le haya ocurrido que el movimiento de la luna pueda influir en el movimiento del mar, considera estos fenómenos como del todo independientes el uno del otro, por más que no acierte a explicarse la

razón de tan singular coincidencia. En el entendimiento de este observador se ligarán los dos fenómenos, de tal suerte que el de la luna precederá al del flujo y reflujo, sin que le sea dable invertir el orden, haciendo preceder el del flujo y reflujo al del movimiento de la luna. Hé aquí pues una prioridad necesaria en una idea, sin que se atribuya al objeto verdadera causalidad.

92. Si bien se reflexiona, hay en la historia de la filosofía un hecho que prueba hasta la última evidencia la exactitud de lo que acabo de decir: el sistema de las causas ocasionales sostenido por filósofos eminentes. Si un cuerpo en movimiento, dicen ellos, choca con otro cuerpo que está en quietud, le comunicará su movimiento; pero esta comunicación no significa verdadera causalidad, sino que el movimiento del cuerpo chocante es una simple ocasión del movimiento del cuerpo chocado. Hé aquí pues concebida una cosa como una condición necesaria para la existencia de la otra, sin embargo de que se niega que haya entre ellas la relación de causalidad. Al pensar en los dos fenómenos, no podemos invertir el orden, concibiendo el movimiento del cuerpo chocado como condición del movimiento del cuerpo chocante; y a pesar de esto, se puede negar la relación de causalidad entre la condición y lo condicional. Luego la idea de causalidad nos representa algo más que el orden necesario de las cosas entre sí.

93. Esto nos conduce a una nueva fase de la cuestión. La relación de causalidad ¿está fielmente representada en la proposición condicional: si A existe, existirá B? El enlace expresado por esta proposición no es la relación de causalidad. En cierto país, si el frutal N florece, florecerá el M; así lo ha enseñado una experiencia constante; la proposición condicional en este caso, no expresa relación de causalidad

del florecer de N con respecto al de M; y sin embargo la proposicion es verdadera. Un fenómeno puede ser signo de la inmediata venida del otro, sin ser su causa.

94. Las proposiciones condicionales en que se afirma la existencia de un objeto como condicion de la existencia de otro, expresan un enlace: pero este puede no ser de los objetos entre sí, sino con un tercero. Si un criado de un caballero se dirige á un punto, luego se dirige hácia el mismo punto otro criado; la direccion del primero podrá no ser causa de la del segundo, sino de que el amo quiere que los dos vayan el uno tras del otro. Las mieses de un terreno indican el estado de las de otro; y este indicio puede expresarse en una proposicion condicional; ¿por qué? ¿es acaso por razon de la causalidad del estado de unas mieses respecto al de las otras? no por cierto; sino porque las circunstancias del clima y de la tierra producen entre ellas un orden de tiempo bastante fijo, para verificar la proposicion condicional, sin que intervenga la idea de causalidad de la una con respecto á la otra.

95. Hay muchos casos en que la relacion entre la condicion y lo condicional es necesaria, y sin embargo la condicion no es ni puede ser causa de lo condicional. Recuérdese que aqui tratamos de causa eficiente, de aquella que da el ser á la cosa, y se ca muchas veces absurdo el atribuir este género de causalidad á condiciones, que por otra parte estan necesariamente ligadas con lo condicional. Si se quita una coluna en que se apoya un cuerpo, el cuerpo caerá; el enlace de la condicion con lo condicional, ó de quitar la coluna con la caída del cuerpo, es necesario; la proposicion en que se expresa, es verdadera y necesaria en el orden natural; y sin embargo no se puede decir que la remocion de la coluna sea la causa *eficiente* de la caída del cuerpo.

96. Para que la proposicion condicional se verifique basta el enlace, aunque sea puramente ocasional; y nadie ha confundido jamás la ocasion con la causa. En el ejemplo presente, el cuerpo no podia caer sin remover la coluna, y debia caer por necesidad en cuanto se la removiese; pero la causa de la caída no está en la remocion sino en la gravedad, como lo manifiesta el que si el cuerpo que se hallaba sobre la coluna hubiese tenido una gravedad especifica igual á la del flúido en que se hallaba sumergido, la remocion de la coluna no le habria hecho caer.

97. La causalidad no puede expresar una relacion necesaria de la condicion á lo condicional, si no se quieren destruir las causas libres. Suponiendo que la idea de causalidad estuviese exactamente expresada en la proposicion: si A existe, existirá B; tendríamos que sustituyendo á las letras A y B, Dios y mundo, se nos convertiria en esta otra: si Dios existe, existirá el mundo; lo que nos haria caer en el error de la necesidad de la creacion; y sustituyendo en vez de A y B, hombre y acciones determinadas, tendríamos: si el hombre existe, existirán sus acciones determinadas; lo que si implica necesidad, mata el libre albedrío.

98. Aqui se presenta una cuestion: la relacion de causalidad ¿estaria exactamente expresada en una proposicion condicional, tomada en sentido inverso, poniendo el efecto como condicion y la causa como condicional (no condicional de existencia, sino de cosa necesariamente supuesta), esto es, si en vez de decir: si A existe, existirá B, dijésemos, si B existe, existe A. En este caso la proposicion se puede aplicar aun á la dependencia de las criaturas con respecto á Dios; y en general á las acciones libres con respecto á sus causas, porque se puede decir

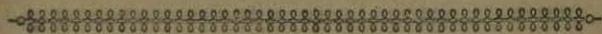
con verdad : si el mundo existe , Dios existe ; si hay una accion libre , existe un agente libre.

99. Aunque á primera vista parezca que la relacion de causalidad se explica de este modo , desde luego se descubre que la nueva fórmula tampoco es exacta. Porque , si bien es verdad en general , que si hay el efecto hay la causa , tambien es cierto que muchas veces una cosa supone á otra , no como un efecto á una causa , sino como una simple ocasion , ó como una condicion *sine qua non* , que dista mucho de la verdadera causalidad. Suponiendo que el cuerpo sustentado por la coluna estuviese afianzado de tal modo que no hubiese podido caer sin removerse la coluna , se podria formar la proposicion condicional : si el cuerpo ha caido , la coluna ha sido removida ; la proposicion seria verdadera sin que la remocion de la coluna fuese causa eficiente de la caida del cuerpo.

100. Dios podria haber criado el mundo de manera que las criaturas no tuviesen verdadera accion de causalidad las unas sobre las otras : y no obstante haberlas dispuesto de tal modo que los fenómenos se correspondiesen los unos con los otros en el mismo orden que en la actualidad. Asi lo piensan los defensores de las causas ocasionales ; y á esto viene á parar tambien la *armonia prestabilita* de Leibniz , en la cual todas las mónadas que constituyen el universo , son como otros tantos relojes , que aunque independientes los unos de los otros , andan acordes con admirable precision. En estas hipótesis se podrian formar infinitas proposiciones condicionales , expresando las correspondencias de los fenómenos , sin que interviniese para nada , la idea de causalidad.

101. Inferiremos de lo dicho que esta idea es algo distinta del enlace necesario ; y que aun considerada en toda su pureza , no está exactamente expresada por la relacion significada en las proposiciones con-

dicionales , ya sea que la causa se tome como condicion , ya sea que se tome como condicional. La dependencia del efecto respecto á la causa , es algo mas que un simple enlace ; decir que todo lo que está ligado por necesidad , aun cuando sea sucesivamente y en un orden fijo , está ligado con relacion de causalidad , es confundir las ideas así vulgares como filosóficas.



CAPÍTULO IX

CONDICIONES NECESARIAS Y SUFICIENTES PARA LA VERDADERA CAUSALIDAD ABSOLUTA.

102. Acabamos de ver que no basta el enlace necesario de dos objetos para que atribuyamos á esta relacion el carácter de causalidad : ¿ qué circunstancias son menester para dicho carácter ?

103. Si concebimos B. objeto que comienza , y suponemos que para su existencia ha sido *necesario* el objeto A : y este *por sí solo* , ha bastado para la existencia de B , encontramos en la relacion de A con B , el verdadero carácter de relacion de una causa á su efecto. Por manera que para el completo carácter de causa *absoluta* , son indispensables dos condiciones : 1ª. la *necesidad* de la existencia de A para la existencia de B. 2ª. El que sea *bastante* la existencia de A para que pueda existir B , sin que se requiera nada mas.

Estas condiciones pueden formularse en las proposiciones siguientes.

Si B existe , A existe.

Con solo existir A , basta para que pueda existir B.

Cuando entre dos objetos se halla una relacion tal que hace verdaderas simultáneamente estas dos proposiciones, hay relacion de causalidad absoluta.

104. Desde luego se echa de ver que con la explicacion que precede, pierden el carácter de causa todas las meras ocasiones, pues que no se les puede aplicar la segunda proposicion. De dos hechos enlazados ocasionalmente se dirá, que si el uno existe, existirá el otro, y por tanto se verificará de ellos la primera proposicion; pero no se dirá que con tal que el uno exista, haya lo bastante para existir el otro; así fallará en este caso la proposicion segunda. Si dos hombres están concertados para que el uno dispare un tiro en el momento que otro le haga una seña con la mano, se podrá decir que si se hace la seña se disparará el tiro; pero no que con la seña sola, haya todo lo suficiente para que se dispare el tiro. En efecto; supongamos que el que tiene el arma de fuego se duerme, la señal se repetirá muchas veces, pero el tiro no saldrá.

105. Tambien se quita el carácter de causa á toda condicion, que solo lo es para remover obstáculos, *removens, prohibens*. En tales casos es aplicable la primera proposicion, mas no la segunda. De un cuerpo afianzado sobre una columna de modo que no pueda caer sin que la columna se remueva, se podría decir: si el cuerpo ha caido, la columna ha sido removida; pero no que baste la remocion de la columna para la caida del cuerpo; pues que si este fuese especificamente menos grave que el flúido en que se halla sumergido, ó bien estuviese unido con otro que no le dejase caer, no caería. Es evidente que para la caida no basta remover el obstáculo, sino que se necesita algo mas, como la fuerza de gravedad ó un impulso cualquiera.

106. Todos los fenómenos enlazados en sucesion

de tiempo de un modo necesario, y en un orden fijo, pierden tambien la relacion de causas y efectos, si no se les atribuye algo nuevo que legitime la aplicacion de estas ideas; pues que aun cuando el orden constante autorice á decir que, si viene A vendrá B, y luego C, y luego D, y así sucesivamente, no se puede decir que con la existencia de A haya todo *lo bastante* para la de B ni en la de B para la de C, ya que suponemos fuera de la serie algo que debe contribuir como una condicion indispensable.

107. La primera proposicion: Si B existe, existe A; es verdadera con relacion á toda causa, necesaria ó libre. La segunda proposicion es aplicable tambien á estas dos especies de causas. Es preciso notar con cuidado que la proposicion no dice que si A existe existirá B; sino que la existencia de A basta para que *pueda* existir B. Si puesto A, se pusiese necesariamente B, la causa seria necesaria; pero si puesto A, solo se pone lo suficiente para la existencia de B, la causa queda libre; pues que no se afirma la existencia de B, sino la posibilidad de la existencia.

108. Apliquemos esta doctrina á la primera causa. Si el mundo existe, Dios existe; esta proposicion es absolutamente verdadera. Si Dios existe, el mundo existe; la proposicion es falsa; pues que existiendo Dios, el mundo podría no haber existido. Si Dios existe, el mundo puede existir; esto es, con la existencia de Dios hay lo suficiente para la posibilidad de la existencia del mundo: esta proposicion es verdadera: porque en el ser infinito se funda la posibilidad de los seres finitos, y en él se halla el poder suficiente para darles la existencia, si así lo quiere con su voluntad libre.

CAPÍTULO X

CAUSALIDAD SECUNDARIA.

109. Al fijar en el capítulo anterior las condiciones para la verdadera causalidad, he hablado siempre de la causalidad *absoluta*; y esto, por las consideraciones que voy á exponer, y que versan sobre la diferencia entre la causa primera y las segundas.

110. Ya hemos visto que la idea pura de causalidad absoluta es la percepción de tres condiciones: la necesidad de una cosa para la existencia de otra; la suficiencia de la primera sola para la existencia de la segunda; y por fin (cuando la causa sea libre) el acto de voluntad necesario para realizar el efecto. Estas tres condiciones se hallan absoluta y plenamente en la causa primera, pues que nada puede existir sin que Dios exista; y para la existencia de un objeto cualquiera, basta la existencia de Dios con la voluntad libre de criar el objeto. Es evidente que la causalidad no puede entenderse del mismo modo en las causas segundas; de ninguna de ellas puede verificarse que su existencia sea absolutamente necesaria para la de otro efecto, pues que Dios podría haberle producido por medio de otro agente secundario, ó inmediatamente por sí mismo; ni tampoco que su sola existencia sea suficiente para la existencia del efecto, pues que todo cuanto existe presupone y necesita la existencia de la causa primera.

111. Así pues la idea de causalidad aplicada á Dios, significa una cosa muy diferente de cuando se la aplica á las causas segundas: lo cual debiera haberse

tenido presente para no suscitar cuestiones sobre las causas segundas antes de fijar con exactitud la significación de la palabra *causa*. Es cierto que la relación del efecto á la causa es una relación de dependencia; pero ya hemos visto que estas palabras, dependencia, enlace, condicion, etc. son susceptibles de sentidos muy diversos; si estos no se fijan con claridad y precisión, las cuestiones no pueden menos de embrollarse.

112. ¿Qué se entenderá pues por causalidad secundaria? Con las observaciones que preceden, podremos determinarlo sin mucha dificultad. En el orden de los seres criados A será causa de B cuando se reúnan las condiciones siguientes.

1^a. Que la existencia de A sea necesaria (según el orden establecido) para la existencia de B, lo cual deberá poder formularse en esta proposición: si B existe, A existe ó existió.

2^a. Que en el orden establecido, B y A formen una serie que suba hasta la causa primera, sin que sea necesario el concurso de los términos de otras series.

Esta condición tal vez no se la entendería, si no se la aclarase con ejemplos.

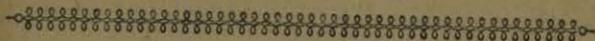
113. El movimiento de la pluma es efecto del movimiento de mi mano; y halló aquí la verdadera relación de causalidad secundaria, porque subo por una serie de condiciones, que no han menester de las de otra serie: el movimiento de la pluma depende del de la mano; el de la mano depende de los espíritus animales (ó de la causa que mejor parezca á los fisiólogos); el de los espíritus animales depende del imperio de mi voluntad¹ y la voluntad depende de Dios que la ha criado y la conserva. Aquí encuentro una serie de causas segundas, á las que atribuyo el verdadero carácter de causalidad, en cuanto se

puede hallar en un orden secundario; y la causa eficiente, principal entre las secundarias, será mi voluntad, porque en el orden secundario ella es el primer término de la serie. El movimiento de la pluma de mi escribiente depende de mi voluntad, pero no como de una verdadera causa eficiente, sino como de una ocasion; porque en el escribiente se halla la misma serie que en el ejemplo anterior, y en esta serie se encuentra el primer término que es su voluntad, la cual yo no puedo determinar absolutamente, pues que por ser libre se determina á si propia. La causalidad eficiente verdadera se halla en la voluntad del escribiente; pues allí se termina la serie cuyo primer término no está á mi disposicion, sino en un sentido impropio, es decir, mientras el escribiente quiere.

114. Un cuerpo A en movimiento, choca con el cuerpo B que está en quietud: el movimiento del cuerpo A es causa del movimiento del cuerpo B, y la causalidad se irá encontrando en todos los términos de la serie, esto es, de todos los movimientos cuyas comunicaciones sucesivas hayan sido necesarias para que el movimiento llegase al cuerpo B. Supongamos que en la serie de las comunicaciones se han removido obstáculos, que hubieran impedido la comunicacion del movimiento; las remociones eran condiciones indispensables en el supuesto de haber los obstáculos; pero no eran verdaderas causas, por ser términos ajenos á la serie de las comunicaciones, y que hubieran podido no existir, sin que dejase de existir el movimiento. Porque suponiendo que no hubiese habido obstáculos, no hubiera habido remociones; y sin embargo el movimiento se habria comunicado. Esto no se verifica respecto de los términos que forman la serie de las comunicaciones; pues que si las representamos por A. B. C. D. E. F. . . .

el movimiento de A no puede llegar á F, si se quita uno de los cuerpos intermedios que sirven de vehiculo á la comunicacion.

115. De esta teoria se infiere que la idea de causalidad secundaria nos representa el encadenamiento de varios objetos que forman una serie, la cual va á terminar en la causa primera; ya sea por un orden necesario, como sucede en los fenómenos de la naturaleza corpórea; ya mediando un término primero en el orden secundario, con determinacion propia, como sucede en las cosas que dependen de la voluntad libre.



CAPÍTULO XI

EXPLICACION FUNDAMENTAL DEL ORIGEN DE LA OSCURIDAD DE LAS IDEAS EN LO TOCANTE Á LA CAUSALIDAD.

116. Se preguntará de qué naturaleza es este enlace de los términos de la serie; cómo se comunican unos con otros, *qué es* lo que se transmitia, en fuerza de *qué calidad* se ponen en relacion. Todas estas cuestiones nacen de confusion de ideas; la cual ha dado ocasion á interminables disputas. Para evitarlas es necesario recordar la diferencia entre los conocimientos intuitivo y discursivo, y las ideas determinadas é indeterminadas, intuitivas y no intuitivas, lo que llevo explicado en su lugar (Lib. IV, Cap. XI, XIII, XIV, XV, XVI, XIX, XX, XXI, XXII).

117. Allí (Cap. XXI) dije que el entendimiento puro puede ejercer sus funciones por ideas indeterminadas, esto es, representativas de relaciones generales, sin aplicacion á ningun objeto real ni posible, hasta que se les añade una determinacion suministrada por la

experiencia (ibid. §. 135). La idea de causa pertenece á las indeterminadas (ibid. §. 134); y por consiguiente tomada en toda su generalidad, no puede ofrecernos sino la relacion de ser y no ser, ó de seres enlazados entre sí con cierta necesidad, todo con absoluta indeterminacion (ibid. 130). Luego para determinar el carácter de la misma actividad, y sus medios de comunicacion, no nos basta la idea de causa: esta por sí sola, nada puede decirnos sobre el particular; ella se limita á enseñarnos ciertas verdades *à priori*; la aplicacion de estas á los seres depende de la experiencia.

118. He dicho (ibid. Cap. XXII) que nuestra intuicion se limita á lo siguiente: sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia, voluntad; todo lo que sale de esta esfera nosotros no lo conocemos sino por conceptos indeterminados, y por consiguiente nos es imposible exponer á la intuicion ajena lo que sentimos que falta á la intuicion propia. Apuremos mas esta doctrina, aplicándola á las cuestiones filosóficas sobre la causalidad.

119. Se ha disputado mucho sobre si los cuerpos ejercen unos sobre otros verdadera accion; y los que sostenian la negativa, no se cansaban de preguntar *cómo* un cuerpo causa algo en otro, *qué es* lo que le transmite, cuál es el *carácter* de su calidad activa. A esto se daban varias respuestas, pero dudo mucho que sea posible ninguna satisfactoria, en no ateniéndose á la doctrina que acabo de exponer. ¿Qué debia responderse pues? hélo aqui. Nosotros no conocemos intuitivamente de los cuerpos, sino la sensibilidad pasiva, la cual en último resultado no es otra cosa que la extension con sus varias modificaciones (ibid. 139). Ahora bien; estas modificaciones se reducen á figura y movimiento; todo lo que sea apartarse de estas dos intuiciones, exigiendo una explicacion con determinaciones características, es pedir al hombre

una cosa á que no llegan sus fuerzas. Los límites de nuestra intuicion en este punto, nos reducen á la extension, al movimiento y á las relaciones de estas dos cosas con nuestra sensibilidad; así debemos contentarnos con observar los fenómenos corpóreos y sujetarlos á cálculo en el círculo de dicha intuicion: todo lo demás nos es imposible. Sabemos que el cuerpo A se mueve con cierta velocidad que medimos por la relacion del espacio con el tiempo; al llegar al lugar en que se encuentra B, este comienza á moverse en la direccion y con la velocidad correspondiente. Aquí hay sucesion de fenómenos en el tiempo y en el espacio; fenómenos sometidos á reglas constantes, de las cuales nos cerciora la experiencia. Nuestros conocimientos intuitivos no pasan mas allá: en saliendo de esto entramos en las relaciones generales de ser y no ser, de ser *antes* y ser *después*, de condicion y de condicional, que no nos ofrecen nada determinado para explicar el verdadero carácter de la causalidad secundaria.

120. La filosofía al ocuparse de los cuerpos, está condenada á ceñirse á los límites de la física propiamente dicha; cuando quiere elevarse á la region de la metafísica, los cuerpos desaparecen. en cuanto fenómenos sujetos á observacion sensible, y no resta de ellos otra cosa que las ideas generales é indeterminadas.

121. Tocante á la facultad de sentir, nos hallamos en algun modo pasivos, en cuanto recibimos las impresiones que llamamos sensaciones; y la parte de actividad que en ello pueda cabernos, no depende de nuestro libre albedrio, supuesto que estamos sometidos á las condiciones de la sensibilidad. Si aplicamos la mano al fuego, nos es imposible no experimentar la sensacion del calor. Por lo que toca á la causalidad que puede haber en nosotros respecto á la reproduc-

cion de sensaciones pasadas, ó á la produccion de representaciones sensibles nuevas, en vano se nos preguntaria sobre el *modo* con que ejercemos esta actividad; su ejercicio es un hecho de conciencia, del cual solo sabemos que existe de tal ó cual manera, en nuestra conciencia.

122. Lo propio podemos decir de la elaboracion de las ideas. Todos los filósofos no son capaces de explicar el *modo* con que se hace esta produccion immanente; las investigaciones ideológicas se limitan á caracterizar y clasificar dichos fenómenos y á exponer el orden con que se suceden; pero no enseñan nada sobre el modo con que estos fenómenos son producidos.

123. El ejercicio de la voluntad ofrece á nuestra intuicion, ó si se quiere á la conciencia, otra serie de fenómenos, sobre cuya produccion nada sabemos, en cuanto al modo. La conciencia nos atestigua que se hallan en nuestro interior, y que en nosotros está el principio libre que ejerce dicha actividad: sobre este punto no sabemos nada mas; pero estos fenómenos se hallan á veces ligados con los movimientos de nuestro cuerpo, que una experiencia constante nos ofrece como dependientes de nuestra voluntad: ¿de qué manera se ligan cosas tan diferentes? no lo sabemos; la filosofia no lo alcanzará jamás.

CAPÍTULO XII

CAUSALIDAD DE PURO IMPERIO DE LA VOLUNTAD.

124. Preguntan algunos en qué consiste la creacion, cómo se entiende que Dios saque las cosas de la nada: «esto, dicen, es incomprendible» sin reflexionar que una incomprendibilidad semejante la encontramos en

el modo con que se ejerce la causalidad secundaria, tanto en el mundo corpóreo como en el incorpóreo. Si conociésemos á Dios intuitivamente, como segun el dogma católico lo conocen los bienaventurados en la mansion de la gloria, podriamos conocer intuitivamente el modo con que se ejecuta la creacion. Ahora, en cuanto podemos formarnos alguna idea de la accion del Criador, decimos que saca de la nada con el imperio de su voluntad; lo cual, á mas de estar acorde con la enseñanza de la religion, se halla en consonancia con lo que experimentamos en nosotros mismos. Dios quiere, y el universo sale de la nada; ¿cómo se puede comprender esto? á quien nos lo pregunte le diremos: el hombre quiere, y su mano se levanta; el hombre quiere, y todo su cuerpo se pone en movimiento; ¿cómo se puede comprender esto? hé aqui una imágen pequeña sin duda, pálida, incompleta, pero verdadera imágen de la creacion: un ser inteligente queriendo, y un hecho apareciendo. ¿Dónde está el vinculo? si no podeis explicárnoslo con respecto á los seres finitos, ¿nos exigiréis que lo expliquemos tratándose del ser infinito? La incomprendibilidad del enlace del movimiento del cuerpo con el imperio de la voluntad, no nos autoriza á negarle; luego la incomprendibilidad del enlace de un ser que aparece de nuevo por efecto del imperio de la voluntad infinita, tampoco nos autoriza para negar la verdad de la creacion; por el contrario, el hallar una cosa tan semejante en nosotros mismos fortalece poderosamente los argumentos ontológicos con que se ha demostrado su necesidad. En los dogmas de la religion cristiana, á mas de lo que encierran de sobrenatural, se encuentran á cada paso verdades filosóficas tan importantes como profundas.

125. La causalidad, refiriéndose á efectos puramente posibles, no se comprende lo que puede signi-

ficar, sino poniéndola en una inteligencia. La causa que no produce, pero que puede producir el efecto, encierra una relacion de lo existente á lo no existente; la causa existe, el efecto no existe; la causa no lo produce, pero puede producirle; ¿qué significa esta relacion de lo que existe á lo que no existe? ¿no parece una cosa contradictoria una relacion sin término? Así es efectivamente, si se prescinde de la inteligencia; solo esta puede referirse á lo que no existe; pues que puede *pensar lo no existente*. Un cuerpo no puede tener relacion con un cuerpo que no existe; pero la inteligencia puede tenerla con lo que no existe, aun sabiendo que no existe; nosotros mismos nos espaciamos á nuestro talante por las regiones de la posibilidad pura.

126. La voluntad tambien participa de este carácter de la inteligencia. El deseo se refiere á un goce que no es, pero que puede ser; nuestro querer y no querer, nuestro amor y nuestro odio, se refieren muchas veces á cosas puramente ideales, cuyo puro idealismo conocemos perfectamente; mas esto no quita que no las queramos. Así deseamos que sucedan cosas que no son; y podemos llevar nuestra veleidad hasta desear lo que sabemos que es imposible. Quisiéramos recobrar una cosa que nos consta hemos perdido para siempre, quisiéramos la presencia de un amigo, la cual nos es imposible por la distancia; quisiéramos que el tiempo se retardase ó se acelerase conforme á nuestras necesidades ó caprichos.

127. Así nos hallamos con la inteligencia y la voluntad en relacion con lo no existente; relacion que no es ni siquiera concebible en un ser destituido de inteligencia. Esto conduce á un resultado importante. El comienzo absoluto de una cosa no es posible sino concibiendo la causalidad radicada en la inteli-

gencia. Lo que comienza pasa del no ser al ser, ¿cómo es posible que el ser haya producido en *otro*, un tránsito del no ser al ser, cuando la relacion á *otro*, antes de existir este otro, era intrinsecamente imposible? El ser inteligente puede pensar en otro, aunque este otro no exista; pero para el ser no inteligente cuando el otro no existe en *realidad*, no existe de ningun modo; por consiguiente no es posible ninguna relacion; todas las que se fijan son contradictorias, y por tanto es absurdo el imaginar que lo que no es, comienza á ser.

128. Esta razon prueba que en el origen de las cosas hay un ser inteligente causa de todo, y que sin esta inteligencia nada podria haber comenzado. Si algo ha comenzado, algo existia desde toda la eternidad; y lo que ha comenzado era *conocido* por lo que no existia. En no admitiendo la inteligencia, el comienzo es absurdo. Fingid en el origen de las cosas un ser falto de inteligencia, sus relaciones serán con lo existente; pero no puede tener ninguna con lo no existente: ¿cómo es posible pues que lo no existente comience á existir, por la accion de lo existente? Para que lo que no existe comience, es necesaria alguna razon; pues que de otro modo seria indiferente el comenzar esto ó aquello, y aun el comenzar ó no comenzar. Si no suponemos que hay un ser que conoce lo que no existe, y que pueda establecer, por decirlo así, una comunicacion con la nada, el ser que no existe no podrá existir jamás.

CAPÍTULO XIII

LA ACTIVIDAD.

129. Para comprender mas á fondo la idea de causalidad, conviene reflexionar sobre las de actividad y accion, como y tambien sobre la de inercia ó inactividad, é inaccion.

130. Si concebimos un ser sin inteligencia, sin voluntad, sin sensibilidad, sin conciencia de ninguna especie, y que además, no encierre en sí nada que pueda alterar su estado, ni el de otros, concebimos un ser absolutamente inactivo.

Así, la inactividad ó la inercia absoluta requiere las condiciones siguientes. 1ª. Absoluta falta de todo principio, de inteligencia, de voluntad, de sensibilidad, y en general de todo cuanto trae consigo conciencia. 2ª. Absoluta falta de todo principio de mudanzas cualesquiera en sí propio. 3ª. Absoluta falta de todo principio de mudanza en los otros. La reunion de estas condiciones forma la idea de una inactividad ó inercia absoluta; el estado de un tal ser es el de una inaccion absoluta.

131. Un ser de esta naturaleza considerado en general, no nos ofrece mas que la idea de una cosa existente: la cual podemos considerar tambien como una substancia, suponiendo que no está inherente á otro en clase de modificacion, ó bien figurándonosle como un substratum en que hay capacidad de ser modificado por la accion que sobre él ejerzan otros seres.

Si queremos caracterizar algun tanto esta idea general para que pueda ofrecer algo á nuestra intuicion, no encontramos otro medio que el de añadirle

la idea de extension, con lo cual formamos en algun modo la idea de materia inerte.

132. Explicadas las ideas de inercia é inaccion, quedan explicadas sus opuestas, las de actividad y accion.

Concibiendo un ser que tiene en sí propio la razon de sus mudanzas, concebimos un ser activo.

Concibiendo un ser que tiene en sí la razon de las mudanzas de otros seres, concebimos tambien un ser activo.

Concibiendo un ser que entiende, quiere, ó siente, ó que de un modo ú otro tiene conciencia, concebimos tambien un ser activo.

De esto se infiere que la actividad para nosotros puede representar tres cosas: origen de las mudanzas propias; origen de las mudanzas ajenas; conciencia.

133. La primera especie de actividad solo puede convenir á los seres mudables; la segunda puede convenir á los inmutables, que sean causa; la tercera es una actividad que puede convenir tanto á los mudables como á los inmutables, prescindiendo absolutamente de la idea de causalidad.

134. La relacion general de principio de mudanzas propias ó ajenas, pertenece á las ideas indeterminadas; por consiguiente la única actividad de que nosotros tenemos idea intuitiva, es la de inteligencia, de voluntad, y en general de todo cuanto se refiere á los fenómenos que necesitan esa percepcion que llamamos conciencia.

135. Es preciso considerar la conciencia como una actividad y comprender en este orden las ideas de inteligencia y voluntad prescindiendo de toda relacion á mudanzas propias ó ajenas, si no queremos decir que Dios desde toda la eternidad era un ser inactivo, porque no tenia mas accion que los actos immanentes de entender y querer.

136. De esto se deduce que no toda actividad es transitiva, que hay verdadera actividad inmanente, de la cual tenemos conocimiento intuitivo en los fenómenos de nuestra conciencia.

137. La actividad que podemos concebir en los cuerpos se reduce á un principio de las mudanzas propias ó de las ajenas, sin que nos sea dado el tener de ella un conocimiento intuitivo. En efecto: nosotros no estamos en relacion con los cuerpos sino por medio de los sentidos, los cuales nos ofrecen solamente dos órdenes de hechos con respecto á la naturaleza corpórea: hechos subjetivos, esto es, las impresiones que experimentamos llamadas sensaciones, las cuales creemos dimanadas de la accion que los cuerpos ejercen sobre nuestros órganos; hechos objetivos, esto es, la extension, el movimiento y las diferentes modificaciones que con los sentidos descubrimos en las cosas extensas que se mueven. Ni la primera clase de hechos ni la segunda nos dan idea intuitiva de la actividad de los seres corpóreos.

Los hechos subjetivos ó las sensaciones son inmanentes, esto es, se hallan en nosotros y no en las cosas; y en cuanto subjetivos, no nos dicen lo que hay fuera de nosotros, sino lo que hay en nosotros. Aun cuando supusiéramos que las sensaciones son un verdadero efecto de la actividad de los cuerpos, esta actividad no se halla representada en el efecto mismo. Cuando el fuego calienta la mano tenemos percepcion intuitiva de la sensacion del calor, en cuanto se halla en nosotros; si suponemos que esta sensacion es realmente un efecto de la actividad del fuego, conocemos la relacion de nuestra sensacion á dicha actividad considerada en general é indeterminadamente, como origen de nuestra sensacion; pero no conocemos intuitivamente la actividad en sí

misma, porque esta como tal, no está representada en nuestra sensacion.

Los hechos objetivos, esto es, la extension, el movimiento y todo cuanto concebimos que no está en nuestra sensacion sino en el objeto mismo, tampoco nos ofrece ninguna idea intuitiva de la actividad de los seres corpóreos. Las modificaciones de la extension, ó sea las figuras, el movimiento con todos sus accidentes, y en general todo cuanto ofrece á nuestros sentidos el mundo corpóreo, son las mudanzas mismas y sus relaciones, mas no el principio mismo de éstas relaciones, ni de estas mudanzas. El cuerpo A, que está en movimiento, choca con el cuerpo B, que está en quietud; y este, despues del choque, comienza á moverse; prescindiendo de si el choque de A ha sido causa del movimiento de B, lo que nosotros podemos asegurar es, que no tenemos intuicion de la actividad productiva del movimiento. ¿Qué nos dicen los sentidos sobre el cuerpo A? solo nos dicen que se ha movido con tal ó cual velocidad hasta el punto M, en que se hallaba el cuerpo B. ¿Qué nos dicen sobre el cuerpo B? solo nos dicen que ha comenzado á moverse en el instante en que el cuerpo A ha llegado al punto M; hasta ahora solo tenemos relaciones de espacio y tiempo entre dos objetos extensos A y B. ¿Dónde está la intuicion de la actividad de A, y de su accion sobre B? carecemos absolutamente de ella. Por racionio, por analogia, por consideraciones de orden, de conveniencia, ú otras semejantes, podremos probar con mas ó menos solidez, que en el cuerpo A habia una actividad, causa del movimiento del cuerpo B; pero con esto tendremos solamente una idea indeterminada de la actividad, no una intuicion de la misma.

138. Las observaciones que preceden son concluyentes para todos los fenómenos de la naturaleza

corpórea. Tómese el que se quiera, escogiendo el que mas nos induzca á imaginar una verdadera actividad : analizándole bien, hallaremos limitada nuestra intuición á relaciones de la extension en el espacio y en el tiempo.

Todos los cuerpos son pesados; así lo enseña la experiencia; ¿conocemos nosotros intuitivamente el principio de que dimanen los fenómenos de la pesadez? no, de ninguna manera. Examinémoslo en el orden subjetivo y en el objetivo. ¿Qué nos ofrece la pesadez en cuanto sentida por nosotros? nada mas que esa afeccion, que llamamos peso, esto es, una presion en nuestros miembros. ¿Qué nos ofrece la pesadez objetivamente? la direccion de los cuerpos hácia un centro con tal ó cual velocidad, segun las circunstancias; en todo esto solo hallamos, ó un hecho puramente interno que es la sensacion ingrata de peso ó presion, ó puras relaciones de objetos extensos en el espacio y en el tiempo.

139. El fuego quema, reduce á cenizas los objetos; nada mas propio para darnos idea de actividad; no obstante ¿podemos decir que la conozcamos intuitivamente? no, de ninguna manera. En el orden subjetivo tenemos la sensacion dolorosa de quemadura, y que en cuanto tal, es un fenómeno puramente interno; en el orden objetivo tenemos la desorganizacion de los cuerpos quemados, la cual no ofrece á nuestros sentidos otra cosa que mudanzas en el volumen, en la figura, en el color, y en las demás calidades relativas á nuestros sentidos: todo esto será tal vez efecto de la actividad, mas no la actividad misma.

140. La luz reflejando sobre un objeto viene á parar á nuestros ojos, pintando en la retina el objeto en que se refleja. ¿Tenemos aqui intuición de la actividad de la luz? no, de ninguna manera. En el

orden subjetivo hallamos la sensacion llamada *ver*; en el objetivo encontramos el tamaño, la figura y demás relaciones del objeto en el espacio; considerando la luz misma hallamos un flúido cuyos rayos tienen tal ó cual dirección sometida á leyes determinadas, pero de ningun modo conocemos intuitivamente su actividad; y para persuadirnos de que la actividad existe necesitamos raciocinar echando mano de principios que no están en la esfera de nuestra intuición.

141. Las cuatro intuiciones de sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia y voluntad (Lib. IV, cap. XXII), se reducen á dos: extension y conciencia; comprendiendo en la extension todas sus modificaciones, y en la conciencia, todos los fenómenos internos de un ser sensitivo ó intelectual, en cuanto se hallan en ese fondo comun, que se apellida conciencia. Así pues nosotros conocemos intuitivamente dos modos de ser; la conciencia y la extension; la conciencia la tenemos en nosotros mismos, es un hecho subjetivo; la extension está fuera de nosotros, y su existencia nos la atestiguan las sensaciones, y en particular las de la vista y del tacto.

142. La clasificacion de estas dos intuiciones es sobre manera importante para distinguir lo activo de lo inerte. En la conciencia hallamos un tipo de verdadera actividad; en la extension como tal hallamos un tipo de verdadera inercia; con solo pensar en la conciencia pensamos en algo activo sin necesidad de añadir otra idea; pensando en la extension sola, se nos ofrece la imágen de una cosa susceptible de muchas modificaciones y que no encierra el principio de ninguna de ellas; para pensar en una actividad corpórea debemos salir de la idea pura de extension y pensar en general en un principio de mudanzas; lo que nada tiene que ver con la intuición de lo extenso.

143. Así la única actividad de que nosotros tenemos conocimiento intuitivo, es la de conciencia; pues de las actividades corpóreas solo tenemos ideas indeterminadas. Las palabras de acción, reacción, fuerza, resistencia, impulso, solo expresan relaciones indeterminadas y que no representan nada fijo sino en sus efectos. Los mecánicos expresan las fuerzas por líneas ó por números, esto es, por los resultados sujetos á cálculo. El mismo Newton al establecer su sistema de la atracción universal, declara su ignorancia de la causa inmediata del fenómeno, y se limita á señalar las leyes á que se hallan sometidos los movimientos de los cuerpos.

144. En los seres mudables la actividad nos representa un principio de las transformaciones propias y ajenas, como si dijéramos una sobreabundancia de ser que se va desarrollando y que á proporción de su desarrollo, se va perfeccionando. En nuestro espíritu hallamos un ejemplo de este desarrollo. El niño al nacer recibe confusamente las impresiones de cuanto le rodea. Con la repetición de estas su actividad se va desarrollando, y lo oscuro se aclara, lo confuso se ordena, lo débil se fortalece, el pensamiento nace, la comparación comienza, la reflexión se despliega, y aquel ser torpe y poco menos que inerte llega quizás á ser un genio que asombra al mundo. Los materiales le han venido de afuera; pero ¿de qué habrían servido sin ese vivísimo foco de actividad que los transformaba y que sacaba de ellos productos nuevos y exquisitos? Los mismos fenómenos de la naturaleza se ofrecen á los ojos de los brutos animales que á los de Kepler y de Newton; sin embargo lo que para aquellos no sale de la esfera de las impresiones sensibles, se convierte para estos en un manantial de teorías admirables.

145. El ser activo contiene virtualmente las per-

fecciones que debe adquirir; es comparable á un gérmen en que se halla el árbol colosal y cuyo desarrollo depende de las circunstancias del terreno y del clima; por el contrario el ser inactivo nada se puede dar á sí propio, tiene un estado y lo conserva hasta que un agente se lo muda; y á su vez permanece en el nuevo hasta que otra acción que también le viene de fuera, se lo quita y le comunica otro diferente.

146. La actividad es un principio de determinaciones propias ó ajenas; pero este principio puede obrar de dos modos: con inteligencia ó sin ella. Cuando el ser es inteligente, su inclinación á lo conocido, se llama voluntad. Esta, ó se inclina necesariamente al objeto ó no: en el primer caso, es una espontaneidad necesaria; en el segundo es una espontaneidad libre. La libertad pues no existe con sola la ausencia de coacción; ha menester también de la ausencia de toda necesidad, aunque sea espontánea; la voluntad ha debido poder querer ó no querer el objeto; si esta condición falta, no hay libre albedrío.

147. Es digno de notarse que nuestra intuición de lo externo, se refiere solo á lo inactivo: la extensión; y que la de lo interno, se refiere principalmente á la actividad: la conciencia. Por lo primero, conocemos un substratum de mudanzas, pues todas parecen verificarse en la extensión; por lo segundo, no conocemos intuitivamente ningún sujeto, sino las mudanzas mismas. La unidad del sujeto de ellos, la probamos por raciocinio, pero no la vemos intuitivamente (Lib. IX, cap. VI, VII, IX, XI). La extensión, como tal, se nos presenta simplemente pasiva; la conciencia, como tal, es siempre activa; pues aun en los casos en que se halla más pasiva, como en las sensaciones, todavía, en cuanto conciencia, encierra