

## EL PENSAMIENTO COSMOLÓGICO DEL LULISTA

P. A. RAIMUNDO PASCUAL

Responde este artículo, primero de una serie que tengo proyectados, a la pretensión de contribuir al conocimiento de la cultura mallorquina en épocas pasadas, sobre todo en su ángulo filosófico, tema tan pobremente tratado y, por tanto, casi prácticamente desconocido, si exceptuamos la figura cumbre del Beato Ramón Llull.

### 1. — *Delimitación del tema.*

No es mi intento hacer aquí un examen de crítica filosófica de las doctrinas cosmológicas del P. Pascual, notando lo que hay en ellas de Llull y lo qué de lulismo, ni detallar el conjunto de los elementos de la filosofía moderna que más o menos hayan podido influir en la concepción global del cisterciense mallorquín.

Ello implicaría realizar, por una parte, una exégesis profunda de las doctrinas del Beato Lulio y del lulismo para señalar lo que el P. Pascual toma del Doctor Iluminado directamente y las ideas que se apropia a través de la escuela alemana de Salzinger. Por otra parte, habría que examinar las diversas influencias que hayan podido afectar al pensamiento del monje mallorquín, bien sea de la filosofía moderna continental, bien del empirismo inglés, haciendo ver las diferentes vías de introducción de filosofía en Mallorca.

Recordemos que estamos en el siglo XVIII, cuando se infiltraban en las Universidades españolas las nuevas tendencias del pensamiento europeo. Si bien es cierto que en España no se originó ninguna de aquellas corrientes nuevas, no faltaron, sin embargo inteligencias preclaras que dieran un nuevo rumbo a la filosofía española de la época. Se introdujo ya a fines del siglo XVII el cartesianismo, o mejor, el maignanismo, con sus teorías sobre la naturaleza de los cuerpos y defendiendo un atomismo exagerado frente al hilemorfismo aristotélico-escolástico. No faltó tampoco, como siempre, frente a estas escuelas extremistas de Sevilla y Valencia, una posición inter-

media y moderada, centrada principalmente en la Universidad de Cervera. Es esta no una actitud de oposición a la corriente tradicional, sino de síntesis; pretende fundir las dos tendencias opuestas: asimilar los caracteres del pensamiento moderno sin prescindir del fundamento tradicional.

La Universidad Iuliana de Mallorca no fue una excepción a este fenómeno español. Sufrió también las influencias de la corriente filosófica moderna. Lo interesante sería averiguar si las recibió desde Valencia o a través de Cervera, cuestión que dejo para otra ocasión ya que de momento, por falta de datos, no quiero hacer afirmaciones prematuras.

Lo cierto es que a Mallorca llegó la influencia moderna, pues, a mediado del siglo XVIII encontramos expresiones como éstas —pertenecientes a un tal Gerónimo Palou, Maestro en Artes y Candidato de medicina—: «Estas razones (las de que la filosofía de Aristóteles es inútil para las ciencias físicas) movieron a los Modernos a redimir la servidumbre de su entendimiento, buscando otros más sensatos principios y dejando para los otros aquella multiplicidad de Entes, y palabras, que para el fin de investigar la naturaleza, más confunden, que ilustran». Y en otro lugar añade:... «la *Phylosophia* de Aristóteles es más extrahida, más espiritualizada, y así más oportuna para el uso Theológico, pero... para examinar la naturaleza sensible nada vale; pues las ideas abstrahidas serán siempre, como hasta ahora inútiles... Y si los Aristotélicos encuentran rigidos algunos tropiezos de los Corpusculistas para los Dogmas Catholicos, acuerdense que tuvo más que expurgar Aristóteles, que Descartes» (G. Palou, *Aprobación apologética*, Palma, 1742).<sup>1</sup>

Podría multiplicar así indefinidamente las citas de este tipo, pero éste no es el objeto del presente trabajo.

Esta especie de programa que he trazado supone, como puede colegirse por la amplitud de materias y variedad de cuestiones, todo un amplio tratado y no los límites reducidos de un simple artículo. La labor que intento llevar a cabo en el presente caso es mucho más modesta. Me limitaré tan sólo a señalar el hecho y, en consecuencia, no será un trabajo de crítica, sino de exposición. Exponer ordenadamente las ideas del P. Pascual sobre cuestiones de filosofía natural, prescindiendo de sus fuentes.

<sup>1</sup> Me ciño en las citas a la ortografía propia de la edición a que pertenecen.

Me ceñiré, además, únicamente a su obra «Examen de la crisis del P. Feijóo sobre el arte luliana», ya que es obra de madurez y de la que con mayor amplitud se pueden sacar los elementos necesarios para el caso. Esta es una obra, según expresión de C. Artau, «altamente instructiva en materias lulianas» (T. y J. Carreras Artau, *Historia de la Filosofía Española siglos XIII-XV*, t. II, cap. XXII, ap. III). Y aunque la disertación VI, en donde principalmente se contienen las ideas cosmológicas, haya sido en gran parte invalidada, según afirma el autor antes citado, a causa de que la crítica moderna ha probado el carácter apócrifo de las obras de alquimia atribuidas a Lulio, ello no impide en nada el presente trabajo, si se tiene siempre en cuenta el criterio más arriba establecido.

## 2. — *La actitud filosófica del P. Pascual como base de su cosmología.*

Es un hecho incontrovertible que la actitud filosófica general de cualquier pensador se nota en el fondo de todas las cuestiones y problemas que aquél analice. Ahora bien, esta actitud es el resultado de un conjunto de elementos primigenios que influirán, por tanto, en el desarrollo e interpretación de las ideas y teorías que sobre una parte o rama filosófica se establezcan. Análoga opinión es la que defendía en el XII Congreso Internacional de Filosofía, el profesor Philipp Frank. Afirmaba que pueden darse interpretaciones divergentes de una misma teoría científica según las implicaciones políticas y religiosas del punto de vista que se adopte. Ponía como ejemplo cuatro interpretaciones distintas de la teoría de la relatividad según cuatro grupos diversos de posturas filosóficas.<sup>2</sup>

Pues bien, la actitud filosófica del P. Pascual, el encuadramiento exacto según las coordenadas generales que le definen en el curso de la Historia de la filosofía, y las determinaciones propias que le sitúan en un momento dado de esta flujir histórico, influirá también y for-

---

<sup>2</sup> La teoría de la relatividad, dice Philipp Frank, interpretada en sentido materialista, es rechazada por aversión a toda ética materialista o aceptada por favorable a ella, según sea la actitud filosófica de ciertos pensadores católicos o de algunos positivistas y pragmatistas, respectivamente. Partiendo de una concepción idealista, la expresada teoría es igualmente rechazada por filósofos soviéticos y algún tomista, puesto que su postura es inconciliable con el idealismo; mientras que desde este punto de vista es defendida por filósofos protestantes liberales (ADOLFO MUÑOZ, «Crisis», 20, pág. (4), 422, 1958).

mará el soporte y la trabazón básica que sustente el desarrollo de sus ideas sobre cualquier problema filosófico. Es decir, los caracteres que determinen la personalidad filosófica del P. Pascual serán, al mismo tiempo, los que fundamenten su concepción cosmológica.

Como primer elemento de su postura filosófica debemos señalar el rasgo de *polémica*. El lulismo del setecientos toma dos modalidades características: la primera, dice Carreras Artau, es de aspecto constructivo y «recoge las aportaciones más nobles del siglo de la Ilustración, la otra toma un matiz polémico que desemboca en una serie de controversias doctrinales» (T. y J. Carreras Artau — Hist. de la Filos. Española ss. XIII-XV, t. II, cap. XXII, ap. III). Y es precisamente el P. Pascual, junto con el P. Custurer, el punto donde convergen ambas tendencias del lulismo.

No obstante, este hecho de contienda no es un fenómeno exclusivo del lulismo y antilulismo, sino también un fenómeno que afecta a las demás corrientes filosóficas tanto españolas como europeas. No debemos olvidar que están introduciéndose las nuevas ideas que llegaron a dominar lo mismo al lulismo que a la escolástica. El choque, pues, era inevitable. Por otra parte, la polémica tenía dos facetas distintas: una rastrera y vana, la otra intelectual y doctrinal. «Muchas veces fue una actitud de polémica exarcebada y cerrada... Pero no faltó la polémica de altura, inteligente y comprensiva del adversario, y no por ello menos tajante. Con ello, ofrece este período, final del siglo XVII y sobre todo hacia el segundo decenio del siglo XVIII, un dramatismo del más alto interés para la historia de las ideas en nuestra patria. Pero no se ha de ver en la reacción tradicional una actitud exclusivamente española. El mismo juego de choques y contrachoque se produce simultáneamente, por ejemplo, en Francia». (P. Martínez, S. J. — Apéndice I, t. II de la Hist. de la Filos. de Hirschberger, p. 412).

La contienda luliana tomó también estas modalidades. Es, sobre todo, el P. Pascual quien centra y eleva a categoría doctrinal las luchas entre lulistas y sus adversarios. Si bien en este caso los ataques van dirigidos contra el P. Feijóo, son el símbolo de la defensa luliana contra cualquier enemigo. Recordemos que el cisterciense mallorquín empieza su obra «Vindiciae lullianae...» como otro tiempo arremetió Cicerón contra Catilina: «Quousque tandem, Benigne Lector, Adversarii B. Martyris Raymundi Lulli nostra abutentur patientia?» (Vindiciae lullianae... Dissert. praevia. t. I, 1). Arremetió contra todos los

adversarios del Beato Lulio. Esto son las obras del P. Pascual: una defensa de la doctrina luliana contra los ataques antilulistas.

De ahí deriva una segunda característica. La filosofía del P. Pascual es filosofía *apologética*. No se contenta sólo con luchar contra sus enemigos, sino, también se esfuerza por ensalzar al B. Lulio ante aquellos. Aquí tenemos, pues, la segunda modalidad luliana que señalaba C. Artau, la faceta constructiva. «Prólogo apologético» se titula el del tomo II, de la obra Examen de la crisis del P. Feijóo... Tanto ésta como las otras obras pascualianas son una defensa laudatoria, muchas veces exagerada, de su Maestro Ramón Llull. La alabanza y ensalzamiento de las doctrinas de Lulio llegó a convertirse en el P. Pascual en una verdadera manía. Incluso, como afirma Bover, en una de sus obras, el monje mallorquín «con raciocinios exactos, y haciéndose cargo de la disposición de la ciencia luliana, manifestó, como así lo había aprendido en la escuela de Zalzinger, que Llull fue autor del sistema que resucitó Newton» (Bover – Biblioteca de Escritores Baleares, t. II, p. 58). No es extraño, pues, que C. Artau califique esta exageración del P. Pascual con el nombre de «verdadera luliomanía».

Para el P. Pascual, la doctrina de Ramón Llull es la mejor estructurada y la más universal, pues, los otros sistemas son partes de aquella. «Si se compara el *Système* (de Llull), afirma, con los otros, fácilmente se conocerà, que en lo arreglado, no son mas que partes de el integro *systema* Luliano que a todos los comprehende, y todos se reducen à èl; pero al mismo tiempo se entenderà la insuficiencia de ellos solos, por faltarles la legitima subordinacion de sus especiales principios à los primitivos, y la exacta ordenacion en el procedimiento natural, para manifestarse científicamente los efectos, como se puede ver en el cotèjo de unos y otros». (P. Pascual – Examen de la crisis del P. Feijóo... t. II, Disrt. VI, p. 185).<sup>3</sup>

Por último, hay que señalar en la actitud filosófica del P. Pascual una *postura de tensión* entre dos polos extremos: el pensamiento tradicional y la nueva filosofía. Intenta al mismo tiempo una síntesis armonizadora de ambos polos bajo el signo y doctrinas lulianas. Síntesis que no llegó a lograr perfectamente el cisterciense mallorquín, bien sea por falta de un profundo conocimiento de las nuevas teo-

<sup>3</sup> De aquí en adelante citaré con la sigla ECF la obra del P. PASCUAL, *Examen de la Crisis del P. Feijóo*.

rías, bien porque éstas se iban imponiendo de una forma avasalladora y estaban en muchos casos en abierta contradicción con las ideas tradicionales, lo mismo que con las lulianas.

Respecto al primer punto se queja al propio P. Pascual de la falta de libros para informarse. Por ello pide disculpas. A causa de «la falta de Libros en mi País, dice, no sè como he escrito lo poco, que ofrezco al Público. Esto mismo será motivo para que se me perdone» (ECF. t. I Prólogo). En cuanto al segundo aspecto, téngase que el lulismo como corriente doctrinal íbase extinguiendo y el esfuerzo del P. Pascual no se vió apoyado por nuevos y ulteriores intentos. «Dos años antes de su muerte el P. Pascual publica en Madrid su última obra luliana... Después, en torno a Ramón Llull y su doctrina se hace el silencio; nadie le combate, pero nadie tampoco lo comenta ni expone... Nuevas ideas y corrientes lo han reemplazado» (T. y J. C. Artau — Hist. Filos. Española ss. XIII-XV, t. II, cap. XXIII, ap. I).

Estos tres caracteres fundamentales los encontramos también como constituyendo la armazón de la filosofía natural del cisterciense mallorquín.

La cosmología del P. Pascual no es una filosofía de exposición de un sistema más o menos estructurado, sino que es crítica. El P. Pascual, para desarrollar sus ideas, arremete tanto contra la filosofía de la naturaleza de la época antigua como contra las nuevas teorías. De ahí que esta actitud polémica, que le sitúa en un momento concreto de la historia del pensamiento, sea también la que rijan el desarrollo de su concepción cosmológica. Podría citar variedad de textos que lo demuestran claramente, pero por la brevedad del asunto me limitaré sólo a algunos, escogidos al azar. Así, por ejemplo, al hablar de las «formas», critica a Platón afirmando que no puede ser que la materia, de la cual procede el mundo corpóreo, reciba inmediatamente todas las formas, ni que éstas sean eternas; pues la eternidad sólo a Dios pertenece. Se opone y lucha también contra Platón y Aristóteles al hablar de las propiedades del ente real. No menos dura es la expresión antiaristotélica en la que manifiesta este su afán de oposición y polémica, afirmando que «errò Aristoteles en poner simple y uniforme la materia de los generables y corruptible, sin reconocer en ella diversidad de principios, que la integren» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 186). Y en la distribución de las cualidades en los cuerpos «faltò tambien Aristoteles, y aun los que conocieron la substancial permanencia de los elementos en el mixto» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 187).

Pero su polémica no sólo es contra la filosofía antigua, sino que igualmente se opone a teorías y tesis de la cosmología moderna. Sus diatribas contra el atomismo son patentes. «No quiere reconocer, dice, la *Philosophia corpuscular*... por principio physico cosa, que no pueda à lo menos imaginar la phantasia» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 199); ni le bastan a la filosofía «esos atomos para formar, según su varia colocacion y distribucion, los mixtos» (p. 200), ni es sólo «el movimiento con los atomos el unico principio de las cosas y sus mudanzas» (p. 202), y ante toda la configuración atomista «varias dificultades se me ofrecen» (p. 202).

Parece, pues, que el P. Pascual, en su filosofía de la naturaleza, tiene como fin ir buscando en los sistemas anteriores y contemporáneos suyos los puntos vulnerables por donde introducir su afilada crítica y rechazarlos. Todo ello, sin embargo, está subordinado a un fin primordial: el ensalzar la cosmología luliana. La crítica la hace desde el ángulo de Lulio; todo lo que no se acomode a él es desechado. Y cuando encuentra algunos elementos de los que no puede prescindir, entonces, si son anteriores al Beato, afirma que en él tuvieron su máximo desarrollo y perfección, y, si son posteriores, los filósofos que los han expuesto no han dicho nada nuevo, puesto que ya se encontraban en Lulio. Aparece, pues otra vez aquí, aquella luliomanía a que me he referido antes. Así, al desarrollar la teoría de la materia prima y de la privación, nos dice que aparece una grave dificultad en el sistema aristotélico, dificultad que «se desvaneció en el *Système Luliano*» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 185). Y, al tratar del método y los problemas que se desarrollan en la filosofía natural de Bacón, afirma manifiestamente: «tan atento à la experiencia procedió el B. Lulio, que casi siempre apela à ella... Sabía bien el modo de experimentar» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 211). Más adelante añade: «los tratados de la *Philosophia natural*, que desea (Bacón)... estan con toda exactitud en el B. Lulio» (ECF. t. II, Dis. IX, p. 338).

La filosofía natural del cisterciense mallorquín se encuentra, pues ante dos grupos de soluciones contrarias de un mismo problema. El P. Pascual intenta armonizarlas en una síntesis universal luliana. Sin embargo, prescindiendo de detalles, me ceñiré sólo a una cuestión que considero de mayor importancia. En primer lugar porque aparece en ella la oposición. En segundo lugar porque en la misma época la Universidad de Cervera intentó también la síntesis, y, por último, porque hoy encontramos todavía algunos filósofos que pretenden

armonizar ambas soluciones. Es la célebre cuestión del hilemorfismo aristotélico-escolástico y del atomismo Epicuro-Gasendi.

El P. Pascual se encuentra situado entre ambos extremos. Admite los puntos fundamentales, pero no duda en sacrificar elementos de una y otra parte con tal de poderlos fundir en un conjunto luliano. Así, admite los átomos de Epicuro y Gasendi como mínimas partes integrales de los cuerpos; pero no vacila un momento en añadir que tales átomos no son suficientes; en el fondo tiene que haber la materia y la forma. La materia primera son los átomos: «la materia primera, dice, cuyas partes integrales son los átomos»; la forma sería una especie de ordenador de tales átomos.

Esta solución pascualiana es la que más o menos, establecidas las correspondientes diferencias, ha dado modernamente Jacobs.<sup>4</sup> Esta síntesis tiene varias dificultades con las cuales se encontraba igualmente el P. Pascual. Pero éste da un nuevo giro a la cuestión interpretando la materia prima y la forma substancial desde los supuestos lulianos.

### 3.—*El puesto de la filosofía natural en el conjunto filosófico y su problemática.*

La física era conocida desde Aristóteles como la investigación de la naturaleza de las cosas, y designada con el nombre de filosofía natural. Su punto central estaba en averiguar cuál es la naturaleza esencial de las cosas. En ello estriba, precisamente, la más notable diferencia con la física moderna que intenta buscar el *cómo* se comportan las cosas, mientras que la antigua responde a la pregunta *¿qué* son las cosas realmente?

Aristóteles sitúa la física en el grupo de ciencias teóricas, cuyo fin común es conocer. Estas son la física, la matemática, la metafísica.

---

<sup>4</sup> Dice Jacobs que en el mismo concepto de materia de los físicos modernos se encuentran aquellos dos principios de orden substancial, la materia y la forma. Por una parte el sustrato, la carga eléctrica de los núcleos y electrones, sin existencia sola que sea de alguna duración y, por otra, el principio que hace de aquellas partículas, cuerpos e individuos con propiedades definidas. Es decir, que los átomos compuestos de protones y electrones, están siempre subordinados a una forma substancial superior que les confiere la unidad y propiedades características.

A ello pueden hacerse varias objeciones. La forma, por ejemplo, dejaría de ser substancial pasando a ser accidental, puesto que no constituiría en tal caso el «*primum esse*» de la cosa, sino que lo supondría.



Esta división, con más o menos modificaciones accidentales, siguió hasta la Edad Moderna. Fue precisamente Francisco Bacon quién estableció una clasificación original. Afirma una separación entre teología y filosofía. A ésta la subdivide en teología natural, filosofía de la naturaleza y filosofía del hombre, que tratan de Dios, el mundo y el hombre respectivamente. Para Aristóteles la metafísica incluía a Dios y la filosofía primera. Ahora, la filosofía primera o ciencia universal trata de los primeros principios, quedando separada de la teología natural; la metafísica queda reducida a formar parte de la física, lo mismo que la matemática se incluye como un apéndice de la filosofía natural.

La filosofía de la naturaleza del P. Pascual ¿responde a la concepción antigua o moderna, acercándose su división al modelo aristotélico o al baconiano? Esto es lo que pretendo aclarar contraponiendo su doctrina tanto a Aristóteles como a los filósofos modernos, Gasendi, Bacon, Descartes, Leibniz, etc.

Fundándose en la doctrina de Ramón Llull, establece una separación entre teología, que considera al ente sobrenatural, y filosofía o tratado del ente natural. A ésta la divide en tres grandes secciones:

1.<sup>a</sup> Metafísica o parte de la filosofía que estudia el ente real en cuanto tal. Este incluye los principios esenciales que convienen a Dios, como razones de ser, y a la criatura, como imitación del ser de Dios. De ahí que la metafísica no considere a Dios, los espíritus o cualquier ser determinado, sino a todos ellos igualmente en cuanto son ente real. Al tratar del ente real en general deberá examinar también los predicados trascendentales que a tal ente corresponden. Y en ello, dice el P. Pascual, faltaron Platón y Aristóteles, «aquel no señala al ente real propiedad alguna, este solo le atribuye tres, que son unidad, bondad y verdad..., y por consecuencia à dichos Philosophos faltò el principal conocimiento de el objeto metaphysico» (ECF. t. II, Dis. V, p. 150).

2.<sup>a</sup> Lógica que tiene por objeto el ente intencional o «el ente en quanto tiene ser en el alma racional» (ECF. t. II, Dis. III, p. 142). Este ente intencional es una semejanza, una imitación representativa, del ente real al que, siguiendo una terminología luliana, llama «primera intención», mientras al ente objeto de la lógica lo designa por «segunda intención».<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Nótese aquí el enfoque completamente distinto que en R. Llull de la doctrina

Ahora bien, la segunda intención, por ser la representación del ente real requiere y exige una serie de pasos para formarse, es decir, un proceso en que interviene el entendimiento. Pues bien, los actos que el entendimiento realiza, las operaciones necesarias en este proceso representativo, son objeto de la Animástica, que es una parte de la física. La consideración del ente intencional como tal, esto es, como semejanza del ente real, corresponde a la lógica, como ciencia filosófica; y en cuanto atendemos a la rectitud de las operaciones mentales, el ente intencional, pertenece a la lógica como arte.

3.<sup>a</sup> La tercera parte es la *física*, cuyo objeto es el ente natural en cuanto tal, es decir, el ente creado y por razón de su naturaleza. De ahí que la física o filosofía natural incluya tanto a los cuerpos y sus principios, como a los espíritus creados y sus operaciones y perfecciones. Por ello afirma el P. Pascual que la física «considera el Angel y el Alma racional, en cuanto son entes naturales, aunque por otros respectos y motivos, se tratan en otras Ciencias» (ECF. t. II, Dis. III, p. 142).

De todo lo dicho podemos colegir el conjunto de problemas que se plantearán en torno al ente natural. Este conjunto de cuestiones estructuradas y ordenadas formará la problemática propia de la filosofía natural.

La Naturaleza se rige por unos principios que pueden ser intrínsecos y extrínsecos. Los primeros son las entidades primigenias que sirven a la Naturaleza, bien para la formación de los «concretos», bien para sus correspondientes operaciones. De aquí derivará una serie de cuestiones que especificarán el problema general en su parte estática y desde el ángulo dinámico. Desde el punto de vista de los principios extrínsecos tendremos también otro conjunto de problemas. En su conjunto tales principios «compreenden todo lo perteneciente à la Physica, pues se reduce à ellos todo lo que toca al ser y constitución de el ente natural, y lo que le conviene en su operación... Lo mas que se inquiere en la Physica es lo que pertenece à los varios movimientos y operaciones de los cuerpos inferiores» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 175).

El conocimiento de tales principios requiere una investigación

---

de la primera y segunda intención. En R. Llull compendia la solución del problema de la finalidad. Es, por tanto, una cuestión eminentemente ética. En el P. Pascual plantea el problema del conocimiento. Es una cuestión en gran manera epistemológica.

metódica. Por tanto, el averiguar cuál debe ser el método propio por el que debe regirse el filósofo en su estudio de la Naturaleza, tiene que ser, pues, la primera cuestión.

A pesar de lo dicho, hallamos todavía en la obra pascualiana explicaciones más concretas, en las que claramente queda manifiesta y trazada toda la problemática que a esta parte filosófica se refiere. Así, al hablarnos de Bacón, dice textualmente: «En el B. Lulio se hallará casi todo lo que se requiere y desea el celebre Bacon de Verulamio en su libro Aumentos de las Ciencias..., ò se podrá deducir con facilidad de su Doctrina... Los tratados de la Philosophia natural, que desea (Bacón) estan con toda exactitud en el B. Lulio». Enumera a continuación las cuestiones baconianas siguientes: «la Inquisición de las Causas naturales, la Consideracion de los Abstractos de la Naturaleza, la Noticia de lo material y lo movible, la Doctrina de los Principios de las cosas del Universo, y la de su diversidad, segun se observa en las substancias y accidentes phisicos, como tambien la de las calidades de la materia... y de los apetitos y movimientos naturales» (ECF. t. II, Dis. XI, p. 338).

El P. Pascual, pues, admite como problemas de la filosofía natural los mismos que Bacón. La diferencia fundamental entre ambos filósofos está en la manera de tratarlos.

#### 4.—*El método.*

Desde luego, el P. Pascual no dedica en esta obra suya un tratado especial a examinar el método que debe seguirse en las cuestiones cosmológicas; sin embargo, creo, podemos llegar a deducir algunas conclusiones por las referencias que están esparcidas a través de toda la obra.

Que el método empleado en la filosofía natural:

- 1.º No debe ser puramente empírico.
- 2.º No tiene que reducirse a un método exclusivamente racional.
- 3.º Ha de ser la síntesis empírico-racional.

Los sentidos no son suficientes para llegar al conocimiento de la verdad. Es cierto que el investigador debe entregarse a la experiencia, comprobando exactamente los hechos mediante una cuidadosa observación. Pero esto no es lo único, pues la verdad no puede sujetarse al solo examen de los sentidos. «El Methodo de Epicuro, que Cassendi abraza y describe, empieza por los sentidos, pero es tan infeliz, que los hace arbitros de la verdad..., es preciso entren (los sentidos)

por testigos, pero otro es el Juez, que declara y sentencia... , hacerlos necesarios Censores en toda la extension de la verdad, es indigno de hombres racionales» (ECF. t. II, Dis. III, p. 137-38).

Los principios, por tanto, que descubrimos mediante un método puramente empírico no son suficientes para fundamentar una sana filosofía de la naturaleza. Además, según la concepción del P. Pascual que más atrás hemos visto, la filosofía de la naturaleza incluye todos los seres naturales y sus operaciones, aunque sean espíritus. ¿Cómo, entonces, mediante los sentidos solos, podemos llegar al conocimiento de tales seres y operaciones? «¿Qué puede concebir, ò como puede idear a Dios, al Angel, al alma racional, y el modo de sus operaciones, un entendimiento, que no sabe formar concepto sino conforme à lo que percibe el sentido, ò materialmente figura la imaginación?» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 219). El entendimiento en el conocimiento de los seres del universo, debe fundarse en unos principios generales apoyados por la experiencia y, mediante el discurso, deducir varias consecuencias, algunas de las cuales pueden comprobarse luego por medio de la experiencia.

De ahí que el P. Pascual establezca una crítica del método baconiano, afirmando que la experiencia que defiende el filósofo inglés no puede valer para las ciencias especulativas y abstractas, ya que éstas se fundamentan en los principios universales. Quizá esta experiencia de Bacon valga para la física; «aun en esta, sin guiarse por algunas necesarias universales maximas, poco aprovecha la experiencia» (ECF. t. I, Dis. II, p. 44).

Por otra parte, en el planteo de la verdadera física con sus problemas y principios, según Bacon, al proceder mediante la experiencia, debemos guiarnos por una verdadera inducción. Pues bien, en opinión del P. Pascual, ésta no sólo es ilegítima, sino también imposible. Para tener una inducción científica de un fenómeno dado, es preciso observar todos los casos y combinaciones en que puede darse tal fenómeno; de lo contrario nunca podríamos estar seguros de si este caso que se nos presenta pertenece a la serie que observábamos. «Sin haber hecho todas las varias experiencias, ninguno puede estar seguro, que aquel cuerpo tiene, ò no tiene calor, ni que este sea de tales, ò tales circunstancias; por esso, para formar una induccion científica, es necesario executar esto en cada uno de los cuerpos de todo el mundo, lo que parece imposible en la práctica» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 213). Y no sólo hay que observar todos los casos, sino

también el conjunto de objetos, de lo contrario, «jamás se sabrá de cierto, que no hay más particulares, sobre los cuales pueda caer la inducción» (p. 213).

Desde luego, la inducción así entendida es imposible; pero es que Bacón ya se dió cuenta de ello y por tal razón afirmó que la enumeración completa de los casos particulares, de «instancias», como decía él, esto es, de los casos ejemplares que entrañan alguna significación, no hace falta y ni siquiera es posible. Por ello, a esta especie de inducción se la ha llamado científica o incompleta. El Padre Pascual, pues, no llegó a captar el fundamento de esta nueva modalidad que Bacón había descubierto. La sometió a un examen crítico, como si fuera la inducción formal o completa, en la que realmente es necesaria la enumeración de todos los casos, o, como dice Aristóteles, su formulador, afirmar del género, lo que se sabe pertenece a cada una de las especies de ese género, es decir, la enumeración completa de las especies del género.

Por otra parte, si el P. Pascual hubiera intentado una aplicación de sus ideas cosmológicas básicas a este método inductivo, se hubiera dado perfecta cuenta de que la enumeración completa no era necesaria. Se hubiera convencido de que era lícito hacer extensivo a todos los individuos de un género lo que solamente ha sido dado a conocer en algunos ejemplares del mismo. Pues si los «mixtos», tomados como individuos, son el resultado de la unión de los elementos simples, o cuatro porciones de la substancia elemental formada por la composición de los «simplicísimos elementos» o esencias elementales, se infiere que todos tendrían una esencia común, ya que sus principios formativos son los mismos. Y dado que estos principios generales, según el mismo P. Pascual, son substanciales porque de ellos nacen los mixtos que son substancias, y son al mismo tiempo la causa de obrar de tales mixtos, «como estos simples primitivos principios substanciales son causa de todo lo elemental de los cuerpos inferiores, sus movimientos, calidades, y todo género de accidentes» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 163), se deduce que el modo de obrar de las cosas será el mismo, puesto que también lo es su ser. «Dios produciendo las criaturas imprimió en todas las semejanzas de todas sus perfecciones... y estas son el fondo, ò como fundamento de el ser y operar de ellas» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 176). Y «los que son principios de el ser, han de ser principios de sus operaciones, pues la operacion nace, ò sale de el mismo ser» (Dis. VI, p. 179).

Claro que este fundamento último de la inducción científica no puede basarse en un conocimiento exclusivamente empírico, y en ello sí que puede el P. Pascual impugnar a Bacon por admitir como única fuente la experiencia. En realidad el P. Pascual lo ha hecho, de un modo claro y patente, al afirmar que la filosofía tiene que regularse por unas máximas universales fundadas en el mismo Dios, como origen de todo. Según estas máximas, y no por los sentidos, sabe «que en el mundo ha de haber la mayor concordancia en la mayor diferencia; y que esta concordancia ha de ser mas grande, que se extiende à todas las extremidades de aquella diferencia; y como esta concordancia sea mayor en la mayor unidad, comunicacion, y participacion, infiere, que en todos los elementales ha de haber una misma y universal substancia, en la que ellos, entre sí diferentes, concuerden» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 214).

Se hace patente aquí un cierto racionalismo que entronca, a través de Lulio, con el racionalismo teológico de S. Agustín. Pero, así como el obispo de Hipona reconoce, junto al saber fundado en la iluminación divina, otra provincia del saber, cuya fuente es la experiencia, también aquí el cisterciense mallorquín se apresura a afirmar que «debemos sin duda confesar con Epicuro la necesidad, y conducencia de los sentidos para descubrir la verdad, no en todo, sino solo en lo que està sujeto à su percepcion» (ECF. t. II, Dis. III, p. 139).

Como se ve, pues, el P. Pascual no rechaza el método empírico, sino lo que no admite es que este método sea la única fuente de que debe valerse la filosofía natural. No es inútil como método, sino como único: es «vano, dice, el único methodo que prescribe Bacon» (ECF. t. II, Dis. III, p. 134).

Lo dicho manifiesta claramente que el P. Pascual no admite tampoco como método exclusivo el racional. Pero precisemos más la cuestión.

El método racionalista afirma que la razón es el único camino para llegar al conocimiento de la realidad de las cosas. Todo lo que no nos presente la razón es objeto de duda, puesto que es incierto. El mismo conocimiento de los sentidos, dice Descartes, no es seguro, ya que está patente que nos han engañado alguna vez. Por tanto, es preciso tener un fundamento básico y preciso a partir del cual y sobre el que podamos asentar todo el proceso y las fases del método para el conocimiento de la verdad. Presupone este método un algo anterior al comienzo del proceso, cosa completamente distinta al empirismo.

En éste el método es virgen, sin ningún contenido preliminar y se estrena al empezar su empleo.<sup>6</sup>

Hemos visto que el P. Pascual estaba algo influenciado por el racionalismo teológico agustiniano. Pero también hemos notado que no admitía la razón como único camino para el conocimiento de la verdad, sino que los sentidos nos dan igualmente cierta evidencia. En esto quizás el P. Pascual, alejándose un poco del racionalismo, se acerque más al intelectualismo aristotélico-escolástico. Pues, no es que el racionalismo rechace totalmente la experiencia, no, encontramos expresiones categóricas sobre este punto en Descartes; pero sí afirma que los contenidos de la experiencia no dan ningún punto de apoyo al sujeto pensante para su actividad conceptual. El P. Pascual no llega a tal extremo, por ello será posible en él una conciliación de ambos métodos, cosa imposible desde uno de los extremos. La experiencia también tiene su valor para fundamentar el conocimiento. «Tenemos evidente conocimiento de muchas cosas por los sentidos, y con particularidad de los objetos propios de cada uno, v. g. el hombre, que ve la blancura, ò un objeto blanco, està tan cierto de ser aquella blancura, y el objeto blanco, como puede estar de esta proposición: imposible es, que una misma cosa sea y no sea; pues, aunque no sepa como se actúa la blancura en aquella materia, ni como la percibe la vista, està tan seguro, que si le preguntan donde hay una cosa blanca, luego sin perplexidad le señala con el dedo» (ECF. t. II, Dis. III, p. 140). Es decir, que el P. Pascual admite una doble fuente de conocimiento; pero cuidando que cada una no traspase los límites de su campo: que la razón sea el juez de la evidencia que nos presentan los sentidos como testigos de sus objetos propios.

Por lo tanto, no podemos prescindir de los sentidos, ni establecer, en consecuencia, una duda tan amplia como pretende Descartes que «aun de su propio ser quiere que dúde un hombre, y que de la primera proposición notoria: yo pienso, se demuestre el propio ser,

<sup>6</sup> Este algo presupuesto en el racionalismo variará según la modalidad característica. Serán las Ideas en el mundo suprasensible, según el racionalismo de Platón; serán las Ideas en el Nus o en Dios si nos referimos al racionalismo teológico de Plotino o S. Agustín; serán las naturalezas simples o elementos eidéticos en el campo de la conciencia o «cogito» en sentido amplio, en opinión del racionalismo inmanente de Descartes; será la «conciencia en general», afirmación del racionalismo lógico de Husserl, etc.

infriendo: luego yo existo; porque así como de esta verdad: yo pienso, tenemos ciencia experimental, ò por el experimento propio tenemos evidente noticia de ella, de el mismo modo, sin necesitar de discurso, tenemos experimental y evidente conocimiento de nuestra existencia» (ECF. t. II, Dis. III, p. 140). Creo que aquí el P. Pascual, pretendiendo rechazar al filósofo francés, lo que ha hecho es, inconscientemente, descubrir el fondo íntimo del «cogito» cartesiano. Es decir, no su carácter eidético, sino su aspecto existencial. Pues, el «cogito» de Descartes no solo alberga nociones: inmanentes, sino que también enuncia un juicio de existencia, sustentado por lo que en la conciencia tiene un carácter existencial: los actos de pensamiento y las vivencias de la conciencia. Así pues, según Descartes, el «yo pienso», en ese proceso del dudar, se va experimentando a sí mismo como existente a través de las vivencias multiformes y complejas del pensamiento. De ahí que el «luego yo existo» no sea, como pretende el P. Pascual contra Descartes, propiamente un discurso, una deducción, sino más bien una intuición, según ha mostrado la crítica contemporánea.<sup>7</sup>

La fuente de conocimiento de la Naturaleza es doble, y el método, por tanto, deberá ser empírico-racional. Bastaría con lo dicho para que quedara claramente manifiesta esta conclusión a que he llegado; sin embargo, voy a citar todavía algunos textos para que quede así más patente el resultado.

Para nuestro autor el hombre es un compuesto de alma y cuerpo con sus potencias y sentidos, por tanto, en todo acto humano deben intervenir ambos elementos.

1.º Los sentidos porque «no solo le han de aprovechar (al hombre) para la vida corporal, sino principalmente le deben ser útiles para el fin, à que el alma esta destinada... y quando faltasen a este y solamente fuesen útiles para la vida corporal, resultaria recta ordenacion para el menor fin, que es el corporal, y faltaria para el mayor, que tiene el hombre y su alma, y así huviera mayor perfeccion en

---

<sup>7</sup> «En la primera Meditación, dice Hirschberger, cuyo esbozo es anterior al Discurso, falta el «ergo», y el proceso allí descrito sugiere que en medio de la misma duda, como pensamiento, se hace patente la existencia del yo. La legítima expresión debería ser, pues, «cogitans sum» (HIRSCHBERGER, *Hist. Filos.*, t. II, p. 8), es decir, yo pienso, yo soy. El yo pienso es toda una experiencia real de complejas formas del pensar, y en ese «yo pienso» va incluida la realidad del «yo soy».



lo menor, que en lo mayor, lo que repugna» (ECF. t. II, Dis. III, p. 112).

Pero no sólo esto, sino que los sentidos son necesarios para descubrir y dar fe de lo particular que hay en los objetos sensibles del cosmos, desvelando la universalidad de los accidentes y modos que aquellos contengan, para que la razón juzgue de estos datos, «puesto que lo general en quanto general nada dice de lo especial, y assi en la generalidad no se da noticia particular» (ECF. t. I, Dis. I, p. 17).

2.º En segundo lugar, tiene que intervenir igualmente la razón, el alma, como elemento constitutivo del hombre; pero también como rectora del discurso o proceso cognoscitivo fundado en las máximas generales. «Si bien se ha dicho, que no bastan estas solas maximas, cuando se trata del sugeto singular y determinado, por ser necesaria la concurrencia del sentido, ò sentidos proporcionados al objeto; aun para determinarse en esto el entendimiento, ha de usar de los puntos trascendentes, cuyo uso la mayor parte se funda en estas generales, è infalibles maximas» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 211).

Como se comprende el método que debe regir el estudio de la filosofía natural tiene que ser empírico-racional, si bien parece se debe cargar el acento sobre el carácter racional. De ahí su aspecto intelectualista. A este resultado llega el P. Pascual guiado por su maestro el B. Lulio, que supo unir en verdadera síntesis el método platónico del descenso, explicando lo sensible por lo inteligible, con el método de Aristóteles que, comenzando por los sentidos, va ascendiendo a lo inteligible; pues, «uno y otro, aunque opuestos, practicado con debida proporcion, es necesario para la perfecta Ciencia» (ECF. t. I, Dis. II, p. 48).

##### 5.—*Lo estático en el cosmos: el problema de las substancias.*

El hombre, al admirarse de la Naturaleza, empieza a filosofar preguntándose el «por qué» de ella, averiguando cuáles son sus últimos elementos y en qué consiste su esencia. Este es el problema fundamental que ha preocupado a toda la filosofía de la naturaleza, desde Tales de Mileto hasta la filosofía actual, basada en la físico-química contemporánea. Es decir, se pretende averiguar cuáles son los elementos básicos sobre los cuales y a partir de los que pueda desarrollarse el proceso cosmológico, sujeto, por otra parte, a unos principios dinámicos.

El problema se escinde así en dos cuestiones: una de carácter estático la otra vista desde un ángulo dinámico.

Aristóteles nos habló de la substancia y Descartes estableció en ella una escisión tajante. El P. Pascual también empieza por sentar una división en substancia corpórea e incorpórea. Esta se subdivide en divina, angélica y alma racional; la corpórea, en celestial, elemental, vegetable, sensual e imaginable.

Esta doble división parecía a primera vista coincidir con la señalada por Descartes en «res cogitans» y «res extensa». Sin embargo, se cuida el P. Pascual de precisar más los dos miembros de la división para que no se confunda con la cartesiana. Afirma categóricamente: «esta proposición: no hay substancia, que no sea espíritu, ò cuerpo, que suponen comunmente los Modernos... es muy falsa» (ECF. t. II, Dis. VII, p. 235). La substancia incorpórea puede ser «espiritual» y «espíritu». La substancia-espíritu es un ser completo que posee por componentes actos y operaciones. Estos elementos, esencias simples constitutivas del espíritu, son las substancias-espirituales.

Lo mismo sucede con el primer miembro de la división. La substancia-cuerpo tiene como caracteres propios la extensión, la localización, el «estar colocada», como llama el P. Pascual, y la locomoción, siendo por tanto un ser completo. La substancia-corpórea no es extensa, sino «intensa» y ordenada a la constitución de los cuerpos naturales. La razón fundamental de ello está en que al ser los cuerpos naturales compuestos requieren unos principios corpóreos que los constituyan y los formen. Las substancias-corpóreas son realmente substancias por ser principios a los que conviene la «perseidad», y son corpóreas porque «están ordenadas» a la formación de la substancia-cuerpo a la que «conviene por sí la dimensión de mole».

Todo ello se basa en la distinción entre substancia y substancial. La substancia la define el P. Pascual como «un ser, ò concreto constituido de las semejanzas del ser supremo, que en sí existe cumplido, sin necesitar de inherencia à otro» (ECF. t. II, Dis. VII, p. 236), mientras que lo substancial no es concreto, sino abstracto, no es constituido, sino constitutivo. Es decir, está ordenado a la formación de la substancia, espíritu o cuerpo, como parte integrante de una substancia completa.

Con estas precisiones notamos la diferencia que hay entre el P. Pascual y Descartes. Pero ¿y con Aristóteles? ¿Esta división pascualiana en substancia y substancial, no podría coincidir con la

división aristotélica de substancias substancialmente completas e incompletas? Según la corriente aristotélico-escolástica, substancias substancialmente incompletas son las que por su naturaleza están ordenadas a unirse con otras también incompletas para formar un todo substancial completo. Estas son únicamente la materia prima y la forma substancial, que se unen para formar la substancia completa o cuerpo. Según esto, las substancias incompletas coincidirían con los principios substanciales del P. Pascual.

Sin embargo, para percatarnos si realmente coinciden, analicemos el concepto de materia prima, que es una de las dos substancias substancialmente incompletas.

Para Aristóteles la materia prima es algo que no se puede designar como substancia, ni como cantidad, ni como ninguna de las otras categorías mediante las cuales el ser se determina. Es la absoluta indeterminación, lo indiferenciado, lo que está en la base de todo devenir y de todo ser. No obstante, para el P. Pascual, siguiendo a Lulio, es un ente «tan physico que la puede registrar el sentido» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 220). Será, en consecuencia, no un principio substancial, sino una substancia. Para el P. Pascual la materia primera está compuesta de átomos como partes integrales. Ahora bien, puesto que estos átomos constitutivos son completamente distintos de la catidad, afirmación que establece el P. Pascual contra la filosofía corpuscular de Gasendi, la materia primera resultante podrá concebirse sin su extensión y cuantificación.

Para Aristóteles, pues, la materia primera es un principio metafísico, pura potencia sin actualidad física. Para el P. Pascual, al contrario, es un principio físico, una substancia con actualidad física y no sujeta a privación de la forma, como lo estaba en la corriente aristotélica por ser pura potencialidad.

Planteando la cuestión en un plano anterior, ¿coincidiría, acaso, con la materia prima aristotélica, con la substancia incompleta, estos átomos elementales o principios integrantes de la materia primera? Para responder hay que analizar la esencia de tales principios constitutivos.

#### 6.—*La substancia elemental: caracteres de los elementos constitutivos.*

La substancia elemental se llama «Caos» y es la materia de que están formadas las cosas por generación y a la que se reducen por

corrupción. Sin embargo, esta substancia universal natural está compuesta de partes integrantes que son los elementos. Y ¿qué son estos elementos? ¿Cuales son sus características propias?

1.<sup>a</sup> Notamos ante todo que son *substanciales* puesto que de ellos se forman los mixtos que son substancias y, además, porque son principio de los movimientos, siendo el movimiento substancial el básico. Pero ¿qué clase de elementos substanciales? ¿Son, por ventura, cuerpos, o, acaso, espíritus?

a) No son cuerpos, afirma el P. Pascual contra Gasendi. Y establece aquí la distinción, que ya he señalado, entre cuerpo y corpóreo. Son esencias corpóreas substanciales.

Pero no bastan estos átomos solos como componentes de la materia primera para formar los cuerpos, mediante su variada colocación. Es preciso igualmente una forma substancial que les dé tal distribución. El razonamiento que hace el P. Pascual contra Gasendi es como sigue:

Si Dios pura forma, sin materia, no hubiera producido formas substanciales, concordaría más con la materia que es substancial, que con la forma. Pues, al ser la criatura imagen del creador, debe existir en ella el mayor orden y grandeza, conviniendo ésta con la perfección y la minoridad con el defecto.

Ahora bien, «si no existiera aquella mayoridad, sino esta minoridad, fuera mayor la minoridad, que la mayoridad, pues aquella convendría con el ser, y esta con la privación» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 201). Y como no puede darse en la criatura la mayoridad sin que haya formas substanciales, de lo contrario no se distinguirían los seres más que accidentalmente, puesto que, al tener una materia común, las diferencias de los átomos dependerían de la distinta configuración. Esto, no obstante, no puede ser ya que se requiere además de la materia una «virtud», sin la cual sería imperfecta la obra de Dios. «Dexandola de poner en la criatura, mas amára, engrandeciera y concordára con el defecto (la materia), que con la perfección (la forma), lo que repugna» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 200).

Por otra parte, si faltara la forma substancial, al ser los átomos comunes a los mixtos, no habría un principio que les ordenara a la determinada composición con éste y no con otro. Entonces la constitución de los mixtos se daría por pura casualidad, lo cual repugna porque va contra el orden establecido por el Supremo Ordenador,

Luego es necesaria la forma substancial. El P. Pascual la define como «una simple substancia, que informa, determinando su materia, y formando el todo, con hacer que en él se actúe su determinada figura, que es el más exacto indicio manifestativo de aquella» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 193).

Con ello se opone el P. Pascual al materialismo mecanicista de los atomistas.

b) Sin embargo, tampoco estos elementos son espíritus. En este sentido se opone a Leibniz. Este entendía la substancia como un ser capaz de acción, afirmando seguidamente que toda unidad de acción es suma de fuerzas. Ahora bien, estos elementos últimos no pueden ser «res extensa» ya que serían divisibles in infinitum. Deben ser, pues, «res cogitans», única alternativa en que nos había situado Descartes, elementos anímicos. Leibniz les llamó «átomos formales», mónadas, cuidando de no darles el nombre de almas, para no caer en la equivocación de pensar que todos los cuerpos fueran conscientes. De todas formas Leibniz cae en un pansiquismo.

Contra ello afirma el P. Pascual que estas unidades constitutivas de la substancia elemental no son espíritus ni principios substanciales, puesto que «la perfecta diferencia pide cuerpos animados è inanimados, y por consecuencia principios, que no sean almas» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 208), sino principios substanciales corpóreos.

2.<sup>a</sup> La segunda característica de tales elementos es que son *simples*. Sin embargo el P. Pascual distingue entre:

Elementos simplicísimos, es decir, las esencias los sustratos substanciales que componen la substancia universal o caos.

Elementos simples o cuatro porciones elementales de dicha substancia universal.

Elementos vulgares, esto es, las masas o cuatro cuerpos que percibimos. El «fuego, el agua que bebemos, el aire, la tierra que pisamos» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 168). No obstante, estos elementos vulgares no son en realidad elementos puesto que de ellos no se derivan las substancias inferiores. Son, como afirma el P. Pascual, «vehículos» de los anteriores.

Los elementos simples principian todas las cosas. De ahí que sean «en su simplicidad ingenerables è incorruptibles, pues quando no lo fueran se derivaran de otros, y no serian primitivos, y estos, à lo menos en sus proporciones, estan sujetos a varias mudanzas; aquellos han de ser puros..., no han de ser cuerpo determinado, sino corporeos

y ordenados a componer cuerpos» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 167), «han de ser el fondo y fundamento de toda la manobra de la naturaleza» (p. 186).

Los elementos de que nos habla Aristóteles en su física son, en consecuencia, dice el P. Pascual, los elementos vulgares, sus formas se corrompen en la generación quedando únicamente en el género sus materias y cualidades. A tales elementos se les da el nombre de fuego, aire, agua, tierra, aunque en realidad se les podría dar cualquier otro.

Cada elemento posee unas cualidades propias, contrarias unas a otras. Así, por ejemplo al fuego le conviene la calidez, lucidez y levedad, mientras que al agua, la frigidez y pesadez.

Ahora bien, si éstas son las substancias simples elementales que componen los cuerpos, ¿cómo es posible que se unan entre sí teniendo cualidades diametralmente opuestas?

Lo que pretende el P. Pascual es establecer un equilibrio entre ellas. Pero hay que advertir que para el P. Pascual cada uno de los elementos sólo puede tener como propia una de las cualidades principales: calidez, frialdad, humedad o sequedad; de lo contrario «dexara de proporcionarse el accidente à la substancia, y la diversidad de principios accidentales à la variedad de substanciales» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 187-188). Además, si así no fuera, los que son repugnantes entre sí de ningún modo podrían concordar por medio de los otros ya que éstos, al no tener como propia una cualidad, no podrían por su interposición hacerla convenir con la de otro. No es que afirme el P. Pascual que cada elemento sólo tenga una cualidad, sino que sólo una le es propia, las demás le son, como llama él, «apropiadas».

Analiza luego el cisterciense mallorquín cuál es la propiedad propia de cada elemento y cuales le son apropiadas, puesto que unas y otras son necesarias para la composición de los mixtos.

3.<sup>a</sup> La tercera nota es la *cuaternidad* de elementos. Son cuatro y sólo cuatro. La razón que da el P. Pascual es que, al estar los cuerpos sujetos a la generación y corrupción, es necesario que tengan unos principios concordantes y otros contradictorios.

No pueden ser menos de cuatro. Entre dos, por ejemplo, no hay concordancia y contrariedad al mismo tiempo. En el caso de tres habría un término medio concordante o contrario. Si concordante siempre concordaría por razón del medio y no habría corrupción posible, lo cual va contra la misma experiencia vulgar; si contrario,

nunca convendrían entre sí, siendo imposible entonces la generación. Es preciso, pues, que haya entre dos contrarios dos medios contrarios entre sí y concordantes con los extremos.

Pero tampoco pueden ser más de cuatro porque, en primer lugar, bastan para todos los movimientos naturales, y, en segundo lugar, cualquiera de los excedentes debería concordar o contrariar con los cuatro primeros rompiéndose así el equilibrio fundamental.

Vuelve a insistir el P. Pascual sobre la cuaternidad de los elementos al hablar de los átomos de Gasendi, aduciendo las mismas razones. Por tanto, se pueden admitir los átomos como las mínimas partes integrales de los cuerpos; pero teniendo muy presente que estos átomos son divisibles ya que suponen en su composición cuatro substancias elementales simples.

#### 7. — *El proceso dinámico: la formación de los cuerpos.*

A las cuatro substancias elementales las produjo Dios mezcladas, ya que «lo puro simple sin mezcla de otro simple, no conduce al fin de su producción» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 164). Queda así zanjada, aunque sólo en parte, la célebre cuestión cosmológica de los puntos inextensos.

Admite, desde luego, P. Pascual que lo puro simple no puede formar el mixto; no obstante la mezcla de lo simple con otro simple, si, la forma. Esta solución no resuelve, sin embargo, la dificultad más que aparentemente. Si de un simple no sale el compuesto, no parece que de la unión de dos simples, siendo puros simples, nazca tampoco el compuesto. No puede decirse que los simples se compenetren, puesto que no hay penetración sin composición. «La mixtión es la íntima mezcla y unión de los elementos entre sí, en tanto grado que cada uno de ellos totalmente está por todos los otros, como si estuvieran compenetrados. Digo, continúa el monje mallorquín, como si estuvieran compenetrados, porpue realmente no lo están; pues la compenetracion solo es de los cuerpos, ò porciones corporales, que tienen cantidad de mole; y como los simples elementos, aunque corporeos, no tengan separadamente por sí cantidad de mole, pues esta solo resulta de los cuerpos compuestos de ellos, y en sus porciones integrales, no estan los elementos propiamente penetrados» (ECE. t. II, Dis. VI, p. 173).

Téngase presente que el P. Pascual no dice que el compuesto nazca de la unión o yuxtaposición de varios simples, en tal caso la

solución es imposible ya que la suma de los simple, aunque sea infinita, no da lo compuesto. La suma es siempre de la misma naturaleza de los sumandos. Lo que afirma el P. Pascual es que ya Dios produjo estas substancias elementales mezcladas. En este sentido Dios es el autor del compuesto, compuesto que terminará luego de completarse mediante la intervención de la Naturaleza.

Más arriba he afirmado que el cisterciense mallorquín zanjó en parte la cuestión. Pues, se plantea ahora el problema en un plano superior. Aunque sea Dios el que mezcle lo simple, no se comprende como el producto resultante sea lo compuesto. El problema se generaliza y toma proporciones metafísicas, llevándonos a otra cuestión más general: el problema de lo uno y lo múltiple.

En la formación de los mixtos se establece un proceso y, en consecuencia, la intervención del movimiento. El movimiento es para el P. Pascual, no sólo un cambio cualitativo, cuantitativo o de lugar, sino algo más amplio y profundo; es «el transito, ò tendencia, con que cada cosa va à adquirir la perfeccion, que no tiene», es el tránsito con que algo tiende hacia otro, para «adquirir el complemento que apetece, segun la naturaleza de las cosas» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 158).

Tenemos, pues, unos elementos que mediante esa apetencia natural a unirse a otros forman los mixtos y adquieren perfección. La apetencia es la razón del movimiento, y en consecuencia, «debe hallarse en todos los principios naturales y sus principiaados, por ser la razon de practicarse en ellos sus varios movimientos» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 170). Este proceso dinámico necesita estar regido por unos principios para que el orden que admiramos en el universo proceda ya de sus más simples elementos. «La perfecta disposicion de el Universo requiere orden entre las partes, que le componen, pues faltando este, habria desorden, que es defecto: por lo que ha de haber subordinacion entre los Cielos y Elementos» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 159).

Los principios básicos son, según el P. Pascual, de dos clases. Unos intrínsecos, extrínsecos los otros. Estos son las causas extrínsecas que concurren a las operaciones naturales, dependientes siempre de las primeras. Pues, «sin intrínseco principio substancial no hay acto natural, como un palo seco, que por falta de vegetativa, no puede vegetar, ni un cuerpo muerto, por faltarla la sensitiva, puede sentir; y si sin estos principios intrinsecos se actuaban los actos naturales, por solo el concurso de los extrinsecos, mas propria y connatural sería la causa extrinseca, que la intrinseca» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 187).



Los elementos intrínsecos son los fundamentales en este proceso dinámico, pudiéndose considerar como «las primitivas entidades, ò partes primigenias, que sirven a la Naturaleza, tanto para la constitucion de sus concretos, como para sus correspondientes operaciones» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 157). Estos principios se dividen en tres grupos: activos, pasivos y conexivos. De la unión de todos los activos de los elementos simplicísimos: ignificativo, aerificativo, aqueificativo, terreificativo, se formó un total activo que se llama «forma universal». Los pasivos: ignificable, aerificable, aqueificable, terreificable, dieron origen a un total pasivo, que por serle característica la pasividad ha sido llamado «materia primera». De todos los conexivos o acto de conexión total, se forma la «unión» de esta forma universal y materia primera, formándose así el ser concreto o «todo natural». Al conjunto de estos tres principios los llama el P. Pascual, siguiendo a su maestro, «correlativos», y al proceso en sus tres fases, «composición».<sup>8</sup>

Hasta aquí es obra de Dios por creación. Es luego la misma Naturaleza la que sigue el proceso mediante unos principios naturales. El apetito natural o razón del movimiento. La potencia, aptitud de las cosas a su ser acabado o acto. Todos los concretos naturales están en potencia, dice el monje mallorquín, y ello porque «los Agentes naturales, como no pueden crear, es preciso que produzcan de algo, todos preexisten à la operacion de el natural Agente, assi como todo lo que obra el Artifice à su operacion; y por ser aquellos realmente principios, ò inicios de las cosas, todas antes de su propio ser, ò acto, estan iniciadas» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 171), es decir, están en potencia. De ahí que todas las cosas y el universo entero esté en continuo movimiento, buscando su perfección. Por último, está el hábito que es la actitud próxima de los entes potenciales, mediante cuyo influjo pasan de la potencia al acto o actualidad de ser.

El P. Pascual intenta explicar este proceso formativo mediante un ejemplo. Afirma que el agua y la harina son partes simples preexistentes en las que está en potencia el pan. Las disposiciones y preparaciones que el amasador realiza al unir la harina con el agua, es el hábito. Siendo el pan el acto. De la misma manera, los principios simples se presuponen criados por Dios en la operación del agente natural y en ellos está contenido en potencia el compuesto natural;

<sup>8</sup> Con lo dicho aquí se comprenderá mejor la diferencia que más arriba he establecido entre materia prima y forma substancial de la escuela aristotélica y luliana.

siendo el hábito las operaciones necesarias para pasar del compuesto potencial al actual.

Mediante estos tres principios se van armonizando los simples entre sí, dando lugar a la variedad de compuestos. Quizás en este ser potencial encontremos la solución del problema planteado al comienzo de este apartado: como de lo simple sale lo compuesto.

Este compuesto resultante es el individuo, el cuerpo, que el P. Pascual define como «una substancia formada de puntos, líneas y figuras, en que está actuada, è individuada una ò muchas de las universales substancias» (ECF. t. II, Dis. IV, p. 145). El cuerpo será, pues, para el P. Pascual:

1.º Una substancia individual compuesta de elementos substanciales.

2.º Estará dotada de ciertas dimensiones por estar formada de puntos, líneas y figuras. «Habiendo cuerpo hay largo, ancho y profundo» (ECF. t. II, Prólogo apologético). En consecuencia, tendrá «cantidad de mole» o extensión. Propiedad que les será inherente.

3.º Poseerán en su interior una fuerza, una «virtud» que producirá en ellos ese dinamismo de que están dotados. Serán «locomovibles». No tendrá razón el mecanicismo atomista «en negar virtudes criadas corporeas diferentes de lo material de esos atomos... porque en la criatura es precisa la diferencia de la virtud y la materia; pues si assi no fuera, Dios, que es pura virtud... dexandola de poner en la criatura, mas amára, engrandeciera, y concordára con el defecto, que con la perfeccion, lo que repugna» (ECF. t. I, Dis. VI, p. 199-200).

### 8.—*El P. Pascual frente al mecanicismo.*

Dos explicaciones opuestas se han dado del proceso dinámico del cosmos. Una mecanicista, teleológica la otra. Desde la Grecia antigua hasta nuestros días han corrido paralelas, con predominio de una u otra según las épocas, a través de la historia.

Al mecanicismo lo encontramos ligado al atomismo griego. Todo en él se reduce a cuerpos y movimiento, a presión y choque. Los átomos se mueven en el espacio de una forma automática. «Hay algunos, dice Aristóteles, que achacan a un automaton todo el sistema de los cielos y de todas las cosas del mundo; a saber, de por sí mismo surgió el remolino y el movimiento aquel que ha traído todo, por junta y separación, al estado y orden permanente que ahora vemos» (Hirschberger, Hist. de la Filos., t. I, p. 29).

Los átomos, nos dirá Epicuro, se disocian y agrupan constantemente en nuevas combinaciones, siendo la única explicación de todas las varias formaciones de la Naturaleza. Gasendi creyó que este atomismo de Epicuro era adecuado para dar una explicación causal-mecánica del proceso del cosmos. El movimiento, para éste lo mismo que para Boyle, produce la formación de los corpúsculos mínimos, dotados de determinada magnitud, forma, posición. La unión de tales corpúsculos da origen a los cuerpos. Es Descartes quién afirma que la Naturaleza debe ser explicada sin salirse de su propio dominio. Bacon llamará a las causas finales «vírgenes estériles».

Pero paralelamente a esta explicación existe también la teleológica. Esta no se contenta con una simple descripción de la Naturaleza, no es un mero estudio fenomenológico del cosmos, sino que trata de penetrar el sentido íntimo de estos fenómenos.

Conviene tener muy presente que la oposición entre ambas concepciones no es absoluta. Las dos se necesitan y se complementan. Es preciso un análisis fenomenológico del proceso, coronado por la explicación filosófica del mismo. La explicación mecánica se limita a la consideración de los fenómenos y sus antecedentes inmediatos, la teleología trasciende la esfera empírica, intentando descubrir la razón última del proceso dinámico.

En la filosofía de la naturaleza del P. Pascual hallamos un análisis fenomenológico del proceso del universo; pero también una explicación última de los referidos fenómenos. No podía ser otro el resultado según las bases sobre las cuales hemos visto se asienta el método de la cosmología lulista del cisterciense mallorquín.

El fundamento de su doctrina está en la afirmación constante de que las criaturas son vestigios de Dios. El Creador imprimió en ellas las semejanzas de sus perfecciones divinas, siendo éstas la razón última del ser y del obrar de aquellas.

Sobre esta base general va perfilando el P. Pascual su doctrina teleológica. Por tanto, en la formación de los cuerpos no intervienen sólo átomos en movimiento que se unen por presión y choque, sino también principios substanciales internos. «No es el movimiento con los átomos el único principio de las cosas y sus mudanzas... ni solamente movimiento con nueva combinación de átomos...», sino que también «es precisa la diversidad de principios substanciales... causa próxima de aquellos movimientos y combinaciones de los mismos» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 208).

No es un simple movimiento mecánico de elementos lo que rige en las criaturas, sino que también en ellas hay una virtud interior que les inclina a buscar su perfección. Cada una tiene un fin que cumplir. De ahí que en todo el universo reine un orden jerárquico, subordinándose unas cosas a otras, lo inferior a lo superior. «Que lo menor è inferior, dice el P. Pascual, se subordene à lo mayor y superior..., los elementos, como inferior en todo, se subordenan, y sujetan à los Cielos: lo que manifiesta el mejor lugar, que ocupan, y el mayor y mas universal fin de su destino» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 159-60). Si sólo hubiera movimientos de átomos reinaría en el universo, y en la formación de los compuestos, una pura casualidad, lo cual va contra la misma razón, puesto que «Dios que es el summo Orden, para que fuesse mayor la obra de la criatura, puso en ella determinados principios, que por su naturaleza y por el orden impreso por el mismo tirassen à las admirables operaciones, que se celebran en la naturaleza» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 201).

#### 9. — *El problema del espacio y el tiempo.*

La gran cuestión de toda cosmología, el espacio y el tiempo, no falta tampoco, aunque tratada ocasionalmente y con brevedad, en la filosofía de la naturaleza del P. Pascual.

El ultrarrealismo afirma que el espacio es una realidad existente, distinta de los cuerpos y que debe concebirse como algo absoluto e infinito. De este parecer fue el atomismo antiguo, renovado en la Edad Moderna por Gasendi. Este afirma que el espacio es algo verdadero, es decir, un ente real pero de una realidad «sui generis» ya que no es substancia ni accidente. Newton defendió la realidad de un espacio absoluto.

El P. Pascual es contrario a tal opinión. Dice categóricamente que lo de un «espacio infinito, y aquella diversidad de espacios de la Philosophia Atomista, no parece otra cosa, que conceptos de un entendimiento esclavo de la imaginacion; pues, porque esta no puede formar idea de algun cuerpo sin imaginar espacio extenso que ocupe, le parece que es infinito el espacio...; pero el entendimiento, que no se sujeta, sino que supera à la imaginacion, aborrece toda infinidad en la criatura, assi como inmensidad, omnipotencia, por ser aquella como estas propia perfeccion de Dios» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 203-204).

Después de esta manifiesta oposición al realismo exagerado, esta-

blece el monje mallorquín una sutil diferencia entre espacio intrínseco y espacio extrínseco. Notemos que la filosofía aristotélico-escolástica había hablado de lugar intrínseco. Sin embargo, esta distinción no coincide exactamente con la pascualiana. Para la filosofía escolástica el lugar intrínseco es la parte de espacio que ocupa un cuerpo por su extensión mientras que el lugar extrínseco es esta misma parte de espacio considerada como un hueco que han de dejar al cuerpo los medios circundantes. Aristóteles en su física lo definió como «prima superficies corporis ambientis eaque immobilis» (Donat-Summa philosophiae christianae, IV Cosmologia. cap. I, art. 2). En este lugar extrínseco se consideran, aunque relativamente, los medios circundantes como inmóviles y estables. Es a este lugar al que se refiere con mayor detalle la filosofía escolástica; pues, el lugar intrínseco no puede considerarse sin referencia a los cuerpos que le rodean.

Para el P. Pascual el lugar extrínseco es, sí, este espacio ocupado por los cuerpos y circundado por ellos. Pero este espacio es de poco valor ya que «le es del todo accidental (al cuerpo) el estar en algún espacio circundante, pues sin él puede existir, como de facto está sin él el último cuerpo de el globo» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 204). Es decir, como afirma la filosofía tradicional, la expresión «lugar del universo» es falsa, ya que el universo no está en ningún lugar por no tener cuerpos circundantes.

Es en lo tocante al lugar intrínseco donde se nota la diferencia entre la teoría pascualiana y la escolástica tradicional. Para el cisterciense mallorquín no es la parte de espacio ocupada por los cuerpos, sino el lugar sin el cual ningún cuerpo puede estar. Es un accidente propio e inherente al cuerpo del cual no puede prescindir. Por ello Dios puede crear «un cuerpo fuera de todos los cuerpos que hay producidos, y este tendría su propio lugar..., pero no ocuparía ningún espacio, ni se podría mover del uno al otro porque no habría espacio corporeo» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 204).

De aquí se puede deducir que este espacio intrínseco del cual nos habla el lulista mallorquín es la «extensión», propiedad inherente a todos los cuerpos. Mientras que el espacio extrínseco, o lugar ocupado por los cuerpos, está en función de las relaciones existentes entre ellos en el universo. «Solo accidentalmente, afirma el P. Pascual, y por razón de el orden, que Dios les ha dado (a los cuerpos) en este mundo ocupan lugar extrínseco ò espacio» (ECF. t. II, Dis. VI,

p. 204). En este sentido podría considerarse, pues, el espacio como el conjunto de las relaciones locales de los cuerpos entre sí. Esto acercaría el P. Pascual a Leibniz para quién el espacio consiste en el «orden de coexistencia», esto es, la relación entre las cosas existentes, añadiendo, además, el filósofo alemán, y de las posibles como si ellas existiesen.

Se presenta ahora una aparente contradicción. Por una parte nos dice el P. Pascual que Dios podría crear un cuerpo que no ocupara espacio y no se moviera, por tanto, de un lugar a otro. Pues bien, ¿cómo concuerda entonces esto con la definición que en otra ocasión nos da, al decir que el cuerpo es una «substancia extensa, colocada, y locomovible»? (ECF. t. II, Dis. VII, p. 235). ¿Cómo, siendo una substancia colocada y locomovible, Dios puede crear una que no esté en un lugar? Según el contexto de las expresiones del P. Pascual, podemos deducir que la «situación» lo mismo que la «locomoción» no son propiedades de los cuerpos, sino puros accidentes. Pues, en otra de las expresiones en que define al cuerpo como «substancia formada de puntos, líneas y figuras en que està actuada è individuada una ò muchas de las universales substancias» (ECF. t. II, Dis. IV, p. 145), no aparecen como partes de la definición ambos elementos. En cambio hallamos siempre como propiedades inherentes el ser substancia compuesta y la extensión.

Ahora bien, si la «situación» y la «locomoción» son elementos accidentales, no implica contradicción alguna que falten en algunos cuerpos. Por otra parte, si el estar en un lugar, el espacio extrínseco, es la relación ambiental o circundante con los otros cuerpos, no hay inconveniente en admitir que, si Dios crea un cuerpo fuera de los otros, éste no ocupe lugar alguno y, en consecuencia, no haya locomoción, ya que no hay relación alguna con los otros por ser completamente extraño a ellos. La contradicción es, por tanto, sólo aparente.

Nos habla también el cisterciense mallorquín del vacío. El concepto vulgar nos lo presenta como el espacio en el cual no hay cuerpo alguno. Desde los eleáticos se está discutiendo la posibilidad del vacío, con razones a favor y razones en contra. Descartes niega rotundamente el espacio vacío, puesto que espacio y extensión de los cuerpos son una misma cosa.<sup>9</sup> Leibniz no admite tampoco el vacío, aunque apoyándose en razones distintas a las de Descartes.

<sup>9</sup> «Vacuum autem, afirma Descartes, philosophico more sumptum, hoc est, in

La corriente atomista defenderá el espacio vacío, lo mismo en el interior de los cuerpos que fuera de ellos. Este espacio vacío, nos dirá Demócrito, parte se encuentra en las interioridades de los cuerpos, porque son porosos, parte fuera de ellos. Y a través de Epicuro y Lucrecio será Gasendi quién defenderá la misma opinión.

El P. Pascual se opone al atomismo, negando contra él el vacío, «tanto el diseminado, como el coacervado» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 204). Con ello se pone en la corriente de Descartes y Leibniz, aunque las razones que da sean completamente distintas a las de ellos. El P. Pascual se funda en la idea de la imposibilidad de una imperfección, de un defecto, en las perfecciones esenciales y en el orden establecido por Dios. El afirmar el vacío sería como atribuir una imperfección a una perfección, lo cual va contra el orden de la Naturaleza misma. «Como la vacuidad en las perfecciones esenciales es un defecto, que no permite la naturaleza de las cosas, assi lo sería en los cuerpos, lo que no pudiera tolerar el perfecto orden, que para la mutua participacion y comunicacion ha establecido Dios en ellos; pues este requiere para ser perfecta la obra del Universo» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 204). Por otra parte, el vacío sería un grave inconveniente para las mutuas relaciones entre los cuerpos. Para evitarlo constituyó el Divino Hacedor la substancia elemental que «interior y exteriormente pervade a todos los cuerpos, dotada de una prodigiosa extensión» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 205).

Parecida doctrina a la del espacio es la que señala el P. Pascual para el tiempo. Después de rechazar, con las mismas razones que para el espacio, el realismo extremo de Epicuro y Gasendi, distingue igualmente entre tiempo intrínseco y extrínseco. El primero es un accidente propio e inherente a los cuerpos. Por tanto, de la misma madera que para el espacio, afirma que Dios podría crear un cuerpo fuera de todos los cuerpos y que tendría su propio tiempo. No depende, pues, de los otros cuerpos circunstantes. El tiempo extrínseco sería la medida de los cuerpos inferiores por la duración de los superiores, estarían medidos «los cuerpos inferiores por el tiempo de los cuerpos superiores y celestes» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 204). Este tiempo coincidiría con el tiempo horario, o sea, la relación existente

---

quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est ex eo, quod extensio spatii vel loci interni non differat ab extensione corporis» (*Principia philosophiae*, II, 16).

entre los cuerpos terrestres y los movimientos de los cuerpos estelares.

Se presenta una dificultad análoga a la que se ha visto con el tiempo. ¿Es posible concebir un cuerpo fuera del tiempo? La afirmación del monje mallorquín es categórica. Para comprenderlo hay que tener presente la distinción entre tiempo intrínseco y extrínseco. Todo cuerpo, por serlo, tendrá su tiempo propio ya que sufrirá mutaciones. No obstante, Dios puede crear un cuerpo fuera del tiempo, puesto que, al crearlo fuera de otro cuerpo, no se podrá establecer la relación de medida de uno con otro, cosa que sucedió al crear el universo. Esto es lo que no puede comprender el atomismo; «por no poderse imaginar la producción de el primer cuerpo sin tiempo extrínseco que le mesure» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 204). Al entendimiento, sin embargo, superando a la imaginación le es fácil comprenderlo.

De esta manera el pensamiento cosmológico del P. Pascual plantea y orienta los problemas que considero nucleares en toda filosofía de la naturaleza.

Si este breve y sumario estudio abre el camino hacia nuevos trabajos en torno al fondo histórico-filosófico de Mallorca, cumplirá maravillosamente el cometido de mi modesta excursión en un campo apenas investigado.

S. TRIAS MERCANT

Ldo. en Filosofía