

BIBLIOTECA POPULAR

Estante.....

1

Tabla.....

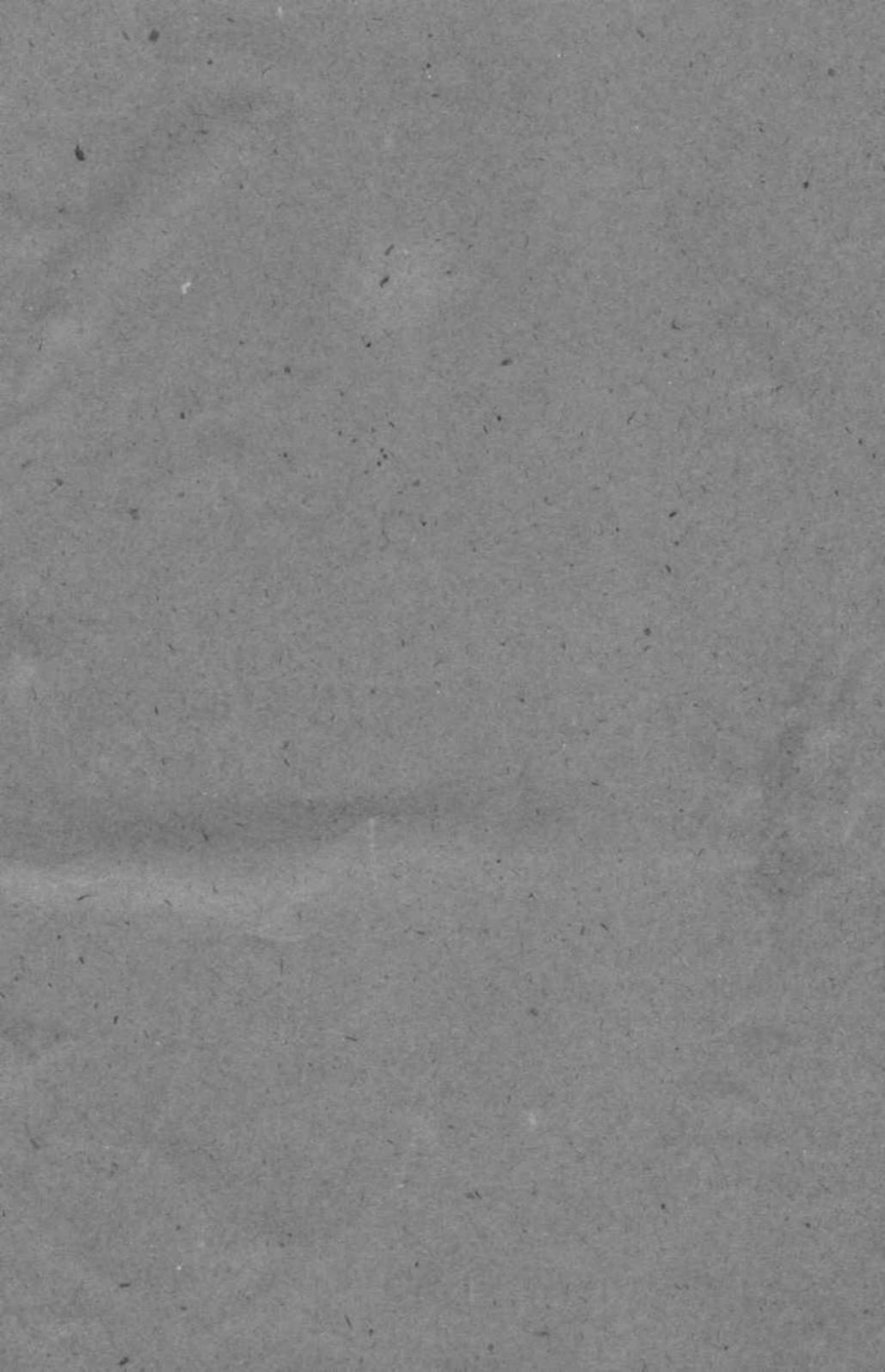
2

Número.....

50

20  
2  
1104

20  
B  
3.127





UNIVERSITY OF TORONTO  
LIBRARY

ELEMENTOS

DE

FILOSOFÍA ESPECULATIVA.

+ 493403  
C. 72013275



ELEMENTOS

DE

**FILOSOFÍA ESPECULATIVA.**





ELEMENTOS

DE

FILOSOFIA ESPECULATIVA.

R. 1736

ELEMENTOS  
DE  
FILOSOFÍA ESPECULATIVA

SEGUN

LAS DOCTRINAS DE LOS ESCOLÁSTICOS,

Y SINGULARMENTE DE

SANTO TOMÁS DE AQUINO,

OBRA ESCRITA EN ITALIANO POR EL PRESBITERO

JOSÉ PRISCO,

Y TRADUCIDA DE LA SEGUNDA EDICION

POR GAVINO TEJADO.

**TOMO I.**

BIBLIOTECA POPULAR  
VALLADOLID

MADRID.

IMPRESA DE TEJADO, Á CARGO DE R. LUDEÑA,  
Silva, 47 y 49, bajo.

1866.

ELEMENTOS

DE

FILOSOFIA ESPECULATIVA

DE

LAS DOCTRINAS DE LOS ESCOLASTICOS

Y ESPECIALMENTE

SANTO TOMAS DE AQUINO.

OBRA REGENTA EN ITALIANO POR EL PRESBITERO

JOSE PRIBO.

Y TRADUCIDA A LA SEGUNDA EDICION

POR GUSTAVO TELADO

TOMO I.

IMPRESION

EN LA TIPOGRAFIA DE LA UNIVERSIDAD DE LA HABANA

EN LOS AÑOS 1887 Y 1888

1888

## PRÓLOGO DEL TRADUCTOR.

Traspassando los límites naturales de su legítima libertad, háse despeñado la filosofía en los abismos de lo absurdo. Codiciosa de romper estrepitosamente con la antigua sabiduría, y exaltada por el vertiginoso afán de crear una *ciencia nueva*, no hay principio, lo propio en el orden intelectual que en el orden moral, que no haya violado escandalosamente, ó que no haya envuelto en las tinieblas de un mortal escepticismo. Causa y efecto, á un mismo tiempo, de este insensato agravio á la razón y á la dignidad humanas son los estragos que hoy padece el mundo en todas las esferas de la humana actividad, y que tan fúnebre sello imprimen á la edad presente.

Progresando este daño universal, ha llegado á punto en que, adunado el instinto de los buenos con la reflexion de los que ademas son perspicaces, han visto necesario consagrar sus esfuerzos comunes á señalar las causas íntimas del mal y á proponer los remedios. Total habia sido la demolicion de los principios fundamentales, y total tenia que ser su reconstruccion si habia de producir un efecto adecuado. En esta obra de reconstruccion el procedimiento debia ser inverso del que los demolidores habian seguido. Despreciando estos la antigua máxima *inventis addere*, ley primaria de todo progreso, fué todo su afán *inventar principios*; y en lugar de deducir de las eternas leyes

del sér y del conocer aquellas aplicaciones que perpétuamente fecundaran el inagotable campo de las respectivas ciencias que tienen por objeto á Dios, al mundo y al hombre, ora por medio de síntesis arbitrarias confundieron deplorablemente aquellos dos supuestos necesarios de toda especulacion como de toda aplicacion científica; ora, por medio de análisis no ménos arbitrarias, los dividieron hasta destruir entre ellos toda especie de vínculo y relacion. La fe, la moral, la ciencia quedaron sin base; y en el órden teórico, lo propio que en el órden práctico, la razon y la conciencia humanas, ó fueron subyugadas por la bárbara tiranía de los hechos desnudos, ó se disiparon en abstracciones tan ajenas á la realidad de las cosas, como forzosamente habian de serlo á la moralidad de los actos.

¿Qué habia, pues, que hacer á vista de tan universal estrago? Vindicar los fueros del sentido comun, *ad prima principia reddere*, buscar en la antigua sabiduría aquellos axiomas debidos al uso legitimo de la razon y á la experiencia de los siglos, y enunciarlos tales como purgados de errores, y ampliados y fecundados por la fe, los diseminaron en el campo de todas las ciencias: aquellos grandes maestros cuya cadena gloriosa tiene por eslabon central á Santo Tomás de Aquino, y por remate quizás al español Suarez.

Sí: era necesario reconstruir el edificio sobre los únicos cimientos que podian darle solidez: era necesario seguir la direccion de esos cimientos para que el edificio fuese reconstruido con unidad; y lo único que podia, que debia quizás ser permitido á los reconstructores, era despojarle de tal cual accidente que acaso le sobrecargaba en su primitiva estructura, y disponer su fortaleza de modo que desde ella se pudiera embestir y derribar las mezquinas construcciones que el error moderno habia levantado en derredor de sus fosos y al pié de sus ruinas.

Era necesario, digámoslo sin figuras, acudir francamente á la *filosofía escolástica*, desafiar valerosamente la mal segura mueca de desden con que la empresa habia de ser saludada por

preocupados y malévolos, y á despecho de su irritado orgullo decirles muy en alta voz: «Debajo de esas fórmulas consagradas por el respeto de largos siglos de asombrosas especulaciones; debajo de esas fórmulas, que vosotros llamais *bárbaras* sólo porque no las entendeis, y que os son antipáticas porque lo poco que entendeis de ellas acusa de muerte vuestra ignorancia ó vuestra malicia; debajo de esas fórmulas, que pueden algunas ser, os lo concedemos, minuciosas, antiretóricas quizás (nunca tan extravagantemente bárbaras como vuestra flamante gerga filosofesca) están enunciadas con admirable precision y clasificadas con distincion agudísima las verdaderas leyes del sér y del conocimiento del sér, constituyendo por ende la única filosofía que puede engendrar, como ha engendrado en los siglos anteriores, verdadera ciencia del hombre, verdadera ciencia social, verdadera ciencia del derecho, verdadera ciencia, en fin, de aquella unidad sin la cual los hechos mismos, materia propia de las ciencias físicas, no son más que montones informes y cuerpos sin alma.»

Valor fué menester para proclamar la necesidad de esta obra de restauracion, y más valor aun para realizarla. Pero hubo quien tuviese el uno y el otro. Escribiendo como escribimos el prólogo de un COMPENDIO, seria desproporcionado, bien que no inoportuno, trazar la historia de los ensayos recientemente hechos para realizar aquella grande obra. Bástenos recordar con el debido éncarecimiento la grande, quizás la máxima parte que en tan saludable tentativa han puesto los sábios y piadosos redactores de LA CIVILTÁ CATTOLICA, conocida Revista publicada en Roma, cerca de veinte años ha, por ilustres miembros de la Compañía de Jesús. Allí sin duda ha recibido su mejor y más fecundo impulso este movimiento hácia la restauracion de la filosofía escolástica: Europa conoce ya y admira los trabajos de esta índole que, en el órden especulativo, han hecho los Padres PIANCIANI y LIBERATORE, así como los que en el órden práctico debe el mundo católico al P. TAPARELLI, autor del in-

mortal *Saggio teoretico di Dritto Naturale*, y los que con aplicacion á la oratoria sagrada acaba de hacer el P. CURCI en el magnífico Cuaresmal recién publicado en Roma como libro, bajo el título: *La Natura e la Grazia*.

Cito con especialidad únicamente estos trabajos y autores, no sólo porque me parecen los más notables entre los que han inaugurado la restauracion de la filosofía escolástica, sino porque es justo decir que á Italia en general, y en particular á Roma, debe hoy el mundo este gran beneficio, que ya comienza á ser apreciado y gustado en otras naciones de Europa.

Y de Italia en efecto siguen partiendo las grandes iniciativas acerca de este punto. Miéntras aparecian en Roma los trabajos inaugurales arriba citados, elaborábase en Nápoles la grandiosa compilacion, todavía pendiente, del Canónigo D. CAYETANO SANSEVERINO, titulada: *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, obra que, como hemos dicho, no se ha terminado todavía, y ya es con justicia admiracion del mundo filosófico. Colaborador asociado á SANSEVERINO para llevar á cabo tan importante empresa, tiene la honra de ser el Presbítero JOSÉ PRISCO, autor de la presente obra que traducida ofrecemos al público español. En una advertencia puesta por su autor al frente del primer tomo, dice lo que sigue:

«Al dar á la estampa este libro, sea él como quiera, que, merced sin duda, no á su valor intrínseco sino á las doctrinas que expone, ha merecido del público italiano y extranjero tan benigno favor, debo decir cómo y por qué le he escrito. Colaborando en la insigne obra del Canónigo D. CAYETANO SANSEVERINO (la ántes citada) tuve ocasion de estudiar con cierta amplitud las doctrinas filosóficas de los escolásticos, señaladamente de SANTO TOMÁS DE AQUINO, y de ver la gran ventaja que llevan á las doctrinas filosóficas de los tiempos modernos. Inclinado como soy por naturaleza á la enseñanza, punzábame la necesidad de dar á mis jóvenes alumnos un libro elemental, informado de los principios filosóficos de los esco-

»lásticos, y que fuese en sustancia un compendio de la mencionada obra de SANSEVERINO. Pero desgraciadamente esta se hallaba léjos de terminarse, y esto me detenía en el poner mano á mi tarea. Sin embargo, cuando ya los estudios hechos con SANSEVERINO para colaborar en su obra, me habian puesto en estado de incluir en la mia aquellas partes que aún no se habian publicado en la de mi maestro, me resolví á dar á luz estos mis *Elementos de Filosofia*.

»Gracias, repito, al favor con que mi libro fué recibido, no sólo en Italia sino en Francia, agotóse en pocos años su primera edicion, y tuve que hacer esta otra, en la cual he corregido notablemente aquella, sobre todo á fin de darla más adecuada para la enseñanza elemental. Me atrevo á esperar que los amantes de la ciencia filosófica acogerán esta segunda edicion con la misma benevolencia que honraron la primera.»

Repitiendo, en la parte que á mí toca, estas últimas palabras del autor de la presente obra, me atrevo tambien á esperar que el público español comprenda y se digne estimar el fin que me mueve al traducirla.

Por de pronto, acerca de la obra puedo decir yo lo que la modestia del autor no le permite decir. Al efecto, supliré lo escaso de mi autoridad con dos testimonios, juntos en uno, que ciertamente no desdeñará el lector. En la citada CIVILTÁ CATTOLICA (Série V, tomo XI, página 575) examínase la obra cuya traduccion ofrecemos, y dícese de ella lo siguiente:

«Este curso filosófico, redactado por el profesor JOSÉ PRISCO, goza de un mérito inestimable. Es la esencia de profundas elucubraciones, y fruto de largos estudios hechos sobre las inmortales obras de SANTO TOMÁS y de los demas Doctores escolásticos. Para dar á entender su idea y su valía basta referir las palabras que el Canónigo SANSEVERINO (de quien PRISCO ha sido discípulo y hoy es colega) dirige al lector en el principio del primer tomo. «Trabajando, dice, desde largo tiempo ha en mis investigaciones de Lógica y Metafísica, que por los principios á que

»reducen la filosofía especulativa, intitulo *Philosophia Christiana*  
 »*cum antiqua et nova comparata*, dolíame grandemente que la ju-  
 »ventud estudiosa no pudiera todavía aprovecharse de mis ta-  
 »reas á causa de necesitarse aún largo tiempo para que estuvie-  
 »sen publicadas en todas sus partes con la amplitud que exigen.  
 »Con este motivo ocurrióme anticipar un compendio de mi obra  
 »redactado en lengua vulgar, y tal es el que aparece ahora  
 »distribuido en dos tomos, debido á la perspicaz inteligencia y  
 »fácil pluma del jóven profesor y Sacerdote napolitano D. José  
 »Prisco, el cual ha compendiado con grande acierto las teorías  
 »que con mayor extension expongo yo en mi dicha obra, y ha  
 »suplicado las partes de ella no publicadas todavía, utilizando al  
 »efecto los estudios que para compilar la mencionada obra lata,  
 »está haciendo conmigo sobre la filosofía de los escolásticos, y  
 »señaladamente de SANTO TOMÁS, comparada con las doctrinas  
 »de los filósofos antiguos y modernos. Espero confiado que los  
 »cultivadores de las ciencias filosóficas acogerán estos *Elementos*  
 »del jóven profesor con la misma benevolencia que dispensarian  
 »á mis publicaciones filosóficas, informadas de los mismos princi-  
 »pios, y que Aquel que desde el cielo *da incremento* á las obras  
 »de los hombres, convertirá esta publicacion en provecho de sus  
 »lectores. »

Sigue LA CIVILTÁ analizando el libro de Prisco, y despues de  
 decir en general, «que todas y cada una de las materias en él  
 »tratadas corresponden á una educacion plena y completa de los  
 »jóvenes en todo cuanto dice relacion á la parte especulativa  
 »de la ciencia filosófica,» continúa exponiendo por menor las  
 principales dotes de la obra, y las enuncia del siguiente modo:

«I. El órden superiormente adecuado para la enseñanza,  
 »consistente en proceder siempre de lo conocido á lo desconoci-  
 »do, y de lo general á lo particular: II. La claridad de exposi-  
 »cion, la cual es tan acabada que no hay materia, por difícil  
 »que sea, que no ponga al alcance de la tierna inteligencia de  
 »los jóvenes: III. La bien entendida combinacion de la parte

historica de la filosofía con la didascálica y la polémica: IV. La solidez de las demostraciones, que indudablemente se llevan tras sí el asenso del entendimiento: V. Pero lo que sobre todo recomienda esta obra, es lo exacta y completamente entendidas que en ella están las doctrinas del Doctor Angélico, y de todos los demas principales Maestros de la Escuela Católica. Hemos examinado con especial atencion, por lo que á este punto toca, los dos tomos de que la obra de PRISCO se compone, y podemos asegurar á sus lectores que en todas y cada una de las materias en ella tratadas, hallarán la verdadera y genuina doctrina de aquellos grandes Maestros. Y aun encontramos otro mérito nada común en este género de instituciones elementales; y es que en la de que hablamos, no solamente se ve demostradas en sí mismas las doctrinas de los grandes Maestros, sino además cotejadas siempre con las de los más célebres filósofos, anteriores y posteriores á la Escolástica, y dispuestas magistralmente para que esta comparacion resulte provechosa; de manera que el jóven alumno, al mismo tiempo que adquiere sólida y sana doctrina, sale instruido ámpliamente en la historia de los varios sistemas, y adiestrado en consecuencia para sostener la verdad contra los innumerables embates de la falacia.» (CIVILTÁ CATTOLICA, lugar citado, páginas 576-577).

Entra, por último, el autor de esta crítica (se me figura que es el ilustre P. LIBERATORE) á notar lo que juzga digno de censura en la obra de PRISCO, y despues de no hallar otra cosa sino impropiedad en el uso de un vocablo (a), concluye así:

«Como se ve, esta sola y levísima censura respecto del uso de un vocablo, que al fin y al cabo es materia libre, no constituye entre nosotros y el eminente profesor PRISCO disidencia alguna importante; y sólo hemos querido notarla por hacer patente que si algo hubiéramos hallado en su libro digno de

(a) En el lugar correspondiente pondremos, por via de nota, esta censura de la CIVILTÁ.

»reprobacion, lo habriamos mencionado con entera franqueza. »Pero la verdad es que en todo el resto de la obra nada hemos »hallado sino mucho que admirar y que alabar. El trabajo de »Prisco es un señaladísimo servicio á la ciencia, y nosotros le »creemos de tal importancia, que no ya le tenemos por inmen- »samente útil á la juventud estudiosa, sino á los mismos profe- »sores de filosofía.» (Ibidem, pp. 580-581).

Nada añadiré yo á votos tan competentes y en todos conceptos tan honrosos. Desde que hube leído esta crítica de la CIVILTÁ, anhelé conocer la obra de Prisco; cuando ya la hube conocido, me pareció obligacion hasta de conciencia el vulgarizarla en castellano, y entregarla á la admiracion del público español, al estudio de los Profesores de Filosofía, y sobre todo al de los jóvenes escolares, de cuya inexperta inteligencia se está abusando tan cruelmente, como por desgracia es notorio, en esto de la enseñanza filosófica.

He creído que, pues el incalculable daño del perverso filosofismo flamante ha tomado vez en nuestra enseñanza universitaria, nada más oportuno ni urgente podria hacerse que proporcionar á nuestra juventud estudiosa una triaca proporcionada al veneno de que se la está imbuyendo con escandalosa impunidad y con imprevision deplorable.

He querido, por otra parte, merecer la porción de honra que me toque en ser de los primeros á propagar este gran movimiento científico hácia la única filosofía sana y sólida, tan propagado ya en otras naciones que así como se adelantan á la nuestra en el mal (de lo cual nos felicitamos), se nos adelantan mucho igualmente en el bien (de lo cual nos dolemos con toda el alma). Y muy cordialmente doy gracias á Dios de la dichosa combinacion de circunstancias que me proporcionan tomar parte en la propagacion de ese movimiento con una obra que en su género, es decir, como elemental, me parece ser coronacion de la gran empresa. Espero ser entendido, y no desconfío de ser auxiliado.

Respecto á mi traduccion, única parte que verdaderamente

me toca en esta empresa, poco diré, cabalmente por ser asunto sólo mio. Era mi principal empeño procurar que las dotes extrínsecas del original nada perdiesen en mi traduccion: ni la claridad en la exposicion, ni la precision en el lenguaje, ni la sobriedad en el estilo. Juzgábame tambien obligado á vencer la dificultad, no pequeña, de exponer una ciencia que, por un lado no tiene modelos clásicos en lengua castellana, y que por otro lado, está hoy siendo lastimoso asunto de la gerigonza más absurdamente bárbara que pudo ocurrir al gongorismo más disparatado en sus peores tiempos.

De cómo haya cumplido estos graves empeños, no soy yo juez; serálo el público ilustrado, de quien espero que me perdonará benigno defectos, por otra parte insignificantes si se les compara al gran bien de poner en circulacion, como quiera que sea, esta clásica obra inaugural de la restauracion científica que á gritos están pidiendo las necesidades todas de nuestra España.

No me nieguen su auxilio los hombres sábios y de buena voluntad; no me nieguen sus consejos, sus advertencias, y si es menester, sus censuras. Sincero amante de la verdad y del bien, necesito sin embargo quien me aliente á defender, como me es posible, tan santas cosas; que si el tiempo y el valor me ayudan, en pos del presente ensayo me arriesgaré, Dios mediante, á empresas análogas de mayor cuantía.

Madrid 14 de Febrero de 1866.

GAVINO TEJADO.

mejores en este sentido; pero si se estableciese por ley alguna  
 solo habría un principio de unidad en los puntos de vista  
 sobre el origen de la vida, y no en el fondo; en la práctica  
 habrían en la exposición, en la discusión de los trabajos, en la  
 distribución de premios, de ordenes, de distinciones, de honores,  
 no tiene modelos clásicos en la ciencia, en la literatura, y que por otro  
 lado, está hoy recibiendo los mismos principios de la pedagogía, más  
 absolutamente, de la parte que se refiere al conocimiento más dis-

tinguido en sus ciencias, y en sus artes, y en sus letras.  
 He como haya cambiado estos graves aspectos, no soy yo  
 juez; pero el público ilustrado, de quien respeto que me par-  
 ticipa, tiene que decir, por otra parte, manifestaciones de los  
 cuerpos de la gran ciencia de la física, como de la química,  
 sea, esta ciencia, otra manera de la enseñanza científica,  
 que a gritos están pidiendo las necesidades de la enseñanza.

Es un hecho que en estos últimos años, y de forma ve-  
 ritable, no se han dado los pasos que se necesitan, y en el  
 momento, sus esfuerzos, sino que al contrario, se han ido  
 haciendo, sin embargo, que se han ido haciendo, como me es  
 posible, las cosas como que el tiempo y el valor de las  
 cosas, en las que se han ido haciendo, los hechos, a una  
 parte, y a la otra,  
 Madrid 14 de Febrero de 1868.

#### Capítulo I.

## PROLEGÓMENOS

AL ESTUDIO

### DE LA FILOSOFÍA.

#### I.

#### Introducción.

«¿Cuál es en sustancia, y rigurosamente hablando, la cuestión fundamental que embarga hoy los ánimos? Pues no es otra sino la entablada entre los que admiten y los que no admiten un órden sobrenatural, cierto y supremo, por más que sea impene-trable para la humana razón. Si hemos de llamar con sus propios nombres las cosas, esta y no otra es la cuestión que hoy se debate bajo las banderas respectivas del *supernaturalismo* y del *racionalismo*. Militan en la una los incrédulos, los panteístas, los escépticos y los racionalistas puros; en la otra los cristianos. De entre todos aquellos, ni aun los más moderados dejan subsis-tente en el mundo otra cosa más que *la estatua de Dios*, su imágen, su sombra; los segundos creen en un Dios vivo.»

Así se expresaba, poco tiempo ha, el protestante y docto repúblico Sr. Guizot (1).

¡Jóvenes animosos! Tal es el problema fundamental de la ciencia, el palenque filosófico, el campo de batalla en que la ciencia, la Religión y el eminente Catolicismo de nuestra patria nos fuerzan á combatir. Para persuadiros de ello, permitidme bosquejaros los resultados de esta filosofía que, á partir de Descartes, lleva el nombre de *filosofía moderna*.

(1) *Meditations et Études Morales* Pref., p. II, 3.<sup>a</sup> edición.

Desde que Descartes en efecto interrumpió la tradicion científica, y menospreció, ó afectó menospreciar la historia por hacer gala de inventor, la ciencia quedó necesitada de punto firme en que apoyarse. Nuevo Arquímedes, échase Descartes en busca de este punto, y despues de poner en duda todo, siente la necesidad de eximir de esta general proscripcion la existencia del pensamiento y la veracidad de la conciencia. *Yo pienso*, dice, *luego soy*: esto es lo que Descartes sabe más cierto é inconcuso: de esto hace piedra angular de toda su filosofía, y cimiento sobre el cual presume de erigir el edificio entero del saber.

La filosofía moderna, heredera de este procedimiento de Descartes, dióse á sacar las conclusiones que lógicamente se contienen dentro de él, y en cuyo vestíbulo se habia detenido Descartes, más bien por virtud moral que por fuerza de lógica. Desde entónces el cartesianismo ha llegado á ser un tronco de dos ramas: de una han brotado el *sensualismo* y el *materialismo*; de otra, el *idealismo* y el *escepticismo*. Habiendo efectivamente abrazado Descartes, bajo el nombre comun de *pensamiento*, no solamente los actos de la inteligencia, sino tambien los de los sentidos (1), lógica y naturalmente los filósofos posteriores trataron, ora de reducir el entendimiento á los sentidos, ora de trasformar los sentidos en entendimiento. La primera tentativa produjo el sensualismo y el materialismo; la segunda, el idealismo y el escepticismo. Locke, en Inglaterra, prosiguiendo el método de analizar el pensamiento, fué en rigor discípulo de Descartes, más bien que de Bacon y de Hobbes: Condillac en Francia sacó las últimas conclusiones del sistema de Locke, y erigió el sensualismo, de cuyo seno se engendró luego como último corolario el materialismo de Tracy, de Elvecio y de Cabanis. Hé ahí cómo la filosofía oficial del siglo XVIII, heredando de Descartes la direccion, los principios y el método, llegó á ser exclusivamente sensualista.

Peró el sensualismo, parte por lo absurdo de sus conclusiones, parte por la evidente insubsistencia de sus principios, habia puesto demasiado al desnudo su impotencia. Pensóse por tanto en retroceder; sólo que, como ordinariamente sucede, que al huir de un vicio, suélese dar en el contrario, echóse por el opues-

(1) *Les principes de phil.*, part. I. p. 9, *Oeuv.*, t. I. p. 231, ed. Garnier.

to camino para remediar el daño causado por el sensualismo; y viendo que este habia nacido de identificar el entendimiento con los sentidos, tomaron los filósofos posteriores el extremo contrario, y redujeron los sentidos al entendimiento. Así tuvieron origen el idealismo y el escepticismo.

✓ Pero tampoco estos sistemas á la larga podian prevalecer, porque repugnan con demasiada evidencia al sentido comun del género humano, que invenciblemente cree en la existencia de los cuerpos. Inevitable fué, por tanto, una reaccion científica contra estos errores, y efectivamente intentóse en Inglaterra, ó mejor dicho, en Edimburgo, siendo Tomás Reid el más ilustre capitán de aquella empresa. Á nombre del comun instinto y con la autoridad de todo el género humano, que cree en la realidad objetiva de las más importantes verdades, quiso Reid combatir el idealismo de Berkeley y el escepticismo de Hume; pero su crítica fué débil para poner dique al torrente devastador, y no pudo por lo mismo impedir que aquellos errores se transplantasen en Alemania; donde efectivamente, en la segunda mitad del siglo pasado, inauguró Manuel Kant una nueva era de idealismo y de escepticismo, tanto más difíciles de extirpar, cuanto sus raíces son más profundas. Siguiendo Teófilo Fichte, Federico Schelling y Jorge Hegel las huellas de Kant, erigen escuelas fuertes y compactas que extendiendo los principios filosóficos á la historia, á la crítica, al arte, á la Religion y al Estado, envuelven más y más á los ánimos en la red tejida por el filósofo de Kœnisberg. Últimas conclusiones de esta filosofía alemana fueron el escepticismo y el nihilismo. «*Yo razon (dice Fichte) no puedo ni aun conocerme á mí propia, pues no soy sino un sueño en el sueño mismo soñado* (1).»—«Efectivamente, (añade Enrique Heine, prosista y poeta ilustre, primero católico, despues hegeliano, y al cabo ni lo uno ni lo otro) efectivamente; todos nosotros nos desvanecemos; hombres y dioses, todos nos sumimos en la nada; todo se pierde en la sombra.»—¡Maravillosa contradiccion! La filosofía moderna que, so pretexto de vindicar los derechos de la razon

---

(1) Lo mismo esta absurda fraseología de Fichte que todas las demas propias de la bárbara gerga del filosofismo germánico, las enunciaremos siempre con toda su literal crudeza, para que se vea hasta qué punto estos delirios son ultraje del sentido comun y de todas las lenguas humanas, pero especialmente de la nuestra española. (Nota del traductor).

humana, comienza con lo que llama ella secularizarse, es decir, rechazar la enseñanza de la Iglesia católica, acaba proclamando como sueño y quimera la propia razón cuyos derechos dice vindicar.

Pero ¿qué camino para evitar estos desvaríos de la filosofía moderna? ¿abandonar por ventura el estudio de toda filosofía? ¿Y qué haríamos con esto sino lo que aquellos amantes de Penélope, que desdeñados por la reina, se avenían á casarse con sus esclavas? La filosofía es la ciencia madre, á quien todas las demás deben principios, método y materia; dejar, por tanto, el estudio de la filosofía para dedicarse únicamente al de las ciencias secundarias, equivale á levantar edificio sin cimientos. Pues bien, en la historia de la filosofía existe una escuela célebre que ha compendiado y reducido á sistema los verdaderos derechos de la humana razón, y que nos ha trazado camino seguro para la especulación filosófica. Esa escuela es la de los Escolásticos, la de los pensadores de la Edad Media, cuyo más ilustre representante es el gran Santo Tomás de Aquino. Proclamar esto, en tiempos no remotos, habria sido exponerse á la mofa universal; pero dicho-samente nuestro siglo, al par de otras preocupaciones, ha dejado á los ignorantes la de despreciar la filosofía escolástica. Toda la atmósfera filosófica de nuestros tiempos aruncia un próximo regreso á esta filosofía, y nadie sino los ignorantes dejan de respirar esa atmósfera.

Pobre, pero celoso obrero, también yo quiero llevar mi piedra á la reconstrucción de este edificio, sacando de en medio de las ruinas lo que con ellas no ha perecido ni podía perecer. Este curso elemental que emprendo, irá, pues, siempre informado de los sólidos y vastos principios filosóficos de Santo Tomás de Aquino, con lo cual será juntamente regreso á lo pasado, y tentativa de restauración para lo porvenir.

## II.

### Definición de la filosofía y sus caracteres.

En toda investigación científica hay que determinar previamente dos cosas, á saber: el fin á que se tiende, y el camino adecuado; ó para decirlo más claramente, el objeto y el método.

Con estas dos adquisiciones, la mente del especulador puede ya proceder en su tarea más seguro y sin temor de extraviarse, como quiera que sabrá el término á que aspira, y el camino que á él le conduce. Conforme, pues, á esta ley tan sencilla como clara, debería el estudio de la filosofía comenzarse por fijar aquellas dos cosas; pero, por una parte, la cuestion del método filosófico presupone constituidas ya muchas nociones científicas, y así no es posible tratarla ántes de tiempo sin exponerse á no resolverla; por otra parte, como quiera que la cuestion de método pertenece al procedimiento científico, no al objeto que fija los límites en que debe encerrarse la investigacion filosófica, puede muy bien quedar para examinada en aquel punto donde, conocido ya el objeto de la filosofía, se trate de investigar el procedimiento científico más adecuado al fin propuesto. No así sucede con el objeto de la filosofía, pues sin determinarlo previamente en su integridad, la especulacion científica tiene que vagar con incierto paso, ignorando hasta el asunto mismo de su investigacion. Por otra parte, bien que la definicion de la filosofía contenga en gérmen toda esta ciencia, sin embargo la dificultad de hacerla comprender á quien esté ageno de toda nocion filosófica, no es tan grande que no pueda ser vencida ó superada. Allí donde el arte falta, la naturaleza ha provisto, ora haciendo óbvia la percepcion de ciertas ideas, ora vulgarizando su conocimiento. Habiendo, pues, de determinar el significado científico de la palabra *filosofía*, determinando su objeto propio ¿en dónde colocaremos este objeto? ó lo que es igual: ¿que es filosofía? ¿cuál es el objeto de esta ciencia?

*Filosofía* es una palabra inventada por el fundador de la escuela itálica. Refiere Ciceron que, preguntado Pitágoras por Leonte, rey de los Fliacos, sobre cuál arte ó ciencia profesase, respondióle que él no sabia arte alguno, sino que era filósofo (1). Desde entónces ya los hombres dedicados á investigar las más importantes verdades, no se llamaron, como ántes se llamaban *sábios* (*safos* en griego) sino *flósofos*, es decir, amantes é investigadores de la sabiduria (2). Nobilísimo y sublime fué el dicho de Pi-

(1) *Tuscul. Dispp.*, lib. V, cap. 3; *Opp. phil.*, ed. Ernesti, Rotterodami 1804. Cf. GLEM. ALEX. Strom., lib. 1, c. 14, y lib. IV. c. 4, ed. Potter, Oxonii, 1715.

(2) «¿Quid est philosophia? amor sapientiæ».—SANCT. AUGUSTINUS, *Cont. Acad.*, lib. II, c. 2, n. 6.

tágoras; pues ¿quién, en efecto, es el hombre que pueda llamarse sábio, con tanta tiniebla como circunda al humano entendimiento; con tanto como el hombre ignora siempre, aun despues de haber consumido su vida meditando; con tanto prolijo esfuerzo, con tanta frustrada tentativa, con tanto error, en fin, como encubre aquella brevísima porcion de verdad que á descubrir llegamos? Sólo á Dios, pues, cumple el dictado de *sofo*; conténtese con el de *filósofo* el hombre, y loores sean dados á Pitágoras que asentó la sólida base de la investigacion de la verdad en la humildad filosófica.

Pero si bien estos nuevos nombres de filosofía y de filósofos dieron á la ciencia y á sus adeptos mejor direccion, no por eso determinaron la materia de sus investigaciones, con lo cual respecto de este punto quedó siendo vago é indeciso el significado de aquellas palabras, sin que para suplir este defecto sirviera de nada sustituir el nombre de *filosofía* con el de *metafísica* (1), pues léjos de significarse por esta palabra materia alguna determinada, no se expresó otra cosa sino tanto como—«doctrina posterior á la física.»—Por aquí se ve que ninguna de esas dos palabras *filosofía* ni *metafísica* fueron al principio tomadas como significativas de determinada materia, y por consiguiente que el arbitrio de cada cual las aplicaba á significar ciencias diversas. Pero ahora ni es posible recusar esos vocablos de uso tan comun y tan solemnes, ni puede ningun hombre sensato querer que prosigan circulando libres y sin ley alguna, á manera de peregrinos vagabundos. Movidos nosotros de estas razones, procuraremos fijar bien el objeto determinado de la filosofía ó metafísica, como quiera llamársela.

El proceso de la humana inteligencia, lo propio en el individuo que en todo el género humano, es de dos maneras: espontáneo y reflejo. Por medio del primero conocemos sin saber el modo ni la razon de nuestro conocimiento; por medio del segundo, no sólo conocemos, sino que tambien sabemos el porqué de nuestro co-

---

(1) Á los libros que Aristóteles llamo *Filosofía Primá*, y de los cuales habla en dos pasages (*Phys.*, lib. I, c. 9; lib. II, c. 2), comenzóse ya en el primer siglo de la era cristiana á llamarles *Metafísica* (PLUTARCO, *Vita Alex.*, c. 7.) Es muy probable que esta denominacion se deba á Andrónico de Rodas (PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 24), el cual llamó efectivamente *Metafísica* á los libros que colocó despues de la Física. (Consúltese á ALESS. DR. AFROD., *Comm. in metaph.*, p. 127, ed BONITZ, Berlin 1847.)

nocer. Ello es un hecho que cada cual de nosotros, dotado de una inteligencia activa de suyo, y aun á despecho de sí mismo, recibe sin buscarlo un número de ideas, y juzga y raciocina, y se forma creencias y principios; todo ello, repito, sin darse cuenta y sin propósito alguno deliberado. Este proceso espontáneo de la inteligencia realizase en cada cual de nosotros, no ya sólo ántes de que pongamos, sino sin poner cosa alguna de nuestra parte: nuestras mismas necesidades nos van dando cada vez mayor energía, y de aquí se produce una série de ideas que van determinando nuestra conducta, aun á despecho de nosotros. Pero así como en la mayor parte de los hombres la inteligencia no se exploya sino de este modo sordo y espontáneo, así tambien en otros privilegiados por la naturaleza y asíduos para el trabajo, se realiza otra manera de expansion más libre y elevada, que es el movimiento reflejo. De hecho las facultades del hombre no son potencias independientes sobre las cuales no pueda ejercer dominio alguno, ni está por cierto condenado á dejarlas caminar adonde quieran y como quieran, no: por el contrario, puede dominarlas y servirse de ellas, á la manera que un hábil mecánico se apodera y sirve del agua, del fuego y de otras fuerzas materiales. Este dominio que el hombre puede ejercer sobre sus facultades en comun, puede igualmente ejercerlo en particular sobre su inteligencia, ora afirmando sus pasos mal seguros, ora enderezándola á la investigacion de aquellas verdades que más le importan, ó cuyo conocimiento mayormente le estimula. Cuando esto se verifica, suceden dos cosas: la primera es que todas las fuerzas de la inteligencia, en vez de derramarse por distintas direcciones, se concentran en un solo punto; la segunda, que la inteligencia, ya concentrada en este punto, se fija largo tiempo en él. Aquella concentracion, junto con esta fijacion, constituyen un estado de verdadera atencion ó reflexion que la inteligencia ejerce sobre sí misma y sobre sus actos cognoscitivos.

¿Pero cuál es el motivo porque la inteligencia refleja así sobre sí misma y sobre sus mismos conocimientos prévios? Pues no es otro sino el de ilustrarse, desplegarse, hallar *la razon* con que pueda responder á las preguntas que se dirige á sí propia. Pero no por haber hallado una razon primera, se paraliza la tendencia natural de la mente; pues esta razon primera puede necesitar ser á su vez ilustrada por otra razon superior; la inteligencia entónces entrará en un segundo grado de reflexion, y tan luego como halle

esta *razon segunda*, buscará otra, y despues otra y otra, hasta llegar á una que sea última, suficiente á explicar todas las razones secundarias, y que no haya menester ser ilustrada por ninguna otra superior. Llegada que sea la mente á esta altura, dase por satisfecha, como quiera que no tiene por qué preguntar ya la razon de lo que por sí mismo es claro y evidente. Pongamos un ejemplo.

Trátase de conocer la razon última por qué la calumnia es reprobable. Pues eslo, decimos primeramente, porque daña en su honra al hombre, y todo daño causado sin razon al hombre es injusto: *primera razon*. Todo daño causado al hombre es reprobable, porque el hombre merece respeto: *segunda razon*. El hombre merece respeto, porque es un sér racional y libre, y el sér racional y libre tiene derecho de encaminarse á su fin propio: *tercera razon*. Todo derecho debe ser respetado, porque es facultad moral amparada por ley de naturaleza: *cuarta razon*. La ley de naturaleza impone una obligacion absoluta, y por consiguiente inviolable: *quinta razon*. La ley de naturaleza impone obligacion absoluta por ser ella misma una imposicion de Dios: *sexta razon y última*, como quiera que despues de ella no hay ya que buscar otra: conocida esta última razon, quédalo el último *porqué* de ser la calumnia cosa reprobable. Pues bien: miéntràs el hombre se detiene en aquellas razones que no son verdaderamente supremas y últimas, ejercita sin duda una reflexion más ó ménos elevada, pero no todavía una *reflexion filosófica*; pero cuando llega ya á descubrir las razones últimas y á distribuirlas entre sí conforme al órden que en sí mismas tienen, entónces entra en posesion de la filosofia. La filosofia, por tanto, puede definirse así: *Ciencia de las últimas razones de las cosas*.

Pero las últimas razones son de dos especies, á saber: unas, circunscritas en intensidad y en extension, es decir, limitadas á un cierto órden de cosas, y pertenecientes á principios especiales de una materia especial; otras, no limitadas ni en intensidad ni en extension, y que abrazan por lo mismo las razones últimas de todo cuanto saber puede el hombre. Pues bien: objeto propio de la filosofia, no son las razones últimas de una materia especial, sino las razones últimas de todo cuanto el hombre puede saber: en otros términos: objeto propio de la filosofia, no son las razones últimas relativas, sino las absolutamente últimas. Pero si despues de consideradas en sí mismas y bajo un aspecto absoluto estas

razones últimas, se las mira en su aplicación á un orden cualquiera especial de cosas, (como por ejemplo, al derecho, á la historia, á las artes), con el fin de resolverlas, si es posible, en sus últimas razones, entónces no tendremos la filosofía propiamente dicha, sino la filosofía propia de aquella materia especial cuyas razones relativas están connexas á las razones últimas. Así, por ejemplo, llamaremos *filosofía del derecho* la que trata de investigar las últimas razones del derecho, y *filosofía de la historia ó del arte*, las que tratan de conocer las últimas razones propias de cada cual de estas materias.

La filosofía, tal como nosotros la entendemos, consta de dos caracteres: *Unidad y Totalidad*. Estos caracteres, indispensables á toda filosofía, no pueden jamas existir separados; pues ni la plena *unidad* de las cosas puede ser percibida sino por quien se eleva á su gran *todo*; ni este *todo* puede ser jamas plenamente percibido si ántes no se conoce hasta los más profundos hilos que reducen lo múltiple á la *unidad*. Pues bien; para ver que estos dos caracteres se hallan en el concepto que hemos dado de la filosofía, bastará analizarlo nuevamente; pues siendo objeto de la filosofía el conocer las últimas razones de las cosas, y pudiéndose buscar siempre la última razón de todo, claro está que la filosofía se extiende á todo cuanto es, y que de todo puede buscar las últimas razones, á fin de conocerlas por medio del natural discurso, que es el instrumento propio de esta ciencia. Pero este carácter de *universalidad* de la filosofía no destruye el de su *unidad*, sino por el contrario, se liga con él y lo confirma; como quiera que la filosofía, cuya índole propia consiste en que estudia el sér únicamente por el lado de sus razones últimas, recibe su unidad de la que en sí mismo tiene este aspecto bajo el cual estudia al sér. De aquí cabalmente el que la filosofía sea á un mismo tiempo la ciencia más amplia y la más determinada (1). Así, pues, los caracteres de la *unidad* y de la *universalidad* comprueban la exacta definición de la filosofía, y arguyen indirectamente de falsedad las definiciones en que se desconoce cualquiera de esos caracteres. Por ejemplo, falta la *universalidad* en la definición dada por Galluppi cuando dice que la filosofía es *la ciencia del pensamiento humano*, y falta el carácter de la *unidad* en la doctrina de los que

---

(1) Cons. á MAZZONI, *De comparatione Arist. et Plat.*, sect. III, lib. XI, cap. 4, p. 122, Venetiis 1597.

la definen: *ciencia del hombre interior y de sus relaciones con Dios y con la naturaleza* (1).

### III.

#### Supremacía y utilidad de la ciencia filosófica.

Siendo la filosofía, como hemos dicho, la ciencia de las últimas razones de las cosas, diferénciase de las demás ciencias en que estas investigan las últimas razones, no ya absolutamente, sino con relación á una materia especial. Luego la filosofía, por el mero hecho de investigar las últimas razones absolutamente, tiene una verdadera supremacía respecto de las demás ciencias. De otro modo: cualquiera que sea la ciencia especial que se estudie, no merecerá nombre de ciencia sino en cuanto se apoye en un principio supremo y en una razón última, de cuyo conocimiento dependen la verdad y la evidencia de todos los conocimientos especiales que la constituyan. Por eso cabalmente toda ciencia especial no es en resumen sino una especial filosofía, como quiera que filosofía especial se llama la que investiga las razones últimas relativas á una materia especial. Pero ¿qué otra cosa es una filosofía especial sino una aplicación de la filosofía general? (2). La propia verdad podemos demostrar con la unidad indivisible de todo cuanto puede el hombre saber. Todas las ciencias especiales, en efecto, se hallan tan eslabonadas y conexas entre sí que ninguna de ellas puede ser regida por sí misma y con independencia de las demás; pues que la razón última de toda ciencia particular es ciertamente última respecto del especial grupo de conocimientos que le son propios y peculiares, pero no lo es en sentido absoluto. La razón última de toda ciencia particular depende de una razón más elevada y general, que corresponde á otra ciencia más elevada y general también. Pero esta misma ha de tener su razón necesariamente en otra ciencia supe-

(1) CONS. á BUCHEZ, *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*, lib. I, c. I, t. 1, p. 159-162, París 1838; y á PESTALOZZA, *Elementi di filosofia*, Introd., cap. I, p. 11-14, p. 46, edición 4.<sup>a</sup>, Milan 1857.

(2) CONS. á SANTO TOMÁS, *In lib. II Sent.*, Dist. XXVII, q. II, a, 4, sol. 2 ad 1.

rior; y así remontándonos de razon en razon y de ciencia en ciencia, habremos forzosamente de parar en una suprema razon y en una ciencia suprema que contengan la última explicacion de las razones inferiores y les presten fundamento. Pues bien, esta ciencia suprema que estudia las razones supremas y universalísimas de quienes reciben vida y sustento las razones de las ciencias inferiores, es cabalmente la filosofía, á quien por eso mismo llaman algunos *ciencia prima* ó séase *protología*. Una prueba de hecho que demuestra la excelencia de la filosofía sobre todas las demas ciencias inferiores, la tenemos en que la filosofía tiende á infundir en toda ciencia especial aquellas teorías de quienes ella recibe su propio jugo; y de aquí cabalmente procede aquella secreta armonía que percibimos aun entre las ciencias ménos conexas cultivadas por una misma escuela. Así, por ejemplo, compárese el derecho social del pasado siglo con el espíritu general del sensualismo y del materialismo que por entónces dominaban en el campo de la filosofía, y se verá cómo *el pacto social* era una consecuencia práctica del dominio de aquellos sistemas. Viva imagen del sensualismo de Locke fué su *Ensayo sobre el gobierno civil*, que sirvió de modelo al *Contrato social*, del propio modo que la otra obra del filósofo inglés acerca de la *Educacion de los Niños* inspiró *El Emilio* de Rousseau. Ciertamente, «una vez asentado el sentido en el trono de la metafísica, la lógica puso al *interes* en el de la moral» (1); y aun por eso el italiano Melchor Gioia nos enseña que *la moral es un ramo de la economía política*. Cuando dejaron luego de estar en boga el sensualismo y el materialismo para legar su cetro al idealismo alemán, nos regaló Fichte, junto con el panegoismo especulativo, un panegoismo moral, cuya suma y compendio encontramos en aquella impudente fórmula: *Amate á ti mismo sobre todas las cosas, y á tus conciudadanos por amor á ti mismo* (2).

Pero esta supremacía de la filosofía no es absoluta, sino relativa, en cuanto se limita al dominio de las ciencias puramente racionales; pues si comparamos la filosofía con la teología, veremos que léjos de ser aquella superior, ni aun igual tampoco á esta, no es sino súbdita y esclava suya. Dos cosas, efectivamen-

(1) VILLERS, *Philosophie de Kant*, p. 155, Metz 1801.

(2) JULIO STHAL, *Filosofía del dritto*, trad. lib. III, secc. 3, capítulo IV, pág. 257, Turin 1855.

te, hay que considerar en toda ciencia: una, el objeto de que trata; otra, el grado de certeza propio del conocimiento de este objeto mismo. Pues bien; en uno y otro concepto la teología es superior á la filosofía, como quiera que objeto de esta son las verdades naturales en cuanto las percibimos con la luz de la razón, mientras objeto de aquella son principalmente las verdades sobrenaturales que percibimos con luz de fe. Es así que las verdades sobrenaturales son respecto de las naturales lo que el orden superior es respecto del inferior; luego, mirado el objeto propio de la filosofía y de la teología, está aquella subordinada á esta. La propia conclusion resulta si comparamos la certeza peculiar á las ciencias filosóficas con la que ilustra á las verdades reveladas, objeto principal de la teología. Efectivamente, produciendo la certeza de suyo un estado de firmeza en el conocimiento, acreciéntase en proporción que disminuyen los motivos de un estado opuesto, y es suprema cuando el tal estado opuesto es imposible. Es así que el motivo del asentimiento á las verdades reveladas es la autoridad divina, infalible de suyo, mientras respecto de las verdades naturales, el motivo del asentimiento es la evidencia humana (1), que por autorizada que sea, no está sellada con el carácter de la infalibilidad; luego la filosofía está subordinada á la teología. ¿Ni qué cosa en efecto más natural sino que, dependiendo originalmente de la razón de Dios la razón humana, y estándole por tanto subordinada como esclavo á su señor, participe de este propio carácter la ciencia filosófica, cuyo ministro es la razón humana; y que sea por tanto súbdita y esclava de la teología, á quien sirve de incommovible base la infalible razón de Dios?

Para eludir la fuerza de este razonamiento, seria preciso, ó identificar la razón humana con la razón de Dios, ó decir que no existe razón alguna más noble por su dignidad que la razón humana: es decir, panteísmo ó ateísmo; errores gravísimos, y tan absurdos como á su tiempo veremos. Por consiguiente, quien no se arreste á profesar, junto con estos errores, todas sus conclusiones absurdísimas, tiene que admitir dos órdenes de verdades, y por consiguiente, dos medios de conocer, la razón y la

---

(1) «Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis.» SANTO TOMÁS, *Super Boetium de Trinitate*, q. II, a 3.

revelacion, y por consiguiente, la subordinacion de la filosofia á la teología.

Ya sé bien que la dolencia de nuestra edad consiste en rechazar lo sobrenatural y lo supraineligible, no admitiendo otra cosa sino razon y filosofia. Pero no pudiendo ahora empeñarme en examinar todos los falsos títulos de semejante presuncion, me limitaré á mostrar los enormes absurdos y contrasentidos del pretexto en que se apoya, y que pudiera seducir á los incautos.

Existe hoy en Alemania y en Francia una escuela que, á nombre de una mal entendida libertad de pensar, rechaza en materia de filosofia, como elemento heterogéneo (1) y anacronismo intolerable (2), la autoridad de la Revelacion. Quiere esta tal escuela una filosofia independiente y *secularizada* (3), es decir, exenta de todo elemento religioso; y proclama blasfemando que la creencia religiosa solamente es respetable en la infancia del género humano (4), en la cuna de las sociedades nacies, no ya cuando el pensamiento filosófico se ha desenvuelto y manifestado. Al decir de los sectarios de esta escuela, la filosofia, como fruto que debe ser de una especulacion libre é independiente, no puede admitir sino aquello que conozca con la mera razon; y como efectivamente en la Revelacion el punto de partida y la regla es, no la razon sino la autoridad, concluyen los tales sectarios que toda creencia religiosa es de suyo antifilosófica y antiracional. Puestos ya en este camino, los racionalistas hanse dado á mostrar que los milagros no son sino hechos naturales decorados con mitos, y que los misterios no son en sustancia otra cosa sino verdades racionales decoradas con símbolos y figuras. Dicho se está, por tanto, que los racionalistas excluyen de la filosofia la autoridad de la Revelacion, persuadidos de que la fe que á ella se debe, es contraria á las libres especulaciones.

Nada conozco más vano y absurdo que este género de filosofia tan galanamente exaltado por el racionalismo. ¿En qué consiste

(1) RITTER, *Historia de la filosofia cristiana* (en aleman), t. V, p. 108, Hamburgo 1850.

(2) COUSIN, *Fragm. phil.*, t. I, p. 36, París 1838.

(3) FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, trad. por Ewerbeck, página 368, París 1850.

(4) COUSIN, en el Prefacio al *Manuel de l'histoire de la philosophie* par Tennemann, p. II, París 1839, 2.<sup>a</sup> ed.

el saber filosófico? Cuantos sepan el abecé de este asunto, responderán sin vacilar que el saber filosófico, ó séase la filosofía, se realiza cuando por virtud de la reflexion se investiga las últimas razones de las cosas; porque en efecto la filosofía es siempre un conocimiento reflejo de la verdad. Pero es así que el conocimiento reflejo de la verdad no puede existir sin el conocimiento directo de la verdad misma, pues la reflexion en resumen no es otra cosa sino el mismo conocimiento directo reflejado; luego todo lo que precede al saber filosófico, ó séase al movimiento reflejo del pensamiento, no puede ser falso, ántes bien tiene que ser en parte verdadero; luego el que ántes de todo saber filosófico se admita muchas verdades por autoridad humana ó divina, no ha de ser una razon para tener por irracionales esas verdades. La filosofía sin duda exige alguna razon del asentimiento que presta á una proposicion cualquiera; pero no exige que esta razon proceda de evidencia siempre; sino que debe aceptar lo verdadero, sea cualquiera la fuente donde lo tome y el medio porque se le muestre. Luego si la razon puede demostrar, como efectivamente lo demuestra, que la autoridad de Dios es infalible; que es no sólo posible, sino moralmente necesaria una revelacion primitiva, y que real y verdaderamente esta Revelacion ha existido, ningun derecho tiene á rechazar todo esto como antiracional y antifilosófico, sólo porque no vea su fuente original en la razon individual del hombre. Y no se diga que con esto se ofende á los derechos de la razon humana y á la libertad de la especulacion científica; pues lo único que estorba y entumece al pensamiento es el error, ora engendrado de un falso racionio, ora recibido *gratis* en la mente, es decir, como una prevencion ó como una preocupacion: este solo es el verdadero, el único enemigo de la libertad filosófica. Pero una vez reconocido como razonable el prestar asenso á una autoridad; una vez demostrado que verdad debe de ser todo cuanto esa autoridad propone, ningun obstáculo se ofrece á la libertad de la especulacion. Ó esto, ó decir que la especulacion filosófica debe de ser libre en tal manera, que ni aun por obligada se tenga á someterse á la verdad. ¿Por ventura, la libertad de filosofar ha de ser tan independiente de toda regla como la libertad política proclamada por aquellos estadistas ingleses que á fuerza de eximir de toda sujecion al hombre, le han exonerado hasta de la sujecion al bien? ¿Y qué seria del hombre, privado así á un mismo tiempo de lo verdadero y de lo falso, del vicio y de la

virtud? Nada sino lo que son los brutos, en quienes ninguna especie de libertad cabe, como determinados que son necesariamente en todos sus actos por el instinto. Los resultados finales de esta absurda libertad de filosofar proclamada por los racionalistas, no serian diversos de lo que han sido los de la paradógica doctrina que proclama como esencia y fin de las sociedades civiles la libertad absoluta. Ello es que la filosofía alemana, después de haber prometido montes y mares, atribuyendo á la razon una libertad y una omnipotencia absolutas, ha parado al fin en negar toda filosofía cuando ha dicho: *yo razon no puedo ni aun conocerme á mi propia* (1). Del propio modo la escuela de Juan Jacobo Rousseau, que comenzó proclamando la soberanía absoluta, ha concluido por negar toda libertad (2).

Pero no solamente la Revelacion ningun detrimento causa á la expansion del pensamiento filosófico y de una bien entendida libertad de filosofar, sino que por el contrario le auxilia y presta fuerza y vigor. Si lícito me fuera detenerme algo en esto, fácilmente demostraria cómo los sistemas filosóficos más vastos y perfectos que la antigüedad nos ha trasmitido, son deudores de la mayor parte de su perfeccion precisamente á aquella maestra divina, y que la filosofía antigua, lo propio que la moderna, no se han suicidado sino cuando en vez de conducirse como alumnas, se empeñaron en hacer de maestras. Pero aun sin entrar en estas disquisiciones históricas, puedo muy bien demostrar mi aserto. Efectivamente, la Revelacion suministra, no sólo las verdades sobre-

---

(1) El jefe más famoso de esta última escuela filosófica de Alemania es HERMAN FICHTE. Véase su *Antropología* (en aleman) Leipsik 1856; y á SAISSET, *Essai de philosophie religieuse*, part. I, *étud.*, III y VII; part. II, med. IV, París 1859; y por último, á MARTIN, *Examen d'un problème de Theodicée*, p. 7-8, París 1859.

(2) HEGEL, que trató de demostrar que el *objetivo* es en sustancia lo propio que el *sujetivo*, en su *Filosofía del derecho* (en aleman) *opp.*, t. VIII, p. 314, Berlin 1832-1833, ligó explícitamente su doctrina filosófica, respecto del derecho del Estado, con la de Rousseau, atribuyendo al filósofo ginebrino el mérito de haber puesto como base del Estado el principio de la voluntad, acusándole sólo de no haberse remontado á la voluntad general, como principio *racional objetivo*, y superior á las voluntades populares. Acerca de esta conformidad de la filosofía de Hegel, aplicada al derecho, con la de Rousseau, léase lo que yo he escrito en el periódico *La Scienza e la Fede*. tomo XLI, p. 331, 337 y sig. año 1861.

naturales, sino tambien las verdades religiosas del órden natural, y aun todos los grandes principios de moral que engendran á los deberes particulares. Pues bien, para quien sepa la accion directa, necesaria y continua que los principios morales y religiosos ejercen sobre la parte más preciada de la metafísica y de la psicología, de las ciencias jurídicas y otras de la misma especie, no será difícil comprender el grande auxilio que el espíritu humano debe al depósito de las verdades reveladas. Y luego, respecto de aquellas verdades que exigen largos y abstrusos racionios, tan fáciles de ser anublados con los errores que en ellos ponga la flaqueza de la razon humana; ¿cuánto provecho no causa la Revelacion mostrándola algunas de esas verdades, y sirviéndola por ende de faro y luz extrínseca, bastante para dar seguridad á sus pasos y para reducirla al recto sendero cuando de él se aparte?

Enhorabuena la filosofia reclame para sí el primado de todas las demas ciencias racionales; pero téngase por súbdita y esclava de la teología revelada: tal es el compendio de las precedentes observaciones. Pero si la filosofia es la primera entre las ciencias racionales, dicho se está cuán indispensable es para constituir las, y que aun respecto de la misma teología revelada, el estudio de la filosofia debe ser provechosisimo.

El hombre tiene por naturaleza una propension constante á conocer las primeras causas de las cosas (1): basta con observarlo en el niño, quien á medida que su inteligencia se va desatando, pregunta á cada instante el *porqué* de las cosas, como para mostrarnos de hecho esa natural inclinacion de nuestra mente. Si ahora queremos investigar la razon de este hecho, la hallaremos en la naturaleza misma del hombre. Como quiera en efecto que todo sér recibe del Autor de la naturaleza el primer impulso ó movimiento hácia el acto que le es connatural, así tambien el hombre, sér el más perfecto entre los séres del mundo, ha debido recibir de manos de la naturaleza la inclinacion á los actos que le son connaturales. Pero el sér del hombre es racional, y la actividad connatural de un sér racional consiste en el conocer la razon, el porqué de las cosas, y en el obrar conforme á razon. Luego el hombre, por su misma naturaleza racional, se inclina á conocer las razones, el porqué de las cosas. ¿Y qué es la razon y el conocimiento del *porqué* de una cosa sino el conocimiento de su causa?

(1) ARIST., *Met.*, lib. I, c. 1, p. 3, ed. Bonitz, Bona 1848.

Luego, si el conocimiento de las causas de las cosas constituye la acción específica del hombre en cuanto es un sér racional, claro está que la ciencia adecuada para remontarse al conocimiento de las primeras causas, ó séase de las últimas razones, es la ciencia más perfecta de todas, cabalmente por ser la que más de cerca se conforma á la natural inclinación de la mente humana. Es así que la ciencia de las últimas razones es *la filosofía*; luego la alteza y utilidad de la filosofía consisten primariamente en la perfección que da esta ciencia á la natural inclinación del hombre (1).

De esta nativa inclinación del hombre á conocer las causas de las cosas, traen su filiación todas las ciencias especiales, pues cada cual de ellas procede del especial objeto en que se ejercita esa inclinación al actuarse. Pero como lo múltiple no puede reducirse á la unidad sino mediante la ley de subordinación ó coordinación, de aquí que las ciencias múltiples no podrían ser objeto de esta inclinación natural del hombre á conocer las causas de las cosas, si no reinase entre ellas una subordinación ó coordinación naturales. Y efectivamente, hay en las ciencias múltiples esta ley natural de subordinación ó coordinación, pues ya hemos visto cómo las razones relativamente últimas de toda ciencia se van resolviendo en las razones últimas de otra ciencia superior, hasta llegar á las razones absolutamente últimas, que son cabalmente el objeto de la filosofía. Este primado de la filosofía es quien la hace, no ya sólo utilísima sino necesaria para adquirir todas las demas ciencias.

Pero la ciencia no es fin del hombre, sino simple medio para que pueda alcanzar su fin último de una manera digna y conforme á su naturaleza. Necesario es, por tanto, que el filósofo especulador, despues de haber investigado la naturaleza de las cosas, enderece su conocimiento al fin que la naturaleza le dicta. Nótese aquí que el fin de todo sér, como dado que le es por el Autor mismo de la naturaleza, debe corresponder á la naturaleza del sér mismo para quien es tal fin. Dios, en efecto, al crear todas las cosas conforme al tipo arquetipo preexistente en su mente divina, á todas señala fin correspondiente á la idea arquetipa de cada una de ellas. Y como quiera que las ideas arquetipas del entendimiento divino son representaciones fieles de las esencias de las cosas, claro está que el fin de todo sér, por el hecho de estar

(1) Cons. á SANTO TOMÁS, *In lib. I, Met. lect. 1.*

modelado sobre la idea arquetipa del divino entendimiento, resulta conforme á la naturaleza del sér mismo para quien es tal fin. Luego el hombre, como hechura que es de las manos de Dios mismo, y obra maestra de la creacion, debe de tener un fin, y este fin debe de ser conforme á su naturaleza. Si el fin del hombre ha de ser proporcionado á su naturaleza, claro está que no puede tratarse de aquel fin sin investigar ántes cuál sea esta naturaleza. Por eso cabalmente la moral, en cuanto supone la ciencia del hombre, es una ciencia derivada que supone una ciencia antecedente, de la cual reciba principio, razon y punto de partida. De otro modo, la moral fuera una práctica sin teoría, una aplicacion sin principio, un arte sin prueba ni certeza, ó mejor dicho, no seria un arte, sino meramente un sentimiento y una inspiracion. Pues bien, esta ciencia, fuente de la moral, ¿cuál otra es sino la *Antropologia*, que es una parte de la filosofia? (1) Puede aquí parecer que con esto queda plenamente enunciada toda la accion que á la *Antropologia* sea dado ejercer sobre la filosofia moral; pero no creo yo que esto solo constituya el lado por donde la filosofia moral está subordinada á la *Antropologia*. En efecto, el problema fundamental de la moral abraza con unidad sintética el fin del hombre y los medios necesarios para alcanzarle; pero es el caso que la investigacion del fin del hombre y la de los medios necesarios para alcanzarle, no constituyen dos problemas diversos, sino que se confunden en un solo y único problema. Y ciertamente el más superficial análisis basta para demostrar que el fin no puede ser alcanzado sino por los medios propios; y la idea que tenemos de Dios como Sér infinitamente perfecto, no nos consiente dudar que al crear al hombre para un fin, no le haya dado los medios correspondientes, ó que no le deje ponerlos en práctica. Léjos de ser así, es indudable que las facultades, inclinaciones ó tendencias naturales visibles en el hombre, auxiliadas por el orden sobrenatural de la gracia, constituyen cabalmente el orden de medios con que debe cumplir su destino final. Y como la *Antropologia* estudia al hombre, no sólo en su naturaleza, sino tambien en sus medios naturales de accion, hé aquí un segundo motivo porque esa ciencia constituye el fundamento de la filosofia moral. Estos títulos que legitiman la pree-

---

(1) DAMIRON, *Cours de philosophie*, part. II, *Morale*, Pref., p. IX y sig., París 1834.

minencia ontológica de la *Antropología* sobre la moral, son harto manifiestos para que puedan ser impugnados. La historia misma comprueba esa legitimidad, pues es un hecho notorio que en todos tiempos y en todas las escuelas, la moral ha correspondido á la índole de la ciencia que se haya profesado respecto del hombre. Este método fué obvio para Sócrates, cuya famosa fórmula *conócete á tí mismo* es simultáneamente un principio antropológico y un principio moral (1).

Siendo el estudio de la filosofía necesario para el de la moral, claro está que utilísimo debe ser también á las ciencias jurídicas y económicas, que de la moral dependen. Hoy día se está continuamente hablando y escribiendo de motores políticos, de energías sociales, y con este motivo se sacan á cuento el pueblo, la nacionalidad, la industria, el comercio y demas cosas de su especie. Los economistas hacen lo propio con las varias fuerzas productoras de la riqueza; y uno proclama *propiedad y capital*, otro *asociacion y trabajo*; otros en fin imaginan diversas ó equivalentes fórmulas; pero ¿cuál de ellos mete siquiera en cuenta el ingenio y la filosofía? Y sin embargo el ingenio es la primera fuerza del mundo en todo y para todo, como que faltando él, toda otra fuerza activa es débil ó nula: él es la primera de las fuerzas económicas, pues tanto valen y fructifican la propiedad y el capital cuanto vale la inteligencia que los maneja; él es la primera fuente de la riqueza, pues sólo él puede explorarla y sacarla del seno de la naturaleza, y acrecentarla por medio del saber. ¿De dónde, en efecto, proceden los maravillosos progresos actuales de la agricultura, de la industria y del comercio, sino de la aplicacion de la mecánica, de la física y de la química, á los vehiculos terrestres y marítimos, á los campos y á los talleres? ¿Y qué cosa es esta aplicacion, cada dia mayor y más perfecta, sino la aplicacion del ingenio á la materia puesta bajo su dominio? Porque la filosofía, sabido, es el supremo directorio del pensamiento, y una especie de propedéutica educadora que hace hábil al hombre para emplearse en la materia que le plazca. Y nada digo de la utilidad que la vida civil saca de la filosofía por los hábitos intelectivos y morales de que la informa; pues sabido es cuánto y cuánto el estudio profun-

(1) Cons. á P. FANET, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*, lib. I, c. I, t. I, p. 8 y sig., París 1860

do de una sólida filosofía contribuye á dar amplitud á las ideas, alteza al alma, nobleza á los afectos, respeto á la ley, amor á la libertad y á la pátria y á los menesterosos, en suma, las virtudes todas morales y cívicas. Si: estos son resultados propios de la filosofía, y si no los produce con la abundancia apetecible, cúlpese á quien no la cultiva como debiera hacerlo.

¿Qué más? Aun á las artes es útil el estudio de la filosofía, pues siendo materia de todo arte enseñar las reglas conforme á las cuales puede ser realizada una obra, y debiendo estas reglas ser deducidas siempre de la naturaleza, claro está que tanto más aventajado será el artista cuanto mejor conozca la naturaleza de las cosas, ó lo que es igual, cuanto más filósofo sea. Por consiguiente, la poesía, la gramática, la retórica y otras disciplinas análogas dependen naturalmente del estudio de la filosofía, y sin él jamás podrán producir los efectos que de ellas debe esperarse. Por eso Ciceron confiesa de sí mismo que *non ex Rethorum officinis, sed ex Academiæ spatiis oratorem exultise* (1). Pues y la religion ¿qué provecho no saca del estudio de una sólida filosofía? como que por medio de esta se demuestra la existencia de Dios y sus atributos, verdades que son *Præambulos á la fe*; por medio de la filosofía se ve clara la necesidad de un órden sobrenatural de verdades, y se ilustra estas verdades mismas con símiles tomados de la naturaleza: por la filosofía, en fin, se refuta los sofismas de los adversarios, y se demuestra no existir verdad alguna natural que contradiga á las verdades reveladas (2). Es decir, en suma, que tanto para la vida privada como para la pública, y lo mismo para el cultivador de las ciencias que para el de las artes y la industria, y en fin para defensa de la religion, el estudio de la filosofía es, no sólo útil, sino tambien necesario.

#### IV.

##### Division de la Filosofía.

Determinado ya el objeto de la filosofía, y enunciadas sus principales conexiones con las demas ciencias, réstanos únicamente dividirla en sus partes principales.

(1) CICER. *Orat.*, c. 4.

(2) SANTO TOMÁS, *Super Boetium de Trinitate.*, q. II, a. 3.

Sin tomar, pues, en cuenta las numerosas divisiones que de esta ciencia han formulado los autores antiguos y modernos, me limitaré á exponer la que juzgo más acertada. Digo, por tanto, que la filosofía puede dividirse en *real*, *moral* y *lógica*, ó como han dicho algunos antiguos, en *Natural*, *Moral* y *Racional*. Toda ciencia puede ser dividida en tantas partes cuantas son las formas primitivas á que puede acomodarse la division de su objeto propio. Pues bien, el objeto propio de la filosofía puédesse dividir en tres formas, correspondientes á las tres tambien bajo que se puede considerar el sér, que es ese objeto propio. En efecto, al sér podemos considerarle: 1.º en cuanto es real y posee atributos y propiedades independientes de nuestra especulacion mental; 2.º en cuanto es ideal y posee atributos que le da nuestra especulacion; 3.º ó en cuanto es moral, ó séase como término del acto volitivo que apetece el bien. Puede, por tanto, darse una filosofía que estudie el sér bajo la forma de la realidad, y esta será la filosofía *natural*; ó que le estudie bajo la forma de la idealidad, y será la filosofía *racional*; ó que le estudie, por último, bajo la forma de la moralidad, y será la filosofía *moral*. Esta division genérica de la filosofía puede justificarse con el siguiente racionio, á saber: Objeto de la filosofía son las *últimas razones*; es así que las últimas razones pueden ser, ó la causa *eficiente*, que siendo la que da el sér, debe mirarse como real; ó la causa *ejemplar*, que siendo el medio por quien las cosas son contempladas en su tipo, pertenece al orden ideal; ó la causa *final*, que dando impulso á la voluntad y siendo su último término, pertenece al orden *moral* (1); luego la filosofía puede estudiar las últimas razones, ó en el orden de la realidad, ó en el orden del conocimiento, ó en el orden de la moralidad, y por consiguiente es *real*, *racional* y *moral* (2). Á esta division de la filosofía, en cuanto es la cien-

(1) No he puesto en cuenta la causa *material*, porque no recibiendo esta sino de la *forma* su modo de ser, no puede llamársela propiamente razon última.

(2) SAN AGUSTIN (*de civitate Dei*, lib. XI, c. XXV) halla en esta division hecha por Platon (véase á CICERON, *Acad.*, lib. I, n. 6) y repetida por Séneca (*Epist.* LXXXIX) un cierto vestigio de la Trinidad Divina, y dice que con ella se responde á los tres problemas generales de la ciencia propuestos siempre y no resueltos jamás del todo por los filósofos gentiles, á saber: ¿Qué cosa es el sér? ¿Qué cosa es la verdad? ¿Qué cosa es el bien?

cia más universal, están subordinadas todas las demas ciencias: en efecto, las naturales y físicas lo están á la ciencia *real* que trata del sér bajo la forma de la realidad; las ciencias políticas y legales tienen su fundamento en la ciencia *moral*; y las que tratan del conocimiento, están subordinadas á la ciencia *racional*. Para los antiguos, todas estas ciencias se hallaban comprendidas en la filosofía, porque ellos estudiaban las ciencias en su total conjunto y en sus mútuas relaciones; pero cuando la filosofía se distinguió de la moral, y por consiguiente, de todas las demas ciencias que en la moral se apoyan, redujose la filosofía á contemplar las últimas razones de la realidad y del conocimiento. De aquí nació la division de la filosofía en *subjetiva* y *objetiva*, entendiéndose por subjetiva la ciencia del conocimiento, y por objetiva la ciencia del sér del conocedor y de lo conocido. Una y otra de estas dos filosofías admiten subdivision; pues la objetiva se subdivide efectivamente: 1.º en *Cosmología*, si trata de los supremos principios del mundo; 2.º en *Teodicea*, si trata de Dios; 3.º en *Antropología*, si trata de la naturaleza del alma humana: es decir, la filosofía objetiva trata del mundo, de Dios y del alma humana, porque son los tres objetos *reales* de la especulacion que le es propia. La filosofía subjetiva se subdivide: 1.º en *Lógica*, si trata de las supremas leyes del pensamiento; 2.º en *Dinamilogía*, si trata de las facultades del alma, consideradas como instrumentos del conocer: 3.º en *Ideología*, si trata de las ideas consideradas como medio por el cual se realiza el conocimiento: 4.º en *Oritereología*, si trata del valor del conocimiento humano.

¿Por cuál de estas partes debe comenzarse el estudio de la filosofía? Nosotros creemos que por la *Lógica*, y no porque esta sea la parte más fácil, pues ántes bien es la más difícil, sino porque siendo ella la que dicta las leyes generales á que debe ajustarse la mente humana en la adquisicion de la ciencia, y la que nos dispone convenientemente para discernir entre lo verdadero y lo falso, debe por lo mismo preceder al cultivo de toda ciencia. Y verdaderamente, segun lo enseña San Agustin: «¿Cómo la razon podria pasar á construir nada sin distinguir, observar y dirigir ántes las reglas y preceptos de la razon, en cuanto han de ser los instrumentos de que se sirva, formando así aquel arte llamado *Dialéctica*? La Dialéctica en efecto, es la que nos enseña á aprender; la que nos manifiesta lo que la razon es en sí, lo que quiere y lo que puede; la única que quiere hacer sábios

»á los hombres, y que no sólo lo quiere, sino que también lo puede» (1). Por consiguiente, los que en la enseñanza filosófica parten de la *Psicología* ó de la *Ideología* sin haber enseñado previamente los preceptos lógicos, van tan acertados como quien se echa en busca de la ciencia sin haber aprendido ántes el camino, ó séase el modo de encontrarla.

---

(1) SAN AGUSTIN, *De ordine*, lib. I, c. 18.

es los hombres, y que no sólo de quienes sino que también lo que  
 más (1) Por consiguiente, los que en la enseñanza clásica par-  
 ten de la Viciosa de la Viciosa sin haber pasado por  
 mente los principios básicos, van tan acorralados como quien se  
 echa en tierra la ciencia sin haber aprendido antes el camino,  
 ó sea el modo de enseñarla.

(1) SAN AGUSTÍN DE HIPONA, lib. I, c. 16.



## PROLEGÓMENOS

Á LA

## LÓGICA.



### I.

#### Definicion de la Lógica.

1. Dos maneras de obrar advertimos en nuestra mente: una, que es propia del conocimiento directo, y otra, que lo es del conocimiento reflejo. Por medio de la primera percibe nuestra mente los objetos que existen fuera de ella, y por medio de la segunda, escudriña el acto mismo con que percibe aquel objeto. Así, por ejemplo, la mente, despues de haber percibido la esencia del hombre, contemplando sus caractéres constitutivos, que son la animalidad y la racionalidad, puede volver á pensar (ó recoger) este su concepto, y expresa que así lo ha hecho, cuando dice constarle que conoce ya la esencia del hombre. Al recoger así la mente su prévio conocimiento, puedè fijarse, ora en el acto mismo de su conocimiento, en cuanto es una modificacion del sujeto cognoscente, y entónces no adquiere sino una simple noticia de que este sujeto existe en su alma; ora se fija en el acto cognoscitivo, en cuanto le representa el objeto externo que es término de su contemplacion. En cuanto la mente contempla el acto de conocer como representativo del objeto, es capaz de compararlo con otro, y de dar, mediante esta comparacion, al acto cognoscitivo un modo de representar el objeto, que no tenia el acto en sí mismo como simple expresion del objeto. Así, por ejemplo, despues de haber nosotros percibido con conocimiento directo la esencia del hombre en cuanto es tal, ó séase como animal racio-

nal, recogiendo luego este mismo concepto y cotejándole con los diversos individuos humanos existentes ó posibles, vemos que ese concepto expresa una forma común á todos los individuos, es decir á la especie humana, por virtud de la cual todos sus individuos se conforman entre sí.

Este segundo conocimiento, claro está que algo añade al primero, como quiera que por el primero la mente no contemplaba sino meramente los caracteres constitutivos de la esencia de Pedro, por ejemplo, es decir, su animalidad y su racionalidad; mientras que por el segundo contempla esta misma esencia como forma común á todos los individuos. Pues bien, asunto de la Lógica son cabalmente la forma y el modo en que la mente, al ejercer su actividad, se representa el objeto. Asunto de la Lógica es, pues, la *humanidad*, no en cuanto á sus caracteres esenciales de animalidad y racionalidad, sino en calidad de forma común á todos los individuos humanos. Pero este modo de representarse el objeto de una manera no idéntica á la en que el objeto es realmente, prodúcelo nuestra mente misma en virtud de un cierto orden que pone ella en sus primeros conceptos. Siendo esto así, tendremos que la materia propia de la Lógica es un producto de la mente misma; y por consiguiente, en tanto se llamará lógico un concepto en cuanto representa el objeto, no conforme á la realidad con que existe en la naturaleza de las cosas é independientemente de toda operacion mental, sino segun la forma de que se reviste en virtud de una operacion de nuestra mente (1).

Pero ¿con qué fin la humana inteligencia ordena y enlaza sus conceptos para revestirlos despues con ciertas formas nuevas que en su primer instante no tenían? Pues es porque el orden pone al especulador en aptitud de reducir lo particular á lo general, y le facilita el deducir de una verdad más conocida otra que lo sea ménos. Es así que en esto consiste el hábito de ratiocinar, necesario para adquirir la ciencia; luego la Lógica, con relacion á su fin propio, puede definirse así: *Ciencia del ratiocinio, encaminada á la fácil y segura adquisicion de la ciencia en general.*

2.º Hemos dicho ciencia. Pero verdaderamente, la Lógica ¿es ciencia, ó es arte? Tres opiniones hay acerca de este punto. Quieren algunos que la Lógica sea ciencia y no arte; otros que no sea

(1) Cons. á SANTO TOMÁS, In lib. I *Ethic.*, lect. 4.

sino mero arte; otros en fin, que sea juntamente ambas cosas. Fácil es sin embargo demostrar que la lógica es una ciencia, y que no puede ser á un mismo tiempo ciencia y arte (1). La ciencia, en efecto, como ya lo demostraremos por menor, consiste en que da conocimiento de su objeto propio y de cuanto con él se liga, por medio de sus principios, ó séase razones últimas. Pues este cabalmente es el modo en que la lógica estudia el raciocinio, resolviéndole en los elementos que le componen, mostrando su estructura peculiar y dando á la mente medios fáciles de alcanzar la ciencia. Ciencia, por tanto, y no arte deberemos llamar á la lógica, pues que en ella el procedimiento del conocer es igual al que hay para todas las demas ciencias. Si, pues, la lógica es ciencia, clarísimo está que no puede ser arte, como quiera que la ciencia se apoya en principios de diversa naturaleza que el arte.

3. Pudiera aquí decirse que dictando la lógica algunas reglas que se deben tener presentes para construir el raciocinio, y siendo esto cosa propia del arte, siguese que la lógica, ó no puede ser contada en el número de las ciencias, ó cuando más, será simultáneamente ciencia y arte. Pero yo pregunto: ¿y de qué naturaleza son las reglas enseñadas por la lógica? ¿de dónde se deducen? Las reglas son última expresion de observaciones precedentes acerca de una materia dada; por lo cual pueden ser tan diversas como los conocimientos de quien son compendio y quinta esencia, digámoslo así. Por eso, hay unas reglas que son máximas científicas, en cuanto son expresion de un conocimiento científico del objeto á que se quiere aplicarlas; y hay otras que sólo son aplicables al arte, en cuanto no son fruto de ningun conocimiento científico anterior. Diferéncianse estas dos especies de reglas en que las primeras son deducidas de los principios intrínsecos de las cosas, y establecidas conforme á los mismos; mientras que

---

(1) Por lo tocante á la primera opinion, véase entre otros á LEIBNITZ (*De styl. phil.*, *Nizolii*. n. XXI, *Opp. phil.*, p. 65, ed. Erdmann Berolini 1841). WOLF (*Log. Discurs. pralim.*, c. 5, p. 61. Francof. 1740), KANT (*Critique de la raison pure, Préf.*, trad. Tissot, París 1835); por lo tocante á la segunda opinion, véase á RAMO (*Dialectique*, p. I, París 1855); y por lo tocante á la última, véase á BUFFIER (*Cours des sciences, Logique*, p. 887, París 1732) y á WATHELY (*Elementi di Logica*), en ingles, p. 156. Oxford 1829.

las segundas, es decir, las reglas del arte, son fruto de investigaciones realizadas en lo exterior de los objetos especiales á que se las aplica. Pues bien; como quiera que las reglas enseñadas por la lógica están deducidas de los principios intrínsecos de su objeto, son por ende máximas de ciencia y no de arte. Si se quiere prueba, obsérvese las reglas que rigen la debida estructura del raciocinio, y se verá cómo son otras tantas máximas científicas, deducidas del conocimiento de la índole y de los principios intrínsecos del mismo raciocinio.

4. Pero siendo la lógica una ciencia ¿en qué se distingue de todas las demas, y qué relación tiene con ellas? Aquí Hegel, absorbiendo la metafísica en la lógica, negó la primera para conceder existencia sólo á la segunda; y este error vició radicalmente todo su sistema. Error inmenso, digo, porque la lógica no puede confundirse ni con la metafísica ni con otra ciencia alguna. La lógica ordena entre sí los actos de la razón, para enseñar el modo de construir el instrumento general del raciocinio. Materia propia de la lógica son por tanto las leyes generales en cuya virtud se ha de proceder de lo conocido á lo desconocido, y no las leyes especiales en cuya virtud se arguye de lo conocido lo desconocido respecto de una materia especial. Si, pues, la lógica no fuese distinta de las demas ciencias, en vez de inquirir el medio general de sacar de lo conocido lo desconocido, tendría por asunto propio los diversos raciocinios de que las diversas ciencias se sirven según y conforme la diversidad de sus materias respectivas. Para esclarecer este punto, obsérvese que si bien á todas las ciencias es comun el proceder de lo conocido á lo desconocido, ninguna de las ciencias especiales sin embargo demuestra ni tiene por asunto propio la manera en que debe procederse para obtener aquel resultado; léjos de esto, lo que sucede es que toda ciencia presupone conocidas ya, por medio de otra ciencia superior, las leyes del raciocinio, para aplicarlas á la especial materia en que emplea sus investigaciones. Pues bien, esta ciencia superior que examina el raciocinio en sí mismo, es cabalmente la lógica, la cual se distingue de las demas ciencias cabalmente por versar acerca de cosa que á todas ellas sirve en vario modo, pero que ninguna de ellas demuestra, ó que todas ellas presuponen ya demostrado. Y por aquí vemos la relación de la lógica con todas las demas ciencias: consiste justamente en que versa sobre cosa que se presupone para todas las demas ciencias. Con razón, pues

Kant (1) y Herbart (2) la llamaron andamio y vestibulo de todas las ciencias, y Aristóteles (3) dijo de ella que era *el modo de poder saber*.

II.

**Fuentes de donde la lógica saca su materia propia.**

5. Asentado ya cuál sea el objeto de la lógica y su conexon con las demas ciencias, procede ahora buscar las fuentes de donde saca su materia propia. Llámase fuentes de una ciencia aquellas de donde toma el conocimiento de su asunto propio: fuentes de la lógica serán, pues, aquellas á donde deba ir á buscar su materia propia. Estas fuentes son dos; una inmediata y próxima, otra mediata y remota; intrínseca la primera, extrínseca la segunda. Consiste la primera en la razon, y la segunda en la observacion de la naturaleza y en el análisis del lenguaje. Materia de la lógica son, en efecto, aquellos conceptos cuyo término en sí mismo no es idéntico al modo en que se nos representa; tales son por ejemplo el concepto lógico de *género*, de *especie* y otros semejantes. Pues bien, estos conceptos son inmediatamente producidos por la razon en virtud de aquel orden, cotejo y relacion que la misma pone en ellos. Luego fuente inmediata y próxima de la lógica es la razon, pues de hecho en la lógica, la razon es quien produce en sí misma su materia propia. Pero la razon, para formarse conceptos lógicos mediante un orden puesto entre los que la dan nocion de las cosas como son en sí, necesita hallar en esos conceptos un fundamento; pues de otro modo seria enteramente caprichosa la formacion de los conceptos lógicos, y ni aun darse podria razon de su existencia. Es así que los conceptos representativos de las cosas como son en su propia naturaleza, las representan de diversos modos, porque ellas en sí son capaces de ser efectivamente representadas de un modo más que de otro; luego los conceptos lógicos, en cuanto se fundan sobre conceptos abso-

(1) *Critique de la raison pure*, trad. Tissot, *Préf.*, vol. 1, p. 3., París 1835.

(2) *Compendio d'introduzione alla filosofia*, (en aleman), p. 194, Koenigsberg 1837.

(3) *Met*, lib. I, min., c. 3, p. 38, ed. Bonitz, Bona 1848.

lutos, los cuales á su vez se fundan en la realidad de las cosas que les sirven de término, tienen como fuente remota y mediata la naturaleza. Del propio modo, siendo el lenguaje retrato, rebervero inmediato del pensamiento, y por medio del pensamiento siéndolo de las cosas, puede el lógico tener como otra fuente remota el análisis del lenguaje. Por medio de este análisis, en efecto, puede hacer suyo el pensamiento significativo del sér de las cosas, y laborando luego sobre él, puede la razon formarse los conceptos lógicos. Pero en uno y otro caso, es siempre la razon el principio intrínseco é inmediato de los conceptos lógicos, mientras que la observacion de la naturaleza y el análisis del lenguaje constituyen únicamente su principio extrínseco y remoto (1).

Así entendida la lógica, se evitan los escollos, no solamente de la lógica *idealística vulgar* de Descartes y de la *trascendental* de Kant, sino tambien los de la lógica *realística* de Bacon y de la *absoluta* de Hegel; pues no se reduce, como lo hace la primera, los conceptos lógicos á una mera creacion arbitraria de la mente humana, destituida de todo apoyo en la realidad; ni se hace de la lógica, como queria Bacon, una mera coleccion de leyes aplicables á la naturaleza. Por otra parte, dando así á los conceptos lógicos solamente un fundamento objetivo, pero considerándolos en sí mismos como puntos de vista subjetivos de la mente humana, no se llega á confundir la lógica con la metafísica, como queria Hegel. Es decir que la lógica aristotélico-escolástica evita las aberraciones de la lógica moderna en sus cuatro mencionadas formas; por lo cual dijo bien Trendelenburg que « así como el que quiera aprender geometría, tiene que pedir á Euclides la evidencia y la elegancia, así el que quiera saber lógica, tiene que acudir á la sencillez y perspicacia de Aristóteles (2). »

---

(1) Acerca de esta doctrina aristotélico-escolástica conviene leer á SAINT-HILAIRE (*Logique d'Arist.*, Pref., p. XXX y sig., París 1844); á FRANK (*Histoire de la logique*, p. 84-86, París 1838); á TRENDLENBURG (*Elementa logic. arist.*, §. 3, p. 53-55, §. 63, p. 143. not. I, Berolini 1852); á KUHN (*De notionis definit. quam Aristot. constituerit*, intr., p. 1-3, Hallis 1844); á RASSOW (*Arist. de notionis definitione doctrina*, part. 2, vol. I, p. 57-49, Bentini 1843); á GASTMANN (*De methodo phil. arist.*, c. 2, p. 59-60, Groninga 1845).

(2) *Op. cit.* Pref., p. VI.

## III.

## Utilidad de la lógica.

6. La utilidad de una ciencia es proporcionada no sólo al objeto inmediato de ella, sino también al influjo que puede ejercer sobre otras. Pues el estudio de la lógica es grandemente útil bajo uno y otro respecto.

Distingamos ante todo dos especies de lógica; una que se llama *natural*, otra *científica*. La primera es aquella disposición que todo hombre, como sér racional, tiene por naturaleza, y en virtud de la cual es apto para conocer algunos principios y deducir de ellos algunas conclusiones, sin necesidad de magisterio ni doctrina alguna prévia. La segunda es aquella mediante la cual, reflexionando el hombre sobre sus conocimientos, procura reducirlos á sus principios propios, conocer sus leyes, y fijar las máximas generales que deben guiar á su mente en la adquisicion de la ciencia. Por aquí se ve que la lógica científica no es sino complemento y perfeccionamiento de la natural; pues mientras con esta raciocinamos sin saber las leyes del raciocinio, por medio de aquella conocemos estas leyes juntamente con los principios que regulan su aplicacion. Claro es que aquí no tratamos de la lógica natural, comun á todos los hombres, sino de la lógica de los doctos, de la lógica científica. Su estudio es importante, no sólo por la materia sobre que versa, sino también por el influjo que ejerce en todas las demas ciencias.

¿Cuál es, sino, materia de la lógica? Es el orden que ha de ponerse en sus conceptos, su clasificacion y el modo de encadenarlos para raciocinar derechamente. ¿Cuán útil, por tanto, no será para la mente aquella ciencia que la habitúa á ordenar sus conceptos, á clasificarlos y eslabonarlos de manera que produzcan raciocinios regulares? Pero además de esta utilidad directa que produce el estudio de la lógica, hay otra de no leve importancia.

7. La mente humana, bien que esté creada para la verdad, puede ser fácilmente seducida por un principio extraño y adverso, que con sus fantasmas la induce á tomar como la verdad misma las apariencias de verdad; así como la voluntad, que se mueve en pos de la mente siguiéndola como á su maestra, puede abrazar las apariencias del bien en vez del bien verdadero para

el cual ha sido hecha. Notemos ahora que no es, propiamente hablando, el error quien seduce al hombre, llamado por su esencia misma al conocimiento de la verdad, sino la forma del error: esta es quien le solicita y engaña disfrazando lo falso y presentándosele á la mente inexperta con el atavío y bajo la figura de lo verdadero. Siendo esto así, todo el arte de quien desee guardarse de esta seducción funestísima, se reduce á saber desnudar de su prestado atavío al error. Pero ¿cómo descubrir lo falso en un argumento, y desenmascarar al error, sin haber aprendido ántes á raciocinar bien, á distinguir lo que deba ser distinguido y á encadenar lo que deba estar connexo? ¿Y cuál ciencia nos enseña esto sino la lógica?

8. Mas no pára aquí su utilidad, sino que su estudio ejerce un influjo maravilloso en la constitucion y perfeccionamiento de todas las demas ciencias. Claramente se percibe que siendo materia de la lógica el raciocinio, y siendo este el medio de que necesariamente se sirven todas las ciencias, debe ser á todas de grande auxilio y provecho. Para que un artifice se ponga en estado de llevar á efecto su obra, necesita sin duda conocer la índole, las leyes y el modo de obrar propio del instrumento que ha de servirle, pues de lo contrario, si puede suceder que su obra se realice, efecto será del acaso más bien que del arte. Es así que la lógica, investigando el raciocinio examina el instrumento de que todas las ciencias se sirven y cuyo conocimiento previo suponen; luego el cultivador de una ciencia especial será tanto más apto para adquirirla fácil y seguramente cuanto mayor sea su pericia en la lógica. En este punto se conforman maravillosamente la historia y la deducción científica; pues si por algo el mundo occidental ha superado en vigor de inteligencia y de accion al mundo oriental, ha sido en gran parte por haber en aquel nacido y medrado la lógica, miéntras en este, ó no ha sido conocida, ó ha sido poco cultivada y ejercitada.

#### IV.

##### Division de la lógica.

9. El objeto asignado á una ciencia, contiene en gérmen toda la série de verdades que la misma va descubriendo, y fija los límites que no le es dado traspasar. Pero cuando quiera que este objeto sea complejo, podrá descomponérsele en varias partes, y de esta

division de las principales partes del objeto de una ciencia, nace la division de la ciencia misma. Siendo, pues, objeto de la lógica el raciocinio, podremos dividirla en tantas partes cuantos sean los respectos bajo que pueda el raciocinio ser estudiado. Pues tres cosas podemos considerar en el raciocinio: su sér, su fin, y el medio adecuado para obtenerle. El sér del raciocinio resulta de los elementos que le componen, y del modo en que hay que coordinarlos; su fin consiste en la ciencia, á cuya adquisicion está ordenado; su medio consiste en la via ó procedimiento que hay que seguir para obtener la misma ciencia. Pues á estos tres aspectos bajo que puede el raciocinio ser estudiado, corresponden tres partes de la ciencia lógica; primera, la que escudriña los elementos del raciocinio, examina su estructura lógica y sus leyes generales; segunda, la que asigna las condiciones generales de la ciencia; y tercera, la que determina las leyes generales del verdadero procedimiento científico.

## LÓGICA.

### PARTE PRIMERA.

Al comenzar el estudio de la estructura lógica del raciocinio, bueno es ante todo reconocer su terreno propio, junto con el orden en que debe tratársele científicamente.

El raciocinio es una operacion compleja, y por tanto se necesita descomponerla en sus elementos. Sacar de una verdad otra verdad es el objeto propio de esa operacion de la mente; es así que la mente no puede sacar una verdad de otra sin afirmar ó negar algo de ella, lo cual se verifica por medio de un juicio; luego todo raciocinio supone un juicio prévio. Efectivamente, no otra cosa sino un complejo de tres juicios es en sustancia el siguiente raciocinio que pongo por via de ejemplo, á saber: *Lo que es espiritual, es inmortal; es así que el alma es espiritual; luego el alma es inmortal.*

Pero así como todo juicio expresa una relacion de conveniencia ó disconveniencia entre dos cosas; del propio modo toda relacion supone simple conocimiento prévio de sus términos, es decir, que nada en ellos se afirme ni se niegue. En efecto ¿cómo podríamos formar este juicio; á saber: *el alma es espiritual*, si ántes no tuviésemos simple conocimiento de qué es *alma* y qué es *espiritualidad*? Pues á este género de conocimiento sin afirmacion ni negacion prévia, se le llama *simple aprension*: aprension, en cuanto que *aprende*, ó coge, el objeto, reproduciéndolo idealmente en el espíritu del que conoce: simple, porque esta reproduccion ideal se verifica sin que nada se afirme ni se niegue del objeto así reproducido. Tenemos, por tanto, que descompuestos los elementos del raciocinio, hallamos los siguientes: *simple aprension, juicio y deduccion*. Para examinar, pues, la naturaleza del raciocinio, hay que analizar estos sus tres elementos, y débese

comenzar por la *simple aprension*, á fin de que, segun lo pide el órden científico, se proceda de lo simple á lo compuesto.

Como quiera que esos tres actos cognoscitivos son producto de nuestras facultades cognoscitivas, su exámen corresponde tambien á aquella parte de la filosofía que hemos llamado *Dinamilogía*, y cuyo objeto son las facultades del alma humana y sus actos. Pero siendo esto así, se nos dirá: ¿cómo el estudio de esos tres actos puede ser tambien pertenencia de la *Lógica*? ¿por qué tratar como partes distintas la *Dinamilogía* y la *Lógica*? ¿por qué no refundir en esta las materias de aquella, segun lo han hecho la mayor parte de los filósofos modernos?

Grave objecion es esta al parecer; basta sin embargo un poco de reflexion para desvanecerla. Aunque versen dos ciencias sobre un mismo objeto, pueden no obstante ser distintas en cuanto no le consideren de una manera misma, ó séase bajo un mismo respecto. Así, por ejemplo, la *Fisiología* y la *Antropología* estudian á un mismo sér, al hombre: en este concepto, son ciencias hermanas, pero tambien son distintas en cuanto no estudian al hombre bajo un mismo respecto, pues la primera trata propiamente de la vida orgánica, y la segunda de la vida animal. Pues lo mismo sucede con la *Dinamilogía* y la *Lógica*: ambas tratan de los actos del conocer, pero con diverso modo; pues la primera investiga la existencia, índole y modo de producirse de las facultades por cuyo medio se realizan aquellos actos; miéntras la segunda enseña el modo con que se los debe coordinar en la estructura del racionio, y su peculiar objeto no es tanto examinar la existencia real de esos actos y la fuente de donde nacen, como aquellas formas lógicas de que los reviste la reflexion al emplearse en ellos. De manera que miéntras la *Dinamilogía* estudia los actos del conocer en su forma *real*, la *Lógica* no los considera sino en su sér lógico é *intencional*. Esta distincion es de la mayor importancia si no se quiere confundir dos partes distintas de la ciencia filosófica; confusion que si puede al pronto parecer cosa leve, está preñada de peligrosas consecuencias; primera entre ellas la de confundir lo ideal y lo real.



## CAPÍTULO PRIMERO.

## DE LA SIMPLE APRENSION.

Dedúcese de las precedentes observaciones que, siendo objeto de la lógica el poner orden entre los conceptos de la mente, la primera concepcion ideal que debe ser ordenada y dispuesta en el racionio, es la simple aprension. Pero ¿qué cosa es *un concepto*? ¿qué modificaciones puede recibir? ¿de qué modo entra á formar parte del racionio? Tales son las primeras cuestiones que ocurren al observador metódico, y que debemos resolver.

## ARTÍCULO I.

*Del concepto, ó verbo mental.*

1. El acto intelectual es, á no dudar, una operacion, bien que sea inmanente: ó de otro modo: el entender es tanto como hacer alguna cosa, por más que esta cosa sea intrínseca al que entiende. Y como quiera que no es posible operacion alguna sin algun producto que sea su término, el acto de entender tiene efectivamente un término que por medio de ese acto se constituye en el entendimiento. Pues este término así formado, es cabalmente el *concepto*, ó séase *verbo mental* (1). Todo sér, al obrar, obra segun él es, y de aquí que en todo efecto haya forzosamente semejanza con su causa. Es así que el verbo mental es un producto del sujeto inteligente, el cual en el acto de entender, reproduce idealmente el objeto entendido; luego el verbo mental debe tambien reproducir este objeto. Es decir que, no obstante ser un acto único y simplicísimo la *inteleccion*, por medio de la cual entiende el inteligente puesto en actividad, puédese sin embargo considerar ese acto bajo dos aspectos, á saber, en cuanto es efecto, y en cuanto es conocimiento; bajo el primer aspecto, es un acto inherente al sujeto que entiende; bajo el segundo, hace suyo idealmente el objeto inteligible, en virtud de cuya semejanza realiza la mente el acto mismo de conocer (2). De la propia manera el concepto, tér-

(1) Cons. á SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, lib. IX, c. 7, y SANTO TOMÁS, *Opusc. XIV, De natura verbi intellectus*.

(2) SANTO TOMÁS, *Opusc. cit.*, y *Contra Gent.*, lib. I, c. 53.

mino de la inteleccion, puede ser tambien considerado bajo aquellos dos mismos aspectos: como efecto, es el término en que acaba el acto intelectual; como conocimiento, tiene por término el objeto inteligible que la mente, en el acto de entender, hace idealmente suyo (1). Así que, mirado en su principio, el concepto es complemento y término intrínseco de la accion; pero mirado en su objeto, es *la expresion ideal en quien se refleja, y por quien es conocido el objeto mismo como primer término inteligible* (2). Tal es el verdadero significado de lo que se llama *concepto* ó seáse *verbo mental*. Llámase verbo porque, del propio modo que damos este nombre á la palabra externa en cuanto realmente la emitimos para significar alguna cosa, así tambien la concepcion ideal del objeto es emitida interiormente en nuestro entendimiento, y en ella se refleja el objeto inteligible como término conocido. Y aun el nombre ese de *verbo* conviene mejor á esta palabra interna que á la externa; pues el concepto realmente es quien nos mueve á hablar, y por virtud de él la palabra significa el objeto que á él corresponde (3). Aclaremos ahora con un ejemplo la manera en que el verbo mental representa y expresa el objeto entendido. Tan luego como tenemos concepto de un pájaro, en ese mismo concepto se reproduce idealmente en nosotros aquello mismo que pertenece al propio pájaro en el órden real, como es la sustancialidad, la vida, la sensibilidad etc., etc.: pues todas estas cosas se reproducen en la vision mental producida en nosotros por aquel acto cognoscitivo que hemos realizado. Es decir que en esta vision mental existe tambien un pájaro, destituido, es cierto, de existencia real, pero semejante en todo lo demas, por lo que hace á su esencia, al pájaro que vive y siente y nos recrea con sus trinos.

2. El concepto mental que hasta ahora hemos explicado, forma parte de todo acto intelectual, y por consiguiente, no sólo de la simple aprension, sino tambien del juicio y del racionio; pero, sólo en cuanto pertenece al simple conocimiento, constituye propia y verdaderamente el *término mental*. Tres son, en efecto, los actos de nuestra mente, á saber: simple aprension, juicio y racionio; pues ó conocemos afirmando ó negando algo del ob-

(1) SANTO TOMÁS, I, q. XXVII, a. 1, c. 1; q. XXXIV, a. 1.

(2) SANTO TOMÁS, I, q. XXXIV, a. 1.

(3) SANTO TOMÁS, *Qq. disp., De Pot. Dei*, q. IX, a. 5.

jeto conocido, ó sin afirmar ni negar cosa alguna; en este segundo caso, nuestro conocimiento es una simple aprension; en el primero hay que distinguir: ó conocemos por afirmacion y negacion *inmediata*, es decir, viendo por el simple cotejo entre dos cosas su mútua conveniencia ó disconveniencia; ó conocemos por afirmacion y negacion *mediata*, es decir, cuando aquel simple cotejo no alcanza á mostrarnos esta relacion de conveniencia ó disconveniencia: en el primer caso, tenemos un juicio; en el segundo, un racionio. Y es así que el racionio se resuelve en el juicio, y este en el simple concepto de las cosas sobre que se juzga; luego, al resolver en sus elementos el racionio, forzoso nos es parar en el simple concepto, y por lo mismo bien puede llamarse á éste *término mental*, pues en él efectivamente se termina y acaba la descomposicion del racionio. Pero adviértase aquí que en el juicio, llámase *sujeto* aquello de quien se afirma ó niega una cualidad, y *predicado* á la cualidad misma afirmada ó negada. Habiéndose, pues, de considerar al concepto como término en el cual se resuelve al fin el juicio, y siendo términos del juicio el sujeto y el predicado, podemos decir que término mental es aquel *en quien se resuelve el juicio, y que representa el sujeto y el predicado*.

## ARTÍCULO II.

### *Formas diversas del concepto.*

3. Por el concepto, en cuanto pertenece á la simple aprension, conocemos sin afirmar ni negar de él cosa alguna. Pero todo conocimiento supone necesariamente dos términos, á saber: el que conoce, ó séase el *sujeto*, y la cosa conocida, ó séase el *objeto*. Me dices: —«yo conozco»—; luego tú, que conoces, existes. Y si conoces, puedo preguntarte al punto: —«¿Y qué cosa es eso que conoces?»— Luego conocimiento sin sujeto que conozca y sin objeto conocido, es imposible. Pero como ni el objeto se ofrece siempre de un mismo modo á la mente del que conoce, ni este le conoce siempre del mismo modo, de aquí que el concepto pueda vestirse de diversas formas.

4. Atendido el modo en que el objeto puede constituirse término del conocimiento, puede su concepto ser *intuitivo* ó *abstractivo*. Efectivamente el objeto puede ofrecerse á la mente, ora

con su presencia y existencia real y física, ora destituido de existencia real: en el primer caso, el concepto es *intuitivo*; en el segundo es *abstractivo*. Puédese, por tanto, definir el primero diciendo que es *el que aprende el objeto por su presencia y en su realidad física*; y el segundo, *el que aprende el objeto destituido de existencia real*. Verdad es que el objeto no puede ofrecerse á la mente destituido de existencia real si ántes la mente misma no lo ha desprendido y segregado de su existencia física. Pero sean cualesquiera el modo y la condicion necesarios para que el objeto se ofrezca á la mente segregado de su realidad física, basta que se le contemple así para que su respectivo concepto pueda llamarse *abstractivo*. Así, por ejemplo, la animalidad y la razon, ó lo que es igual, la humanidad como realmente es, que existe concretada en los individuos humanos, Pedro, Juan, Francisco, no podria nuestra mente aprenderla segregada de su existencia concreta, si ántes no la hubiera segregado por medio de un acto mental; pero segregada que sea de esta existencia concreta, y ofrecida de este modo á la mente, constituye siempre el objeto de un concepto abstracto.

5. Si tras el análisis del modo en que el objeto puede ofrecerse á la mente, pasamos ahora á considerar el grado de perfeccion en que la mente conoce, hallaremos que el concepto se divide, en primer lugar, en *claro* y *oscuro*. Efectivamente, cuando quiera que percibimos un objeto, ó lo discernimos en tal manera que no le confundamos con otro, ó no: en el primer caso el concepto es claro; en el segundo, es oscuro. Ó en viendo á una persona á lo léjos, la conocemos por lo que realmente es, como á tal persona, y entónces el concepto que de ella formamos es claro; ó no la conocemos así, y entónces el concepto es oscuro. Pero al discernir un objeto de otro, podemos tambien, ó conocer lo que le constituye, ó ignorarlo; si lo primero, el concepto es *distinto*; si lo segundo, el concepto es *confuso*. Eso mismo que le constituye, podemos conocerlo en todo, ó sólo en parte: si lo primero, el concepto es *completo* y *adecuado*; si lo segundo, el concepto es *incompleto* é *inadecuado*. Tenemos, pues que, mirado el concepto segun el grado de perfeccion en que nos da á conocer su objeto respectivo, puede ser *claro* ú *oscuro*; *distinto* ó *confuso*; *completo* ó *incompleto*.

## ARTÍCULO III.

*Relacion del concepto mental con la materia de la lógica,  
ó séase de las categorías.*

6. Hemos considerado hasta aquí la naturaleza del concepto y las principales especies en que se divide, porque así entendemos caminar con pié firme en la materia, como quiera que, siendo asunto propio de la lógica el orden puesto en los conceptos por la artificiosa estructura del raciocinio, habria resultado demasiado vaga nuestra investigacion científica si ántes no hubiésemos tocado someramente siquiera la naturaleza del concepto y sus varias especies. Con estos datos ya, debemos examinar la relacion que tenga el concepto perteneciente á la simple aprehension con la materia de la lógica, y cómo sea necesario para constituir esta materia.

7. Materia de la lógica es, como dejamos dicho, la estructura artificiosa del raciocinio, merced al orden que pone en los conceptos. El raciocinio, hemos dicho tambien, se resuelve en juicios, y los juicios se resuelven á su vez en los términos del sujeto y del predicado. De aquí que la lógica no pueda llegar á constituir su materia propia sin investigar previamente lo que se pueda afirmar ó negar de una cosa como sujeto ó predicado. Nótese aquí que cuando nosotros, en nuestra consideracion lógica, nos ponemos á examinar lo que respecto de una cosa forma sujeto ó predicado, el sujeto mismo toma la forma lógica de predicado, pues que le afirmamos de una cosa. Por aquí se ve que si la lógica, á fuerza de descomponer el raciocinio en sus últimos elementos, tiene que parar en los términos del sujeto y del predicado, y si el sujeto en su forma lógica es predicado tambien, síguese necesariamente que los últimos elementos del raciocinio son los supremos predicados que á una cosa puede atribuirse. Y es así que á estos supremos predicados lógicos se les llama *categorías lógicas*; luego el concepto, en la manera que el lógico le estudia, constituye las categorías lógicas. Dos son las cualidades de estas categorías: la primera consiste en que expresen los *primeros* predicados del sér, de manera que no sea dable suponer otros anteriores á ellos; la segunda consiste en que sean predicados *completos*, es decir, que comprendan todo cuanto á un sujeto pueda ser atribuido.

8. Sin hacer aquí un análisis minucioso de las categorías lógicas, me limitaré á notar cómo su primera division corresponde plenamente á la de los términos del juicio: señal manifiesta de que así como los términos del juicio son los primeros elementos del racionio, así lo son tambien las categorías lógicas. Y ciertamente ¿cuáles son términos del juicio y primeros elementos del racionio sino el sujeto y el predicado? Pero el sujeto es aquello que se supone ser por sí mismo sin apoyo en otra cosa, mientras el predicado expresa una cualidad que no es por sí misma, sino que necesita existir en un sujeto. Es así que á lo que por sí mismo es, llámase *sustancia*, y á lo que no puede existir por sí mismo, se le llama *accidente*; luego de los dos términos del juicio, á saber, sujeto y predicado, el uno es sustancia y el otro accidente. Sustancia y accidente expresan, pues, las dos primeras categorías; como quiera que al afirmar una cosa de otra, ó afirmamos algo que es por sí, ó algo que no puede existir por sí mismo: en esto no hay medio, como no lo hay entre la nada y el sér. Pero lo que existe por sí, es sustancia, y lo que no puede existir por sí es accidente; luego la primera division de las categorías corresponde á la division de los elementos del juicio.

9. Esto nos explica bien el modo en que los primeros conceptos guardan conexion con la materia de la lógica, y el respecto bajo el cual le pertenecen. Los primeros conceptos, es decir, los pertenecientes á la simple aprension, nos dan á conocer aquellos términos sin los cuales seria imposible formar juicio alguno. Pero lo que es necesario á la estructura del juicio, lo es tambien á la del racionio, materia de la lógica; y como quiera que los términos del juicio expresan las condiciones generales en cuya virtud se puede afirmar ó negar algo de una cosa, ó séase los predicados lógicos, claro está que los primeros conceptos pertenecen á la lógica en cuanto expresan los primeros predicados, es decir, las categorías lógicas. La Lógica, pues, dejando para la *Ideologia* el investigar el origen de los conceptos, se limita á investigar únicamente las formas lógicas que los conceptos pueden tomar como supremos predicados.

[1] Así se ha llamado tambien á la racionio, porque con el concepto expresado por la palabra *accidente* se responde á la pregunta sobre qué es una cosa.

## CAPÍTULO SEGUNDO.

## DEL UNIVERSAL LÓGICO.

## ARTÍCULO I.

*Del universal lógico, considerado en sí mismo, y como fundamento de las categorías.*

1. Los supremos predicados, ó séase las categorías lógicas, expresan aquellas cualidades supremas, substanciales ó accidentales, que se puede atribuir á sus respectivos sujetos. Es decir que los supremos predicados no pueden tener existencia sino mediante dos condiciones, á saber: que sean cualidades abstraídas de sus respectivos sujetos concretos, y que se les considere comunes á los mismos. Y es así que una forma, ora sea sustancial, ora accidental, en cuanto se la abstrae de sus respectivos sujetos, ó se la considera comun á los mismos, constituye el *universal lógico*; luego el fundamento lógico de las categorías es el universal lógico. Pero ¿cuál es la naturaleza del universal lógico? ¿cómo se forma?

2. La esencia de una cosa puede ser pensada, ora segun existe en el orden de la realidad, ora segun el modo con que puede existir en nuestra mente, mediante la concepcion ideal que podemos tener de ella. En el orden de la realidad, la esencia existe siempre concretada ó limitada á determinado individuo; así, por ejemplo, en el orden de la realidad, no existe la humanidad destituida de toda concrecion, sino que existe la humanidad, ó hablando más propiamente, existen la animalidad y la razon determinadas en Juan, Pedro ó Francisco. En cuanto consideramos la esencia así individualizada y particularizada, no podemos atribuirla á otra esencia, pues que el individuo, cabalmente por ser tal, tiene siempre que ser distinto, y de consiguiente, no puede ser atribuido á otro. Así, por ejemplo, Pedro no puede ser atribuido á Juan, diciendo que el uno sea el otro. Pero si bien la *quiditas* (1),

---

(1) Así se ha llamado tambien á la esencia, porque con el concepto expresado por la palabra *quiditas* se responde á la pregunta sobre *qué sea una cosa*.

forma ó esencia de una cosa, considerada en el orden de la realidad, es siempre concreta é individualizada, puede no obstante reflejarse, y de hecho se refleja en la mente, sin aquella concrecion é individualidad que la ciñe y determina en sí propia. Sucede esto, no sólo en virtud de la condicion de la esencia, sino tambien de la de nuestro entendimiento: lo primero, porque la esencia no lleva necesariamente consigo el estar en tal ó cual individuo, como quiera que á ella son extraños los caractéres individuales que necesariamente tiene en su física y real subsistencia; y lo segundo, por aquella virtud que nuestra inteligencia tiene, y que demostraremos en su lugar propio, de separar mentalmente la esencia de sus condiciones individuales.

Siendo esto así, tenemos que la esencia, en cuanto resplandece en nuestra mente sin aquella concrecion é individualidad que necesariamente tiene en su física existencia, no expresa otra cosa sino el concepto de los constitutivos esenciales. Así, por ejemplo, el concepto de la humanidad, abstraído de todo individuo humano, no expresa otra cosa sino *ser dotado de animalidad y de razon*. Considerada de este modo, no es singular ni universal; no lo primero, porque si necesariamente hubiese de estar en un solo individuo, no podríamos de manera alguna pensarla como existente en otros; y no lo segundo, porque si necesariamente hubiese de estar en varios individuos, á nuestra mente repugnaria colocarla en uno solo. Pero ello es que ni lo uno ni lo otro repugna á nuestra mente, pues sin dificultad alguna concebimos que Pedro sea un hombre, es decir, que tenga la naturaleza humana, y que hombres como él son innumerables individuos, no sólo existentes, sino tambien posibles (1).

No obstante, aunque la esencia, abstraída de los caractéres individuales con que está singularizada en el orden físico, no existe sino sólo en nuestra mente, podemos, por la virtud de que nuestro entendimiento está dotado, reflexionar sobre el concepto de la propia esencia, fijando nuestra consideracion en el especial modo de ser que tiene en nuestra mente, es decir, abstraída de los caractéres de la individualidad. Tan luego como nuestro entendimiento reflexiona acerca de este especial modo de ser que la esencia tiene en nuestra mente, por el hecho mismo de no verla ceñida á tal ó cual individuo, ninguna repugnancia siente en

---

(1) Cons. á SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia*, c. 4.

concebirla como capaz de estar en varios individuos, ó lo que es igual, en atribuirla á varios individuos (1). Pues bien, la esencia así entendida, sin los caracteres individuales, y concebida bajo el aspecto relativo, es decir, como capaz de referirse á sujetos comprendidos debajo de ella, constituye el *universal lógico* (2).

3. Al considerar este universal en sí mismo y en su esencia, vemos que su existencia es meramente ideal, pues procede sólo, por una parte, de la abstracción que en nuestra mente hemos hecho de la esencia, es decir, en cuanto la consideramos prescindiendo de toda individualidad, y por otra parte, de la aplicación que nuestra mente hace de la propia esencia á los sujetos debajo de ella comprendidos (3). Pero como quiera que la esencia no podría ser mentalmente separada de los caracteres individuales, si estos no fuesen extraños á los constitutivos esenciales, ni el entendimiento podría referir la esencia así percibida á la multiplicidad de los sujetos comprendidos debajo de ella si en ella no residiese esta capacidad real de poder estar en varios individuos; de aquí que el universal lógico, si bien en nuestra mente no existe más que *formalmente*, tiene sin embargo *fundamento real* en la esencia concebida como universal (4).

Dos son los caracteres del universal lógico, á saber: la *unidad*, y la *multiplicidad*: unidad, porque expresa una sola esencia ó

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. dispp. De Pot. Dei*, q. VIII, a. IX.

(2) SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 2 ad 2.

(3) El universal lógico suélese dividirse en dos, á saber: *trascendente* y *no trascendente*. Incluye el primero el concepto de lo que se entiende como comun á todos los séres, por ejemplo, el concepto de *ser*, pues nada en efecto puede ser positivamente pensado que no entre en ese concepto; por lo cual es absurdo aplicar la idea de universal á lo que no tenga sér alguno, ó que pueda pensarse cosa que de algun modo no sea. «*Trascendens est terminus* (dice TOMÁS CAMPANELLA, *dialog.* I, c. 4, p. 32, «*dialecticorum*, 1) *universalissimam communitatem omnium rerum significans*»—Universal *no trascendente* es el que incluye la noción de cosa no comun á todos los séres, sino á una clase particular de séres, como, por ejemplo, la vida, la humanidad, y otras de su especie.

(4) En este supuesto dijo ALBERTO MAGNO que «*universale ab habere aptitudinem dicitur universale*»; (*De predicabilibus*, tract. IX, c. 3); y Aristóteles dijo que universal es—«*quod natum est pluribus inesse*»; (*Met.*, lib. IV, c. 3, p. 85, ed. cit), y SANTO TOMÁS repitió:—«*Qualibet forma, quantum est de se, nata est in pluribus esse*» (In lib. I *Met.*, lect. V).

*quiditas*; multiplicidad, porque expresa esta esencia en calidad de comun, ó seáse en cuanto de ella participan un número indefinido de sujetos, los cuales por lo mismo es forzoso que sean concebidos por la inteligencia, al ménos confusamente. De estos dos caracteres del universal lógico, nacen dos nociones frecuentemente mencionadas por los lógicos, á saber: la *comprension* y la *extension*: la primera, que expresa la multiplicidad de los elementos comprendidos en la idea universal; la segunda, que significa la capacidad que la idea universal tiene de ser referida á los sujetos bajo de ella comprendidos. Así, por ejemplo, en la idea universal de humanidad, los dos elementos animalidad y racionalidad constituyen su comprension; y la relatividad de la propia idea á los individuos humanos, existentes ó posibles, constituye su extension. Cuanto mayor es la extension, tanto menor es la comprension, y viceversa; pues estas dos nociones están en razon inversa efectivamente. Así, por ejemplo, la idea de animalidad es ménos comprensiva que la de humanidad, porque la primera significa únicamente la calidad del sér animal, y la segunda añade á esta calidad la de sér racional; pero cabalmente porque la animalidad es ménos comprensiva que la humanidad, tiene más extension, pues que puede referirse lo propio al animal racional que al irracional.

4. El concepto que hemos dado de la idea universal, nos muestra en qué se diferencia, tanto de la idea colectiva como de la idea particular. Idea colectiva en efecto es la que representa á varios individuos unidos entre sí, y se refiere siempre al conjunto de ellos (1): como, por ejemplo, las ideas de ejército y de pueblo, que son colectivas porque representan á varios individuos unidos entre sí, y se refieren á su muchedumbre. Por aquí se ve que, en primer lugar, el universal lógico no representa al individuo sino á la esencia; y en segundo lugar, que al representar esta esencia como comun á varios individuos, puede ser atribuida á cada uno de ellos; así, pues, de todo individuo humano se puede decir que es hombre; pero no de todo soldado se puede decir que sea ejército (2).

(1) Véase á SANTO TOMÁS, I, q. XXXI, a. 1 ad 2; y *In 1. Sent.*, dist. XXIV, q. 11, a. 2 ad 3.

(2) SANTO TOMÁS, in lib. II *Sent.*, dist. IX, q. I, a. 3 ad 1; y á ALBERTO MAGNO, *Op. cit.* tract. IV, c. 1.

No menor es la diferencia que media entre el universal lógico, y la noción singular y particular; pues mientras la noción singular significa cosa que se refiere á uno solo y no puede tenerse como referida á muchos, por ejemplo, Pedro, Antonio (1); la noción universal, por el contrario, no se refiere al individuo, sino á la esencia considerada abstractamente y con precisión de las cualidades que la individualizan.

Diferénciase además la noción universal de la noción particular en que esta puede significar dos cosas diversas, pues á veces indica una colección de individuos, y otras veces un universal comprendido debajo de otro universal. Así, por ejemplo, particular es la noción de hombre justo respecto de la noción específica de la humanidad, y particular es también la noción de algunos animales respecto de todo el género animal. Pues bien, la noción particular, llámese así, ora porque se refiera á una noción universal comprendida debajo de otra que lo sea más, ora porque comprenda una muchedumbre de individuos comprendidos debajo de una especie, se diferencia siempre de la noción universal: en el primer caso, porque no hay universal lógico sino allí donde se considera la esencia como capaz de hallarse en todos sus individuos reales y posibles, y á la esencia no se la considera así en calidad de comprendida bajo la noción de una esencia superior, sino en cuanto se refiere á lo comprendido debajo de ella; en el segundo caso, porque la noción particular, en cuanto expresa una colección de individuos, se confunde con la colectiva, y ya hemos visto que la noción universal se diferencia de la colectiva. Luego la noción particular, como quiera que se la tome, se diferencia siempre de la universal.

## ARTÍCULO II.

*De los cinco universales, ó sease, de los categoremás.*

5. El universal lógico, según dejamos dicho, expresa una forma común á todos sus individuos respectivos; pero como quiera que una forma, ó una cualidad, esencial ó accidental, pueden referirse de varias maneras á sus respectivos sujetos, de aquí que sean diversas las especies del universal lógico. Pues á estas diversas especies del universal lógico, á estas diversas ma-

(1) SANTO TOMÁS, in lib. III, *Sent.*, dist. II., *Exposit. textus.*

neras en que puede una cualidad referirse á sus respectivos sujetos, se las llama *categoremáticas*. Fácilmente se entenderá ahora cómo estos universales lógicos, ó seáse *categoremáticas*, tienen que ser cinco. En efecto, todo cuanto pensamos como comun á varios individuos, ó constituye su esencia, ó es algo añadido á ella; entre estos dos modos no hay medio posible, como no le hay entre estar dentro ó fuera de la esencia. Lo que expresa la esencia, ó la expresa totalmente, ó sólo en parte: si expresa toda la esencia, se llama *especie*, y á la suma de todo lo puesto debajo de esta especie, se llama *individuos*: pero si expresa una sola parte de la esencia, entónces ó expresa la parte *determinable*, comun á la especie, ó la parte *determinante*, que hace ser una especie diversa de otra: en el primer caso se llama *género*, por ejemplo, la noción de *animalidad* tomada como comun al hombre y al bruto; en el segundo caso se llama *diferencia específica*, por ejemplo, la noción de *racionalidad* que añadida á la de *animalidad*, distinguen del bruto al hombre. Por el contrario, si lo que pensamos como comun expresa, no la esencia, sino algo añadido á ella, entónces, ó este algo añadido denota cosa inseparablemente connexa á la esencia como natural derivacion y atributo de la misma (tal seria, por ejemplo, el concepto de *libertad* en el hombre) y en este caso se llama *propio*; ó denota cosa que indistintamente puede acompañar ó no á la esencia, (como la cualidad de *blanco* en el hombre), y en este caso se llama *accidente*. Cinco son, pues, los *categoremáticos*, á saber: *género*, *especie*, *diferencia específica*, *propio* y *accidente* (1). Definámoslos.

## I.

## Género.

6. El género es una noción cuyo contenido debe hallarse, de conformidad con su esencia, en varias especies. Tres son por tanto los elementos de que resulta la noción lógica del género: 1.º Cuanto se comprende bajo la noción de género, ha de considerarse comun á las especies; y por consecuencia, las especies han de considerarse inmediatamente puestas debajo de su respectivo

(1) Cons. á SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. I, c. 32, n.º 2; y á ALBERTO MAGNO, *Op. cit.*, Tract. II, c. 11.

género. El género, en efecto, significa aquella parte de la esencia, que se considera comun á varias especies completas: por ejemplo, la *animalidad* es género cuando se la considera comun al hombre y al bruto. Es así que la esencia completa y perfecta, en cuanto se la considera respecto de los individuos y comun á todos ellos, se llama *especie*, como por ejemplo, el *animal racional* es especie en cuanto se le piensa capaz de hallarse en todos y cada uno de los individuos humanos; luego lo inmediatamente puesto debajo del género es la especie (1). 2.º La esencia, entendida como género, debe considerarse actualmente referible á varias especies; pues que el género se considera hallarse en la especie en cuanto es determinado por la *diferencia específica*; la cual, añadida al propio género, constituye la esencia completa que se considera despues como especie respecto de los individuos. Así, por ejemplo, la *animalidad* se considera género respecto del hombre, por serle comun con el bruto, y existe en el hombre determinada por la diferencia específica de la *razon*. Pero la diferencia específica implica la diferencia opuesta: por ejemplo, la *racionalidad*, que va junta con la *animalidad* en el hombre, implica la *irracionalidad* con la cual va junta la *animalidad* en el bruto: es decir que la diversidad de las diferencias específicas que acompañan y determinan al género, constituye multiplicidad y diversidad de especies. Luego no se concibe género sino allí donde la esencia significada como tal, se refiera á varias especies (2).

3.º El género debe referirse á cada especie en la totalidad de su esencia; pues que, por una parte, siendo la especie un resultado de la esencia significada como género y de la determinacion de la diferencia específica, y por otra parte, siendo la esencia del género una é indivisa, claro está que no puede ménos de hallarse totalmente en cada especie. Así, por ejemplo, la *animalidad* se halla totalmente en el hombre, lo propio que en el bruto.

Pero no se atribuye el género á cada especie en toda su *extension*, pues de lo contrario, el término de su relacion seria una sola especie, la cual agotaria toda su extension. Y es así que, segun

(1) Cons. á ALBERTO MAGNO, *De predicabilibus*, c. I; y al P. SILVESTRE DE FERRARA en las *Annot. in lib. Post. analyt.*, p. 4 y sig. Venetiis 1517.

(2) Consúltese á ARISTÓTELES, *Topic*. lib. IV, c. 3; y á ALBERTO MAGNO *Op. cit.* tract. III, c. 3; y á SANTO TOMÁS, in *I Sent.* Dist. XIX; q. IV, a. 2; y á SCOTO, *Super uniuers. Porphir.*, q. XVIII, n. 4.

dejamos probado, el género debe entenderse referible, no á una sola especie, sino á varias y diversas; luego la esencia significadada como género, no puede atribuirse á todas las especies en toda su extension, bien que se les atribuya en toda su comprension.

## II.

### Especie.

7. El término relativo del género es la especie, pues género se llama lo que se considera comun á las especies. Pero lo que constituye la definicion de la especie, no es el considerársela como comprendida debajo del género, pues siendo la especie uno de los categoremata, debe definírsela conforme al modo en que la esencia significada por ella es referible á alguna cosa. Y si la especie, en cuanto se la considera puesta debajo del género, no implica modo alguno de atribucion lógica, mientras por el contrario la esencia significada como género se entiende ser referible á la especie, claro está que la definicion de la especie no debe partir de que se la considere puesta debajo del género (1). Pero si bien la especie está comprendida debajo del género, es sin embargo superior á los individuos cuya esencia expresa; y por eso, conforme á este segundo respecto, puédesela definir diciendo que es *aquella nocion cuyo contenido se entiende poder atribuirse en la totalidad de su esencia á varios individuos numéricamente diversos*.

Dos son los caracteres esenciales de este universal lógico, á saber: 1.º Las entidades á quienes se atribuya han de ser numéricamente distintas, pues la especie no representa otra cosa sino la esencia de los individuos en cuanto se la concibe comun á todos (2). Así, por ejemplo, el *animal racional* llámase *especie* en cuanto se le considera con los caracteres comunes á Juan, Pedro, Francisco y demas hombres. Es así que los individuos se diferencian numéricamente en cuanto el uno no es el otro; luego las entidades á quienes se atribuye la esencia en concepto de especie, deben ser numéricamente diversas. 2.º La esencia en con-

(1) Véase á ALBERTO MAGNO, *Op. cit.* tract. IV, c. 2; y al CARDENAL DE VIO, *Liber de prædicabilibus*, fol. 5, Venetiis, 1518.

(2) SAN BUENAVENTURA, *in lib. III Sent.*, dist. II, a. 2, q. 3 *ad arg.*

cepto de especie debe atribuirse totalmente á cada individuo; pues cada individuo en efecto contiene en sí toda la esencia significada como especie. Así, por ejemplo, vemos la animalidad y la razón hallarse con la totalidad de su esencia en Juan, Pedro y Francisco, y en todos los individuos capaces de pertenecer á la especie humana.

Esta totalidad sin embargo dice relación á las propiedades esenciales contenidas en el concepto de la esencia significada como especie, pero no á su extensión, es decir, no ya cual si la esencia significada como especie haya de residir con toda su capacidad extensiva en todos y cada uno de los individuos, porque si así sucediera, esa esencia no podría existir sino en un solo individuo, el cual agotaría necesariamente toda su capacidad extensiva. Por ejemplo: si el *animal racional* existiese con toda su extensión en Pedro, este sería el único individuo racional. Es así que esto repugna, pues para que la esencia significada como especie fuera agotable en toda su extensión por un solo individuo, sería necesario que de suyo y por su naturaleza misma exigiera no existir sino en aquel solo individuo y de manera alguna en ningún otro; luego la esencia significada como especie, mirada en absoluto, lejos de llevar consigo la capacidad de existir en un individuo solo, prescinde de todo individuo y no representa otra cosa sino los constitutivos esenciales de todos. Así, por ejemplo, la esencia del hombre, que es la de *animal racional*, no dice relación por sí misma á Pedro ni á Antonio, sino que considerada como especie, es común á todos los individuos humanos, y como forma común á todos se considera en efecto, no sólo á los individuos existentes sino también á los posibles.

### III.

#### Diferencia específica.

8. La esencia significada como género, al significarse luego como especie, recibe limitación de un principio que se le agrega, y en virtud del cual se diferencia cabalmente una esencia de otra. Pues á este principio que determina la esencia significada por el género, y que agregado á ella, hace que la esencia significada como especie se distinga de otra, llámasele *diferencia espe-*

*cífica* (1); por ejemplo, en el hombre la razón es el principio que restringe su animalidad (*género*) á la especie humana, y que hace á la especie humana ser diferente de la especie bruta. De aquí que la diferencia específica, para merecer nombre de tal, debe recaer sobre la esencia de una cosa; pues cabalmente no constituye la esencia completa de una especie sino en cuanto determina la esencia considerada como género: por ejemplo, la racionalidad agregada á la animalidad, constituye en el hombre la esencia de *animal racional*. Hasta tal punto es falso que *toda determinación sea una verdadera negación*, un puro nada (2).

9. Si la diferencia específica limita el género á un determinado modo de ser, y junta con la esencia del género constituye la esencia completa significada como especie haciéndola distinguir de todas las demás especies, tenemos que tres son las funciones de la diferencia específica, á saber: determinar el género, constituir la especie, y distinguirla de las demás especies. 1.º Determina el género en cuanto limita su extensión á un modo de ser más bien que otro: por ejemplo, el género *animal* puede ser racional ó irracional; si á la animalidad, pues, agregamos la *racionalidad*, restringimos su extensión, y tenemos al animal racional. 2.º La diferencia junta con el género, forma la esencia completa llamada especie: por ejemplo, la animalidad (*género*) junta con la racionalidad, constituye la esencia del hombre. 3.º La diferencia nos muestra la diversidad de especies: por ejemplo, la especie humana es diversa de la de los brutos por la diferencia específica de la razón.

10. Género, especie y diferencia específica se dividen en *supremos, medios é ínfimos*. Género *supremo* dicese aquel que no tiene otro alguno inferior; *suprema* dicese la diferencia que lo determina, y *suprema* también la especie puesta debajo de él inmediatamente. Género *medio* dicese el que sobre sí no tiene otro, pero que los tiene debajo de sí; *media* se llama la diferencia que

(1) Consúltese á TRENDELENBURG, *Elem. log.*, §. 22, y not. 3, p. 88, ed. cit.

(2) «... determinatum (dice Spinoza) nihil positivi, sed tantum privationem existentiae ejusdem naturæ, quæ determinata concipitur, denotat.»—(*Epist.* XII, *Opp.*, t. I, p. 595, ed. Paulus, Jenæ 1802.) Lo propio opina Hegel (*Enciclop.*, en alemán, p. 89-95, *Opp.*, t. VI, Berlín 1830).

lo acompaña, y *media* la especie correspondiente. Género *ínfimo*, ó sease *próximo*, dícese aquel que debajo de sí no tiene sino especies; la diferencia que lo divide en estas especies, llámase *última*, y *última* también, ó sease *especialísima*, se llama la especie debajo de la cual no hay sino individuos (1). Esclareceremos estas nociones con el antiguo y oportuno ejemplo de la division de la sustancia, á saber:

*La sustancia,*  
Género supremo,  
*Es corpórea, ó incorpórea.*  
*La corpórea,*  
Género medio,  
*Es sensitiva, ó insensitiva,*  
Especies y diferencias medias.  
*La sensitiva,*  
Género último,  
*Es racional, ó irracional,*  
Especies y diferencias últimas.

#### IV.

##### Propio y Accidente.

11. Género, especie y diferencia expresan los tres diversos modos de considerar lo que constituye la esencia; pero puédesse ademas considerar algo que esté agregado á la esencia, y á estos modos de atribucion lógica, que no son más que dos, llámaseles *propio* y *accidente*.

El propio puede definirse así: *una cualidad que nace de un principio esencial de una cosa* (2); es decir, que lo *propio* de una cosa la acompaña inseparablemente, como inseparable es el principio esencial de la cosa á quien acompaña: por ejemplo, la *libertad* es *propia* del hombre, porque procede necesariamente del

(1) Cons. á PORFIRIO, *Isagoge*, c. 2, p. 23-30; y á SAN JUAN DAMASCENO, *Dialéctica*, c. 10, t. I, *Opp.*, ed. Lequien, París 1712.

(2) Cons. ARIST. *Topic*, lib. I, c. 5 y lib. V, c. 1; y á WAITE, t. II, p. 83 y p. 149-152, Leipsik 1846; y á PORFIRIO, *Op. cit.*, c. 4; y á ALBERTO MAGNO, *Op. cit.*, tract. II, c. 1; y á SANTO TOMÁS, 1, q. LXXXVII, a. 1, ad 5.

elemento esencial de su razon. No así el *accidente*, pues éste expresa cualidad que puede hallarse ó no hallarse en un sujeto, sin detrimento alguno de su sustancia. Es decir, que lo accidental ni es inseparable del sujeto, ni le acompaña siempre.

### ARTÍCULO III.

#### *Explicacion de los términos univocos, análogos y equivocos.*

12. Para que una forma comun y universal pueda ser aplicada á varios sujetos, preciso es que todos ellos puedan caber debajo de la misma. Esta agrupacion puede realizarse de varios modos, y ser de diversa naturaleza; de aquí que varios sean los significados con que una cualidad haya de entenderse atribuida á sus respectivos sujetos. Principales entre estos significados son tres, á saber: *univocidad, analogia y equivocacion.*

13. Término *univoco*, que los griegos llamaron tambien *sinónimo*, dicese aquel que se aplica á varias cosas con un mismo significado: por ejemplo, la animalidad, que se atribuye con el mismo significado al hombre y al bruto. Puédese, pues, el término *univoco* definir así: *un nombre comun á varias cosas, y que se les atribuye con un mismo significado.*

14. Opuesto al término *univoco* es el puramente *equivoco*, por el cual con un nombre único se significan cosas diversas; ó séase, como le definió Aristóteles, *aquel cuyo nombre es uno, siendo diversas las cosas por él significadas*: por ejemplo, con la sola palabra *Granada* significamos una fruta y una ciudad de Andalucía. Estos términos ninguna atencion merecen del lógico, ora porque teniendo comun sólo el nombre y no el significado, no son expresion de cosa que se piense como comun, ora porque en ellos es casual la razon de su comunidad de nombre.

15. Entre los términos *univocos* y los puramente *equivocos*, están los llamados *análogos*, y tambien, aunque impropriamente, *equivocos*. Término análogo es el que se atribuye á varias cosas que ni son del todo idénticas, ni diversas del todo: es decir que en los análogos, el nombre es comun, pero las cosas por él significadas, aunque diversas, guardan sin embargo alguna relacion, ó séase *proporcion* entre sí. Ejemplo: la palabra *sanidad* se atribuye á la *medicina*, al *animal* y á la *pulsacion*, pero de diverso modo: á la medicina porque la produce; al animal porque es el

sujeto en quien reside, y á la pulsacion porque es la señal de que existe. Y sin embargo, hay entre estos diversos modos una relacion, pues todos en efecto se refieren á la sanidad del animal (1).

16. Esta descripcion del término análogo nos muestra en qué se diferencia del unívoco y del equívoco. Diferénciase del unívoco en que este se atribuye á varias cosas con una misma é idéntica significacion, mientras él, aunque tambien se atribuye á varias cosas, es con significacion diversa; y diferénciase del equívoco en que este se atribuye á varias cosas, no sólo con diverso significado, sino sin que las cosas á que se atribuye guarden relacion alguna entre sí; mientras que el término análogo, si bien se atribuye igualmente á varias cosas con diverso significado, es en cuanto estas cosas á que se atribuye guardan entre sí alguna relacion (2). La *analogía*, pues, que es el abstracto de los términos análogos, puede definirse así: *una mútua relacion existente entre cosas que bajo otros respectos son diversas entre sí* (3).

Dos especies hay de términos análogos, á saber: los de *atribucion* y los de *proporcion* (4). Término análogo por atribucion llámase—«aquel cuyo significado se atribuye principalmente á una cosa, pero que tambien se atribuye á otras, por la relacion que estas pueden tener con la principal.»—Así la *sanidad* se atribuye á la medicina y á la pulsacion, y á una y otra se las llama *sanas* por la relacion que entrambas tienen con la sanidad del animal, es decir, en cuanto la medicina produce en el animal esta sanidad, y la pulsacion es señal de que goza de ella (5). Á esta especie de *analogía* pertenece aquella por cuyo medio se atribuye una perfeccion á varias cosas, pero se la atribuye de modo que á una conviene absoluta y á otras relativamente, ó en una se halla propiamente, y en las otras impropia ó metafóricamente (6). Ejemplo del primer modo sea la sabiduria, que se

(1) CONS. á ALBERTO MAGNO, *Op. cit.* tract. I, c. 2; y á SANTO TOMÁS, I, XIII, a. 5 c.

(2) CONS. á SANTO TOMÁS, *in lib.* II, *Sent.*, dist. XLII, q. 1, a. 3 *sol.*; y á SAN BUENAVENTURA, *in lib.*, *Sent.*, dist. XIV, a. 1, q. 2, *sol.*

(3) CONS. á SAN AGUSTIN, *Serm.* c. 8, n. 23.

(4) CONS. á SANTO TOMÁS, *Cont. gent.*, lib I, c. 34; 1, q. q XIII, a. 5 c; *Qq, Dig. de Pot. Dei*, VII, a. 7 c.

(5) Véase á SANTO TOMÁS, I, q. XVI, a. 6 c.

(6) SANTO TOMÁS, *in lib.* II, *Sent.*, dist. XLII, q. 1, a. 3 *sol.*, y á SAN BUENAVENTURA, *in lib.* III, *Sent.*, dist. XXXIII, q. 1, a. 1.

atribuye á Dios y á las criaturas, pero á Dios absolutamente, y á las criaturas de un modo relativo. Ejemplo del segundo modo sea la *risa*, que se atribuye al hombre y á una pradera, pero sólo al hombre con propiedad, y á la pradera por metáfora.

17. La analogía es de *proporcion*—«cuando se significa con un mismo nombre varias cosas, pero en tal manera que el significado del nombre se les atribuye para significar, ora la conveniencia de su proporcion, ora la conveniencia de sus diversas »proporciones (1).» Para entender esta definicion, téngase en cuenta que la *proporcion* es palabra tomada de las ciencias geométricas, y expresa la igualdad de dos razones geométricas: (*razon geométrica* se llama á la resultante de la comparacion entre dos magnitudes homogéneas.) Pero los filósofos, al usar estas voces para determinar las diferentes especies de analogía, les dieron un valor diverso del que en geometría tienen; pues miéntras aquí significan siempre la relacion de igualdad entre dos magnitudes homogéneas, en filosofia se las aplicó para significar la simple relacion de orden, ó seáse la comunidad, pero no la identidad, entre dos cosas. Esto supuesto, dijose que la analogía de proporcion es en dos maneras, á saber: ó en cuanto significa la relacion de comunidad entre los términos de una misma y sola proporcion, ó en cuanto significa la relacion de comunidad entre varias y diversas proporciones. En el primero de estos sentidos, son términos análogos *uno* y *dos*, porque el número dos es el doble de la unidad; en el segundo sentido, son análogos el número *seis* y el número *cuatro*; porque así como el *cuatro* expresa la proporcion de *dos* multiplicado por *dos*, así tambien el *seis* expresa la proporcion de *tres* multiplicado por sí mismo. En el primer caso, se designa la conveniencia entre los términos de una misma proporcion, y en el segundo la conveniencia de varias proporciones. Pues bien, á la primera de estas especies de analogía, llamaron los antiguos pura y simplemente de *proporcion*, y á la segunda, de *proporcionalidad* (2); de este modo significaron que la primera de esas analogías expresa únicamente la relacion de los tér-

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. Disp. De verit.*, q. XI, a. 11 ad 6; l. q. XIII, a. 6 c.; in lib. III, *Sent.*, dist. XXXIII, q. 1, a. 1.

(2) Cons. á SANTO TOMÁS, in lib. V, *Met.*, lect. 5; in lib. I, *Ethic.* lect. 7; *Qq. Disp. De veritate*, q. XI, a. 11 c.

minos de una proporción, y la segunda expresa la relación de varias proporciones entre sí (1).

## CAPÍTULO TERCERO.

### DE LA DEFINICION Y DE LA DIVISION.

#### ARTÍCULO I.

##### *De la Definicion y de sus leyes.*

1. Ocurre no pocas veces que, siendo oscuro un concepto ó un nombre, se hace necesario esclarecerlos. Pues los medios adecuados á este fin son dos, á saber: la *definicion* y la *division*. Siendo fin de estos dos medios lógicos el aclarar lo que es oscuro, dicho se está que los conceptos y las verdades claras por sí no han menester de ninguno de esos dos medios aclaratorios. Por esto van errados los que sostienen que todo hay que definirlo. El concepto de *sér*, por ejemplo, es un concepto en sí mismo bastante claro, y que ni necesita ni puede ser definido por otro de mayor claridad. Prévía esta indispensable advertencia, expliquemos ahora brevemente la naturaleza de la definición y de la división, junto con sus leyes respectivas.

2. La definición, así llamada porque *determina y fija los confines* en general, no es sino aquel *medio explicativo con que se responde á la pregunta: ¿qué es tal cosa?* La cosa explicada por la definición, llámase el *definido*. Pudiéndose, pues, pedir explicación, ora del significado del nombre, ora de la naturaleza del objeto significado por el nombre, nacen de aquí dos clases de definición: *nominal*, la que explica lo primero; *real*, la que explica lo segundo.

3. La definición nominal puede darse en tres maneras, á saber: 1.<sup>a</sup> Con arreglo á la *etimología* de la voz cuya definición se pida, es decir, según el significado que á la voz convenga en virtud de otra voz primitiva de quien trae origen; por ejemplo, la inteligencia puede definirse facultad de *conocer intimamente*; porque esa palabra se deriva de las dos voces latinas *intus legere*,

---

(1) Cons. al P. Silvestre de Ferrara, *in libros quatuor Cont. Gent.* lib. 1, c. 34.

que significan *leer dentro* (1): 2.<sup>a</sup> con arreglo al *uso*, es decir, dando á una palabra el significado y valor que se le dan por el género humano: como si dijéramos que *bajo el nombre de planta, todo el mundo entiende un sér dotado únicamente de fuerza vegetativa*: 3.<sup>a</sup> con arreglo al significado que en el discurso se atribuye á una palabra por el que la usa: ejemplo: *llamo gravedad aquel principio interno en virtud del cual las piedras no sostenidas ni lanzadas, se mueven hácia la tierra*. Pero sobre este tercer modo de definir las voces, hay que observar dos cosas: 1.<sup>a</sup> que si bien debe dejarse á cada cual en libertad de poder atribuir á ciertos vocablos una significacion desusada, esta libertad no debe convertirse en licencia, pues tanto valdria anular uno de los principales medios que tienen los hombres para entenderse (2): 2.<sup>a</sup> que sea preciso el significado una vez atribuido á la palabra, y que sea constantemente idéntico en toda la série del discurso. Por lo demas, este modo de definir las palabras puede ser útil á las ciencias, contribuyendo á evitar muchas de las disputas inútiles que suelen originarse de dar los contendientes á una misma palabra un significado diverso.

4. Aclarada ya la significacion del nombre, necesitase muchas veces aclarar la naturaleza del objeto por él significado; y este es el ministerio de la definicion *real*: ejemplo: *el sér del hombre es el de animal racional*. De dos maneras puede ser esta definicion real: ó *genética* ó *esencial*. Es *genética* cuando enseña la esencia de una cosa por el modo con que se engendra; ejemplo: *el círculo es una figura plana, cerrada por una curva descrita por una recta, que gira en derredor de un punto fijo encerrado en medio*. Es *esencial* cuando explica la cosa definida enunciando sus constitutivos esenciales: ejemplo: *el hombre es animal racional*. Por aqui se ve desde luego que la definicion genética es ménos perfecta que la esencial; pues sólo es perfecta aquella definicion real que en breve fórmula ofrece á la mente todos los caracteres propios de la esencia de una cosa, y que por tanto la distinguen de todas las demas. Y así es en efecto la definicion esencial; pues la genética, segun lo vemos en el ejemplo de ella ántes expuesto, como encaminada que está únicamente á mostrar el modo de la generacion de una cosa, no muestra los caracteres constitutivos del defini-

(1) Consúltese á SANTO TOMÁS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup> c. q. VIII, a, 1.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, in I *Post.*, lect. IV.

do. Luego de las dos citadas especies de definición *real*, la más perfecta es la *esencial*.

5. Lo propio respecto de la definición nominal que de la real, hay que observar lo siguiente: 1.º Cuando se trata de averiguar la esencia de una cosa, y se ignora el significado del nombre que la expresa, debe preceder á la definición real la nominal; pues imposible es, sin fijar el significado del nombre que expresa una cosa, proceder á definir su naturaleza. Por ejemplo, no se podría investigar cuál es la *esencia del alma* sin definir ántes qué significa el nombre *alma* (1). Muy acertadamente por lo mismo Sócrates, al definir contra los sofistas la naturaleza de las cosas, empezaba por definir el significado de las voces de que abusaban aquellos (2). 2.º La definición nominal sirve sin duda para determinar el significado de las voces, pero no la existencia ni la esencia de las cosas significadas por esas voces. Así, pues, erraría quien argumentase del siguiente modo: «Llamo gravedad aquél principio interno en virtud del cual las piedras, no sostenidas ni lanzadas, se mueven hácia la tierra; luego este principio interno es el que hace caer los cuerpos en tierra.» 3.º La definición real es el principio de la ciencia, pues ella expresa los caractéres constitutivos de la esencia de una cosa, y conocidos estos caractéres, puede ya la mente conocer todas las propiedades de la cosa, y por consiguiente adquirir la ciencia de ella. La ciencia, en efecto, se obtiene conociendo una cosa por su razón, y el conocimiento de la esencia que por la definición alcanzamos, sirve á la mente de principio y de razón para deducir cuanto á la propia esencia pertenece. Por eso Aristóteles ponía en las nubes á Sócrates, que habia introducido en la ciencia el uso de la definición (3).

6. Hay diferencia entre la definición esencial y la descripción, llamada impropriamente *definición descriptiva*. La descripción, en efecto, no define la cosa por sus caractéres constitutivos como lo hace la definición esencial, sino que la indica, ora por sus accidentes, como cuando decimos: *el hombre es un animal de dos piés*; ora por sus propiedades, como cuando decimos: *el hombre es un animal dotado de la propiedad de hablar*; ora por su causa, ya

(1) SANTO TOMÁS, *in 1 Post.*, lect. 2.

(2) ARIST., *Met.*, lib. XII, c. 4, p. 242, ed. Bonitz. Léase también á RAVISSON, *Essai sur la Met. d' Arist.*, t. I, p. 278, París 1837.

(3) *Opera citata, ibidem.*

sea eficiente, como cuando decimos: *el alma humana es una sustancia inmediatamente creada por Dios*; ya sea causa ejemplar, como cuando decimos: *el alma humana está formada á semejanza de Dios*; ya sea, por último, causa final, como cuando decimos: *el reloj es una máquina destinada para indicar las horas*. Es manifiesto que no determinándose por ninguna de estas especies de definiciones los intrínsecos caracteres constitutivos de la esencia de las cosas, ninguna de ellas puede reemplazar á la definicion esencial. Por eso Ciceron dijo que la definicion es propia de filósofos, y la descripción, de oradores.

7. Las leyes de la definicion pueden reducirse á las siguientes: 1.<sup>a</sup> *La definicion debe ser más clara que el definido*. Y en efecto, el fin de la definicion es explicar y aclarar lo que es oscuro: es así que lo definible oscuro no se puede aclarar sino por algo que sea más claro que ello, y que el medio de lograrlo es la definicion; luego la definicion debe ser más clara que el definido. De aquí se sigue que, respecto de la definicion nominal, el vocablo por cuyo medio se quiere definir la significacion de otro, debe ser más claro que el vocablo definido; y respecto de la definicion real, que aquello por cuyo medio definimos la esencia de una cosa, debe en nuestra mente ser más claro que la cosa definida. 2.<sup>a</sup> *La definicion debe comprender el género próximo y la diferencia última*. En efecto, la cosa definida debe aparecer de tal modo en la definicion que se la pueda distinguir de cualquier otra cosa, y que implícitamente se pueda conocer sus caracteres. Para ello necesitase enunciar el *género próximo* y la *diferencia última*; pues sin el primero no seria conocida con todos sus caracteres la cosa definida, y sin el segundo no se podria conocer la especie á que propiamente la misma corresponde. Contra esta ley pecaria quien, por ejemplo, definiere al hombre: *un viviente racional*. 3.<sup>a</sup> *La definicion debe ser convertible con el definido*. En efecto, la definicion debe expresar todo cuanto el definido es, ni más ni menos; luego debe poder convertirse con él: por ejemplo, la definicion: *el hombre es animal racional*, es perfecta porque puede convertirse así: *el animal racional es hombre* (1). De aquí se sigue que de toda cosa una é idéntica debe ser perfecta la definicion,

(1) Por esto SANTO TOMÁS establecia como principio.—«*Essentia comprehendit in se illa tantum quæ cadunt in definitione speciei*»;—I, q. III, a. 3.

pues una é idéntica es la esencia de toda cosa que la definicion debe expresar (1). 4.<sup>a</sup> *El definible no debe entrar en la definicion con el mismo respecto bajo el cual se le define*; pues de lo contrario, seria simultáneamente más conocido y ménos conocido que la definicion. Contra esta ley pecaria quien despues de decir que *la hora es la vigésima cuarta parte del dia*, definiese el dia diciendo: *un tiempo que dura veinte y cuatro horas*. Á este género de definicion le llaman los lógicos *circulo vicioso*, como quiera que, definiendo una cosa por sí misma, la mente en efecto retrocede al mismo punto de donde habia partido.

### ARTÍCULO III.

#### *De la Division, y de sus leyes.*

8. Otro medio para aclarar nuestras ideas es la *division*. Á lo que se divide en partes, llámase *cosa dividida*, ó simplemente *el dividido*, y á las partes en que se divide llámaseles *miembros divisores*. Cuando despues de dividida una cosa, resulta cualquiera de sus partes compleja, y por consiguiente, capaz de ser dividida en otras partes, á esta segunda division llámasele *subdivision*; y por último, á las varias divisiones de una cosa considerada en diversos modos, llámaseles *condivisiones*.

9. De tres maneras es la division, á saber: *actual*, *potencial*, ó *modal*. Siendo efectivamente la division una distribucion del todo en sus partes, pueden ser tantas sus especies cuantas son las clases del todo dividido: es así que el todo puede ser, ó actual, ó potencial, ó modal, como quiera que una cosa, ó está en acto, ó en potencia, y cuando está en acto, ó es substancia, ó es accidente; luego la division es ó actual, ó potencial, ó modal. Llámase todo actual el que realmente consta de partes. Es *físico*, ó *metafísico*: es *físico* si las partes de que consta son físicamente separables; como por ejemplo, el hombre, que se divide en cuerpo orgánico y alma racional. Es *metafísico*, si las partes de que consta son virtualmente separables entre sí: por ejemplo, el sér humano se divide en sensitivo y racional. Entre estas especies de todos, hay la diferencia de que en el todo físico, la totalidad no existe en cada una de sus partes con toda su esencia ni con toda su virtud,

(1) Cons. á SANTO TOMÁS, *in lib. III Sent*, dist XXIII, q. 2, a. 1 ad 8.

y por consiguiente no se puede atribuir la totalidad á cada una de sus partes; por ejemplo: no se puede llamar hombre ni á su cuerpo orgánico solo, ni á su alma inteligente sola. Por el contrario, en el todo metafísico, la totalidad existe en cada una de sus partes con toda su esencia, pero no con toda su virtud; ejemplo: la esencia del hombre, que es única, se halla toda en la parte sensitiva lo propio que en la parte racional del sér humano, pero no se halla igual y simultáneamente en la una y en la otra con toda su virtud de sér y de obrar (1).

10. Todo potencial es el que, si bien real y actualmente no consta de partes, puede ser mentalmente concebido como capaz de division. Así, por ejemplo, la substancia se divide en incorpórea y corpórea, y esta última se subdivide en viviente y no viviente. Á esta especie de todo puédesele llamar tambien *lógico*, porque, en efecto, de esa manera se divide todo concepto lógico universal; como, por ejemplo, el género animal se divide en especie racional y especie irracional.

11. Finalmente, modal se llama aquel todo, cuyo sujeto se divide en sus accidentes, como, por ejemplo, el hombre es blanco ó es negro etc.; ó cuyos accidentes se dividen en sus sujetos, por ejemplo: cuando partimos lo blanco en blanco de leche y blanco de nieve. Por último, el accidente puede dividirse en otros accidentes á él unidos, como cuando dijéramos: lo colorado se divide en dulce y amargo.

12. Leyes de la division.—1.<sup>a</sup> *Debe ser íntegra*, es decir, no ha de contener más ni menos partes que aquellas de que conste el dividido; pues de lo contrario, ni lo distribuiria en sus verdaderas partes, ni lo daria á conocer como es en sí: por ejemplo, falsa sería la division del triángulo en isóceles y equilátero, porque no se hacia mencion del otro triángulo que hay ademas, el escaleno. 2.<sup>a</sup> *Un miembro de la division no debe contener á otro en la division misma*; pues de lo contrario tendríamos una misma parte dividida dos veces: por ejemplo, si dividiéramos al hombre en alma, cuerpo y piés.—3.<sup>a</sup> *La division ha de contener los miembros más universales de la cosa dividida*: por ejemplo, mal dividiríamos al viviente en *planta, hombre y bruto*; para hacer una buena division del viviente, deberíamos decir: el viviente es sensitivo ó insensitivo; el sensitivo es, ó animal racional ó animal irracional. Con-

(1) Cons. á SANTO TOMÁS, I, q. LXXII, a. 1 ad 1.

viene sin embargo advertir que las divisiones excesivamente minuciosas engendran confusion.

## CAPÍTULO CUARTO.

### DEL JUICIO.

Fieles al principio de que el objeto asignado á una ciencia contiene en gérmen la materia toda que la propia ciencia ha de ir explicando sucesivamente, no debemos nosotros incluir en la lógica sino puramente lo que sea materia de la misma, pues todo cuanto no le pertenezca es *extralógico*, y por consiguiente, extraño á ella. Materia de la lógica es, repitémoslo, el orden puesto en los conceptos por la artificiosa estructura del raciocinio. Pues bien, para poner orden en los conceptos, hay que conocer previamente los supremos predicados (*categorías lógicas*), junto con el modo en que estos supremos y universalísimos predicados pueden referirse á sus respectivos sujetos (*categoremás*). Satisfecha dejamos ya esta necesidad; pero limitarnos á esto, seria quedarnos á la mitad del camino. ¿Con qué fin, en efecto, reduce la mente un concepto á otro, y los ordena y los clasifica? pues no con otro fin sino el de conocer lo que á los mismos conceptos pertenece ó no, para afirmar ó negar aquello en que convienen ó dejan de convenir. Y es así que al acto con que se afirma de un *sujeto* un *predicado* se llama *juicio*; luego analizar debemos la naturaleza de esta operacion de nuestra mente.

### ARTÍCULO I.

#### *Naturaleza del juicio.*

1. Hablando genéricamente, llámase juicio aquella operacion con que nuestra mente afirma ó niega de un sujeto un predicado. Pero ¿qué significa esto de afirmar ó negar? Para afirmar de un sujeto una cualidad, forzoso es ver qué le conviene, así como para negarla se necesita ver qué no le conviene. Por ejemplo, no podemos examinar el juicio: *Pedro es docto*, sin ver ántes si conviene á Pedro la doctrina. Luego, rigurosamente hablando, el juicio puede definirse: *percepcion de la conveniencia ó inconveniencia entre el predicado y el sujeto.*

2. Á poco que meditemos los elementos que entran en el juicio, hallaremos, por una parte, los dos términos del sujeto y del predicado; por otra, el verbo *es ó no es*, que expresa el enlace de entrambos, y al cual por lo mismo llaman los lógicos *cópula*. Esto es ya una prueba suficiente de que el simple cotejo entre el sujeto y el predicado no basta para constituir juicio, como erradamente lo enseñan los sectarios de Locke. El acto de juzgar supone, en efecto, la prévia noticia de que una cualidad resida ó no en el sujeto; y como quiera que el simple cotejo no basta á darnos esa noticia prévia, pues no hace otra cosa sino poner uno enfrente de otro el sujeto y el predicado á fin de que la mente pueda informarse de su mútua conveniencia ó disconveniencia; de aquí que si el cotejo sirve efectivamente como preparacion del juicio, no pueda en manera alguna ser bastante á constituir su esencia. Pero ¿se necesita verdaderamente este cotejo? si es necesario, ¿de qué modo se realiza? Cuestiones son ambas tan insolubles como importantes, miétras no se consulte sino á los cánones de la lógica; por lo cual, remitiendo nosotros su solucion á lugar más oportuno, nos limitaremos por ahora á investigar cuál sea el grado de perfeccion que el conocimiento obtenido por medio del juicio añada al obtenido por medio de la simple aprension.

3. Todo conocimiento, de cualquier género que sea, es una reproduccion ideal del objeto en nuestra mente, como quiera, en efecto, que no pudiendo el cognoscente salir de sí mismo en el acto de conocer, no le es dado otra cosa sino reproducir idealmente en sí propio los caractéres del objeto. Así, por ejemplo, en el órden de la realidad, al hombre le constituyen dos elementos, á saber: la *animalidad* y la *razon*; conocer, pues, al hombre, equivale á reproducir idealmente estos sus caractéres, pensando que el hombre en efecto consta de animalidad y de razon. Pero si el conocer un objeto equivale á reproducir idealmente sus caractéres constitutivos, claro está que tanto más perfectamente le conoceremos cuanto mayor porcion veamos de lo que le conviene ó no. Y es así que el conocer lo que conviene ó no á un sujeto equivale á juzgar; luego quien dice juicio, dice conocimiento perfecto. Así es que miétras la simple aprension no nos da sino mera noticia del sujeto y del predicado mirados cada uno de por sí, el juicio nos muestra ademas su relacion, y por este segundo conocimiento completamos á quel otro inicial, primario, é imperfecto.

## ARTÍCULO II.

*De la proposicion y de sus partes.*

4. El hombre, no solamente piensa, sino que ademas expresa su pensamiento por medio del discurso, el cual, en calidad de reverbero y fiel retrato del humano pensamiento, refleja todas las fases de su acrecentamiento ó disminucion. Pero nótese aquí que el discurso puede ser considerado en dos maneras, á saber: ó en cuanto significa las cosas, ó en cuanto es expresion del pensamiento. No es esto decir que alguna de esas dos consideraciones pueda existir separada é independiente de la otra, pues ni el discurso puede significar las cosas sino mediante el pensamiento, ni puede expresar el pensamiento sin expresar á la vez el objeto pensado. Pero se puede intentar estudiarle principalmente, ora bajo uno de esos aspectos, ora bajo otro. Si estudiamos el discurso en la relacion que tiene con las cosas por él significadas, no somos sino gramáticos; pero si lo estudiamos en calidad de expresion de nuestro pensamiento, nuestra tarea será completamente propia del lógico. Pero como quiera que aun estudiado gramaticalmente el discurso, no se puede prescindir de estudiarle lógicamente tambien, es decir, de considerarle en su relacion con el pensamiento, pues por virtud del pensamiento significamos con el discurso las cosas; de aquí que esta sencillísima consideracion diese origen á la Gramática general y especulativa de los antiguos, y que en los tiempos modernos haya engendrado la nobilísima ciencia llamada *Estética*, ó sease *Filosofía de las Letras*.

5. Al distinguir los dos aspectos bajo que puede ser estudiado el discurso, nos hemos trazado los limites dentro de los cuales debemos examinarlo. Mirado, pues, el discurso en cuanto es expresion del pensamiento, podemos definirlo así: *una reunion de voces articuladas con el fin de manifestar los conceptos propios*. Decimos *reunion de voces*, porque una sola voz no constituye discurso; *articuladas*, porque las voces no articuladas, como el *gemido* y el *suspiro*, no pueden formar parte del discurso; y evidente indicio de ello es que no puedan ser expresados por el signo fijo de la escritura. Hemos añadido que estas voces deben *manifestar los conceptos propios*, porque en efecto á esto se endereza el discurso. Notemos ahora que, siendo las voces expresion del pensamiento, y pudien-

do este ejercitarse, ora sin afirmar ni negar cosa alguna (*simple aprension*), ora afirmando ó negando algo (*juicio*), dos clases de voces debe haber tambien, á saber: *simples* y *compuestas*. Llámase voz *simple* la que expresa un concepto único, sin afirmar ni negar de la cosa pensada en el concepto cualidad alguna; y *compuesta* la que expresa varios conceptos ligados entre sí, y la cual por tanto consta de varias voces simples: por ejemplo: *alma buena* es voz compuesta, porque expresa el concepto de *alma* junto con el de *bondad* (1). Como se ve, diferénciase de la voz compuesta la *simple* en que descompuesta en sus sílabas, no expresa con ninguna de ellas sola concepto alguno, porque uno solo es el concepto significado por la totalidad de la voz: por ejemplo, la voz simple *hombre*, descompuesta en sus dos sílabas *hom-bre*, no expresa concepto alguno en ninguna de estas sílabas sola. Por el contrario, la voz compuesta, como que significa varios conceptos, puede expresar tantos cuantos sean las voces simples de que conste: así, pues, las dos voces *hombre* y *bueno*, separadas, expresan los diversos conceptos de *hombre* y de *bueno* (2).

6. No habiendo de analizar menudamente el discurso, nos limitaremos á estudiar únicamente la *proposicion*, que es su parte principal. Podemos definirla así: *un juicio expresado con palabras*. Es decir: cuando mentalmente afirmamos ó negamos de un sujeto cualquier calidad, este nuestro acto interno se llama juicio; pero en cuanto lo expresamos externamente por palabras, se llama proposicion. Siendo la proposicion expresion del juicio, tiene que ser la principal y más perfecta parte del discurso; como quiera que, siendo el discurso expresion del pensamiento, aquella parte de él debe ser más perfecta que más perfecto exprese el pensamiento: es así que la proposicion es la expresion del juicio, el cual es pensamiento perfecto; luego la consecuencia es obvia.

7. Sentado que la proposicion es expresion del juicio, débense contener en ella los términos del juicio expresado por palabras. Pues bien; el juicio consta de tres elementos, á saber: el *sujeto*, el *atributo*, y la *cópula* del verbo *ser*. Á estos tres elementos del juicio corresponden dos elementos en la proposicion,

---

(1) Véase á ARISTÓTELES, *Categ.*, c. 2, p. 82, ed. cit., y á CLEM. ALEJ., *Strom.*, lib. VIII, c. 8, y á SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, *De ver.* q. IV, a. 2 c; y SAN AGUST. *De Trinit.*, lib. VIII, c. 3, n. 4.

(2) ALB. MAGNO, *Op. cit.* lib. I, tract. II, c. 2.

á saber: el *nombre*, con que se significa el sujeto, y el *verbo*, que incluye en sí la *cópula* y el *predicado*. Ciertamente la proposicion no nos enuncia la cualidad considerada en sí misma y separada de su respectivo sujeto, sino la cualidad en la forma segun y como al sujeto se refiere. Y es así que la forma segun y como la cualidad se refiere al sujeto, implica el verbo como modificacion variable de la propia cualidad (como cuando digo: *yo leo*); luego los elementos de la proposicion deben ser: el nombre, que expresa el sujeto, y el verbo (1).

### ARTÍCULO III.

#### *Del nombre, como elemento de la proposicion.*

8. Descompuesta ya en sus elementos la proposicion, debemos ahora investigar la naturaleza de los mismos. Comencemos por el nombre.

Como el gramático estudia el discurso y sus partes sólo en cuanto se refieren inmediatamente á las cosas, suele definir el nombre diciendo que es *aquella voz con que se expresa, ora la sustancia, ora la cualidad de una cosa*. Pero para el lógico, que tiene que estudiar las voces en cuanto se refieren inmediatamente al pensamiento, nombre es *una voz simple articulada, instituida para significar un concepto sin diferencia de tiempo* (2). Tres deben ser, por tanto, las condiciones del nombre lógicamente examinado, á saber: 1.<sup>a</sup> debe ser una *voz simple articulada*; 2.<sup>a</sup> debe *manifestar un concepto*; 3.<sup>a</sup> debe significarlo *sin diferencia de tiempo*. Expliquemos estas condiciones. En primer lugar, lo que en la proposicion se llama *nombre*, es correspondiente á lo que en el juicio se llama *sujeto*: es así que la nocion del sujeto es simple en el juicio, por ser uno de los elementos que le consti-

---

(1) El gramático cuenta ocho partes en el discurso, y hace bien, pues no podria de otro modo estudiar debidamente su estructura. Pero el lógico no ha monester estudiar sino las dos partes de que aquí tratamos, porque él no examina el discurso para ver su construccion, sino para divisar en él la significacion del pensamiento; y ciertamente en sólo el nombre y verbo de la proposicion, halla los elementos del pensamiento más perfecto.

(2) ARIST. *De interp.*, c. 4, p. 125, ed. Bekker.

tuyen, y que los elementos que constituyen el juicio son las simples nociones de sujeto y predicado; luego el nombre, en la proposicion, es una voz á la que corresponde un concepto simple. Y es así que la voz llámase simple ó *incomplexa* cuando significa un concepto simple; luego el nombre es una voz simple (1). Pero esto no basta: debe además ser voz *articulada*; porque á la manera que la proposicion expresa los conceptos más perfectos y cabales de nuestra mente, así tambien el nombre, que es parte principal de la proposicion, debe significar alguna cosa, es decir, cosa de la cual se afirme ó niegue alguna cualidad. Es así que la voz no articulada, ó no significa cosa alguna, ó no significa los conceptos de la mente; luego de aquí se sigue que una voz que nada signifique, aunque sea articulada (como, por ejemplo, *blitro*), no puede hacer oficio de nombre en el discurso: y con esto queda tambien probada la segunda condicion que ha de tener el nombre, á saber: que esté *instituido para significar un concepto*. En cuanto á la tercera condicion del nombre, es decir, á la de que signifique el concepto de las cosas *sin diferencia de tiempo*, merece atencion más especial, por ser esa condicion cabalmente la que hace al nombre diverso del verbo. Adviértase ante todo, que la nocion de tiempo, como lo veremos en otro lugar, implica la distincion de un *antes* y un *despues* en las cosas (2). Y como que sólo en las cosas capaces de pasar de un estado á otro, ó lo que es igual, mudables, cabe esta distincion de un *antes* y de un *despues*, con razon los antiguos dijeron que el tiempo era «*la medida del antes y del despues en el movimiento* (3).» Pues bien, implicando el tiempo esta *medida del antes y del despues en el movimiento*, síguese claramente de aquí: 1.º Que significar las cosas con diferencia de tiempo, equivale á significarlas como puestas *ahora* en un estado que no tenían *antes*; 2.º Que no siendo posible esta distincion del *antes* y del *despues* sin que se entienda haber pasado la cosa de un estado á otro, sólo se puede significar con diferencia de tiempo las cosas que se entiende ser mudables.—Digamos ahora que ninguna de estas dos especies de cosas pueden ser expresadas con el

(1) CONS. á SANTO TOMÁS, *in lib. I, Perhierm.*, lect. VI.

(2) ALB. MAGNO, De IV *Cocvis*, tract. II, q. 5, a. 2; y á SANTO TOMÁS, *in IV Phys.* lect. 16.

(3) ARIST. *Phys.*, lib. IV, c. 11.

nombre: no la primera, porque las cosas se entiende que pasan de un estado á otro cuando se entiende que adquieren ó pierden alguna cualidad; y es patente que el nombre solo no puede ser bastante á significar cosa alguna en el concepto de que haya adquirido ó perdido alguna cualidad; no la segunda, porque el nombre en la proposicion, ya lo hemos dicho, significa el concepto de lo que se entiende ser sujeto en el juicio. Pues bien, lo que se entiende como sujeto en el juicio, tiene que entenderse como inmutable en sí, no como mudable; y la razon es que el sujeto, en el juicio, contiene el concepto de sustancia, como quiera que aquello á que una cualidad se refiere, debe entenderse que subsiste en sí, y la *subsistencia* es el carácter propio de la sustancia. Y es así que la sustancia no puede entenderse sino que es permanente y fija, pues sólo de los accidentes es propio el recibir modificaciones; luego el nombre no expresa concepto de cosa mudable, sino de cosa permanente y en *reposo* (1). Es así tambien que significar las cosas como subordinadas al tiempo, implica el significarlas como mudables, pues sólo á las cosas mudables es aplicable el tiempo; luego no significando el nombre su término como mudable, lo significa *sin diferencia de tiempo*.

9. Pero es que hay algunos nombres, se dirá, que por su naturaleza misma significan tiempo, como son *hora, dia, mes*, etc., y aun tenemos adverbios llamados cabalmente de tiempo porque tambien le significan, como *ayer, hoy y mañana*; luego no es verdad que sea peculiar del nombre el significar las cosas sin diferencia de tiempo. Á esta dificultad ya Santo Tomás (2) habia respondido ántes de Balmes (3), y acaso con más claridad y precision científica. Tres cosas, efectivamente, hay que considerar en el tiempo, á saber: 1.<sup>a</sup> El tiempo en sí mismo, en cuanto es algo real; y en este concepto no repugna que sea significado por el nombre, como cualquier otra cosa; 2.<sup>a</sup> Puédese ademas considerar el tiempo como *variable* modificacion de una cosa; es decir, mudable, y como tal, sujeta á la medida del tiempo: en este con-

(1) «Nomen (dice SAN BUENAVENTURA) in quiete significat»; in lib. I, *Sent.*, dist. XXII, dub. 4. — Cons. á ALB. MAGNO, *Op. cit.*, lib. I, tract. II, c. 4.

(2) *In lib I, Periherm.*, lect. IV.

(3) *Filosofía Elemental*, trad. italiana, lib. III, c. XI, sec. 7, §. 2. p. 246, ed. Nápoles 1858—*Gram. gen.*, §. 167, p. 230 de la ed. Madrid 1847.

cepto, sólo con el verbo se puede expresar el tiempo; 3.<sup>a</sup> Púedese, por último, considerar la relacion entre el tiempo antecedente y el subsiguiente; y esta relacion es lo que se expresa por los adverbios. La diferencia, pues, entre los adverbios, los nombres de tiempo y el verbo, está en que el verbo añade á la idea de la cosa por él expresada la modificacion *variable* del tiempo, mientras que el nombre de tiempo expresa el tiempo en cuanto el tiempo es realmente una cosa como otra cualquiera de las expresables por el nombre: últimamente, los adverbios de tiempo no expresan sino la mera relacion entre una parte del tiempo y otra distinta. El adverbio *ahora*, por ejemplo, expresa un tiempo presente; pero cuando yo digo: *leo*, con este verbo expreso la idea del tiempo presente como modificacion del acto de leer. Pero esta diferencia entre el verbo y el nombre se verá más clara en la nocion que ahora daremos del verbo.

#### ARTÍCULO IV.

##### *Exámen de algunas opiniones acerca de la naturaleza del verbo.*

10. Segundo elemento de la proposicion es el *verbo*, cuya esencia creen muchos, con Apolonio, que consiste en significar accion ó movimiento. Pero esta opinion ha sido acertadamente desechada por los filósofos modernos, pues en efecto el significar accion es propiedad que ni á todos los verbos ni sólo á los verbos conviene. Por ejemplo, las palabras *lectura*, *raciocinio*, *lee* y *raciocina*, todas cuatro significan accion, y sin embargo, las dos primeras son nombres, y las dos segundas son verbos. Verbos son por otra parte las palabras *duerme*, *yace*, *existe*, *es*, y sin embargo, no significan accion alguna (1).

Otros siguiendo á Arnault (ó quien quiera que sea el escritor de Port-Royal autor del libro que á éste se atribuye), opinan que la esencia del verbo consiste en la *afirmacion*: así en efecto lo creen tambien Condillac (2), Tracy (3), Gallupi (4), y otros

(1) BALMES, *Obra citada*, cap. XI, sec. II, §. 113, p. 209, ed. Madrid 1847.

(2) *Gramática*, p. 1, 13, *Curso de Estudios*, trad. ital., t. I, p. 190-199, Nápoles 1815.

(3) *Gramática*, trad. ital. c. 3, §. 3, t. 1, p. 75, Milan 1817.

(4) *Lezioni*, lez. XLII, t. 1. p. 220, ed. cit.

muchos. Pero esta opinion es tan errada como la ántes dicha, pues como quiera que el verbo no forma parte del predicado sino en cuanto se refiere al sujeto, claro está que su esencia no puede suponerse consistente en lo que es mero efecto de esta relacion, sino en el modo primitivo conforme al que el predicado se entiende referido al sujeto. Afirmar ó negar de un sujeto un predicado es mero efecto de conocer préviamente la coherencia ó incoherencia entre el uno y el otro, pues sabido es que el predicado se afirma ó se niega del sujeto segun se entiende que está en él ó que no está (1).

11. El exámen de las dos opiniones enunciadas nos hace tener por exacta la definicion que Aristóteles dió del verbo diciendo que es: *una voz simple, instituida para significar una cualidad de un sujeto, conforme á la condicion variable del tiempo* (2). Segun esta definicion, el verbo en parte se equipara al nombre, y en parte se diferencia de él: se equipara al nombre: 1.º en ser una voz simple, significativa de un concepto simple; 2.º en hallarse instituida para significar alguna cosa, como efectivamente significa la cualidad en cuanto se refiere al sujeto. Diferénciase del nombre el verbo en que la cualidad que por él se afirma ó niega del sujeto, se afirma ó niega conforme á la condicion variable del tiempo. Efectivamente el verbo refiere la cualidad al sujeto, pues que por medio de él se afirma ó se niega del sujeto la cualidad. Pues bien, no puede afirmarse ni negarse de un sujeto cualidad alguna sino bajo la condicion variable del tiempo, como quiera que la cualidad se atribuye al sujeto, ó en cuanto él la produce con su propio acto, ó en cuanto en él es producida por un agente exterior: por ejemplo, si digo: *Pedro corre*, la carrera se atribuye á Pedro en cuanto él la produce; pero si digo: *Pedro siente*, la sensacion se le atribuye como á sujeto pasivo (3). Pero es así que al sujeto, considerado como agente ó como paciente, no le concebimos sino bajo la condicion variable del tiempo, pues el tiempo, como lo veremos en otro lugar, es la medida del mo-

(1) CONS. ARIST. *De interpretatione*, c. 5, p. 125, ed. Waitz; y SAN JUAN DAMASCENO, *Dialect.*, c. LXIII; y SANTO TOMÁS, *in lib.* II, *Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. 1 *sol.*

(2) *Op. cit.*, c. III. ed. cit.; y *De Arte poética*, c. 20, ed. Bekker.

(3) Véase á SAN BUENAVENTURA, *in lib.* II, *Sent.*, dist. XXVI, a. 1, q. 3 *resol.*

vimiento y de la accion (1); luego propiedad del verbo es significar el sujeto modificado por una cualidad bajo la condicion variable del tiempo. De aquí claramente se colige que el tiempo no enuncia sólo una cualidad relativa al sujeto, ni considera sólo al sujeto como agente ó paciente, sino que ademas expresa el tiempo en que esa cualidad se refiere al sujeto; ó, como decian los antiguos, el verbo significa la cualidad en cuanto se refiere al sujeto, y *consignifica* el tiempo en que al sujeto se refiere esa cualidad (2).

12. Pero es que hay, se nos dirá, verbos *neutros*, que no significan ni accion ni pasion, como *dormir*, *repósar*; luego no es cierto que el verbo haya de significar al sujeto en calidad de agente ó de paciente, y subordinado por consecuencia á la condicion variable del tiempo. Muy fácilmente se resuelve esta dificultad, con sólo considerar el diverso modo en que lógicos y gramáticos respectivamente estudian el verbo como parte de la proposicion. El gramático, en efecto, como quien estudia las partes del discurso en cuanto inmediatamente se refieren á las cosas, puede muy bien llamar neutros á los verbos que no significan accion ni pasion del sujeto en quien se halla la cualidad referida por el verbo; pero el lógico estudia el verbo en cuanto por medio de él se piensa si un sujeto tiene ó no tiene una cualidad. Y es así que forzosamente para pensar si un sujeto tiene una cualidad ó no, hay que considerarle como agente que produce esa cualidad, ó como sujeto pasivo de ella; luego el verbo, en su forma lógica, significa siempre accion ó pasion: por ejemplo: en el juicio siguiente: *Sócrates duerme*, hállase sin duda el verbo neutro; pero la mente entiende *Sócrates durmiente* en virtud de accion producida por el mismo Sócrates, y á la cual corresponde ese estado de durmiente. Los verbos neutros, pues, segun el lógico los considera, implican tambien accion y pasion.

(1) Cons. á SANTO TOMÁS, in I *Perih.*, lec. X.

(2) Cons. á SANTO TOMÁS, *Op. cit.*, lect. IV-V; y á ALBERTO MAGNO, *Op. cit.* tr. III, c. 2.

## ARTÍCULO V.

*El verbo SER es el verbo primitivo, y á él se puede reducir todos los demas.*

13. Segun lo dejamos demostrado, el verbo, en la proposicion, significa la cualidad inherente á un sujeto en cuanto se refiere al mismo bajo la condicion *variable* del tiempo. Pues ahora digo que el verbo *ser* es quien primitivamente expresa esa relacion. Y con efecto, en tanto se refiere al sujeto la cualidad en cuanto de él se afirma ó niega alguna cosa: es así que del sujeto no se afirma ni niega cualidad alguna sino en cuanto se considera que la tal cualidad *es* ó *no es* del tal sujeto; luego sólo por el verbo *ser* puédesse referir al sujeto una cualidad, y de consiguiente él constituye verbo primitivo de la proposicion (1). Pero obsérvese aquí que muchas veces se dan proposiciones donde el verbo *ser* no se halla expresamente enunciado, sino tácitamente contenido. Así, pues, para servirme del ejemplo que pone Balmes (2) defendiendo la opinion contraria, en la proposicion: *pluguiese á Dios que tú estudiases*, el verbo *ser* no se contiene expresa, pero si tácitamente; pues aquella proposicion se resuelve en esta otra: *pluguiese á Dios que tú fueras estudioso*. Del propio modo, cuando decimos: *Pedro vive*, resolvamos el verbo *vivir* en su participio acompañándole del verbo *ser*, y tendremos esta otra proposicion: *Pedro es viviente* (3).

14. Pero el verbo primitivo contenido, ora sea implícita, ora explícitamente, en toda proposicion, tiene siempre que ser de tiempo presente, como así lo han notado los filósofos modernos siguiendo las huellas de los antiguos aristotélicos. Efectivamente, el verbo en la proposicion expresa aquel acto por medio del cual nuestra mente afirma ó niega de un sujeto una cualidad que á él hemos referido. De aquí que el tiempo del verbo haya de ser idéntico al tiempo en que nuestra mente entiende que tal cualidad

(1) CONS. á ALB. MAGNO, *Op. cit.*, tract. 3, c. 2.

(2) *Obra citada*, seccion citada.

(3) «Verbum enim quodlibet (dice SANTO TOMÁS) resolvitur in hoc »verbum: est, et participium; nihil enim differt dicere: homo convalescens est, et homo convalescit. Et sic de aliis.»—*Met.*, lib. X, lect. IX.

está ó no en el propio sujeto. Es así que nuestra mente entiende siempre esto en tiempo presente, pues presentes ha de tener en su interior el sujeto á quien refiere la cualidad, y la cualidad referida al sujeto; así como presente tiene que ser también el tiempo en que conoce la relación de uno y otro término; luego el verbo *ser* tiene que ser siempre de tiempo presente en la proposición. Y esto es verdad aun respecto de aquellas proposiciones en que se dice que una cualidad ha convenido ó convendrá á un sujeto, como por ejemplo, las dos siguientes: *esta piedra fue blanca, ó esta piedra será blanca*. En estas proposiciones, la cópula que une al sujeto con el predicado, no es esa que vemos ahí expresa, de tiempo pasado ó futuro, sino otra tácita, que no vemos, y es de tiempo presente. El tiempo pasado y el futuro no representan otra cosa sino el estado en que un sujeto se halló ó se hallará. Así, pues, la proposición: *esta piedra será blanca*, puede convertirse del siguiente modo: *esta piedra de la cual pienso que ahora está dotada de tales ó cuales propiedades, es la misma que en lo porvenir será blanca*. Por estas razones Alberto Magno infería que el tiempo pasado ó futuro de un verbo en una proposición, contienen en sí y presuponen el tiempo presente.

## ARTÍCULO VI.

### *De la verdad en el juicio y en la proposición.*

15. Siendo la proposición una expresión del juicio, ha de ser ella tal como el juicio sea. Pues bien, en el juicio cabe atribuir al sujeto una cualidad que no tenga, ó negarle una que tenga; ó atribuirle una que tenga, ó negarle una que no tenga. De los dos primeros modos resulta un juicio falso; de los dos segundos, un juicio verdadero. Luego la proposición es verdadera ó falsa, según que expresa un juicio verdadero ó falso (1). Si la verdad de la proposición depende, pues, de la del juicio, menester es ante todo examinar en qué consiste la verdad del juicio.

16. Llámase verdadero ó falso el juicio, según que á la cosa sobre que versa, conviene ó no lo que de ella se afirma ó se niega; verdadero será, por tanto, cuando de tal modo se conforme á la

(1) Cons. ARIST, *De interpret.*, c. 4, t. 1, p. 125, y *Analyt. prior.*, c. 1, p. 146, ed. Waitz; y á TRENDELENBURG, *Elem. log.*, §. 6, p. 60-61, ed. cit.

cosa sobre que versa, que muestre en realidad á nuestra mente lo que la cosa es ó no es. La verdad, pues, considerada en el juicio, es el abstracto del mismo juicio en cuanto se le considera como verdadero; luego la verdad del juicio consiste en la *conformidad del mismo con la cosa juzgada* (1). Así pues, la *falsedad*, ó seáse el *error*, que es lo opuesto de la verdad, podrá definirse: *la disconformidad entre el juicio y el sér de la cosa juzgada* (2). Por ejemplo, verdadero juicio forma quien juzga que el sol es un cuerpo de ingente magnitud; miéntras que forma juicio falso quien juzgue no tener el sol otra mole sino la que divisan nuestros ojos: ¿por qué? porque el primero de estos juicios corresponde y se conforma á lo que el sol es, y el segundo no. Pues á esta verdad del juicio se la llama *verdad lógica*, que los antiguos decian *verdad in cognoscendo*. Pero sobre esto débese advertir que la dicha conformidad entre el conocimiento y el objeto conocido no exige que para tenerse por verdaderamente conocido un objeto, lo haya de ser en toda su extensión é integridad, sino que basta que el conocimiento se conforme al objeto únicamente respecto de la cualidad que en él considere lá mente. Cuando juzgamos, por ejemplo, que el alma humana es espiritual, verdadero es nuestro juicio aunque nada pronuncie respecto del libre albedrío, ni de la inmortalidad, ni del origen, ni de ningun otro de los atributos propios de esta parte eterna del hombre. Y ciertamente, cuando nuestro pensamiento concuerda con el objeto por el lado que lo miramos ¿por qué habíamos de llamarle falso? Si para ser verdadero el conocimiento, fuese necesario que abrazara el objeto íntegro, sería inaccesible para el hombre la verdad; pues sólo la mente infinita de Dios puede conocer á un sér en toda su plenitud. Por esto cabalmente el frances Cousin, al definir el error diciendo que no era sino la *verdad incompleta*, no hizo otra cosa sino identificar á la verdad con el error.

17. Consistiendo la verdad lógica en que el juicio sea conforme al sér respecto del cual se juzga, dicho se está que la verdad lógica presupone la verdad del sér, pues en efecto, aun siendo nuestro conocimiento conforme al sér conocido, no podría llamarse

(1) Cons. á DURANDO, *in lib. I Sent. dist. XIX, q. 5, p. 73.*

(2) Cons. á SAN BUENAVENTURA, *in lib. I Sent. dist. XXXVIII, a. 11, q. 1 ad arg.*; y á SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver., q. 5, a. 10 c.*; y *Cont. Gent.*, lib. 1, c. 1, n. 6.

verdadero, si verdadero no fuese tambien el mismo sér conocido, como quiera que en virtud cabalmente de conformarse á él se llama verdadero nuestro conocimiento. Luego la verdad lógica presupone la verdad del sér de las cosas (1). Y es así que las cosas, en tanto se dicen verdaderas en cuanto son conformes á las ideas del entendimiento divino que es causa de ellas; es así tambien que á esta *conformidad entre las cosas y el conocimiento* de la mente divina que *es causa de ellas* se la llama *verdad metafísica* (2), ó como los antiguos decian, verdad *in essendo*; luego la verdad lógica depende de la verdad *metafísica*. Una y otra de estas dos especies de verdad tienen de comun esa conformidad entre el conocimiento y el sér conocido, pero hay entre ellas la diferencia siguiente, á saber: que en la verdad lógica el entendimiento debe conformarse al sér conocido, y en la verdad metafísica, las cosas deben conformarse al entendimiento divino. La razon de esta diferencia depende, como se ve, del diverso modo en que las cosas se refieren al entendimiento humano y al entendimiento divino. Efectivamente, como quiera que el entendimiento humano, léjos de ser causa del sér de las cosas, tiene que acomodar á ellas el conocimiento que de las mismas forme, claro está que no puede conocerlas verdaderamente sino conformando á ellas el conocimiento, es decir, reproduciendo mentalmente el sér de las mismas. Por eso justamente la *falsedad lógica*, ó seáse el *error*, que nos da un conocimiento de las cosas diverso del sér de las mismas, no es propiamente conocimiento del sér de las cosas (3). Por el contrario, como quiera que el sér de las cosas depende del conocimiento divino, pues que Dios las produce en cuanto las conoce en sus ideas eternas, de aquí el que las cosas, para ser verdaderas, tengan que ser conformes al entendimiento divino; del propio modo que una obra, para ser verdadera, tiene que conformarse al arquetipo del artífice que la produce. Pero como las cosas no pueden dejar de ser conformes al entendimiento divino, ni de llevar en sí los caractéres propios que cada cual de ellas, segun su naturaleza propia, ha recibido de Dios; siguese claramente de

(1) CONS. á SANTO TOMÁS, *in lib. I Sent.* dist. XXI, q. V, a. 1 *sol.*

(2) CONS. á SANTO TOMÁS, I, q. XVI, a. 1 c; *Qq. Dipp. De Ver.*, q. 1, a. 26.

(3) CONS. SAN AGUSTIN, lib. LXXXIII, *Qq.*, XXII; y á S. J. DAMASCO, *Dialect.* c. 1.

aquí que la *verdad metafísica* no puede tener una opuesta *falsedad metafísica* (1). Por eso San Agustín define la verdad metafísica: *lo que es*, y el error: *lo que no es* (2).

18. Del propio modo que la verdad lógica depende de la verdad metafísica, así también la verdad de las voces y de las proposiciones depende de la verdad lógica; como quiera que, siendo la voz expresión del pensamiento, en tanto ha de llamarse verdadera en cuanto lo sea el pensamiento por ella expresado. Á esta conformidad de la voz, ó de cualquier otro signo, con el pensamiento, llámase la verdad *moral*: esta verdad moral puede, por tanto, ser definida con San Buenaventura: *la conformidad entre la voz y el pensamiento* (3). También á esta especie de verdad se la llama *veracidad*, y á su contrario se la llama *mentira* (4). Pero como la voz ú otro signo cualquiera, bien que inmediatamente se refiera al pensamiento, refiérese también sin embargo, por medio del pensamiento, á las cosas; de aquí que se pueda considerar, no sólo la conformidad entre el signo y el concepto, sino también entre el propio signo y la cosa significada. Pues bien, cuando quiera que á esta conformidad entre el signo y la cosa significada la consideramos en su aplicación al discurso, tenemos la verdad de la proposición, y podemos por tanto definir así esta verdad: *la conformidad entre el signo y la cosa significada* (5), ó como dice San

(1) Cons. á SANTO TOMÁS, *Qq. Disp. De Ver.*, q. 1, a. 106; y á SAN ANSELMO, *Diálog. De Ver.*, c. VII, IX, X, XI, *Opp.* ed. Gerberon Parisiis 1721. Respecto del modo en que el filósofo de Aosta consideraba la naturaleza general de la verdad, léase lo que escribí en la Colección Religiosa titulada *la Scienza e la Fede*, t. XL, p. 19-19 y sig. Nap. 1860.

(2) *Confess.* lib. VII, c. 15, n. 21; *Solit.*, lib. II, c. 15, n. 8. Por aquí se ve que es falsa la opinión de WOLFF (*Theol. Nat.*, part. I, c. 3, §. 372), y la de BALDINOTTI (*Tentamina Metaph. gen.*, c. 5, p. 129, Patavii 1817); los cuales siguiendo á LEIBNITZ, (*Causa Dei asserta per justitiam ejus*, etc., §. 35, p. 655, y *Teodicea*, part. 2, §. 118, p. 535, y §. 290, p. 568, ed. cit.) dijeron que la *falsedad metafísica* estaba en la limitación de las cosas creadas; error manifiesto, pues la limitación de las cosas creadas no es un mal, ni una falsedad, sino condición de su naturaleza misma.

(3) *Luminaria Ecclesiæ*, Sermo IV.

(4) «Mendacium (dice SAN BUENAVENTURA, *Pharetra*, lib. 3) est falsa significatio vocis cum intentione fallendi.»

(5) SANTO TOMÁS define también así la verdad moral: *æqualitas signi ad rem signatam*, y en otro lugar así: *conformitas signi ad significatum*

Anselmo: *la rectitud entre la voz y la cosa juzgada* (1).

19. Por lo dicho hasta aquí se ve que recogiendo los caracteres comunes á todas las diversas especies de verdad, es metafísicamente posible una definición genérica de la verdad. Toda definición genérica expresa, en efecto, aquello que es común á todas y cada una de las especies; y es así que toda especie de verdad presupone siempre la conformidad entre el entendimiento que conoce y el sér conocido; luego podemos definir la verdad genéricamente diciendo con Santo Tomás que es: *la conformidad entre el conocimiento y el sér* (2).

#### ARTICULO VII.

*Que la verdad lógica reside, propiamente en el juicio, impropia-  
mente en la simple aprension.*

20. La verdad lógica lleva de suyo conformidad entre el conocimiento y el sér conocido. Pero como los actos cognoscitivos son varios, inquiere-se por los filósofos en cuál de esos actos reside propiamente la verdad lógica. Acerca de esta cuestion, la historia nos ofrece principalmente dos opiniones. La primera es de Locke (3), de Bossuet (4), de Galluppi (5) y de Rosmini (6), los cuales todos enseñan que la verdad lógica reside sólo en el juicio. La segunda opinion es de los que ponen ademas en la simple aprension esa misma verdad lógica; pero de entre estos hay unos que,

(1, q. XXI, a. 2 ad 2). Pero esta definición conviene á la verdad moral considerada *materialmente* ú *objetivamente*, como dicen otros; sin embargo, no es de extrañar que convenga tambien á la verdad de la proposicion.

(1) *Dialog. cit.*, c. 2.

(2) L. q. XVI, a. 2.—Esta definición de la verdad, atribuida á Isaac, pero que realmente es de Aristóteles, (véase á RAVAISSON, *Op. cit.* t. II, p. 356) pareció tan exacta al conde José de Maistre que la apellidó «rayo de la verdad que se define á sí propia.»—*Soirées de Saint Petersbourg, Entret.* II, t. I, p. 141, 161—162, ed. París 1831.

(3) *Essais et lib.* II, c. 32.

(4) *De la connaissance de Dieu et de soi meme*, c. I, §. 7.

(5) *Lezioni.* lec. XXXVIII, t. I, p. 198, ed. cit.

(6) *N. S. etc.*, seq. VI, part. 4, c. 2, a. 3, §. 1299, t. III, p. 155, ed. Turin 1853.

siguiendo á Descartes, (1) tienen por verdadera toda aprension, y otros que con Laromiguière (2) creen que hay aprensiones verdaderas y aprensiones falsas. Pero nosotros prestamos fe á la opinion de Santo Tomás y de otros escolásticos, cuya doctrina es que la verdad lógica reside propia y perfectamente en el juicio. Y discurremos así: la verdad lógica consiste en la conformidad entre el conocimiento y la cosa conocida; es así que esta conformidad reside propia y perfectamente en el juicio; luego propia y perfectamente reside en el juicio la verdad lógica. Ciertamente la conformidad entre el conocimiento y la cosa conocida constituye la verdad, en cuanto el entendimiento conoce que aquella cosa es en sí tal y como nos la ofrece el conocimiento; y es así que el acto mediante el cual nuestro entendimiento afirma esa conformidad es un *juicio*, pues que sin prévio juicio no se puede afirmar ni negar que un objeto sea de tal ó cual modo; luego la verdad lógica reside propia y perfectamente en el juicio (3).

21. Esto no quita que *impropiamente* y por acto incoado, si me es lícito expresarme así, la verdad lógica se halle tambien en la simple aprension y en la sensacion. Simple aprension, en efecto, es aquella operacion intelectual con que la mente aprende, hace idealmente suya la esencia de las cosas, que es su objeto propio. Y es así que toda facultad cognoscitiva, puesta en contacto con cosa que sea objeto de ella propio, no puede aprenderla sino tal y como la cosa es, porque si una potencia pudiese errar acerca de su objeto propio, seria incapaz de conocer cosa alguna, es decir, un poder que nada puede, lo cual es contradictorio; luego el simple conocimiento debe ser conforme á la esencia conocida (4). Con el propio raciocinio se demuestra que la sensacion, cuando quiera que se emplea en objeto propio de los sentidos, no

(1) *Les Principes de la phil.*, part. I, §. 29-30, 33; *Oewores phil.*, t. I, p. 243-245, ed. cit.

(2) *Lect. de phil.* lect. X, part. 2, t. II, p. 298, ed. Paris 1833.

(3) Cons. á SANTO TOMÁS, I. q. XVI, a. 2 c, *in lib. I Perih.*, lect. III; y á SCOTO, *in duos libros Perihcr.*, q. III, n. 3, y *in lib. I. Sent.*, dist. III, q. IV, n. 2; y á SAN BUENAVENTURA, *in lib. I. Sent.*, dist. XLVI, art. único, q. 4 *resol.*

(4) En otro lugar veremos cómo aun en la simple aprension cabe error, bien que sea *accidentalmente*. Consúltese sobre el particular á SANTO TOMÁS, q. XVII, a. 3, y *in lib. I. Sent.*, dist. XIX, q. V, a. 1 ad 7.

puede ménos de ser conforme á él (1). Pues bien, como quiera que el conocimiento, en cuanto es conforme al sér conocido, contiene en sí implícitamente la verdad; de aquí que también en la simple aprension se halle, aunque impropriamente, la verdad en cuanto es conforme á la esencia conocida: y lo propio ha de decirse de la sensacion en cuanto es conforme al sensible conocido. Sin embargo, como quiera que con la simple aprension no se puede juzgar si el conocimiento es ó no conforme al sér conocido, pues por la simple aprension nada se afirma ni se niega; y como tampoco el sentido es capaz de juzgar, de aquí que, propia y perfectamente, sólo en el juicio reside la verdad lógica (2).

### ARTÍCULO VIII.

#### *Division de la proposicion.*

22. No considerando el lógico la proposicion sino en cuanto por ella se expresa el juicio, debemos dividirla en este supuesto. Pues bien, el juicio puede ser *uno ó multiple*: es *uno* cuando uno es el sér de quien juzgamos tal ó cual modificacion; es *multiple* cuando varios son, ó los sujetos á quienes atribuimos una cualidad, ó las cualidades que afirmamos ó negamos de un sujeto, ó una y otra cosa, es decir, el sujeto y el predicado. *Simple* será, por consiguiente, la proposicion cuando exprese juicio donde no haya sino un solo sujeto y un solo predicado, y *compuesto* cuando exprese un juicio donde haya, ora varios sujetos y un solo predicado, ora varios predicados y varios sujetos. Ejemplo de proposicion simple: *Pedro es docto*: ejemplos de proposiciones compuestas: *Juan, Pedro y Antonio caminan*, ó esta otra; *Juan, Pedro y Antonio caminan, filosofan y enseñan*; ó esta otra; *Juan es buen filósofo, buen poeta y buen político* (3). El sér puede además ser *uno*, ó absolutamente, en cuanto sea absolutamente indivisible, ó puede ser *uno* bajo la razon de órden, es decir, por la reunion y conexion de varias partes en un solo sér (4). De aquí que la proposicion pueda ser *una*, ó absolutamente, ó bajo la razon de

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. dispp. de Ver.*, q. I, a 12 c.

(2) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. de Ver.*, q. I, a. 3 c.

(3) CONS. ARIST. *De interpretatione* c. 5, t. I, p. 125-126, ed. Waitz.

(4) CONS. SAN AGUSTIN, lib. II de *Mor Manich.*, c. 6.

orden (1): llámase *categorica* la primera, como esta por ejemplo: *Sócrates es filósofo*; la segunda se llama *hipotética* (2), porque su unidad resulta de suponer unidas las partes de que consta, como esta por ejemplo: *si es de día, hay luz*. Tenemos, pues, que la proposición, lógicamente mirada, se divide en *categorica, hipotética y múltiple*, ó seáse *compleja*.

23. Los modernos lógicos suelen dividir también la proposición en *simple y compuesta*, diciendo ser simple aquella en que con una sola voz se expresa respectivamente el sujeto y el predicado, como *Sócrates es blanco*; y compuesta aquella en que ó el sujeto ó el predicado se expresan con varias voces, como *el hombre es animal racional*, ó esta otra: *el animal racional camina*. Pero nosotros no hacemos cuenta de esta división de la proposición porque no es lógica, sino gramatical. El lógico estudia la proposición en calidad de expresión inmediata del pensamiento, y mediata de las cosas pensadas y significadas; y por tanto, al dividir la proposición, debe tomar en cuenta, no la unidad ó multiplicidad de las voces, sino la del pensamiento, en cuanto este versa sobre un ser uno ó múltiple (3).

## ARTÍCULO IX.

### *De la proposición categorica.*

24. Proposición categorica, tanto vale como juicio único expresado con palabras, y significativo de un solo sujeto modificado de tal ó cual manera determinada: por ejemplo, *el hombre camina*. En esta proposición, lo mismo que en el juicio con ella expresado, podemos considerar la *materia* y la *forma*; de donde nace una división en estas dos especies, según que examinemos la proposición con arreglo á la una ó á la otra. Son *materia* de la proposición sus dos términos, sujeto y predicado; su *forma* la

(1) CONS. SANTO TOMÁS, in lib. V *Periherm.*, lect. VIII.

(2) SANTO TOMÁS, loc. cit., y BOCCIO, in *lib. de interp.* ed. 2.<sup>a</sup>, lib. I, p. 330, y *Desyllog. hipoth.*, lib. p. 606-607.

(3) «... enunciatio est iudicanda una non ex unitate nominis, sed ex unitate significati, etiamsi sint plura nomina que unum significant.» — SANTO TOMÁS, *Op. cit.*, lect. VIII.

constituye la cópula *es*, con la cual expresamos la relacion de esos dos términos, segun y como nuestra mente la concibe. La materia de la proposicion constituye su *cantidad*; la forma constituye su *calidad*.

25. Por su materia, divídense las proposiciones en *universales*, *parciales* (ó particulares) y *singulares*. Llámase *universales* á las que tienen un sujeto universal, *especie* ó *género*, y cuyo predicado se refiere á todas y cada una de las cosas en él comprendidas: por ejemplo: *todo espíritu es inmortal*. Llámase *particulares* á las que tienen por sujeto una coleccion incompleta de cosas, y cuyo predicado se refiere igualmente á todas y cada una de las cosas en la propia coleccion contenidas: por ejemplo: *algunos hombres son justos*. Llámase, por último, *singulares* á las que tienen un sujeto singular: como *Pedro es justo* (1).

26. Nótese aquí sin embargo que á veces una proposicion puede parecer universal por el contexto de sus palabras, y no serlo; como sucede en efecto cuando expresamos el sujeto con una palabra que significa género ó especie, y sin embargo el contexto de la frase muestra que hemos empleado esa universalidad por via de exajeracion, como, por ejemplo, cuando decimos: *el hombre obra por interes* (2). Entre lógicos, llámase proposiciones *definidas* aquellas en que el sujeto va acompañado de partículas indicativas de su cantidad, como, por ejemplo: *todo*, *cualquiera*, *alguno*, *este*; y llámase *indefinidas* aquellas proposiciones en que el sujeto no va acompañado de tales partículas (3).

27. Por razon de su cualidad, divídese la proposicion en *afirmativa* y *negativa*. La primera es aquella en que afirmamos oralmente del sujeto el predicado que vemos en él, como, por ejemplo: *el alma humana es espiritual*; y la segunda es aquella en que

(1) CONS. ARIST., *Analyt. Prior.*, lib. I, c. I, t. I, p. 146 ed. Waitz, y á SANTO TOMÁS, in lib. I *Perih.* lect. X.

(2) Enseñan los lógicos que la universalidad en esta clase de proposiciones debe de entenderse *moralmente*, como en aquellos versos de Horacio:

*Omnibus hoc vitium est cantoribus inter amicos,  
Ut nunquam inducant animum cantare rogati,  
Injussi numquam desistant.*

(SATYR., lib. II, trat. 3).

(3) CONS. SANTO TOMÁS, *Op. cit.*, lect. cit.

oralmente negamos del sujeto el predicado que vemos no estar en él, como, por ejemplo: *el cuerpo no es espíritu* (1).

28. Entre la proposicion afirmativa y la negativa oscila, digámoslo así, aquella otra especie que, siguiendo á los antiguos lógicos, llamó Kant *infinita* (2), en razon á que, por un lado, se reduce á la afirmativa, y por otro á la negativa. Y efectivamente, esta especie de proposicion es de tal naturaleza que si bien en ella se niega de un sujeto un predicado, niégase de modo que la mente al mismo tiempo se mueve á pensar que al dicho sujeto conviene otro predicado, excepto el que de él se niega. Sucede así cuando la partícula negativa se antepone, no á la cópula sino al predicado; por lo cual á esta especie de proposiciones llamaron los antiguos *transpositivas* (3). Ejemplo de ellas sea la siguiente: *el alma humana es no mortal*. Como se ve, la tal proposicion diferénciase de la *afirmativa* en que miéntras por esta se atribuye á un determinado sujeto una cualidad determinada, por aquella otra, ora se atribuye á un sujeto determinado una cualidad indeterminada, ora vice-versa, á un sujeto indeterminado una cualidad determinada; y diferénciase de la *negativa* en que miéntras por esta se niega absolutamente de un sujeto un predicado, por aquella otra se atribuye al sujeto una cualidad excepto la que se le niega. Con razon, pues, advirtió Gallupi (4), siguiendo á Kant (5), que en esta especie de proposiciones *infinitas* hay afirmacion y negacion, y que por consiguiente participa de la naturaleza de las proposiciones afirmativas y negativas: hay afirmacion, porque realmente por ella se atribuye al sujeto una cualidad, y hay negacion porque al mismo tiempo se niega realmente del propio sujeto una cualidad determinada.

(1) CONS. SANTO TOMÁS, in lib. I *Sent.*, Dist. XXIV, q. 1. a. 3 ad 3; y ALBERTO MAGNO, *Prior. Analyt.*, tract. I, c. 3; y SCOTO, in lib. IV *Sent.*, Dist. VIII, q. 11.

(2) CONS. á TRENDELENBURG, *Elem. log.*, §. 5, p. 58, ed. cit.; y con mayor extension en las *Discusiones lógicas* (en aleman) t. II, p. 138 y sig.

(3) CONS. á ALBERTO MAGNO, *Periherm.*, lib. II, tract. I, c. 4.

(4) *Lezioni* etc., lezz. XLIII, t. I, p. 233, ed. cit.

(5) *Critique de la raison pure; Anal. trasc.*, lib. I, secc. 2, §. 10, ed. cit.

## ARTÍCULO X.

*De las proposiciones modales.*

29. Á la division que dejamos hecha de las proposiciones por razon de su cualidad, ó *forma*, puédesse referir las proposiciones llamadas *modales*, asunto de tan árduas inquisiciones entre los escolásticos posteriores á la Edad Media, que con razon se las apellidó la *cruz de los lógicos* (1).

30. Podemos definirla así: *proposicion modal es aquella cuya esencia consiste en que por ella se significa el modo especial con que el predicado se refiere al sujeto*. Para entender bien la índole de esta especie de proposiciones, fuerza es ante todo advertir que el modo con que el predicado se refiere al sujeto, puede determinar, ora el sér del primero, ora la relacion segun que se refiere al segundo. Por ejemplo, cuando decimos: *Sócrates lee bien*, el adverbio *bien* determina el atributo de *leer*, que se refiere á Sócrates; pero si decimos: *Sócrates es á veces músico*, entónces el modo ya no afecta propiamente al predicado, sino á la forma de conexion entre el predicado y el sujeto. Pues bien, el modo, para constituir proposicion *modal*, ha de afectar á la conexion entre el predicado y el sujeto, no al sér del predicado que al sujeto se refiere. Es decir que en rigor sólo puede llamarse modales á las proposiciones que expresan el modo de la conexion entre el predicado y el sujeto. Y es así que las proposiciones en que el modo afecta al predicado, no expresan el modo y forma de la conexion entre este y el sujeto, sino únicamente significan que el sér del predicado, determinado de tal ó cual modo, se refiere al sér del sujeto; luego, para ser modal una proposicion, ha de expresar el modo, ó séase la forma de la conexion entre el predicado y el sujeto (2).

Siendo oficio de la proposicion modal, no solamente referir al sujeto el predicado, sino tambien significar, de primera intencion, el modo de esta relacion, claro está que debe haber tantas es-

(1) KECHERMANN, *Systema totius logicæ*, lib. II, c. 3. n. 1, Lugduni 1607. De aquí el adagio que corria en las escuelas: *De modali non gustat asinus*.

(2) CONS. ALBERTO MAGNO, *Periherm.*, lib. II, tract. 2, c. 1.

pecies de proposiciones modales cuantos sean los modos primitivos que pueden determinar esa relacion misma. Pues bien, cuatro son los modos primitivos que pueden determinar la relacion del predicado con el sujeto, á saber: *necesario*, *contingente*, *posible é imposible*. En efecto, los modos primitivos y universalísimos que pueden determinar la relacion del predicado con el sujeto, deben corresponder á los modos primitivos y universalísimos con que puede concebirse el sér, pues el predicado no se refiere al sujeto sino en cuanto se piensa como existente ó no existente en él. Y es así que el sér no se concibe sino como posible, ó como imposible, ó como necesario, ó como contingente; luego tambien los modos en que el predicado puede referirse al sujeto, son el *posible* y el *imposible*, el *necesario* y el *contingente* (1). Así se dice, por ejemplo: *Es posible que Sócrates duerma; es imposible que Dios sea corpóreo; Sócrates es á veces diestro; Sócrates es necesariamente animal* (2).

31. La especial naturaleza de las proposiciones modales nos dice de suyo cómo debe juzgarse de su verdad ó falsedad. Sabemos efectivamente que en general es verdadera la proposicion cuando significa el sér como es en sí, uniéndole lo que le está realmente unido; así como proposicion falsa es la que significa el sér diverso de lo que es, separando de él lo que le está unido, ó uniéndole lo que de él está separado. Y es así que la esencia de la proposicion modal consiste, no en referir al sujeto el predicado, sino en determinar el modo de esta relacion; luego verdadera ó falsa es la proposicion modal segun que el modo en que se afirma ó niega del sujeto el predicado, es ó no conforme al modo con que ese predicado se encuentra ó no en el sujeto (3). Así, por ejemplo, verdadera es esta proposicion: *el círculo es necesariamente redondo*; y falsa esta otra: *el hombre es á veces animal racional*.

(1) CONS. MIQUEL PSELLO, *Synopsis log. Arist.*, lib. I, c. 10, Aug. Vin-del. 1597.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *in lib. I Perih.*, lect. XIII—XIV, y á SAINT HILAIRE, *La logique d'Aristote*, Préf. t. I. p. LXXXIII—LXXXVI Paris 1844, y la propia obra, part. 2, secc. I, c. 3, p. 199 y sig. Paris 1838.

(3) ALBERTO MAGNO, *Periherm.*, lib. II, tract. 2, c. I.

## ARTÍCULO XI.

*De las proposiciones hipotéticas (1).*

32. La proposición hipotética expresa oralmente varios juicios, de los cuales el uno se refiere al otro, mediante un supuesto previo: por ejemplo: *si es de día, hay luz*. Estas proposiciones se diferencian, pues, de las categóricas por razón de su materia y por razón de su forma; por razón de su materia, en cuanto la de la proposición categórica está constituida por los dos términos sujeto y predicado; por razón de su forma, en cuanto en la proposición categórica sirve de cópula el verbo *es*, mientras en la hipotética hacen oficio de cópula el enlace que media entre la primera proposición y la segunda, junto con la partícula oral que expresa ese enlace. Ejemplos: en la proposición categórica: *Pedro es justo*, constituyen su materia el sujeto *Pedro* y el predicado *justo*, y su forma se la da la cópula *es*; pero en la proposición hipotética: *si es de día, hay luz*, constituyen su materia las dos proposiciones: *es de día*, y *hay luz*; y su forma consiste en el enlace de estas dos proposiciones expresado con la partícula condicional *si* (2).

Nacen de aquí algunos corolarios importantes á la debida inteligencia de esta especie de proposiciones, á saber:

I. La proposición hipotética es *una*, como quiera que propiamente significa el enlace, ó si se quiere la *dependencia* recíproca de las dos proposiciones. Así, por ejemplo, en la que dejamos

(1) ARISTÓTELES no trató de esta especie de proposiciones, porque habiendo sido su ánimo analizar en sus *Analitici priores et posteriores* la proposición en cuanto concurre á formar el silogismo, en el cual se atribuye al sujeto una cualidad, no podía tratar de la proposición hipotética, en la cual no se afirma ni niega absolutamente de un sujeto cualidad alguna, sino únicamente se dice que, dada la realidad de una cosa, no se puede menos de afirmar de ella esta ó la otra cualidad.—(Véase á SANTO TOMÁS, in *I Periherm.*, lect. I). Pero los estoicos, siguiendo á Teofrasto y á Eudemo, discípulos de Aristóteles, trataron adrede de la proposición hipotética (consúltese á BOZCIO, de *sylogismo hypotetico*, lib. I, p. 606 ed. 2.<sup>a</sup>), y luego siguieron haciéndolo los megarenses. Véase á MALLET, *Histoire de l'école de Mégare, et des écoles d'Elis et de Brétirie, Ecol. de Meg.*, passim, París 1845.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *Quodl.*, V, a. 4 c.

enunciada: *si es de día, hay luz*, no queremos decir ni que *es de día*, ni que *hay luz*, sino únicamente expresar el enlace de entrambas proposiciones; de modo que supuesta la una, es necesaria la otra. Y es así que esta dependencia recíproca es única en su forma, y que lo que constituye unidad en la proposición, es que su significado sea único; luego la proposición hipotética es una (1).

II. La verdad ó falsedad de la proposición hipotética nace de que sea verdadero ó falso el enlace que se atribuya á las dos proposiciones; pues no significando otra cosa la proposición hipotética sino este enlace entre dos proposiciones, claro está que verdadera será si realmente existe ese enlace, y falsa si no existe (2). Por ejemplo, la proposición hipotética: *si es de día, hay luz*, es verdadera porque existe natural enlace entre las dos proposiciones; pero esta otra: *si es de noche, llueve*, será falsa, no porque realmente no pueda ser que *sea de noche* y que *llueva*, sino porque no hay conexión lógica entre las dos proposiciones.

III. La proposición hipotética no afirma ni niega la realidad, como quiera que efectivamente ni afirma ni niega que sea una cosa, sino que dice únicamente: dado que tal cosa sea, debe ser también tal otra que con ella se enlaza. Por ejemplo: en la proposición: *si es de día, hay luz*, no se afirma ni que *es de día* ni que *hay luz*, sino que únicamente se dice: dado que sea de día, debe de haber luz. De aquí el aforismo escolástico: *conditionalis nihil ponit in esse*.

33. En muchas especies se divide la proposición hipotética; pero las reduciremos á cuatro, á saber: *conexa, conjunta, causal y disyunta*.

34. Llámase *conexa* cuando de las dos proposiciones que en ella se enlazan, la una contiene la razón de la otra; y el enlace en este caso se expresa por medio de la partícula condicional *si* (3). Á la proposición que contiene la razón de la otra, llámase *antecedente*, y á la segunda se la llama *consecuente*,

(1) Cons. á BOECIO, *in lib. Arist., De interpret.*, ed. 2.<sup>a</sup>, lib. I, p. 327.

(2) Cons. BOECIO, obra y lugar ántes citados, y á SANTO TOMÁS, *in lib. I Periherm.*, lect. I.

(3) Cons. CICERON, *Acad*, lib. II, c. 30, *Opp. phil.*; y á ERNESTUS, t. I, p. 71, ed. Rotterodami 1804.

aunque se halle esta enunciada ántes de aquella (1). Por ejemplo, ora digamos: *si es de día, hay luz*; ora: *luz hay si es de día*, la proposicion antecedente siempre será *si es de día*, porque ella contiene la razon del consiguiente, que es *hay luz* (2). En lo tocante á la verdad ó falsedad de esta especie de proposiciones hipotéticas, debe apreciarse conforme á la misma regla que las hipotéticas en general, es decir, segun haya ó no enlace entre el antecedente y el consiguiente (3). De aquí que pueda suceder que siendo falsas las dos categóricas de que la conexas se componga, sea esta sin embargo verdadera, porque exista conexas lógica entre aquellas dos (4). Tal sería, por ejemplo, esta proposicion: *si un cerebro piensa, ya hay materia que piensa*. Pues ahora, por el contrario, pueden ser verdaderas las dos proposiciones categóricas, y resultar sin embargo falsa la conexas, porque no haya entre aquellas enlace: por ejemplo: *si David fué rey, fué justo*. El criterio para conocer cuándo hay ó no enlace entre el antecedente y el consiguiente, le indicó Diodoro Crono y le reiteró Sexto Empírico (5): podemos formularle así:—«Lo que repugna al consiguiente, debe de tenerse como repugnante al antecedente, y vice-versa.»—El fundamento de este criterio es que, dada la conexas entre antecedente y consiguiente, no puede ménos de repugnar al uno lo que repugna al otro: por ejemplo: en la proposicion conexas: *si es de día, hay luz*, existe conexas entre el antecedente y el consiguiente porque las *tinieblas* son tan opuestas á la *luz* como al *día*.

35. Proposicion *causal* es aquella que expresa la razon porqué el antecedente contiene al consiguiente, y suele expresársela con la partícula *porqué* y otras *causales* de la misma especie. La proposicion *causal* es verdadera siempre que entre el antecedente y el consiguiente media en efecto la relacion de causalidad que en la proposicion se afirma.

(1) Véase á SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Logic.*, lib. VII, sec. 110.

(2) «Antecedens (dice SAN BUENAVENTURA, *in lib. I, Sent.*, dist. XXXVIII, a. 1, q. 1, ad. *arg.*) est causa consequentis.»

(3) SANTO TOMÁS, *in lib. III, Sent.*, dist. XII, q. 11, a. 1, *sol.*; y SAN AGUSTIN, *De doct. Christ.*, lib. II, c. 31, n. 49.

(4) Cons. SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Logic.*, lib. VIII, sec. III; y SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., de Pot. Dei*, q. 1, a. 6, ad. 3, y 1, q. XXV, a. 3, ad 2.

(5) *Pyrrh. Hypoth.*, lib. II, sect. III.—Véase ademas SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., de Ver.*, q. 11, a. 12, ad. 7.

36. Proposición *conjunta* es aquella en que se hallan unidas varias categóricas por medio de las partículas *y*, *no*, ú otras semejantes: por ejemplo: *no es de día y de noche*. Esta clase de proposiciones son verdaderas cuando lo significado por las categóricas que las componen repugna entre sí de manera que no puede hallarse simultáneamente en un mismo sujeto; porque, de lo contrario, no habria necesidad lógica de afirmar una y negar otra, ó vice-versa; pues en no repugnando entre sí las cualidades que se atribuyan á un sujeto, bien pueden estar adunadas en él. Así, por ejemplo, verdadera es la proposición conjunta: *no es de día y de noche*: ¿por qué? porque la noche es opuesta al día; y falsa es esta otra: *Pedro no puede andar y leer*: ¿por qué? porque no hay repugnancia alguna entre el leer y el andar.

37. Proposición *disyunta*, por último, es aquella en que las categóricas están divididas por la partícula *o*: ejemplo: *Ó es de día, ó es de noche*. Para que estas proposiciones sean verdaderas, han de mediar dos condiciones. En primer lugar, es menester que no se omita proposición alguna de las que puedan estar entre las enumeradas; pues de lo contrario, podría suceder que cabalmente lo que convenga al sujeto sea, no lo significado en las proposiciones enumeradas, sino la cualidad que habia de haberse expresado justamente en la proposición omitida. Ejemplo: la proposición disyunta: *Pedro, ó estudia ó duerme*, es falsa; ¿por qué? porque podría suceder también que Pedro estuviese andando. En segundo lugar, es menester que entre las proposiciones enumeradas haya tal oposición mútua que sólo una de ellas pueda ser verdadera, de modo que, afirmada esta, queden excluidas todas las demas, y que excluidas todas ménos una, á esta sola excluida se la afirme como verdadera; pues si entre sí no se oponen, ninguna repugnancia hay en que todas sean al mismo tiempo verdaderas, y que por consiguiente no se las pueda separar (1). Por eso Ciceron dijo que «en las disyuntivas, no podia haber más que una sola cosa verdadera (2).»

(1) CONS. AULO GELIO, *Noctes Atticæ*, lib. XVI, c. 8, Lugduni Bataavorum 1706; y SEXTO EMPÍRICO, *Pyrrhon. Hyp.*, lib. II, c. 13, sect. 158; y LAERCIO, lib. VII, segm. 80-81; y CICERON, *Topic.*, n. 14, *Opp.* t. 1, p. 583, Genevæ 1743.

(2) *Opp. cit.* loc. cit.

## ARTÍCULO XII.

*De la proposición múltiple.*

38. Además de las proposiciones categóricas é hipotéticas, hay proposiciones múltiples, que son aquellas en que bajo la forma verbal se expresa varios juicios independientes entre sí, y que como tales, pueden ser resueltos en otras proposiciones igualmente independientes entre sí. Esto acontece, ora cuando á varios sujetos se atribuye un solo predicado, ora cuando se atribuye varios predicados á un solo sujeto, ora en fin cuando se junta varios sujetos y varios predicados: ejemplo: *Juan y Pedro caminan y filosofan*. Dos condiciones, pues, tiene la proposición múltiple: primera: debe contener varios juicios; segunda: deben estos juicios ser independientes entre sí. Efectivamente, no considerando el lógico la proposición sino en cuanto es expresión del juicio, claro está que no puede la proposición ser múltiple si no lo son los juicios en que se la puede resolver. Pero la multiplicidad de juicios expresados en la proposición no es real sino siendo estos independientes entre sí, pues si dependen unos de otros, en su conexión misma tienen ya una especie de unidad, como sucede cabalmente en las proposiciones hipotéticas. Luego las proposiciones múltiples deben expresar juicios múltiples é independientes entre sí. Por aquí se ve que á la proposición múltiple no puede llamársela también *copulada*, como lo quisieran algunos escolásticos modernos; pues la proposición *copulada*, como conjunta que es, consta de juicios dependientes entre sí (1).

39. Según esta especial naturaleza de la proposición múltiple, vemos claramente que no puede ser verdadera sino cuando su verdad sea *total*, no *parcial*; porque si falsa es una de las proposiciones de que la múltiple consta, toda ella resulta falsa; pues no siendo múltiple la proposición sino por la multiplicidad de las proposiciones que la constituyen, tiene que ser extensiva á estas toda la verdad de aquella (2).

(1) CONS. SAVONAROLA, *Compendium logicæ*, lib. VII, n. 24, p. 41, Venetiis 1534.

(2) CONS. SAN BUENAVENTURA, in *lib. I Sent.*, dist. XLVI, a. único, q. 4 *ad arg.*; y AULO GELIO, *Op. cit.*, loc. cit.; y SANTO TOMÁS, in *lib. I Sent.*, dist. XIV, q. 1, a. 1 ad 5.

De las proposiciones que constituyen la *múltiple* (ó *compleja*, si así queremos llamarla en la dicha acepción) pueden ser unas *principales*, y *accidentales* otras. Las accidentales se subdividen en dos especies, á saber: ó son simplemente *explicativas* si se limitan á explicar el significado de la principal, como por ejemplo: *Sócrates, que es filósofo, disputa*; ó son *restrictivas* y *determinativas* si determinan y restringen el significado de la principal, como por ejemplo: *el hombre es animal dotado de razon*. Claro está que siendo oficio de la incidental *determinativa* el determinar el valor y la esencia, ora del sujeto, ora del predicado, ora del uno y del otro en la principal, tiene con ésta unidad de significado, y por consiguiente es proposición *una*. Por el contrario, siendo oficio de la *explicativa* el aclarar la noción, ora del sujeto, ora del predicado, ora de uno y otro, constituye proposición distinta de la principal, y por consiguiente la proposición total que de aquí resulta, es *múltiple*. Así, por ejemplo, la proposición: *el hombre es animal capaz de ciencia*, se resuelve en esta otra múltiple: *el hombre es un animal, que es capaz de ciencia*.

### ARTÍCULO XIII.

#### *Division de las proposiciones, segun nace de la mutua comparacion de las mismas.*

40. Examinando hasta aquí las proposiciones en sí mismas, hemos visto las varias especies en que se dividen: estudiémoslas ahora en su mútua comparación, y notemos las diferentes especies que de sus relaciones se derivan. Efectivamente, cuando quiera que comparamos una proposición con otra, es porque las vemos enlazadas con relación más ó ménos próxima, pues todas las partes de la verdad están conexas entre sí, y el error mismo, que es lo contrario de la verdad, tiene con ella una relación de oposición. De aquí que las relaciones inmediatas y más notables entre dos proposiciones sean las llamadas *oposición* y *equipolencia*.

41. Opuestas son dos proposiciones cuando una de ellas afirma lo propio que la otra niega: podemos por tanto definir así la oposición: *afirmacion y negacion de una misma cosa*. Por aquí se ve que, para tener como opuestas á dos proposiciones, es menester que uno é idéntico sea en sí y en su significado el sujeto y el predicado de entrambas; pues de lo contrario, no sería cierto que

se afirmaba de una la misma cosa que se negase de la otra (1). Cuando las dos proposiciones opuestas son universales, llámase las *contrarias*, como por ejemplo, estas dos: *todo hombre es justo*;—*ningun hombre es justo* (2). Cuando de las dos proposiciones opuestas una es universal, y la otra es particular, ó cuando entrambas son singulares, llámase las *contradictorias*, y á la relacion de oposicion que entónces media entre ellas se la llama *contradiccion*: Ejemplos estas dos proposiciones: *todo hombre es animal racional*;—*algunos hombres no son racionales* (3).

Entre las proposiciones opuestas cuentan ademas algunos lógicos modernos las llamadas *subcontrarias*, que son dos proposiciones particulares, como por ejemplo: *algun hombre es justo*;—*algun hombre no es justo*. No hemos tomado en cuenta esta clase de proposiciones, porque creemos que no se las puede con propiedad llamar opuestas: diremos porqué. Para que haya oposicion entre dos proposiciones, debe haber identidad en el sujeto y en el predicado que en una se afirma y en otra se niega: pues bien, en las *subcontrarias* no existe esa identidad, como quiera que siendo particular el sujeto de ellas, no puede por lo mismo ser idéntico, del propio modo que no son idénticos los individuos comprendidos debajo de una nocion particular. Ejemplo: cuando decimos: *algun hombre es justo*;—*algun hombre no es justo*, queremos decir que hay algun hombre individuo que posee la justicia, y alguno\* que no: y es así que este individuo, en una de las proposiciones puede ser Pedro y en la otra Juan; luego falta en ellas identidad de sujeto. No ménos errada es la opinion de aquellos lógicos modernos que cuentan entre las proposiciones opuestas las llamadas *subalternas*, ó séase las que no difieren entre sí por su cualidad, es decir, no son tales que en una de ellas se niegue lo que se afirma en la otra, sino difieren únicamente por su cantidad, es decir, que una de ellas es universal, y la otra particular ó singu-

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Met.*, lib. IV. c. 3; in *lib. I Perih.*, lect. IX. —Véase ARISTÓTELES, *de interp.*, c. 6, p. 126 ed. Waitz.

(2) Á las proposiciones *contrarias* llámase las tambien *diametralmente opuestas*, porque así como el diámetro es una línea recta que divide el círculo en dos partes iguales, así tambien en las proposiciones *contrarias*, por el hecho de afirmarse en una aquello mismo que se niega en la otra, se las divide entre sí.—Véase á TRENDELENBURG, *de Anima*, lib. III, c. 6, §. 3. Jenæ, 1833.

(3) CONS. SANTO TOMÁS, in *lib. I Perih.*, lect. XI.

lar, como se ve en el ejemplo de estas dos: *todo hombre es justo*; —*algun hombre es justo*. El error de los que cuentan entre las opuestas estas proposiciones se hace patente con sólo advertir que, comprendido como necesariamente lo está el particular debajo del universal, no sólo no puede una de esas proposiciones ser opuesta á la otra, sino que la segunda tiene que estar comprendida en la primera.

42. Ciñéndonos, pues, á las proposiciones rigurosamente opuestas, diremos ahora que, ya sean *contrarias*, ya *contradictorias*, no pueden ser entrambas verdaderas. Efectivamente, en una de ellas negamos al sujeto el mismo predicado que le atribuimos en otra: y es así que no puede una cosa ser y no ser á un mismo tiempo; sobre todo, no es posible que un sujeto tenga y no tenga simultáneamente un mismo predicado; luego no es posible que dos proposiciones opuestas sean verdaderas entrambas. Lo que puede suceder, respecto de las *contrarias*, es que sean falsas las dos, como se verificaria si el predicado conviniese sólo accidentalmente al sujeto, pues lo accidental, ni se halla en todos los individuos de una especie, ni puede negarse de todos. Así, por ejemplo, son falsas estas dos contrarias, á saber: *todo hombre es justo*;—*ningun hombre es justo*. Puede tambien suceder que de las dos proposiciones contrarias, una sea verdadera y otra falsa, como se verificaria si el predicado conviniese necesariamente al sujeto: por ejemplo, verdadera es esta proposicion: *todo hombre es animal racional*, y falsa esta otra su contraria: *ningun hombre es racional* (1).

43. Por lo que hace á las *contradictorias*, forzosamente una tiene que ser verdadera, y otra falsa, como quiera que la naturaleza propia de las *contradictorias* consiste en que en ellas se niega de la especie lo propio que se afirma del género, ó se niega de los individuos lo propio que ántes se ha afirmado de la especie. Y es así que conteniéndose como se contiene la especie en el género, y el individuo en la especie, ni puede la especie dejar de tener lo que se afirma del género, ni el individuo lo que se afirma de la especie; luego necesariamente, en las proposiciones contradictorias, una es verdadera, y otra falsa (2).

(1) Cons. ALB. MAGNO, *Periherm.* lib. I, tract. V, c. 2.

(2) Cons. ARISTOT. *Met.*, lib. III, c. 3, ed. Bekker; y *de interp.*, c. 6, ed. Bekker; y SANTO TOMÁS in *lib. III Sent.*, Dist. 1, q. 2, a. 3 sol; in *lib. I Perih.*, lect. IX, y in *lib. I Sent.* Dist. XIX, q. V, a. 1 sol.

## ARTÍCULO XIV.

*De la equipolencia.*

44. Son equipolentes dos proposiciones cuando quiera que entrambas expresan un mismo y solo juicio con diversos vocablos, ó en diversa forma l3gica: esto sucede cuando se pone el sujeto en el lugar del predicado, ó vice-versa: por ejemplo estas dos proposiciones: *todo hombre es racional*;—*todo racional es hombre*. Podemos, pues, definir así la equipolencia: *reduccion de dos proposiciones á un mismo valor y significado*. Lícita es en las disputas esta reduccion, como lícito es, al resolver una ecuacion, sustituir una cantidad con otra que sea equivalente. La reduccion de dos proposiciones se hace por medio de la partícula negativa *no*, la cual, antepuesta al sujeto, reduce las *contradictorias* á un mismo significado: antepuesta al predicado, reduce las *contrarias* y las *subcontrarias*; antepuesta, por último, al sujeto y al predicado, reduce las *subalternas*.

45. Para mudar una proposicion en otra, necesario es conocer las calidades de la operacion que la mente puede realizar sobre dos proposiciones: pues á esta operacion, llaman *conversion* los l3gicos. *Conversion* es, pues, aquella operacion que la mente ejecuta sobre las proposiciones, poniendo por sujeto de una el predicado de otra, ó vice-versa: ejemplo: *todo hombre es animal racional*;—*todo animal racional es hombre*. Á la primera de las dos proposiciones que se convierte en la otra, llámasela *conversa*; y á la que resulta de la proposicion convertida, llámasela *convertente*. En las proposiciones que se convierten mudándose únicamente el predicado por el sujeto, ó el sujeto por el predicado, no se altera de modo alguno su cualidad, como puede verse en el último anterior ejemplo.

Ley general de la conversion es la siguiente: *que el predicado, para convertirse en el sujeto, sea de extension igual cuando ménos al sujeto mismo*. Claro está, efectivamente, que si el predicado es de mayor extension que el sujeto, no puede hacer sus veces por lo mismo que no es igual: por ejemplo, la proposicion: *todo hombre es animal*, no puede convertirse en esta otra: *todo animal es hombre*. De aquí nace: 1.º que respecto de las proposiciones universales negativas, cabe en absoluto convertirlas, pues en ellas el

predicado se niega de todas las cosas comprendidas bajo la noción del sujeto, y por consiguiente es de extension igual á la del sujeto mismo: así, por ejemplo, se puede bien decir: *ningun hombre es piedra*;—*ninguna piedra es hombre* (1). 2.º En cuanto á las proposiciones universales afirmativas, excepto aquellas que se llaman *idénticas* por ser efectivamente uno mismo el sujeto con el predicado, no se las puede convertir en absoluto (ó sea *simpliciter*, como dice la escuela) sino sólo en cierta manera (*secundum quid*), ó séase, restringiendo el predicado á la misma extension del sujeto. La razon de esto es que en esas proposiciones el predicado se atribuye al sujeto con arreglo á su comprension, no á toda su extension (2). Así, por ejemplo, cuando decimos: *el círculo es figura*, queremos decir, no que no haya otra figura más que el círculo, sino que todas las propiedades comprendidas debajo de la idea de figura convienen al círculo: así es que para convertir esa proposicion, no debemos decir: *la figura es círculo*, sino: *alguna figura es círculo*. Tenemos, pues, que á las proposiciones universales negativas puede convertirselas sin que dejen de ser tales; y que á las universales afirmativas, excepto cuando son *idénticas*, se las convierte mudando la *conversa* universal en una *convertente* particular. 3.º Á las particulares afirmativas, como quiera que el sujeto de ellas se iguala en extension al predicado, se las puede convertir en absoluto, como, por ejemplo: *alguna piedra es blanca*;—*algo blanco es piedra*; pero á las particulares negativas no se las puede convertir de manera alguna; y la razon es que siendo universal el atributo de estas proposiciones particulares negativas, pues efectivamente en ellas el atributo se toma siempre en toda su extension, sucederia que la convertente habria de resultar universal, como quiera que habria de tener por sujeto el atributo universal de la conversa. Y como lo universal no puede ser contenido en lo particular, por eso con razon Aristóteles negó que se pudiera convertir esta especie de proposiciones.

(1) CONS. ARISTÓTELES, *Analyt. Prior.*, lib. 1, c. 3; y TRENDELENBURG, *Elem. log.*, p. 28 ed. cit.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, l, q. XXVIII, a. 3 c; y in *lib. III Sent.*, Dist. XII, q. 1, a. 1 ad 6.

## ACPÍTULO QUINTO.

## DEL RACIOCINIO.

## ARTÍCULO I.

*Definicion general del raciocinio, y elementos que le constituyen.*

\* 1. Cuantas investigaciones hemos hecho hasta ahora no son en rigor sino una propedéutica, ó introduccion á la lógica; pues el asunto propio de ésta es el raciocinio, y cuanto en ella se estudia no tiene otro fin. Pero ¿qué es el raciocinio? Cuando comparando un determinado predicado con un determinado sujeto, y sin hacer otra cosa, divisamos su mútua relacion de conveniencia ó disconveniencia, es decir, si el uno conviene al otro, este acto de nuestra mente se llama *juicio*; por ejemplo: si tomando las ideas de *todo* y de *parte*, las comparamos entre sí, nada más habemos menester para formar juicio de que *el todo es mayor que cada una de sus partes*. Pero sucede muchas veces que, para percibir la relacion de conveniencia ó disconveniencia entre dos términos, no basta con sólo compararlos; por ejemplo: con la sola comparacion de los términos *alma é inmortalidad*, no se percibe desde luego si la cualidad de inmortalidad conviene ó no al alma. En este caso, forzoso es á nuestra mente buscar una tercera nocion, á fin de que comparando por medio de ella el predicado y el sujeto, afirme ó niegue del uno el otro, segun que al uno y al otro vea convenir ó no con esa tercera nocion de que se ha servido. Pues á este acto de la mente llámasele raciocinio, el cual, por tanto, podemos definir diciendo que es *aquella operacion por medio de la cual nuestra mente conoce la conveniencia ó disconveniencia entre un determinado predicado y un determinado sujeto, segun que ve al uno y al otro convenir ó no con una tercera nocion escogida para averiguarlo*.

2. Con esta simple nocion del raciocinio, vemos claramente que deben concurrir en él tres términos y tres juicios: *tres términos*, porque se necesita que tanto el sujeto como el predicado sean comparados al término tomado como tercero; *tres juicios*, porque no es posible con ménos conocer la conveniencia ó disconveniencia, primero entre el predicado y el sujeto con el tercer término respectivo, y luego entre aquellos mismos dos términos. Por me-

dio del primero y segundo juicio se necesita comparar separadamente el predicado y el sujeto con el tercer término; por medio del tercer juicio se afirma ó niega del sujeto el predicado, segun que en los dos juicios anteriores se ha visto al uno y al otro convenir ó no con el tercer término. Ejemplo: al comparar entre sí el *alma* y la *inmortalidad*, nuestro entendimiento no divisa desde luego, es decir, por la simple comparacion de esos dos términos, si al sujeto *alma* conviene ó no el atributo *inmortalidad*; forzoso le es por tanto recurrir á un tercer término, que es la *espiritualidad*, y con éste compara los dos términos, el sujeto *alma*, y el atributo *inmortalidad*. Pues demos ahora que el entendimiento ha visto aquel sujeto y este predicado convenir con el tercer término *espiritualidad*, y tendremos el siguiente racionio: *lo que es espiritual, es inmortal; es así que el alma es espiritual; luego el alma es inmortal*. Como claramente se ve, este racionio consta de tres términos y de tres juicios unidos y conexos entre sí. Al término que expresa el sujeto, llámasele *menor*, y al que expresa el predicado se le nombra *mayor*, en razon á que, salvo los juicios en que el predicado es idéntico al sujeto, en todos los demas tiene aquel mayor extension que este. Por último, el término que sirve de comparacion comun al sujeto y al predicado, llámase *medio término*, ó término *medio*. Del propio modo, los dos primeros juicios que engendran al tercero, llámase *premisas*, ó *antecedente*; y á este tercer juicio engendrado por aquellos dos primeros, llámase *conclusion* ó *consequente*. Á la conexion que existe entre el antecedente y el consecuente, se la nombre *consecuencia*.

Por aquí se ve que en todo racionio, se puede distinguir *la materia* y *la forma*: son *materia* del racionio las tres proposiciones que le constituyen; y son su *forma* la conexion existente entre ellas.

3. Dado que el racionio consta de materia y de forma, claro está que puede juzgarse de su verdad, ora conforme á la primera, ora conforme á la segunda. Por razon de su *materia*, es verdadero el racionio cuando verdaderas son las premisas, y verdadera por consiguiente la conclusion; por razon de su *forma*, es verdadero cuando, sea cual fuere la naturaleza de las proposiciones, la tercera depende necesariamente de las otras dos. De aquí nace cabalmente que el silogismo pueda ser *formalmente* verdadero, y *materialmente* falso: así en efecto sucede cuando, no obstante ser falsas en sí las proposiciones, hay entre ellas conexion lógica: por

ejemplo, este raciocinio: *el cerebro piensa; es así que el cerebro es materia, luego hay materia que piensa.*

4. Dejamos dicho que en el raciocinio se afirma ó niega del sujeto el predicado, por cuanto, despues de comparados estos dos términos con el tercero, se ve si entrambos convienen con él, ó si uno de ellos conviene y otro no. De aquí la necesaria verdad de los dos siguientes principios, á saber: 1.º *Dos cosas iguales á una tercera, son iguales entre sí;*—2.º *no convienen entre sí dos términos de los cuales el uno conviene con el tercero, y el otro no.* Luego el principio del raciocinio afirmativo es: *dos cosas iguales á una tercera, son iguales entre sí;* y el principio del raciocinio negativo es: *no son iguales entre sí dos cosas cuando una de ellas conviene á la tercera, y la otra no* (1).

Adviértase aquí sin embargo que la conveniencia ó disconveniencia del sujeto y del predicado con el tercer término del raciocinio no tiene que ser absoluta ó total, sino sólo parcial y relativa al punto en que se les ve convenir ó no convenir. Puede en efecto suceder que dos cosas convengan con una tercera bajo un aspecto, y se diferencien bajo muchos otros, y también que convengan bajo muchos aspectos, y sólo se diferencien en aquel bajo que se comparen á la propia tercera (2).

## ARTÍCULO II.

### *Division del raciocinio.*

5. Hemos analizado hasta aquí la artificiosa estructura del raciocinio, é indicado sus elementos y su principio lógico. Continuando ahora este exámen, tócanos dividir al propio raciocinio en sus varias especies, y mostrar los principios lógicos que le regulan y legitiman, en calidad de aplicaciones de aquel principio universal. Habiendo, pues, asentado que el raciocinio puede examinarse ora por razon de su *materia*, ora de su *forma*, de este doble aspecto nacerá su division. Hablaremos primero de la division del raciocinio por razon de su *materia*, y luego por razon de su *forma*.

(1) Cons. á SCOTO, in *lib. 1 Prior.*, q. IX, n. 2.

(2) Cons. á SAN BUENAVENTURA, in *lib. 1 Sent. Dist. XXXIII*, a. 1, q. 3 ad arg.; y á SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, *De Pot. Dei*, q. VIII, a. 7 ad 7.

6. En el raciocinio, dejamos dicho, se afirma ó se niega del sujeto el predicado, segun que comparados uno y otro con el término medio, se les ve contenidos en él, ó no contenidos. Pues bien, una cosa ó varias, pueden estar contenidas en otra, ora como las partes se contienen en el todo, ora como el todo se contiene en la totalidad de sus partes. Luego en el raciocinio se procede, ora del todo á las partes, ora de las partes al todo. Pero el *todo* lógico es, ora género si se refiere á la especie, ora especie si se refiere á los individuos; pues efectivamente no es todo lógico sino el que se concibe segun toda su esencia y en calidad de comun á todas sus partes; que es cabalmente lo propio del género y de la especie. Así tambien partes lógicas son, ora los individuos, ora las especies: lo son los individuos cuando la materia lógica divisible es especie, y lo son las especies cuando la materia lógica divisible es género. Doble, pues, tiene que ser el procedimiento del raciocinio, segun que proceda: 1.º del género á la especie, ó de la especie á los individuos; 2.º ó que, por el contrario, proceda de los individuos á la especie, ó de las especies al género. Llámase al primero raciocinio *deductivo*, ó sease *silogismo*; y al segundo, raciocinio *inductivo*, ó sease *inducción*. Segun que la mente adopta uno ú otro de estos dos procedimientos, así el mencionado principio general del raciocinio: *dos cosas iguales á una tercera son iguales entre sí*, se divide en dos principios, de los cuales el uno es aplicable á la induccion, y el otro al silogismo. Para la induccion, en la cual se procede, ora de las especies al género, ora de los individuos á la especie, el principio es: *lo que conviene á las especies, debe convenir al género, y lo que conviene á los individuos, debe convenir á la especie*. Por el contrario, para el silogismo, en el cual se procede del género á las especies, y de la especie á los individuos, el principio es este otro: *lo que conviene al género debe convenir á las especies, y lo que pertenece á la especie, debe hallarse tambien en los individuos*. Dicho queda con esto que el raciocinio negativo, ora sea silogismo, ora induccion, se regula por los principios opuestos á los que dejamos enunciados.

7. El raciocinio, que por razon de su forma se divide en *deductivo* é *inductivo*, por razon de su materia es *categorico* ó *hipotético*, segun que categóricas ó hipotéticas son las proposiciones de que consta.

8. Pero, ora sea inductivo ó deductivo, ora categorico ó hipotético, siempre la verdad de la conclusion del raciocinio es me-

diata y deducida, nunca inmediata: de modo que su forma propia es siempre la deducción. Al demostrar esto, refutaremos dos opiniones absurdas: profesan la primera Locke (1) y Dugal Stewart (2), enseñando que la forma propia del silogismo consiste en ver *intuitivamente* en las premisas la verdad de la conclusión, no en deducir de aquellas esta; profesa la segunda de las citadas opiniones Rosmini, el cual, si bien admite como forma propia del silogismo la *deducción*, cree que esta puede ser *inmediata*, pues dice que la verdad de la conclusión se la ve inmediatamente contenida en una de las premisas, sin necesidad alguna de otra premisa que muestre hallarse efectivamente contenida en la primera la verdad de la conclusión (3). Entrambas opiniones, repito, son absurdas. Veámoslo. Para que la verdad de la conclusión fuese inmediatamente conocida en una de las premisas, (ora llamemos con Locke *intuición* á este conocimiento inmediato, ora con Rosmini le llamemos *deducción inmediata*), sería siempre necesario que la mente conociese con un acto único é idéntico la verdad de la conclusión junto con la de la premisa en que está contenida. La razón de esto es que en tanto se dice inmediata é intuitivamente conocida una verdad en otra que la contenga, en cuanto aquello mismo que nos da á conocer la verdad continente, nos da también á conocer la verdad contenida; á la manera, por ejemplo, que con un solo é idéntico acto visivo veo yo el espejo y mi imagen contenida en él. Pero no así en el raciocinio, porque aquí la verdad de la conclusión, mientras no la deduzco de las premisas, no se me muestra por medio del mismo acto con que conozco las premisas; pues el raciocinio se realiza cabalmente cuando no conociéndose si un determinado predicado conviene ó no á un determinado sujeto, se hace necesario conocer en las premisas si el uno y el otro convienen ó no con un tercer término buscado al efecto, para poder luego afirmar ó negar el uno del otro. Luego no es cierto que en el raciocinio la verdad de la conclusión sea ni intuitivamente vista ni inmediatamente deducida de

---

(1) *Essai sur l'entendement humain, Ess.*, lib. IV, c. 11, §. 7, y c. 17, §. 2, 14 y 15.

(2) *Eléments de la philosophie del'esprit humain*, part. 2.<sup>a</sup>, c. 3, secc. 3, t. II, p. 214, trad. de Peisse, París 1845.

(3) *Lógica*, lib. II, secc. 2, c. 1, §. 333, p. 155-156, ed. cit.

la verdad de las premisas (1). Digo además que la opinión de Rosmini sobre que á la verdad de la conclusion se la conoce en la de las premisas por *deduccion inmediata*, es contradictoria en los términos. ¿Qué es *deducir*? Pues es sacar de una verdad otra verdad: luego deducir, en el raciocinio, tanto vale como sacar de la verdad de las premisas la verdad de la conclusion. Y es así que de una verdad vista *inmediatamente* en otra, no puede decirse que se deduce de ella, (como cuando yo veo en un espejo mi imágen, no puedo decir que la deduzco del espejo en que la veo); luego tan contradictorio es hablar de *deduccion inmediata* como lo seria hablar de conocimiento *inmediato-mediató* (2).

### ARTÍCULO III.

#### *Reglas del silogismo categórico.*

9. Todas las especies de raciocinio están sujetas á reglas generales que les prestan toda su eficacia. Podemos reducirlas al tan sabido cánon: «La conclusion debe contenerse en una de las »premisas, y la otra premisa debe claramente mostrar que la »conclusion está en efecto contenida en la primera.» Patente es por sí mismo lo justo de esta regla, pues deduciéndose de las premisas la conclusion en todo raciocinio, no podria serlo si la conclusion no estuviese contenida en una de las premisas, y la otra premisa no diese á conocer que lo está. (3).

10. Pero no satisfechos con esta regla general los lógicos, dieron al raciocinio otras reglas especiales, que son otros tantos corolarios de aquella universalísima, á saber:

I. *El silogismo debe constar de tres términos: mayor, menor y medio* (4). Tantos deben ser en efecto los términos del silogismo

(1) CONS. SANTO TOMÁS, 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup> æ, q. VIII, a. 3.

(2) SANTO TOMÁS, *cont. Gent.*, lib. I, c. 57, l. q. XVI, a. 7 y en otros pasajes.

(3) Inventor de esta regla dicen algunos que es EULER (*Lettres à une Princesse d'Alemagne, Log.*, p. 420-494, París 1818), y otros que es el Padre BUFFIER, (*Principes du raisonnement*, Lettre VI, §. 68-69, en la obra *Cours de sciences sur des principes nouveaux*, p. 766, París 1732); pero ya LEIBNITZ, gran perito en las doctrinas aristotélico-escolásticas, habia observado que aquella ley es oriunda de esta escuela. (*N. E.*, lib. IV, c. 7, §. 8, p. 399, ed. cit.)

(4) CONS. ARISTOT. *Anal. Prior.*, lib. I, c. 25, p. 190, ed. Waitz.

cuantos son necesarios para conocer si el predicado conviene ó no al sujeto de la tésis: es así que para esto basta comparar uno y otro de esos términos con un término medio, á fin de que viéndolos idénticos á él, se vea también la conveniencia que ambos guardan entre sí; luego en el silogismo no debe haber más que tres términos, sujeto, predicado y término medio. Aquí debe notarse que á veces se introduce furtivamente en el raciocinio un cuarto término; y sucede esto siempre que el tercer término se toma en diverso significado, pues entónces tiene diverso valor, y por consiguiente, deja de ser uno para hacerse doble. Tal sería, por ejemplo, el siguiente raciocinio de Diógenes el Cómico, mencionado por Aulo Gelio (1), á saber:—«Tú no eres *lo mismo* que soy yo: es así que yo soy hombre; luego tú no eres hombre.»—El sofisma de este raciocinio consiste en que el término medio *lo mismo que soy yo*, se refiere en la mayor á la persona individual del arguyente, miéntras en la menor se refiere á la naturaleza humana, y de aquí que teniendo doble significado, tenga doble valor.

II. *La conclusion no debe tener más extension ni más comprension que las premisas.* Efectivamente, la conclusion se deriva de la identificacion de los términos del raciocinio con el término medio de las premisas, y claro está que cuando quiera que el sujeto y el predicado sean más extensos y comprensivos que el término medio, faltará la identidad de ellos con el propio término, y por tanto será imposible la conclusion. Sirva de ejemplo el mismo raciocinio sofístico anterior:—«Tú no eres lo mismo que yo soy: es así que yo soy hombre; luego tú no eres hombre.»—Aquí se ve claramente cómo, siendo el *yo* ménos extenso que el *hombre*, pues aquel se refiere á sólo mi persona individual, y este á la naturaleza humana, resulta una conclusion más extensa que las premisas.

III. *El término medio tiene que ser, al ménos en una de las premisas, universal.* La razon es patente; pues si el término medio fuese particular en las dos premisas, sería doble porque significaría dos cosas particulares; y de aquí que juntándoseles el sujeto y el predicado de la tésis, tendría que resultar un raciocinio compuesto de cuatro términos; lo cual es contrario á la primera regla. Tal sería, por ejemplo, este raciocinio:—«Hay algun

(1) *Noctes Atticæ*, lib. XVII, ed. cit.

»animal dotado de razon: es así que el caballo es algun animal; luego el caballo está dotado de razon.»—El vicio aquí nace de que la palabra *animal* significa cosas diversas en cada una de las premisas, pues en la mayor se refiere á la especie racional comprendida bajo el género animal, es decir, al hombre, y en la menor se refiere á la especie irracional del caballo.

IV. *El término medio no debe entrar en la conclusion.* Claro está: el término medio no ha de ponerse sino en el punto donde se realiza la comparacion entre los términos de la tésis, sujeto y predicado; su sitio propio está, por consiguiente, en las premisas, que es donde se realiza esa comparacion, de la cual ha de resultar la conclusion; luego no puede ponerse en la conclusion el término medio. Contra esta regla pecaria quien discurriera así:—«Pedro es filósofo: es así que Pedro es pequeño: luego Pedro es pequeño filósofo.»

V. *De dos premisas afirmativas no puede sacarse una conclusion negativa.* Claro está: como que la conclusion ha de nacer de las premisas, no puede ser de naturaleza diversa de ellas; y por consiguiente, si afirmativas son las dos premisas, afirmativa tiene que ser tambien la conclusion (1).

VI. *De dos premisas negativas no sale conclusion alguna* (2). Efectivamente, el ser negativas las dos premisas, da señal clara de que ninguno de los términos de la tésis, es decir, ni el sujeto ni el predicado, aparecen convenir con el término medio. Pues bien, cuando quiera que dos nociones no convienen con una tercera, se hace imposible afirmar ni negar que ellas convengan ó no entre sí, pues que falta el término comun por cuyo medio se pueda juzgar de su identidad. El caso es semejante á cuando, comparadas dos cantidades con una tercera, se ve que ninguna de las dos conviene con ella: de aquí en efecto no puede inferirse que las dos cantidades sean ó dejen de ser iguales entre sí, pues muy bien pueden serlo y sin embargo no convenir con una tercera por ser la cantidad de ellas mayor ó menor.

VII. *De dos proposiciones particulares no se puede sacar conclusion alguna.* Ciertamente: porque de las dos proposiciones, ó ambas son afirmativas, ó ambas negativas, ó una es afirmativa y otra negativa. De estas tres hipótesis, únicas posibles, la primera

(1) Cons. á SANTO TOMÁS, *in lib. I. Post.*, lect. VIII.

(2) Cons. ARIST., *Op. cit.*, c. 24, p. 180, ed. cit.

pecaria evidentemente contra la tercera regla, pues tendríamos en efecto dos proposiciones particulares afirmativas que contendrían el término medio tomado particularmente dos veces; lo cual es contrario á la regla tercera. La segunda hipótesis sería contraria á la regla sexta, que da por imposible sacar de dos premisas negativas conclusion alguna. Quédanos, pues, la tercera hipótesis, que haría igualmente imposible toda conclusion recta. Segun esta tercera hipótesis, en efecto, ha de haber en las premisas dos términos universales, á saber: el término medio, que, conforme á la regla tercera, ha de ser universal en una de las premisas al ménos, y el predicado de la proposicion negativa, el cual, ora la proposicion sea particular, ora universal, tiene que ser un predicado universal porque se le toma conforme á toda su extension. Y es así que en las premisas particulares, de las cuales una sea afirmativa y otra negativa, no puede haber más que un solo término universal, es á saber, el predicado de la proposicion negativa; luego no puede sacarse de ellas conclusion alguna legítima. Excusado me parece advertir aquí que esta regla no comprende á las proposiciones singulares, pues como en estas el predicado se toma conforme á la misma extension del sujeto, vale por lo mismo como término universal; legítimo, pues, sería el raciocinio siguiente: «Ciceron fué natural de Arpino; es así que fué elocuentísimo; luego ha habido un natural de Arpino elocuentísimo.»

VIII. *La conclusion ha de seguir siempre la parte más débil* (1). Dedúcese de esta regla que cuando una de las premisas sea negativa, negativa tambien ha de ser la conclusion; pues como quiera que la premisa negativa niega la identidad del término medio con el sujeto y el predicado, forzosamente en la conclusion ha de negarse del sujeto el predicado, y por consiguiente tiene que ser tambien negativa. Del propio modo, cuando una de las premisas fuere singular ó particular, no puede ser la conclusion absolutamente universal, pues de lo contrario contendria más de lo que hay en las premisas.

---

(1) ARISTÓTELES, *Op. cit.*, c. 24, p. 189—190, ed. cit.

## ARTÍCULO IV.

*Modos y figuras del silogismo.*

11. Al hacer los lógicos anatomía del silogismo, han observado que los tres términos y las tres proposiciones de que consta, deben guardar entre sí una ordenada disposición. Pues bien, á la disposición que en el silogismo tienen las proposiciones, ora se las considere en razón á su cualidad, ora en razón á su cantidad, la llamaron *modo*; y á la disposición del término medio respecto del sujeto y del predicado que se comparan con él en las premisas (1), la llamaron *figura*. Por lo que hace á las *figuras*, los filósofos griegos hasta Galeno siguieron la doctrina de Aristóteles, que enseñó ser tres, correspondientes á los tres lugares que el término medio puede ocupar en las premisas. Y efectivamente el término medio, ó hace veces de sujeto en la mayor y de predicado en la menor, 1.<sup>a</sup> *Figura*;—ó hace veces de predicado en la mayor y en la menor, 2.<sup>a</sup> *Figura*;—ó hace veces de sujeto en la mayor y en la menor, 3.<sup>a</sup> *Figura*.

12. Pero como quiera que en el silogismo, no solamente los términos sino también las proposiciones pueden tener diversa disposición, de aquí que los antiguos, examinando todas las combinaciones posibles respecto á la disposición de las proposiciones, ó séase todos los *modos* posibles del silogismo, los redujeron á LXIV, de los cuales siendo inconcluyentes LIV, quedaron sólo X con valor de concluyentes. Estos diez modos, al repetirse en las tres figuras del silogismo, resultan luego ser diez y nueve. No pudiendo aquí emprender el exámen de estos diez modos concluyentes del silogismo, me limitaré á decir que no son justos los que tienen por tiempo malgastado el que tan laboriosamente emplearon los antiguos sobre tan minuciosa materia; pues esta tarea

---

(1) A las *figuras del silogismo* llamóselas así porque los escolásticos, siguiendo á los antiguos intérpretes griegos y árabes, solían, para ayudar la memoria, delinearlas con algunas figuras geométricas. Respecto al tiempo en que estas figuras fueron introducidas en el *Organum* de Aristóteles, léase á BART. SAINT-HILAIRE, *Explications graphiques de la théorie du Syllogisme, La log. d'Aristote*, Apéndice, t. II, p. 339—341; y en la misma obra, part. III, secc. III, c VI, p. 160, y cap. X, p. 220, ed. cit.

desempeñada por los filósofos griegos con el tino y perspicacia que lo fué, tiene la ventaja de hacer de la lógica del raciocinio un álgebra rigurosa é inalterable que encerrando al adversario en el círculo de la legítima disposición de los términos y proposiciones del raciocinio, no le deja divagar con subterfugios, ántes bien le obliga á reconocer la legitimidad de los resultados del cálculo hecho en regla.

## ARTÍCULO V.

### *Del silogismo hipotético.*

13. Las reglas generales hasta aquí expuestas son comunes á toda clase de raciocinio; y como el hipotético no está sujeto á esas reglas sino á otras especiales, las expondremos ahora.

Silogismo hipotético llámase aquel en que una de las premisas afirma ó niega condicionalmente; de aquí su division en tantos modos cuantas son las especies de condiciones bajo que una premisa puede ser afirmada ó negada. Segun sea la condicion, puede suceder que una premisa, ó quede excluida, ó sea afirmada con exclusion de la otra, ó últimamente, que sólo se pueda admitir la conclusion en el supuesto de haberse resuelto una duda hipotética. En el primer caso el silogismo llámase *disyuntivo*, porque tiene por premisa una proposicion disyuntiva; en el segundo, llámase *conjuntivo*, porque consta de una proposicion conjuntiva negativa; y en el tercer y último caso llámase *conexo ó condicional*, porque consta de una proposicion condicional.

14. Por lo que hace al silogismo disyuntivo, ya los primeros y agudísimos filósofos que trataron de esta materia, observaron que dos son los modos en que concluye legítimamente; y á estos dos modos los llamaron *indemostrables*. Pueden reducirse á las siguientes fórmulas: I. Dada una de las partes de la premisa disyuntiva, hay que afirmar la segunda; II. negada la primera parte de la premisa disyuntiva, hay que afirmar la segunda. La razon de estos dos modos *indemostrables* está en que, no pudiéndose tener por verdadera sino una sola de las partes enunciadas en la premisa disyuntiva, necesariamente, afirmada una, hay que negar las demas, y negadas todas las demas, excepto una, esta sola tiene que ser afirmada. De donde se sigue que para ser legítima la conclusion en esta especie de raciocinio, necesariamente la premisa disyuntiva ha de contener una enumeracion completa de todas las cualida-

des ó estados posibles que puedan convenir al sujeto, pues de lo contrario podria suceder que no le conviniese ni aun aquella sola que quedase despues de excluidas las demas, y en vez de esto le conviniese cabalmente la que hubiese quedado omitida. De esta manera seria vicioso el siguiente racionio disyuntivo: —«Pedro, »ó está de pié ó sentado; es así que no está de pié; luego está sentado.»—Falso, porque Pedro puede no estar de pié ni sentado, sino tendido.

15. Silogismo *conexo*, ó séase, propiamente *condicional*, es aquel que consta de una proposicion condicional. Sus modos *indemostrables* son tambien dos, á saber: I. Dado el antecedente, hay que afirmar tambien el consiguiente; II. negado el consiguiente, hay que negar tambien el antecedente. En efecto, el antecedente contiene la razon de la existencia del consiguiente; por lo cual, dado el antecedente, hay que admitir tambien el consiguiente; y viceversa, negado este, quédalo tambien aquel. Pero como quiera que un efecto puede muchas veces depender de varias causas, de aquí que no sin razon los Estóicos excluyeron del número de los modos *indemostrables* del racionio condicional estos dos, á saber: *puesto el consiguiente, hay que afirmar el antecedente, y negado el antecedente, hay que negar tambien el consiguiente*. Observaron aquellos sábios que, segun estos dos modos el silogismo conexo no puede concluir por razon de la forma sino sólo de la materia, es decir, cuando se hubiere conocido que el antecedente es causa única del consiguiente.

16. En cuanto al silogismo conjuntivo, consta siempre de una proposicion conjunta negativa, que debe siempre tener dos miembros, pero de los cuales uno solo puede admitirse como verdadero. Así, por ejemplo, no puede Pedro ser, á un mismo tiempo y bajo un mismo concepto, justo é injusto: es justo; luego no es injusto. Claro es que en esta especie de silogismos, las partes enunciadas por la proposicion conjunta negativa deben ser tan opuestas entre sí, que de ningun modo puedan convenir simultáneamente á un mismo sujeto; y por consiguiente, que afirmáda una de ellas, sea preciso negar la otra. Pero como quiera que en la proposicion conjunta negativa no es necesario que se halle enumerada la totalidad de las partes, sino que basta que haya oposicion entre las partes enumeradas, de aquí que el modo *indemostrable* de esta especie de silogismo sea como sigue: «Pues- »ta una de las partes enumeradas, hay que negar las demas; pero

»no porque una esté negada, hay que afirmar las demas.» De hecho, puede muy bien suceder que ninguna de las partes enumeradas en la conjunta negativa convenga al sujeto, sino que sólo cabalmente le convenga alguna de las omitidas. Conforme á estas reglas seria vicioso el siguiente silogismo conjuntivo, á saber: «Pedro no puede á un mismo tiempo estar sentado y de pié; es así que no está sentado; luego está de pié.»—Falso, porque puede estar acostado. Hay sin embargo un medio de hacer concluyente tambien esta forma de silogismo, y es el de mostrar que la proposicion conjunta negativa abraza todos los estados en que puede hallarse un sujeto; pero en este caso, el silogismo concluirá, no por razon de su *forma lógica*, sino por razon de su *materia* (1).

#### ARTICULO VI.

*De otras formas de silogismo, á saber, entimema, epiquerema, sorites y dilema.*

17. De las proposiciones que constituyen el silogismo, cabe, ó enunciar expresamente las tres, ú omitir alguna de ellas porque se la sobrentienda fácilmente. Cabe igualmente añadir á las dos premisas, ó á una de ellas sola, alguna prueba que justifique su verdad. Pues á la primera de estas formas de raciocinio se la llama *entimema*, de dos palabras griegas que significan *cuasi en el ánimo*, porque la proposicion omitida está en la mente del que raciocina, y sin dificultad puede ser adivinada y sobrentendida por la mente de quien escucha el raciocinio. La segunda de esas formas se llama *epiquerema*. Ejemplo de entimema es el siguiente raciocinio:—«Todos los hombres son falibles; luego tambien lo son los doctos:»—en este raciocinio la proposicion sobrentendida es:—«es así que los doctos son hombres.»—Por ejemplo del epiquerema, podriamos poner el resumen de toda la harena ciceroniana en defensa de Milon, á saber:—«Lícito es matar á quien pone asechanzas á nuestra vida, como se prueba por el derecho de gentes y por los ejemplos. Es así que Clodio ha tendido asechanzas á Milon, como resulta de los aprestos, de las precauciones y del cortejo de Clodio. Luego lícito fué á Milon matar á Clodio.»—

(1) Acerca del silogismo hipotético y de sus especies, léase á STANLEY, *Hist. Phil.*, part. VII, *Doctrina Stoic.*, c. 1, p. 26—29. Leipsik 1707; y á MALLEY, *Hist. de l'école de Megare*, Paris 1849.

Sin razon algunos lógicos modernos enseñan que el epiquerema y el entimema son dos formas de argumentacion especialmente diversas del silogismo; pues como acertadamente observó Aristóteles (1), no consistiendo la forma de la argumentacion sino en aquella especie de operacion mental por cuyo medio se saca de dos premisas una conclusion, claro está que la esencia de esta operacion no cambia por el modo con que se traduzca luego en el lenguaje. Ora esta operacion se exprese ó no por tres proposiciones correspondientes á los tres juicios con que en nuestra mente se realiza; ora cuando á cada una de las premisas del raciocinio se añada prueba especial, resultará siempre que la operacion mental es un raciocinio, y tanto lo es que por medio de él cabalmente se conoce la conveniencia ó inconveniencia entre el predicado y el sujeto, merced á la comparacion de entrambos con un término medio. Y es así que el entimema y el epiquerema no se diferencian del silogismo simple y absoluto sino en que en aquel se calla por sobrentendida una de las premisas, y en este se añade, ora á las dos premisas, ora á sólo una, la prueba; luego ni el entimema ni el epiquerema son por su forma diversos del silogismo absoluto. La única verdadera diferencia que hay entre el entimema, el epiquerema y el silogismo absoluto, consiste, como ya lo notó Aristóteles (2), en que, mientras los dos primeros dan materia probable, y por eso cabalmente son propios de retóricos y de dialécticos, el silogismo da siempre una conclusion cierta en cuanto á su materia.

18. El *sorites* no es otra cosa sino una acumulacion de proposiciones ligadas entre sí de modo que el atributo de la primera haga luego veces de sujeto en la segunda, y el atributo de la segunda haga luego veces de sujeto en la tercera, y así sucesivamente hasta que en la última proposicion se une el predicado de la penúltima con el sujeto de la primera.—Ejemplo:—«Los avaros están dominados por la codicia;—la codicia es un deseo insaciable;—la insaciabilidad de los deseos deja siempre al hombre sin lo que él desea;—la privacion de aquello que el hombre desea, le hace infeliz: luego los avaros son infelices.»—El principio regulador del artificio de esta especie de argumentacion es como sigue:—«Lo que se enuncia del predicado, puede tambien ser

(1) *Topic.*, lib. VIII, c. 10, t. II, p. 231, ed. cit.

(2) *Topic.*, lib. I, c. 1, p. 77, ed. cit.

»enunciado del sujeto.»—De aquí que descomponiendo en sus elementos el predicado de un sujeto, puédeselos atribuir al propio sujeto tan derechamente como se le atribuye el predicado en cuya noción comprensiva están aquellos elementos contenidos. Siendo esto así, claro está que el sorites es complexivo de tantos raciocinios cuantos son los términos medios determinados en su número por el de las proposiciones de que se compone, excepto la primera y la última: excepto, digo, *la primera*, porque debiendo esta hacer veces de una de las premisas del raciocinio que resulta del sorites, forzosamente ha de tener por término medio el mismo que la segunda premisa; y excepto, he dicho también, *la última*, porque como conclusión que es del sorites, forzosamente ha de excluir todo término medio. Así, pues, el mencionado sorites puede ser descompuesto en los tres siguientes silogismos, á saber: «I. La codicia es un deseo insaciable: es así que los avaros están »dominados por la codicia; luego están dominados por un deseo »insaciable.»—II. «La insaciabilidad de los deseos deja siempre al »hombre sin lo que él desea; es así que los avaros están domina- »dos por un deseo insaciable; luego están siempre sin lo que ellos »desean.»—III. «Quién está sin lo que desea, es infeliz; es así que »los avaros están sin lo que desean; luego son infelices.»

19. *El dilema* se compone de una proposición disyuntiva que consta de dos miembros (ó séase bimembre), tales que cualquiera de ellos que el adversario escoja, ha de sacar siempre una conclusión contra sí. Quiérese probar, por ejemplo, que el hombre en esta vida nunca es plenamente feliz, y se hace el siguiente dilema: «Ó el hombre en esta vida se deja dominar por sus pasiones, ó »no: si lo primero, se degrada, se atrae remordimientos continuos »y punzantes, y por consiguiente es infeliz: si lo segundo, tiene »que ponerse en guerra incesante consigo mismo para reprimir »sus malas inclinaciones; luego no es feliz tampoco.» Para que camine rectamente esta especie de argumentación, se necesita: 1.º que la enumeración de partes sea completa; pues en otro caso el adversario podría alegar cabalmente la parte omitida, y ninguna conclusión se recabaría contra él; 2.º que cada cual de los miembros de la proposición disyuntiva tenga en sí la certeza necesaria para probar la conclusión, pues si sólo son probables, el adversario podrá valerse del grado de probabilidad que quede á su favor, y que hasta pueda retorcer contra el arguyente el mismo dilema. Por ejemplo, quiérese probar que el ejercicio de la

medicina es inútil, y se hace al efecto el siguiente dilema: «Ó muere el enfermo, ó sana: si muere, los parientes dirán que el médico ha tenido la culpa; si sana, dirán que le ha curado la naturaleza; luego el ejercicio de la medicina es inútil.» Pues este dilema puede retorcerse así: «Si el enfermo sana, los parientes alabarán al médico que con su pericia ha sabido auxiliar á la naturaleza; si muere, dirán que la fuerza de la enfermedad ha superado los recursos del arte; luego el ejercicio de la medicina no es inútil.» Otra causa más de que se pueda retorcer el dilema, es que cada uno de sus miembros tenga dos cualidades opuestas, ó que cada una de sus cualidades pueda ser tomada bajo dos aspectos contrarios, de donde resulten conclusiones opuestas entre sí tambien. Tal fué el célebre dilema de aquel Evatlo, discípulo del sofista Protágoras, que habia amaestrado á un jóven en el arte de la abogacía bajo condicion de que su discípulo habia de pagarle al primer pleito que ganara; pero el discípulo no tomó pleito alguno á su cargo por no pagar al maestro, y llevado por este de resultas ante los tribunales, vióse argüido con el siguiente dilema: «Ó ganas este pleito que yo te pongo, y que es el primero que tomas, y en este caso me pagarás en virtud de lo ajustado entre nosotros; ó pierdes el pleito, y entónces me pagarás en virtud de la sentencia condenatoria del juez.» Pero el discípulo retorció contra el maestro el dilema, y le dijo: «Ó gano este pleito, y en tal caso no te pagaré, pues que el juez me habrá absuelto; ó lo pierdo, y entónces no te pagaré tampoco en virtud del mismo pacto que tenemos celebrado» (1).

## CAPÍTULO SEXTO.

### DE LA INDUCCION.

#### ARTÍCULO I.

##### *De la diferencia entre la induccion y el silogismo.*

1. En dos maneras puede proceder la mente humana para investigar la verdad, es á saber: ó deduciendo de lo universal lo particular, ó remontándose de lo particular á lo universal. El pri-

(1) AULO GEL IO, *Noctes Atticæ*, lib. V, c. 10.

mero de estos procedimientos constituye el silogismo *deductivo*, ó séase la *deduccion*; el segundo forma el silogismo *inductivo*, ó séase la *inducccion*. Acertadamente, pues, dijo Aristóteles que todo cuanto sabemos, lo sabemos por deduccion ó por induccion.

La induccion es el medio de que principalmente se sirven las ciencias físicas en sus importantes descubrimientos, pues efectivamente le necesitan en gran manera para cumplir su oficio propio, que es elevarse de los fenómenos á las leyes, y de estas á las causas. Con ese medio halló Newton su teorema sobre el binomio y el principio de la gravitacion universal (1). Podemos definir así la induccion: «aquel procedimiento cognoscitivo, mediante el cual se atribuye á la especie lo que constantemente se ve hallarse en los individuos, ó se atribuye al género lo que constantemente se ve hallarse en las especies puestas debajo del mismo.» Debe aqui advertirse que por *individuos* no se entiende sólo las naturalezas concretas, sino tambien las operaciones, y todo cuanto se concibe como singular; así como por *especie* se entiende el concepto de una determinada clase de seres comprendidos bajo un comun concepto genérico. Por ejemplo, despues de haber visto con claridad que constantemente se realiza respecto de muchos astros el hecho de la atraccion, se saca inductivamente la conclusion de que «tal como la atraccion ha sido observada en esos astros, debe tenérsela como ley constante respecto de todos los cuerpos celestes.»

2. Bastará un análisis somero para mostrar que la induccion es un medio de conocer, diferente del simple silogismo. En efecto, por diversos ha de tenerse dos medios de conocer cuando se vea ser diverso el procedimiento con que se los aplica. Pues bien, el procedimiento inductivo es diverso del silogístico en cuanto por medio de aquel se procede de las partes al todo, y por medio de este, del todo á las partes. Luego la induccion es un medio de conocer, diverso del silogismo. Para percibirlo mejor, basta cotejarlos; pues se verá que en el silogismo, como quiera que se deduce del todo la parte, ó séase lo ménos universal de lo más universal, forzosamente la premisa ha de contener la conclusion que de ella se deduce; miéntras en la induccion, como que se procede de las partes al todo, la conclusion misma ha de ser determinada por la premisa que la contiene, en la manera misma que las partes

(1) LAPLACE, *Essai philos. sur les probabilités*, ed. de 1829, p. 243.

determinan el todo, es decir, constituyéndolo. Verdad es que, absolutamente considerados, el *todo* y la *totalidad de las partes* son una misma cosa; pero respecto de nuestra mente, puede concebirlos con diversa forma, en cuanto cabe, ora concebir primero el todo, y despues por medio del *análisis* mental dividirlo en partes, ora concebir primero las partes, y luego por medio de una *síntesis* mental reunir las en un todo único. Y como del dominio propio de la lógica no son las cosas sino en cuanto se las considera segun el modo con que el entendimiento las concibe, de aquí que esos dos medios lógicos sean entre sí tan esencialmente diversos como lo es el modo con que dan á conocer las cosas, y el procedimiento que emplea la mente al aplicarlos. Es así que por el procedimiento inductivo concebimos las partes como constitutivas del todo lógico de la conclusion, á quien sirven de noción determinante; miéntras segun el procedimiento deductivo, esas partes, como contenidas en el todo lógico, son la noción determinada; luego el silogismo es un medio lógico esencialmente diverso de la induccion (1).

Por otra parte, á poco que formalmente se reflexione sobre la índole de la induccion, se ve en ella una condicion peculiar y propia, y es que en la induccion, la cualidad que al todo lógico de la conclusion se atribuye, debe hallarse en todos los individuos, si el todo lógico es especie, y en todas las especies, si el todo lógico es género. De manera que el todo lógico de la conclusion viene á hacer veces de sujeto; la cualidad que se le atribuye, de predicado; y los individuos ó las especies, que son las partes determinantes del todo lógico de la conclusion, vienen á hacer las veces de término medio. Pero es así que estas partes determinantes son en realidad idénticas al todo lógico de la conclusion, pues que de hecho la coleccion total de los individuos es toda la especie, y la coleccion total de las especies es todo el género; luego

---

(1) Además de los antiguos escolásticos, entre los cuales basta mencionar á ALBERTO MAGNO (*Prior, Anal.*, lib. II, tract. VII, c. 4, y *Topic.*, lib. I, tract. IV, c. 6), y á SANTO TOMÁS (*in lib. I Post. lect. 3*) y á SCORO (*Super lib. II Prior.*, q. VII), tambien los modernos lógicos de mayor importancia han confesado esta diferencia entre el procedimiento inductivo y el deductivo. Consúltese á HAMILTON, *Fragm. Log.*, p. 250-254; y á TRENDELENBURG, *Elem. Log.*, §. 53, p. 107-180, ed. cit.; y á RAVAISSON, *Op. cit.* lib. III, c. 2, t. 1, p. 449 y 501.

en la induccion el término medio se identifica realmente con el sujeto de la conclusion.

3. Aquí ocurre preguntar: ¿Y de qué manera es posible un raciocinio que en el mero hecho de tener por término medio el sujeto mismo de la conclusion, viene en sustancia á carecer de término medio? Para responder á esta pregunta, necesario es tener presente que si bien en el orden de la realidad las partes determinantes del todo lógico de la conclusion inductiva son idénticas al todo mismo, sin embargo en el orden lógico, la mente concibe esas partes como distintas del todo, en cuanto concibe las partes como nociones determinantes, y el todo como nocion determinada. Por medio cabalmente de esta distincion lógica entre las partes y el todo, puede el raciocinio proceder de las unas al otro; procedimiento con el cual las partes hacen veces de término medio, distinto del todo lógico que en el raciocinio inductivo es sujeto de la conclusion. Es decir, en resumen, que consideradas en el orden de la realidad las partes sobre que versa el raciocinio inductivo, son idénticas al todo lógico, sujeto de la conclusion, y en este sentido, puede decirse que la induccion es un raciocinio sin término medio; pero que consideradas esas mismas partes en el orden lógico, es decir, concebidas distintamente de aquel todo lógico, pueden hacer veces de término medio, y en este sentido puede tenerse la induccion como sometida á la ley general de todo raciocinio, que es constar de sujeto, predicado y término medio (1).

## ARTÍCULO II.

### *Distinguese la induccion en completa é incompleta.*

4. Los modernos lógicos, siguiendo á Wolf, distinguen la induccion en completa é incompleta. Llamam induccion *completa* aquella en cuya conclusion se atribuye á las especies ó al género una cualidad que se haya visto ser comun á todos los individuos ó á todas las especies. Tal es la induccion de que se sirven los

(1) Sobre esta doctrina conviene leer á BART. SAINT-HILAIRE, *La logique d'Aristote*, trad. Préface, t. I, p. LVIII, CXIII; y á RAVAISSON, *Op. cit.*, l. c.; y á REMUSAT, *Essais etc.*, X *Ess.*, §. 4, t. II, p. 414, París 1842.

geómetras cuando, visto que en las tres especies de triángulo (equilátero, isóceles y escaleno) la suma de los tres ángulos es igual á dos ángulos rectos, concluyen que —«en todo triángulo, »la suma de sus tres ángulos es igual á dos ángulos rectos.»— Induccion *incompleta* llámase aquella en cuya conclusion se atribuye á toda la especie ó á todo el género una cualidad que no se ha visto comprobada en todos los individuos ó en todas las especies. Tal es la induccion de que se sirven los físicos cuando concluyen que—«todos los cuerpos son graves.»—Es decir, lo que hace á la induccion completa ó incompleta, es que en ella estén ó no estén enumeradas todas las partes que determinan el todo lógico de la conclusion.

Pero esta distincion de la induccion, tal como la entienden los modernos filósofos, es lógicamente absurda. Veámoslo. La forma lógica de la induccion tiene por fiador el incontrastable principio de que, en el mero hecho de ser idénticas al todo lógico de la conclusion las partes que le determinan, se puede de aquel afirmar todo cuanto á estas convenga, y negar todo cuanto no. Y es así que las partes no determinan el todo sino en la totalidad de las mismas, pues sólo esta totalidad de partes puede suministrar la noción del todo; luego para que la induccion proceda en su forma lógica, es necesario que proceda de la enumeracion íntegra de las partes que componen el todo lógico de la conclusion. Luego distinguir la induccion en completa é incompleta, segun el sentido de los filósofos modernos, es antilógico.

5. Pero por lo comun, se nos dirá, es imposible conocer experimentalmente si una cualidad reside en todos los individuos de una especie, ó en todas las especies de un género. Por consiguiente, si no cabe induccion más que allí donde es íntegra la enumeracion de las partes, hay que desechar todas las leyes físicas, pues todas por lo comun se apoyan en una enumeracion incompleta de partes. La solucion de esta dificultad es importante, porque nos abre camino para fijar los verdaderos términos de esa division de la induccion en completa é incompleta.

La induccion, como una de las especies de argumentacion que es, ha de sujetarse á la ley general: pues bien, la lógica, al prohibir, conforme á esta ley general de argumentacion, que la conclusion sea más extensa que las premisas, manda por ende que en la induccion no se pueda atribuir al todo lógico de la conclusion una cualidad que no se conciba como existente en todas las partes

(individuos ó especies) que determinan el mismo todo. Por ejemplo, de concebir que algunos animales rumian, no puedo lógicamente inferir que todo animal es ruminante. Pero en todos los individuos de una especie, ó en todas las especies de un género, puede concebirse existente una cualidad en dos maneras; á saber: 1.<sup>a</sup> ó en cuanto la tal cualidad se ve existir realmente en los dichos individuos ó especies; 2.<sup>a</sup> ó en cuanto sólo en algunos individuos ó algunas especies se comprueba realmente esa cualidad, pero se la concibe como pudiendo indudablemente existir en todos los demas individuos ó especies, no sólo reales sino tambien posibles. En uno y otro de estos dos casos se procede bajo la persuasion de que todos los individuos ó especies que determinan el todo lógico de la conclusion, tienen la cualidad que al mismo todo se atribuye; y hé aquí cómo queda evitado hacer la conclusion más extensa que las premisas. La única diferencia que aquí se ve es que los motivos de esta persuasion son diversos; pues segun la primera hipótesis, el motivo de concebir como existente la tal cualidad en todos los individuos de una especie ó en todas las especies de un género, es que realmente se la ha visto existir; miéntras en la segunda hipótesis, no obstante que de hecho esa cualidad no se ha visto existir sino sólo en algunos individuos ó en algunas especies, concibesela como existente en todos los demas: y esto por virtud de un principio racional que nos dice que si hay otros individuos más, ú otras especies más de los observados ú observadas, tambien ellos ó ellas deben tener aquella cualidad. Á este principio racional, que engendra esa persuasion, llámasele *principio de analogia*, segun el cual la mente procede del siguiente modo, á saber: Observa primero que la cualidad comprobada en algunos sujetos, existe en ellos constantemente, y observado esto, discurre así:—«Lo que es constante, no puede ser accidental, pues el accidente no es siempre é invariablemente lo mismo (1); luego esa cualidad que yo observo existir constantemente en tales sujetos, es una propiedad que se deriva de su naturaleza. Si hay, pues, otros sujetos de la misma especie, como que deben ser de la misma naturaleza, deben tener la misma propiedad.» Hé aquí cómo la cualidad que se ha visto existir en algunos sujetos, puede pensarse que existe indudable-

---

(1) Véase SANTO TOMÁS, I, q. XLI, a. 2 c.

mente en todos los demas de su misma especie, y por tanto atribuirse á toda ella (1).

6. Conforme á esta doctrina admitida por Aristóteles (2) y explicada por los escolásticos (3), podemos decir que la verdadera distincion de la induccion en completa é incompleta no consiste, como quieren los modernos, en que estén ó no íntegramente enumeradas las partes que determinan el todo lógico de la conclusion, sino en que esa enumeracion *íntegra* sea *actual* ó *potencial*; en otros términos, consiste en que la cualidad atribuida á la especie ó al género se halle *de hecho* comprobada en todos los individuos ó en todas las especies (enumeracion *actual*) ó en que lo esté sólo en algunos individuos ó especies, pero que en virtud del *principio de analogía*, se la tenga como cierta é indudablemente realizable en todos los demas individuos de la misma especie, ó en todas las demas especies del mismo género, no sólo reales sino tambien posibles.

(1) Léase al docto escolástico P. VINCENZO de la Congregacion de la doctrina cristiana, *Cursus philos.*, lib. VI, sect. 4, p. 781, Tolosæ 1658.

(2) *Prior. Anal.*, lib. I, c. 3; *De Part. anim*, lib. III, c. 2. Cons. á RITTER, *Histoire de la phil. ancienne*, trad. TISSOT, lib. IX, c. 4, t. III, p. 173.

(3) Basta mencionar á ALBERTO MAGNO, *in II Prior. Anal.*, tract. VII, c. 4; y I *Topic.*, tract. IV, c. 4; á SCORO, *Super lib. II Prior.*, q. VIII; y por último á SANTO TOMÁS, I *Post.*, lect. 30.

## LÓGICA.

### PARTE SEGUNDA.

#### INTRODUCCION.

Bien que la mente del hombre haya sido creada para la verdad, fácilmente sin embargo la seduce un principio á ella extraño y adverso que con sus falacias la mueve á tomar por verdadero lo que no es tal sino en apariencia. Este enemigo de la verdad y de la inteligencia es el error: desenmascarar, pues, al error debe ser el arte de quien se proponga conseguir ciencia por medio del raciocinio, ya que el hombre aborrece naturalmente á ese su adversario cuando se le muestra sin disfraz, y ni aun la vista puede sufrir de su fealdad nativa.

Pero por lo mismo que la mente del hombre ha sido hecha para la verdad, tiene una tendencia tan nativa á reposar en ella, cuanto la es insoportable y violento un estado de universal duda. Por eso «no persiste largo tiempo en la duda, como ya lo dijo »Rousseau (1), sino que se decide, mal de su grado y de cualquier »manera que sea, prefiriendo engañarse á no creer cosa alguna.» Si no se quiere, pues, violar esta ley natural de nuestra inteligencia; si no se la quiere entregar al error desesperada ante la imposibilidad de soltarse de él buscando un seguro asilo en el seno de la verdad, menester es que junto con los medios que el arte la enseña para descubrir al error, la suministre tambien los adecuados para alcanzar la verdad y la ciencia; pues seria tan absurdo que existieran los primeros sin los segundos como tener recursos para evitar las enfermedades y carecer de los necesarios para conservar y robustecer la salud.

Notorio es entretanto que la ciencia se halla colocada, digá-

(1) *Emile*, lib, IV, t. III, p. 21, Gêneve 1780.

moslo así, en la cima de un monte altísimo; áspero y escabroso es el sendero que á ella conduce, y sería locura prometerse que el especulador alcanzase de un salto el conocimiento de aquellas causas primarias, verdaderas y propias que la constituyen. Léjos de ser así, muchas veces se necesita partir de lo verosímil y de lo probable, y aun de simples hipótesis, para llegar á la noción cierta y plena, como serlo debe la noción científica. Menester es, por tanto, que la lógica, encargada de suministrar todos los medios que indirecta ó directa, remota ó próximamente conducen á la ciencia, nos enseñe el modo de discernir lo probable y lo improbable, y nos muestre las condiciones necesarias para poseer la ciencia. Pues á esta triple necesidad de la mente humana ocurren tres correspondientes partes de la lógica, á saber: la *Sofística*, la *Dialéctica* y la *Demostrativa*, ó si se quiere, el *silogismo sofístico*, el *dialéctico* y el *demostrativo*. El silogismo sofístico, enseñando las causas de los errores, y por consiguiente los medios de evitarlos, conduce indirectamente á la ciencia, por cuanto remueve los obstáculos que se interponen en el camino, y hacen imposible llegar al término. El silogismo dialéctico, cuyo oficio es enunciar las razones probables, y con auxilio de ellas demostrar el objeto del raciocinio, nos apresta y dispone para adquirir la ciencia, pero no basta para dárnosla; porque la ciencia, como á su tiempo lo veremos, supone conocimiento cierto, derivado de principios ciertos. El silogismo demostrativo es único adecuado para producir ciencia, como quiera que sólo él procede á demostrar las cosas por sus razones propias y ciertas (1). Por aquí se ve cómo el fin del lógico es siempre uno, á saber, la ciencia de aquel instrumento sin el cual no es posible obtener otra ciencia alguna; y á este fin subordina todas sus investigaciones al ordenar las tres mencionadas especies de raciocinio, conforme al orden mismo que el fin de la propia ciencia exige (2).

(1) CONS. á ALB. MAGNO, *Met.*, lib. IV, tract. I, c. VII; y á TRENDELENBURG, *in lib. I Aristot. De anima*, c. 1, §. 2, p. 191 y sig. Jena 1833.

(2) CONS. á WEINHOLTZ, *De finibus atque pretio logicæ aristotelicæ*, Rostochii 1825; y á O. MIELACH, *De nomine Organi Aristotelici*, Augus. Vindelic. 1838.

## CAPÍTULO PRIMERO.

## DE LA SOFÍSTICA.

## ARTÍCULO I.

*De los diversos estados que puede tener la mente en orden á la verdad.*

1. Pudiendo el conocimiento humano ser vario en extension, en grados y en intensidad, puede consiguientemente llevar diversas formas, que no todas son propias para constituir conocimiento científico. De aquí que para saber las condiciones de un conocimiento científico, necesitase ántes noticia de los diversos estados que la mente puede tener en orden á la verdad. Tres son principalmente estos estados, á saber: de *duda*, de *opinion*, ó de *certeza*, segun que la mente conoce, ora con plena y firme adhesión, y sin temor alguno de errar, á la verdad conocida; ora con adhesión ménos plena, y por consiguiente, con temor de errar; ora, en fin, sin adhesión alguna. La primera de estas hipótesis engendra en la mente *certidumbre*; la segunda, *opinion*, ó séase *probabilidad*; la tercera, *duda*. Podemos por tanto definir las respectivamente así:—«*Certidumbre* es aquel estado en que la mente »se adhiere firmemente y sin temor alguno de errar, á la verdad »conocida.»—«*Opinion* es aquel estado en que la mente se adhiere »á la verdad conocida, pero con temor de errar.»—«*Duda* es aquel »estado en que la mente no se adhiere á una ni otra parte del ob- »jeto por ella contemplado.»—Esto último puede suceder en dos maneras: ó porque la mente no divisa razones que la inclinen á adherirse más á una parte que á otra, ó porque divisa de una y otra parte iguales razones. En el primer caso, la duda se llama *negativa*; en el segundo, *positiva* (1).

Por aquí se ve que la opinion es un estado medio entre la certidumbre y la duda, pero que no es la una ni la otra: no es la duda, porque en la duda no hay adhesión alguna, mientras en la opinion hay algun grado de adhesión; en la duda oscila la mente entre afirmar ó negar, mientras en la opinion; afirma realmente ó niega, bien que con el temor de que la verdad esté en lo opuesto de su juicio. De aquí que la opinion, por numerosos

(1) Cons. á SANTO TOMÁS, *in lib. III, Sent.*, dist. XXIII, q. 2, *Questiuncula*, 3, a. 1.

que sean sus grados, puede frisar con la certidumbre, pero no igualarla; porque la certidumbre lleva de suyo el asenso actual de la mente á la verdad, sin dudar nunca de que pueda ser verdad lo opuesto, miéntras que la opinion lleva de suyo precisamente esa duda. Acreciéntese cuanto se quiera los grados y motivos que mueven la mente á prestar un asentimiento más bien que otro, miéntras teme del lado opuesto, permanece siempre en estado de duda. Pero la certidumbre no admite grados, sino que permanece en el punto indivisible de una plena adhesion que excluye toda duda; miéntras que la opinion, ó séase probabilidad, admite diversos grados y es susceptible de aumento ó de disminucion. Y siendo esto así, claro está que todos los argumentos probables del mundo no podrán jamas producir una conclusion cierta. Por eso es absurda la opinion de Bernoulli (1), de Condorcet (2) y de La Place (3), quienes consideraron la certidumbre como una unidad, cuyas varias fracciones constitutivas, decian, son los varios grados de probabilidad; como si el excluir toda duda y el no excluirla, no fuesen dos cosas opuestas entre sí, y por consiguiente, de especie diversa. Esto es claro: no pueden varias cosas de una misma especie juntas entre sí producir una cosa de especie diversa, pues el hecho de que estén en coleccion no cambia la naturaleza de las cosas. Por consiguiente, siendo la certidumbre cosa que excluye toda duda, y la probabilidad, por el contrario, cosa que lleva de suyo la duda, claro está que los grados de probabilidad no pueden ser fracciones de certidumbre, y que por consiguiente, no pueden engendrarla, por muchos que sean. Y aun debe no omitirse que pudiendo las fracciones aumentarse hasta superar la misma unidad, tendríamos que si las probabilidades fuesen fracciones de certidumbre, podrian juntas producir una certidumbre superior á sí misma; lo cual es absurdo (4).

2. Visto ya cómo la certidumbre se diferencia de la opinion, menester es ahora conocer su naturaleza y ver sus varias especies. En toda certidumbre concurren tres elementos, á saber: verdad

(1) *Ars coniectandi*, Basileæ 1713.

(2) *Essai sur l'application de l'analyse de la probabilité des décisions rendues à la pluralité de voix, disc. prel.*, p. VI, Paris 1785.

(3) *Essais philos. sur les probabilités*, p. 1, 3.<sup>a</sup> ed., Paris 1816.

(4) *Cons. D'ALEMBERT, Opuscules mathématiques*, t. IV, p. 83, 283, Paris 1761-1768.

en el objeto, persuasion firme en el sujeto, y una razon ó motivo que induzca á esta persuasion. Es necesaria primeramente *la verdad en el objeto*, pues hecha como lo está nuestra mente para la verdad y no para el error, es indudable que la verdad sola tiene eficacia para llevar tras de sí en tal manera la adhesion de nuestra mente que no la deje lugar para temer ni un solo instante al error. Suele suceder que nuestra mente, por falta de atencion debida, se adhiera sin vacilar á lo falso que se le ofrece bajo la apariencia de verdadero; pero esta adhesion, á pesar de ser firme, no constituye certidumbre verdadera, sino sólo aparente; como quiera que la mente puede salir de esta falsa persuasion, y reconocer que lo que tenia por cierto, no es sino meramente opinable; miéntras que vista una vez la certeza de la verdad, no hay ya tiempo ni razon que puedan hacérnosla rechazar como error. Es necesario en segundo lugar, una *persuasion firme en el sujeto*, pues la certidumbre debe producir en la mente aquel estado firme é inalterable de conocimiento que cabalmente consiste en esa firmeza de persuasion. Por último, es necesario un *motivo*, pues el asentimiento, como producto que es de la mente, debe ser razonable, y no lo seria si faltase razon ó motivo para la adhesion de la mente.

3. Correspondientes á estos tres elementos de la certidumbre son las diferentes especies de ella. Si atendemos al primero de esos elementos, es decir, á la verdad en el objeto, divídese la certidumbre en *experimental* y *científica*. Efectivamente, considerada con relacion á la verdad de su objeto, la certidumbre debe dividirse en tantas especies cuantos son los órdenes de verdades: es así que estos órdenes son dos, á saber, 1.º el de las verdades de hecho, ó séase de experiencia, las cuales percibimos por experiencia interna ó externa; 2.º el de las verdades que conocemos por medio de especulacion mental; luego, considerada la certidumbre con relacion al elemento de la verdad de su objeto, es *experimental* ó *científica* (1). Por ejemplo: que *yo pienso*, que *existo*, que *los cuerpos son graves*, verdades son atestiguadas por la experiencia, y por eso la certidumbre con que las conocemos, llámase *experimental*; pero estas otras: *el todo es mayor que cada una de sus partes*, *Dios existe*, y otras semejantes, son verdades del orden ideal, y por eso, la certidumbre con que las conocemos, llámase

(1) Cons. SANTO TOMÁS, in lib. III *Sent.*, dist. XIV, q. 5, á 1.

*científica*. Cada cual de estas especies de certidumbre subdivídese luego en *inmediata* y *mediata*; inmediata si procede de conocimiento de verdades percibidas inmediatamente; mediata si de verdades conocidas por obra del raciocinio, como lo son *la existencia de Dios, la inmortalidad del alma*, y otras semejantes.

Otro elemento de la certidumbre, ántes enunciado, es la persuasión firme, que abraza dos partes, negativa una, y otra positiva. La parte *negativa* consiste en la total exclusion de la duda; pero como esta exclusion es necesaria circunstancia de toda clase de certidumbre, no puede servir de principio para dividir la certidumbre en especies distintas. La parte *positiva* consiste en la perfeccion del asentimiento prestado al objeto conocido; y como quiera que esta perfeccion se proporciona á la del motivo que la engendra, de aquí que otro principio de division de la certidumbre sea la perfeccion del asentimiento y del motivo. Expliquémoslo. La mente puede asentir á la verdad, ó por un motivo *intrínseco*, ó por un motivo *extrínseco*: por motivo *intrínseco*, cuando no solamente conoce que no puede temer errar, sino tambien descubre en el enlace mismo de las ideas la razon por qué presta su asentimiento; por motivo *extrínseco*, cuando ve la razon de su asentimiento, no en el enlace intrínseco de las ideas, sino en una razon extrínseca que no le consiente dudar. Ejemplos: Cuando asentimos al principio: *el todo es mayor que cada una de sus partes*, en el enlace mismo de la idea de *todo* y de la idea de *parte* hallamos el motivo de nuestro asentimiento; pero cuando asentimos, ora á las verdades reveladas por Dios, ora á las atestiguadas por el género humano, la razon de nuestro asentimiento es extrínseca, porque es la autoridad infalible de Dios, ó la que debe reconocerse al testimonio unánime y constante del género humano. Pues bien, á esta certidumbre que nace de un motivo intrínseco, se la puede llamar *de evidencia*, y á la que nace de un motivo extrínseco, *certidumbre de fe*. Esta última se subdivide en dos especies, á saber, certidumbre *divina* ó certidumbre *humana*, segun que el fundamento de su motivo es la autoridad de la razon de Dios, ó la autoridad del género humano (1). En cuanto á la certidumbre de evidencia, puede ser *metafísica, física y moral*. Definémoslas.

(1) SANTO TOMÁS, in lib. III *Sent.*, dist. XXIII, q. 2, quæst. 3. *sol.* 3 ad 1.

Nótese ante todo, que el motivo intrínseco, generador de la certidumbre de evidencia, debe de fundarse en la naturaleza misma de las cosas cuya noción tenemos por cierta. Nótese además que si ha de ser firme é inalterable, como debe serlo, el conocimiento sobre el cual tenemos certidumbre, es menester que la naturaleza del objeto del propio conocimiento se nos muestre como inmutable y necesaria; pues de otro modo, cabria pensar que esa naturaleza fuese diversa de como nuestra mente la ha concebido, y esto sólo destruiria ya el estado de certidumbre. Pues la naturaleza de las cosas puede ser necesaria con dos especies de necesidad, *absoluta* ó *hipotética*. Llámase *absoluta* la necesidad cuando en los caracteres esenciales de una cosa se ve imposible absolutamente concebir cosa que le sea opuesta: por ejemplo, es absolutamente imposible concebir un círculo cuadrado. La necesidad es *hipotética* cuando, si bien el opuesto de lo que pensamos no implica repugnancia absoluta, en razon á que cabe concebir su esencia como constituida de diverso modo que lo está, sin embargo, dado que la esencia esté constituida como lo está y no de otro modo, á su actual condicion repugna el opuesto. Ejemplo: no era absolutamente necesario que el animal estuviera sujeto á la muerte, porque pudo no haber sido constituido de elementos contrarios; pero pues que ya ha sido constituido de elementos contrarios, que en sí mismos contienen el principio de su propia disolucion, hay necesidad hipotética, fundada en la actual constitucion del animal. Por aquí se ve que la necesidad absoluta y la hipotética, no difieren sino por razon de su origen, en cuanto lo opuesto á lo que es absolutamente necesario, como que envuelve contradiccion, no puede hacerse ni aun por Dios mismo; miéntras que lo opuesto de lo que no es necesario sino hipotéticamente, habria podido ser hecho por Dios si la divina voluntad hubiera querido crear constituida con otros principios la naturaleza que creó; pero pues que Dios quiso dar á tal naturaleza tales principios y no otros, no podemos nosotros concebir esa naturaleza sino dotada de lo que necesariamente exigen los principios con que Dios la ha constituido: no repugnaba que ántes de ser creados y conexos los principios constitutivos de su naturaleza, lo fuesen de diverso modo que son; pero despues de creados y conexos, repugna ya que sean opuestos (1).

(1) Cons. SANTO TOMÁS, Cont. Gent., lib. II, c. XXX, n. 4.

Tenemos, pues, que pudiendo ser de dos maneras necesaria la naturaleza de las cosas, doble puede ser también la certidumbre con que las conozcamos, á saber: 1.º en cuanto el motivo con que estamos firmemente persuadidos de la certeza de la cosa, es la *imposibilidad absoluta* de su opuesto; 2.º ó en cuanto ese motivo no es sino una *imposibilidad hipotética*. Pues bien, como quiera que lo que tenemos por cierto en calidad de ser su opuesto hipotéticamente imposible, puede decir relación, ora á lo que no cabe en la naturaleza del mundo físico, ora en la naturaleza del alma humana, es decir, á lo que no cabe ora en el orden *físico*, ora en el orden *moral*; de aquí que la certidumbre hipotética puede con razón subdividirse en *física* y *moral*.

4. Pero hay muchos filósofos, entre ellos Locke (1) y Genovesi (2), que no queriendo ver certidumbre sino allí donde se ve repugnancia absoluta de lo opuesto, piensan que no hay otra certidumbre posible sino la metafísica, porque sólo en ella lo opuesto es absolutamente imposible. Esos filósofos van errados; porque las leyes del mundo físico y moral deben ser conformes á la naturaleza de los seres físicos y morales: y es así que la naturaleza de los seres físicos y morales es inmutable; luego lo opuesto de las leyes físicas y morales repugna; y es así que allí hay certidumbre donde repugna lo opuesto de lo que conocemos como cierto; luego, del propio modo que puede haber una certidumbre fundada en el motivo de ser absolutamente imposible lo opuesto de lo que pensamos como cierto (*certidumbre metafísica*), así también puede haber una certidumbre fundada en la imposibilidad de lo opuesto á las leyes físicas (*certidumbre física*), ó de lo opuesto á las leyes morales (*certidumbre moral*). Y no se nos diga que ignorando nosotros los obstáculos que pueden oponerse á la naturaleza física ó moral en la producción de sus efectos respectivos, no podemos pensar que se realizarán indefectiblemente: no se nos oponga esto, decimos, porque el no realizarse los efectos propios de la naturaleza física ó moral, á causa de algun obstáculo que impida su producción, depende no de que dejen de ser indefectibles las operaciones propias de la naturaleza física ó moral, sino de que las impida ó estorbe algun obstáculo exterior. Por consiguiente, cuando quiera que estemos completamente

(1) *Op. cit.*, lib. IV, c. 15, §. 4.

(2) *Logica per i giovanetti*, lib. IV, c. 2, ed. Nápoles 1817.

seguros de que no existen en manera alguna estos impedimentos, podemos con toda seguridad prometernos que se realizarán aquellas operaciones. Si lo contrario fuese cierto, tendríamos que serian imposibles las ciencias físicas que se apoyan cabalmente en la constancia de las leyes físicas; y del propio modo caeria por tierra la autoridad de la historia, que tiene cabalmente por base las leyes inmutables de la naturaleza humana. Y en efecto, ahí está Hume que partiendo del principio de Locke, negó la posibilidad de las ciencias físicas; así como otros filósofos, en virtud del mismo principio, han puesto en duda la autoridad de la historia.

Pero ¿es posible al hombre adquirir certidumbre? ¿y cuál será respecto de este punto su criterio? ¿bástanle para ello las facultades de que está dotado? ¿bajo qué condiciones? Ninguna de estas cuestiones puede ser resuelta aquí, porque son extrañas á la materia propia de la Lógica.

## ARTÍCULO II.

### *De los sofismas, y sus varias especies.*

5. Entre los diversos estados que pueden afectar á nuestra mente en orden al conocimiento, hemos mencionado el error, que, léjos de ser conocimiento, no es sino privacion de él; pues no siendo, en efecto, el conocimiento otra cosa sino una reproduccion ideal, que la mente realiza dentro de sí, de los caracteres del objeto por ella pensado, claro está que no merece nombre de conocimiento el que no representa ese objeto fielmente. Pues bien, el error es disconformidad entre el conocer y el sér, es decir, un juicio no conforme á la cosa juzgada; por donde se ve que, en efecto, léjos de ser conocimiento, no es sino falta de conocimiento. Pero si bien el error no merece nombre de conocimiento, como quiera sin embargo que supone un juicio, aunque juicio falso, ello es que al fin se apodera de la mente y aspira á tomar en ella el asiento de la verdad. Pues bien, á este error concebido bajo la apariencia de verdad se le llama *sofisma*, y llámase *sofístico* el, digámoslo así, arte que enseña á proponer lo falso bajo las apariencias de verdadero. Este tal arte, enemigo de la ciencia y del género humano, ha ejercido un grande influjo en la direccion de la lógica y en toda la filosofía; por lo cual no será excusado dar á conocer su índole, exponiendo brevemente su origen, y examinándole desde un punto de vista más ceñido que comunmente se suele.

6. Republicano, y en gran parte democrático, era el gobierno en los pequeños Estados de la Grecia. Rey era el pueblo en Atenas, que se había hecho la más ilustre ciudad de aquella comarca, después de la expulsión de los Persas. En aquel gobierno republicano y democrático, tenían que tratarse públicamente todos los negocios políticos y forenses; con lo cual vieron los griegos muy presto que para gobernar les era necesaria la elocuencia. Con este fin, hácia la 85.<sup>a</sup> Olimpiada, fueron á Atenas varios filósofos que se dedicaron á educar á la juventud para la vida política y del foro. En los primeros tiempos, fué allí la elocuencia una dote natural, perfeccionada por el arte; pero introduciéndose poco á poco los vicios de la civilización, surgieron algunos demagogos que para satisfacer su egoísmo y ambición, trataron de alucinar al pueblo y captar su voluntad. Dichos como eran en el asunto, muy luego comprendieron que nada conmueve tanto el ánimo y excita las pasiones de la muchedumbre en las públicas asambleas, como ver al orador triunfar de todas las oposiciones, hallando siempre razones para sostener su opinión y refutar la de su adversario. La muchedumbre en efecto, bien que no carezca de recto natural sentido, desprovista como está de educación intelectual, carece de aquel fino tacto que se necesita para valuar bien las razones, distinguiendo entre las verdaderas y las aparentes: poco apta para estimar el valor intrínseco de las cosas, juzga de ordinario por el número y la cantidad. Sucedió que cuantos se prometían y anhelaban sobresalir en el Estado, vieron que la elocuencia natural, sencilla y sin ambages no les servía para su negocio; el afán de lucro y la ambición los condujo entónces á inventar un arte con cuyo auxilio pudiese el orador sostener sobre cualquier punto el pro ó el contra, á fin de ser tenido por hábil y tenaz sustentador de sus opiniones. Pues este es el arte á que se dió nombre de *sófstica*, y *sófstas* se llamó á los que le profesaban (1). Fin de estos no fué, pues, investigar la verdad, sino lucro y ambición; y los medios, dignos por cierto de tan ignoble fin, fueron el identificar cuanto es contrario, el hacer del *sí* y del *no* una misma cosa.

Pues estos sófstas, al perorar proponían ratiocinios falsos; y á

(1) Acerca del origen y progresos de la *sófstica* léase á ROSCHER, *De historica doctrinæ apud sóphistas majores vestigiis*, Gottingæ 1838; y á G. H. MILHAUSER, *De sóphist. græc. origine*, Lipsiæ 1834.

tales raciocinios, mirando al arte que los enseñaba, llamóseles *sofismas*. De dos maneras podían producirse; ora dando á pensar las cosas diversamente de como son; ora atribuyendo á las palabras una significación indebida (1). Llamóse á los primeros *sofismas de pensamiento*, y á los segundos *sofismas de voz*. Lo propio aquellos que estos son tantos en número cuantos son los modos con que un objeto puede ser pensado diversamente de como es, ó puede darse á una voz significación indebida. Enumerémoslos, comenzando por los sofismas de pensamiento. Redúcense á los siguientes:

I. *Sofisma de accidente*.—Consiste en pensar como sustancial lo que no es sino accidental, ó séase, en poner el accidente en lugar de la sustancia. Á esta especie de sofismas pertenecen los encaminados á deducir del abuso de una cosa su inutilidad ó malicia: ejemplo:—«Los oradores han engañado muchas veces al tribunal ó al público; luego la elocuencia es cosa dañada.»

II. *Tránsito de lo absoluto á lo relativo; ó viceversa* (2). Consiste en atribuir á cualquier cosa de un modo absoluto una perfección que no le conviene sino en cierto modo: ejemplo:—«El hombre no puede pensar sino por medio de fantasmas: es así que en el alma separada del cuerpo no pueden hallar lugar los fantasmas; luego el alma separada del cuerpo no piensa.»

III. *Sofisma de falsa causa*. Consiste en tomar como causa de un hecho la que verdaderamente no es tal.

IV. *Ignorancia del elenco*. En esta especie de sofismas se incurre muchas veces cuando se disputa de palabra, y el calor mismo del debate impide prestar debida atención al punto discutido, resultando que al fin se prueba algo que nada tiene que ver con él.

V. *Petición de principio*. Consiste en querer probar una cosa por la cosa misma: ejemplo:—«Las bestias juzgan, pues que distinguen lo útil de lo nocivo: es así que todo juicio supone inteligencia; luego las bestias tienen inteligencia.»

VI. *Sofisma de muchas preguntas*. Quien acumulando en una pregunta varios aspectos bajo que puede ser considerado un objeto mismo, hiciese al contrincante darle respuesta que bajo un

(1) Los antiguos llamaron á la primer clase de sofismas *extra dictionem*, y á los segundos, *in dictione*. Cons. á SANTO TOMÁS, *Opusc.*, XXX, *De fallaciis*, c. 1.

(2) Los escolásticos apellidaron á este sofisma: *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, y viceversa.

aspecto determinado fuese verdadera, pero que universalmente considerada fuese falsa, le envolvería en este sofisma llamado por Aristóteles *de muchas preguntas*, y que era muy del gusto de la escuela erística de los Megarenses (1). Ejemplo: preguntados si *Pedro es animal ó no lo es*, en cuanto se nos obligase á responder que sí ó que no, ya estábamos envueltos en la red.

7. Hasta aquí los sofismas de pensamiento: en cuanto á los *sofismas de voz*, que consisten en dar á las palabras un significado indebido, son casi tan innumerables como múltiples son los modos en que se puede abusar del significado de una palabra. Nos limitamos, pues, á citar algunos principales, á saber:

I. *Figura de dicción*. Consiste este sofisma en tomar como de idéntico significado dos voces que le tienen diverso. Tal es el ya mencionado sofisma que refiere Aulo Gelio:—Tú no eres el mismo »que soy yo: es así que yo soy hombre; luego tú no eres hombre.» —El sofisma aquí está en que la palabra *yo*, significando, en la mayor, persona individual, y en la menor, naturaleza humana, hace negar la identidad de naturaleza por la sola razón de haber distinguido la personalidad.

II. *Equivocacion*. El fundamento de esta especie de sofisma es la ambigüedad en el significado de una palabra. De aquí que puede ocurrir en varios modos: 1.º Cuando se usa una voz de diversos significados, como, por ejemplo, la palabra *idea*, que unas veces significa la esencia de la cosa en calidad de percibida por el entendimiento, otras veces el medio por el cual se actúa este conocimiento; y otras veces, por último, se llama también *idea* el acto mismo de conocer. ¿Qué extraño, pues, (digámoslo de paso) que los filósofos abusando de esta palabra, hayan incurrido en tanto sofisma acerca del origen y naturaleza de las ideas? 2.º Se incurre también en este sofisma de *equivocacion* cuando se emplea una palabra en sentido metafórico una vez, y en sentido propio otra, creyendo que en uno y otro caso se la usa con su significado propio: ejemplo:—«El prado se ríe: es así que la risa »es propia del hombre; luego el prado es hombre.»—Por lo demás,

---

(1) Cons. PLATÓN, *de Republ.*, lib. V., p. 479, ed. cit. Sostiene Winchermann que origen de estos sofismas fué la costumbre de los *enigmas* y *logógrafos* á que tanto se daban los sábios de Grecia ántes de nacer la filosofía, y á que tan gran afición tenían los jóvenes en sus banquetes. (*Platonis Euthydem., Prolog., c. 2*, Lipsiæ 1833).

siendo los sofismas de esta especie tan múltiples como fáciles de conocer, no hay para qué traer nuevos ejemplos.

III. *Anfibología*. Ocurre este sofisma cuando por causa de la diversa sintáxis, que en toda lengua es siempre imperfecta, puede tener una proposición varios significados, y sin embargo se toma en solo uno. Tales eran las respuestas de las falsas y mentirosas deidades del paganismo, como aquella célebre: *Ajo te Acaecida Romanos vincere posse* (1).

IV. *Sofisma de pronunciación*. Consiste en dar un solo significado á una palabra que tiene varios, según el modo con que se la pronuncie: por ejemplo (en castellano) *sándia* y *sandía*.

V. *De composición (à sensu divisso ad sensum compositum)*. Consiste en tomar como verdad la unión de varias cosas que no son verdaderas sino cada una de por sí: tal sería, por ejemplo, el sofisma de quien en sentido compuesto entendiese que *el ciego ve* (2).

VI. *De división (à sensu composito ad sensum divissum)*. Es opuesto al anterior, y consiste en tomar como verdaderas, consideradas cada una de por sí, cosas que no lo son sino cuando se las considera unidas. De esta especie era el sofisma de Zenon cuando quería probar que un grano de trigo debía de producir cayendo en tierra el mismo ruido que un montón de trigo, porque este se compone de muchos granos (3) (4).

8. Pero ¿de qué sirve este prolijo análisis de los sofismas? Sirve de mucho, pues así como para el médico el conocimiento

(1) Balmes pone el siguiente ejemplo de *Anfibología*:—«El que exponga sus caudales en la empresa comete una locura; luego es necesario encerrarle en la casa de locos.»—*Curso de Filosofía elemental, Lógica*, lib. II, c. V, secc. 7, § 281, Madrid 1847.

(Nota del traductor).

(2) Ejemplo de Balmes (*Obra y lugar citados*):—«El que está sentado puede estar en pié; luego puede á un mismo tiempo estar en pié y sentado.»—(N. del T.)

(3) Ejemplo de Balmes (*ibidem*).—«Lo blanco no puede ser encarnado; luego el papel no puede teñirse de encarnado.»—(N. del T.)

(4) Cons. á Ciceron, *Acad.*, lib. IV, 15-29, y á Sexto Empírico, *Pyrron. Hypot.*, lib. II, c. 22. Acerca de otros sofismas de menor importancia, véase á Reiffenberg, *Principes de logique*, part. I, §. 18, p. 116 y sig., Bruxelles 1833.

de las causas de las enfermedades es medio de curarlas ó de precaverlas, así tambien para el filósofo el conocimiento de las múltiples formas con que el error puede viciar sus racionios le sirve para precaverse contra él y para desenmascararle. No es para el filósofo, pues, un juego de ingenio este análisis de los sofismas, sino una tarea de todo punto científica, encaminada á remover los obstáculos que se oponen al recto discurrir. Desde el instante de saber que los sofismas pueden derivarse ó del abuso de las palabras, ó del uso no recto del pensamiento, nos ponemos en aptitud de apreciar la verdad ó falsedad de un racionio, haciendo anatomía de sus partes, viendo si los términos empleados en él tienen siempre un mismo significado, si conservan su primitivo valor, y si las proposiciones respectivas son verdaderas y están conexas entre sí de modo que puedan producir una conclusion verdadera. Para este fin, nada más adecuado que reducir el racionio á su esqueleto, es decir, á la forma silogística, pues de este modo se le puede valuar más fácilmente.

### ARTÍCULO III.

#### *De la Dialéctica.*

9. Entre lo falso y lo cierto media lo verosímil; de aquí que así como puede haber un arte de lo falso y un arte de lo cierto, quepa otro arte más, que trate de lo verosímil, y parta de principios probables para sacar de ellos una conclusion de la misma especie (1). Pues á este tercer arte llamamos nosotros, con Aristóteles, *dialéctica*. Sobre lo cual debe notarse que en todo racionio, sea cual fuere la naturaleza de las premisas, necesitase para inferir de ellas algo, ver ántes alguna conexion entre las premisas mismas y la conclusion que de ellas haya de inferirse. El conocimiento de esta conclusion, contenida en las premisas, ha de ser determinado; pues de lo contrario, existiria duda, y la duda produce en la mente un estado de indeterminacion entre el sí y el no, que constituye el dudar. Y es así que de premisas meramente probables no puede inferirse conclusion alguna determinada, pues lo probable lleva de suyo el dudar de su opuesto;

(1) Cons. á Vico, *De studiorum ratione*, Opp., t. II, p. 9. 2.<sup>a</sup> ed., Mediolani 1852.

luego el silogismo dialéctico en sí, como quiera que sólo parte de razones probables, no sirve para que de él se infiera conclusion alguna determinada. Puede suplirse esta impotencia por medio de interrogaciones dirigidas al adversario y de concesiones que el mismo haga respecto del objeto probable sobre que se disputa dialécticamente; pues como quiera que el hecho mismo de la concesion del adversario ha de incluir una afirmacion ó negacion determinada, y por consiguiente ha de convertir en determinado lo probable desde el punto que elige una de las dos partes opuestas que lo probable lleva de suyo, de aquí que una vez consentida por el adversario cualquiera de estas partes, sea ya posible sacar la conclusion en ella contenida (1). Esto supuesto, definiremos ya con Laercio la dialéctica, diciendo que es: «*Aquel arte de disputar, por cuyo medio se aprueba ó se reprueba alguna cosa, al tenor de las preguntas y concesiones de los disputantes* (2). Forma propia de este arte es, pues, el diálogo; y en efecto, Zenon que fué el padre de la dialéctica, inventó tambien el diálogo como forma del decir más adecuada para preguntas y concesiones (3).

10. Á poco que se medite en la materia propia de la dialéctica y en su especial procedimiento, se ve claramente que, si bien este arte no sirve para producir ciencia, contribuye en gran manera á ello. La ciencia efectivamente supone conocimiento cierto, y la dialéctica se limita á lo probable; de aquí que la primera no haya menester de concesiones del adversario para sacar sus conclusiones, ántes bien las deduce derechamente de principios ciertos prestablecidos, miéntras que la segunda necesita de esas concesiones para sacar alguna conclusion. Pero así y todo, la dialéctica puede ser útil á la ciencia, en cuanto la mente del hombre no alcanza muchas veces conocimiento cierto é inalterable de las cosas, y entónces tiene que resignarse á conocerlas como probables, bien que meditando acerca de ellas se esfuerce luego en convertir, si es posible, lo probable en cierto. Es así que al raciocinio que procede de razones probables se le llama *dialéctico*, y al arte respectivo se le llama dialéctica; luego la dialéctica, bien que no baste para engendrar ciencia, aprovecha grandemente

(1) Cons. ALBERTO MAGNO, *Topic.*, tract. III, c. 1.

(2) Lib. III, segm. 32.—Cons. ALEJANDRO DE AFRODISIO, *Ad Topic. Praef.*, p. 251, ed. Bekker.

(3) Véase á BUHLE, en las *Memorias de Gottinga*, t. XII, p. 241.

para lograrla. Por esto sin duda algunos filósofos modernos, siguiendo á los más sábios de entre los antiguos, han atribuido á la dialéctica grandísima eficacia como auxiliar de la ciencia (1): Bacon, por ejemplo, entre otros (2), queria, no solamente una *dialéctica general* aplicable á todas las ciencias, sino una *dialéctica particular* para cada una de ellas; y Vico (3) atribuye al desuso de este arte el ser una de las principales causas que han precipitado la decadencia de las ciencias y de las letras.

#### ARTÍCULO IV.

##### *Del arte demostrativa.*

Así como la *sofística* auxilia indirectamente el obtenimiento de la ciencia removiendo los obstáculos que á él se oponen; y así como la *dialéctica*, por medio del conocimiento de lo probable, habilita y predispone para el mismo efecto, así la *demostrativa* lo produce. Tratado ya, pues, por nosotros el silogismo sofístico y el dialéctico, trataremos ahora del demostrativo, ó séase, de la demostracion. Pero ántes debemos decir algunas palabras acerca de la *duda metódica* y de las *prenociones*, pues que la primera precede á la demostracion misma, y las segundas le son necesarias en calidad de requisito prévio.

#### ARTÍCULO V.

##### *De la duda metódica.*

11. Al querer demostrar una verdad cualquiera, la concebimos ántes bajo la forma de cuestion; y no conociendo entónces todavía nuestra mente las razones que deben decidirnos á afirmar ó negar algo, se queda suspensa en una situacion de duda, para salir de la cual intenta cabalmente demostrarse la verdad que se haya propuesto. Ejemplo: ántes de demostrarse nuestra mente la verdad, ó séase *tésis*;—«el alma es inmortal,»—se la propone á sí misma como cuestion bajo esta forma:—«¿El alma es inmortal, ó no?»—Mientras esta *tésis* se nos presenta como cuestion, nuestra mente no conoce todavía las razones que prueban la inmortal-

(1) ARISTOT., *topic.*, lib. I, c. 2, p. 81, ed Waitz.

(2) *De Aug. Scient.* lib. V, c. 3, p. 288-289, ed. cit.

(3) *Op. cit. loc. cit.*

dad del alma, y quédase por ende suspensa entre el sí y el no, es decir, en un estado de duda, que no la dejará sino despues de la demostracion. Pues bien, á esta duda que se pone delante de la demostracion, llámase la *duda metódica*, la cual por tanto podemos definir así: *la duda que va con la tésis antes de su demostracion.*

12. Esta definicion nos dice ya cómo la naturaleza misma de la demostracion exige indispensablemente la duda metódica. La demostracion en efecto, presupone tésis demostrable; y es así que ésta se resuelve en una duda; luego la índole misma de la demostracion exige necesariamente esta duda. Pero la duda es, ya lo decimos, *metódica*; calificacion con la cual significamos, no que la mente humana, para adquirir ciencia, haya de dudar absolutamente de todo, pues por el contrario, toda ciencia presupone algunas verdades de incuestionable certeza; sino que la naturaleza misma de la demostracion exige duda metódica, en cuanto la verdad que ha de ser demostrada, es previamente una tésis propuesta en forma de cuestion. Pero es así que no toda verdad es susceptible de demostracion, pues las verdades evidentes por sí mismas son indemostrables; luego la duda metódica no se extiende á toda verdad. Hay más; la misma duda metódica, como relativa que es á la demostracion, sigue sus propias condiciones, y presupone, como ella, algunos principios ciertos.

13. Con estas breves advertencias, tenemos suficiente para ver en qué la duda metódica se diferencia de la *duda sistemática* de los escépticos. Tres son, en efecto, estas diferencias; á saber: 1.<sup>a</sup> La duda sistemática es *absoluta*, y como tal, está en el principio y en el fin; miéntras que la duda metódica no es más que *hipotética*, como ceñida que está al camino que sigue la mente humana en busca de la ciencia; y su fin, por consiguiente, es adquirir esta ciencia misma, tras de cuya adquisicion está la solucion necesaria de la misma duda. 2.<sup>a</sup> La duda metódica es *temporal*, interina; pues no dura sino miéntras se hace la demostracion á que precede, y termina con la demostracion misma; pero la duda escéptica ó sistemática es *permanente*, porque dura siempre, aun despues de la demostracion; 3.<sup>a</sup> La duda sistemática es *universal*, porque se extiende á todos los órdenes de verdades, miéntras que la duda metódica no es sino *parcial*, relativa sólo á un cierto orden de verdades, al de las verdades demostrables; y aun de estas no á todas, sino únicamente á las que importan para la demostracion de la tésis propuesta.

14. No ménos que de la duda escéptica, se diferencia la nuestra metódica de la duda cartesiana; con lo cual no queremos decir que la duda cartesiana sea idéntica á la sistemática de los escépticos, como lo han creído algunos autores, sino que Descartes ni entendió el verdadero procedimiento de la duda metódica, ni lo restringió á sus límites propios. No entendió el verdadero procedimiento de la duda metódica, porque le proclamó necesario, no ya respecto de las verdades que necesitan ser demostradas, sino respecto de la naturaleza misma del conocimiento y de todo orden de verdades, por más que ilógicamente luego eliminase de esta duda general el conocimiento del sujeto pensante. *Ilógicamente* digo, porque la misma razon que abona la veracidad de la conciencia en lo relativo al conocimiento del *yo pensante*, puede abonar la veracidad de todas las demas potencias respecto de su término propio: luego no tuvo Descartes razon para negar á estas otras facultades la fe que daba á la conciencia (1). Por otro lado Descartes, en el hecho de derivar de la naturaleza misma del conocimiento la necesidad de la duda, se vió forzado á envolver en la duda todos los demas conocimientos, excepto el de la conciencia; y de aquí que su duda ya no se limitó á preceder á las verdades que necesitan ser demostradas, sino que se extendió aun á las mismas verdades evidentes que no han menester demostracion alguna.

15. Hemos dicho que la duda metódica se identifica con la tésis que ha de ser resuelta por medio de la demostracion. Es decir que cabe la duda respecto de tantas cosas cuantos son los objetos sobre que puede moverse cuestion. Es así que se puede mover cuestion, ora sobre la existencia de una cosa,—ora sobre su esencia;—ora sobre sus cualidades y modo de ser;—ora, en fin, sobre su causa eficiente y final: luego con exactitud Aristóteles (2) redujo á cuatro las cuestiones posibles, á saber: 1.<sup>a</sup> *si la cosa es* (existencia); 2.<sup>a</sup> *qué es la cosa* (esencia) (3); 3.<sup>a</sup> *cual, ó cómo, es la cosa* (cualidad); 4.<sup>a</sup> *porqué es la cosa* (causa eficiente y final).

16. Ahora preguntamos: ¿con qué orden se ha de resolver estas cuatro cuestiones? Respuesta. En el orden real, la esencia

(1) ROYER-COLLARD, *Fragm.*, n. 3, ad Calc. Op. p., Reid, t. II, p. 362-363 y siguientes. París 1856.

(2) *Anal. Post.*, lib. II, c. 1.

(3) *Quiditas*, dice la Escuela. (N. del T).

de una cosa presupone su existencia; luego la cuestion acerca de la nocion esencial de una cosa (*quid sit*) presupone planteada y resuelta ya la cuestion sobre su existencia (*an sit*). Por consiguiente, respecto de las cosas de quien se ignora la esencia y la existencia, claro está que á la cuestion sobre *qué sea la cosa*, tiene que preceder la cuestion sobre *si la cosa es*. Y aquí es de advertir que esta cuestion sobre *si la cosa es*, no puede plantearse si ántes no se conoce, cuando ménos, la *definicion nominal* de la cosa cuya existencia se averigua; de aquí que á la cuestion respecto de la esencia de una cosa precedan siempre la cuestion sobre su existencia, y el conocimiento de su *definicion nominal*. Por ejemplo, no se puede plantear cuestion sobre *qué es el cuerpo* si ántes no se resuelve la que versa sobre *si hay cuerpos*; ni esta puede tampoco plantearse si ántes no se sabe qué cosa se entiende bajo el nombre de *cuerpo*, lo cual cabalmente se aprende por la definicion nominal.

Tras las cuestiones sobre *si la cosa es* y sobre *qué es la cosa*, puede plantearse la cuestion sobre *qué es ó no de la pertenencia de la cosa*, ó dicho de otra manera, sobre *su modo de ser*. Esta cuestion no tiene más objeto que investigar si el predicado está ó no en el sujeto; y siendo así que esta cuestion no puede plantearse mientras no se sepa qué cosa se entiende ser aquel predicado de quien se quiere saber si está ó no en el sujeto; de aquí que á la cuestion sobre si tal predicado conviene ó no al sujeto, tenga que preceder la nocion esencial del predicado mismo.

Conocido ya si el predicado está ó no en el sujeto, puede investigarse la razon por qué lo está, ó séase el conocimiento de los principios en cuya virtud lo está. Por ejemplo, una vez conocido que el alma es inmortal, puédesse preguntar por qué lo es; y la respuesta á esta pregunta puede sacarse, ora de los principios esenciales que constituyen la inmortalidad del alma, ora del fin á que la propia alma está ordenada.

Si ampliando el análisis de estas cuestiones, se quisiera saber cuál de ellas pertenece propiamente al dominio de la ciencia, puede responderse que es la que versa sobre el *porqué de las cosas*, pues la ciencia es cabalmente conocimiento de las cosas por sus razones (1).

(1) Acerca de este punto, conviene leer, además de los antiguos escolásticos, á TRENDELENBURG, *Op. cit.* §§. 15, 16, 60, 61, p. p. 77, 79,

## ARTICULO VI.

*De las prenociones, requisito de la demostracion.*

17. Partiendo de la duda universal, no es posible llegar jamas á otra cosa sino á la duda, pues la conclusion no puede nunca ser más extensa que su principio. Pero como nuestra duda metódica no es duda universal, sino meramente relativa á aquellas verdades demostrables, que ántes de ser demostradas se ofrecen á la mente en forma de tésis ó de cuestiones; y como para resolver toda cuestion se necesita de algunos datos fijos, de aquí que la duda metódica no pueda ser resuelta sin algunas prévias nociones. Pues bien, el complejo de estas nociones adecuadas para resolver la duda y toda cuestion, constituye los *precógnitos*, ó seáse *pre-nociones*, así llamadas porque son nociones que debe suponerse adquiridas ántes de la demostracion.

18. ¿Cuáles y cuántas son estas prenociones? Respondo que siendo fin de toda demostracion conocer las pertenencias ó propiedades de un sujeto, y no cabiendo investigar si á un dado sujeto conviene ó no un determinado atributo, miéntras no se tenga las correspondientes nociones sobre el uno y el otro; infiérese de aquí que en toda demostracion hay que conocer préviamente el sujeto y el predicado, pues que materia de la demostracion es cabalmente si tal cualidad pertenece ó no á tal sujeto. Pero recordemos que en todo racionio hay que comparar los términos sujeto y predicado con un tercer término, para que de la identidad de entrambos con este, deduzcamos la que ellos tienen entre sí. Por ejemplo, la *inmortalidad del alma* se demuestra recurriendo á la dote de *espiritualidad*, viendo que este atributo conviene al alma y á la inmortalidad, y por aquí afirmando del sujeto *alma* el predicado *inmortal*. Luego las prenociones que toda demostracion exige son tres, á saber: sujeto, predicado, y término medio con el cual se los compare para ver si tal predicado está ó no en tal sujeto.

19. No conociéndose la conveniencia ó inconveniencia entre el sujeto y predicado de un racionio sino mediante la compara-

cion de ambos con un tercer término, dicho se está que toda la fuerza y éxito feliz del raciocinio dependen del término medio que se escoja (1). Pues pregunto ¿qué condiciones ha de tener este término medio para hacer bien su oficio? Tres le asignó Aristóteles, á saber: 1.<sup>a</sup> que comprenda la causa de una cosa; 2.<sup>a</sup> que esta causa sea conocida como tal; 3.<sup>a</sup> que sea causa verdadera y cierta. Nosotros, sin más que poner la palabra *razon* en lugar de *causa*, pues esta segunda voz pertenece propiamente, en nuestra opinion, al orden del conocer, creemos que esas tres condiciones asignadas por el Estagirita al término medio de la demostracion son realmente las que le convienen, atendido el fin para que en la misma demostracion se le emplea. Fin de la demostracion es adquirir la ciencia; la ciencia por consiguiente es efecto de la demostracion: es así que lo que se halla en el efecto, tiene que hallarse en la causa, pues no se concibe que aquel sea superior á ésta; luego aquello que en la demostracion da origen á la conclusion científica, debe llevar en sí los caracteres de la ciencia. Pues bien, el término medio es eso que da origen á la conclusion científica. Por otra parte, la ciencia, tomada esta palabra en su más riguroso significado, exige que la mente, no sólo conozca una cosa, sino que además la conozca en sus últimas razones; que sepa que la conoce, de tal manera que sea capaz de demostrársela á otro; y por último, que no tenga duda alguna de que la causa que conoce como tal, es verdadera y propiamente causa de aquella cosa que conoce. Siendo esto así, el término medio de la demostracion debe tener tres condiciones correspondientes, á saber: 1.<sup>a</sup> debe dar conocimiento de la razon de la cosa; 2.<sup>a</sup> este conocimiento debe ser reflexivo, es decir, tal que la mente sepa que le tiene; 3.<sup>a</sup> debe, por último, ser cierto, es decir, debe expresar el conocimiento cierto de la razon propia de una cosa.

20. En partiendo de un término medio que tenga estas condiciones, se alcanza por el raciocinio un verdadero conocimiento científico, pues la conclusion no puede ser diversa en naturaleza del principio que la engendra. Á la demostracion hecha con este procedimiento llamaban los antiguos *demostracion potisima*, porque produce ciencia. Pero ni Aristóteles ni otro filósofo alguno

---

(1) «..... Tota vis argumenti consistit in medio termino, ex quo ad »ignotam probationem proceditur.»—SANTO TOMÁS, in *lib. III Sent.*, dist. XXIII, q. II, q. 1 *sol.*, l ad 4.

antiguo ni moderno han tomado siempre la demostracion en este significado riguroso; sino que dejando ese nombre de *potisima* á la que engendra ciencia, trataron de otras especies de argumentacion, á las cuales por analogia llamaron en general *demonstraciones* (1). Hablaremos de las principales.

## ARTÍCULO VII.

### *De varios géneros de demostracion.*

21. Tomada la demostracion en sentido lato y equivalente al de argumentacion, diremos, que cuando quiera que intentamos demostrar algo, podemos argüir, ora del efecto á la causa, ora de la causa al efecto. La primera de estas dos especies de demostracion llámase *à priori*, porque en ella se procede de la causa al efecto, ó séase, de la razon de un hecho al hecho mismo; la segunda se llama *à posteriori*, porque en ella se procede del efecto á la causa, ó séase, del hecho á la razon del hecho. En una y otra se procede siempre de lo más conocido á lo ménos conocido, segun que tenemos nocion más clara, ora de la causa, ora del efecto (2). Si consideramos ahora la vía y el modo en que nuestra mente se ejercita al demostrar una cosa, tendremos que la demostracion puede tambien dividirse en *directa* é *indirecta*: directa es la que no sólo concluye la verdad de la cosa demostrada, sino que ademas contiene la razon de que la cosa sea de tal ó cual modo: indirecta, la que muestra la verdad de la tésis, no por la afirmacion de sus razones intrínsecas, sino por los absurdos que se sigan de negarla. Por ejemplo: muéstrase *directamente* la inmortalidad del alma, tomando como principio demostrativo su espiritualidad, y se la demuestra *indirectamente* encareciendo los absurdos que de negarla se seguirian. Una y otra especie de demostracion convienen en producir convencimiento; sólo que la primera contiene ademas la razon intrínseca de este convencimiento, miéntras la segunda no da sino una razon extrínseca, es decir, el absurdo que resultaria de negar la verdad propuesta. Por aquí se ve la gran ventaja que la demostracion directa lleva

(1) Véase á KECKERMANN, *Systema logicae*, lib. III, c. 14, p. 529-530, ed. cit.

(2) Cons. á SANTO TOMÁS, I, q. 2, a. 1 c; in I *Post.*, lect. 4.

á la indirecta; pues mientras la primera, al dar la razon verdadera porqué la conclusion es, muestra no solamente lo que la cosa demostrada es, sino el porqué es como es, la segunda se limita á confirmar y consolidar la existencia de la cosa. De aquí que oficio propio de aquella sea producir la ciencia, mientras el de ésta es más bien conservarla y algunas veces prepararla, mostrando los absurdos que nacen de la contraria doctrina (1). De todos modos, como quiera que la ciencia necesita ser preparada cuando todavía no existe, y ser conservada y defendida cuando ya existe, de aquí el justo aprecio que los más ilustres cultivadores de la lógica han hecho siempre de la demostracion indirecta, bien que no negando á la directa mayor excelencia. Sin contar á Sócrates (2), que se valió continuamente de la demostracion indirecta para rebatir á los sofistas, y á Euclides (3) que la utilizó en pro de las verdades geométricas, Aristóteles estudió con gran atencion su naturaleza, su valor y las leyes á que su aplicacion debe acomodarse (4).

22. A la demostracion indirecta viene á reducirse aquella otra especie de argumentacion llamada *ex datis*, y que consiste en sacar de lo propio concedido por el adversario consecuencias que evidentemente se vuelven contra él. Esta especie de argumentacion, bien que no sirva para probar la cosa por sus razones intrínsecas, como no sirve la misma demostracion indirecta, de quien es una variedad, es sin embargo de muy gran provecho á la ciencia; pues como quiera que en toda disputa debe siempre dejarse al adversario camino expedito para retractar lo que hubiese concedido en el principio del debate (5), sucede á veces que mostrándole las conclusiones absurdas que nacen de algun

(1) Esto mismo, sobre poco más ó ménos, enseñaron los autores de la Lógica de Port-Royal, *Part IV*, p. 284, Lugduni 1703.

(2) Véase á PLATON, *Diálogo de Protagoras*.

(3) Cons. á LAERCIO, lib. II, c. 10, segm. 107.

(4) *Anal. Prior.*, lib. I, c. 29, p. 198; y lib. II, c. 11 y 14, p. 237 y 241, ed. cit.

(5) SAN AGUSTIN recomienda en varios pasajes esta regla: en sus *Soliloquios* dice:—«Una vez que te hayas empeñado temerariamente, no tienes porqué avergonzarte de retroceder y dejar tu empeño» (c. VII).— Y en otro lugar:—«Tengo para mí que la filosofía gana no poco cuando el disputante tiene en ménos salir victorioso que descubrir lo recto y verdadero.»—(*Acad.*, lib. III, c. 3 y 12; y lib. I, c. 5. Ademas en el *Epp.*, CXLIII, CXXXVIII, y *De Gen. ad Litt.*, lib. IX, c. 1).

principio admitido por él, se le hace caer en la cuenta de lo absurdo de sus doctrinas, obligándole á reconocer como falso lo que á primera vista le habia parecido verdadero.

23. Entre las varias especies de argumentacion es de suma importancia la designada con el nombre de *circular ó regresiva*, y que consiste en volver de lo mismo á lo mismo, pero no bajo el mismo aspecto ni conocido en el mismo grado (1). El principio fundamental de esta especie de argumentacion es el *sincretismo* de la naturaleza, en virtud del cual, una vez reproducidas en el órden del conocimiento las cosas enlazadas entre sí, deben las unas servir para explicar las otras. Por ejemplo, enlazado como necesariamente lo está, por virtud de ese *sincretismo*, el efecto con la accion de su causa, no se puede conocer aquel perfectamente sin conocer ésta. Pues en tales casos es cuando se recurre á la demostracion circular, con la cual se procede del efecto confusamente conocido á la causa, y conocida luego la naturaleza de la causa, se vuelve al efecto, buscando una nocion completa y distinta de él por medio de la nocion distinta y completa de la causa. Tal es cabalmente el procedimiento que, segun veremos despues, sigue la mente en el elevarse del mundo á Dios, y descendiendo luego de Dios, explicar la naturaleza del mundo. El mismo Aristóteles (2) no pudo ménos de hacerlo así; fuéle en efecto imposible formar una ciencia de la naturaleza independiente de la *Teodicea*, pues el exámen mismo de los fenómenos naturales le condujo á buscar fuera de la naturaleza un *primer motor*, y de ese exámen cabalmente tuvo luego que partir para explicar los hechos naturales: así la metafísica nació del estudio de la física, y esta nada fué sin aquella.

Á poco, pues, que se reflexione sobre la índole de esta especie de demostracion, se ve, (como exactamente lo ha notado Rosmini (3) siguiendo á los antiguos) (4), que consta de tres elementos, á saber: 1.º Procedimiento argumentativo del efecto á la causa, 2.º exámen de la causa, una vez conocida, para hacer más

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *in I Post.*, lec. VIII.

(2) *Phys.*, lib. I, c. 1. Véase ademas á TEMISTIO y á AVERROES, *in I Post.*, *Comm.* 24 y 97.

(3) *Log.*, lib. II, secc. II, cap. X, art. 5, p. 247, ed. cit.

(4) Valga por todos ZABARELLA, *De regressu*, que se halla en sus *Op. p. log.*, p. 248 y siguientes, ed. cit.

distinta y completa su nocion; 3.º Procedimiento argumentativo de la causa, ya mejor conocida, al efecto. Por aquí se ve cómo en la *demonstracion circular*, á diferencia del *circulo vicioso*, se procede siempre de lo más conocido á lo ménos conocido, pasando del conocimiento del efecto al de la causa, y volviendo del conocimiento ya más distinto de la causa, al conocimiento del efecto. Y hé aquí cómo en esta especie de argumentacion se procede de lo mismo á lo mismo, pero no conforme á un mismo respecto ni en el mismo grado de conocimiento (1).

## CAPÍTULO SEGUNDO.

### DE LA CIENCIA CONSIDERADA COMO EFECTO DE LA DEMOSTRACION.

1. Efecto de la demostracion es, como ya muchas veces lo dejamos dicho, *la ciencia*; palabra que si tomada en su más amplio y genérico sentido, equivale á *conocimiento*, entendida conforme á su sentido genuino y propio, significa un modo especial de conocimiento. Pero, aun así tomada en este sentido extricto y riguroso, tiene dos aspectos, uno *objetivo*, otro *sujetivo*. Segun el primero, la ciencia es un *sistema integro de nociones demostradas y dependientes de un principio solo*, como anillos de una misma cadena: mirada por el aspecto *sujetivo*, puede definírsela así: *conocimiento cierto y evidente de las últimas razones de las cosas, adquirido por medio del raciocinio*. Siendo, pues, doble el significado riguroso de la ciencia, menester es examinarla conforme á los dos, bien que sólo en cuanto es pertenencia de la lógica.

### ARTÍCULO I.

#### *De la ciencia en sentido subjetivo y objetivo.*

2. La ciencia en sentido subjetivo hemos dicho que es—«conocimiento cierto y evidente de las últimas razones de las cosas, adquirido por medio del raciocinio.»—Tres son, pues, sus condiciones, á saber: 1.ª Objeto de la ciencia son *las últimas razones*, ora absolutas, ora relativas; pues como quiera que la ciencia sea efecto de aquella natural exigencia de la mente codiciosa de saber las

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *in II Post.*, lect. 12.

razones de las cosas, allí hay ciencia donde la mente alcanza las últimas razones de lo que se propone como materia de ciencia. 2.<sup>a</sup> La ciencia es *conocimiento cierto*, por lo mismo que es conocimiento perfecto. Efectivamente, quien dice conocimiento perfecto, dice *certidumbre*, pues la *duda*, por el hecho mismo de dejar á la mente oscilando entre la afirmativa ó la negativa, ora por no ver razon alguna, ora por hallarlas de igual peso en pró de una y otra parte de la contradiccion, no es conocimiento sino carencia de él; así como la *opinion*, ó séase aquel estado de la mente en que se inclina á una de esas partes sin deponer toda sospecha de que sea verdad la contraria, es imperfeccion de conocimiento. Luego no hay ciencia sino allí donde hay certidumbre. 3.<sup>a</sup> El conocimiento científico ha de ser, además de cierto, *evidente*, pues sólo la evidencia, como producto que es de aquella dote ó capacidad en cuya virtud la mente se ve obligada á percibir tal y como es la verdad que se le ofrece, puede servir de principio y de luz que ilumine á todas las demas verdades en esa verdad primaria contenidas. Es así que las verdades primarias, ora las absolutas, materia propia de la filosofía, ora las relativas, materia propia de una ciencia determinada, son las últimas razones por cuyo medio se esclarecen y justifican en la mente todas las demas verdades inferiores contenidas en aquellas primarias; luego no hay conocimiento científico sino allí donde hay evidencia.

3. Considerada ya la ciencia segun su aspecto *subjetivo*, veámosla ahora segun el *objetivo*. En este sentido podemos definirla así: *sistema íntegro de nociones de un mismo orden y dependientes de un solo principio*. En efecto, considerada objetivamente la ciencia, es una série continua y progresiva de racionios que contienen otras tantas verdades enlazadas entre sí, y dependientes de otras primarias y simplicísimas que contienen en gérmen la série entera de todas las demas. Así, por ejemplo, llámase ciencia jurídica aquel conjunto de verdades que se deducen del supremo principio del derecho, y ciencia moral se llama la que comprende aquella larga série de deberes deducidos del supremo principio moral. Y es así que todo conjunto de verdades subordinadas, coordinadas y dependientes de un mismo principio constituye en general un sistema científico; luego con razon llamamos ciencia objetiva al—«sistema íntegro de nociones de un mismo orden y dependientes de un solo principio.»—Por aquí podemos entender cómo ninguna ciencia ha de tenerse por constituida en

su indivisible *unidad* sino cuando se halle determinado el principio de donde haya de deducirse la série de sus verdades propias; y que tampoco se la puede reconocer el carácter de *totalidad* mientras ese su principio no sea desentrañado y fecundado en las conclusiones de la misma ciencia. Pero ¿á qué llamamos *principio supremo* de una ciencia? Pues en cada ciencia llamamos primer principio aquella proposicion universal á que todas las demas se refieren, y á la cual sirven de explicacion, ó séase de aplicaciones correspondientes á las diversas materias comprendidas bajo la extension de la misma ciencia. Este primer principio, ó séase primera verdad ó proposicion universal, constituye el asunto propio de cada ciencia respectiva, por cuanto contiene la materia que la mente va elaborando con el fin de descubrir sus propiedades y pertenencias. Y hé aquí cómo la unidad de la ciencia depende no sólo de la unidad de su principio, sino tambien de la unidad de su objeto.

4. Pero esta unidad de objeto que ha de tener cada ciencia, no necesita ser *material*, sino *formal*. Considerar *formalmente* el objeto de una ciencia, significa considerarle bajo el especial aspecto con que es propio de la tal ciencia; mientras que considerarlo *materialmente*, no significa otra cosa sino tomarle segun su entidad fisica y sin relacion alguna á la ciencia. Por aquí se ve cómo el objeto de la ciencia puede ser *formalmente* uno, y *materialmente* múltiple, como quiera que no repugne el que un objeto sea mirado bajo varios aspectos (1); y puede, por el contrario, suceder que el objeto sea *materialmente* uno y *formalmente* múltiple, cuando quiera que sea único el aspecto bajo el cual se estudie varios objetos. Dios, por ejemplo, y el alma humana y el mundo sensible son tres objetos *realmente* distintos entre sí; pero el filósofo puede estudiarlos como objeto único *formal*, en cuanto único es el aspecto bajo que los estudia, es decir, el de las supremas razones de esos tres objetos. Por eso la unidad que la ciencia exige en su objeto, ha de ser *formal*, no *material*, pues para que la materia de una ciencia merezca nombre de objeto propio de ella, debe ser considerada en cuanto á la misma ciencia se refiere. Y es así que considerar *materialmente* el objeto no lleva consigo

---

(1) Aristóteles enunció esta verdad al decir: «Unius, quatenus unum est, una est scientia.» *Anal. Post.*, lib. II, c. 3, §. 8. ed. Didot, París 1848.

otra cosa sino mirarle en su estructura física, y que todo objeto de una ciencia determinada, en cuanto se le contempla con relación á ella, no tiene unidad sino por razón de la unidad de aspecto bajo el cual es objeto propio de la misma ciencia; luego el objeto de cada ciencia es, no *formal*, sino *materialmente* uno.

5. Siendo esto así, podemos enunciar con la siguiente fórmula el principio generador de la distinción y diversidad de las ciencias, á saber: *toda ciencia es una por la unidad de su objeto formal, y es distinta por la distinción de su objeto formal también*. En efecto, principio determinante de la unidad y distinción de las ciencias debe ser aquel de quien se engendran esta propia unidad y distinción: es así que el principio generador de la unidad y distinción de las ciencias nace de la unidad y de la distinción, respectivamente, del objeto *formal* de las ciencias mismas, pues en tanto se dice una y distinta cada ciencia en cuanto *formalmente* uno y distinto es su objeto: (por ejemplo, la psicología es distinta de la física en cuanto objeto de la primera es el alma humana, y objeto de la segunda son los cuerpos); luego lo que debe determinar la distinción de las ciencias, es la unidad formal del objeto de cada una (1). Pero las ciencias pueden ser distintas, y además estar separadas, y pueden serlo también sin que entre ellas haya separación: á la primera clase pertenecen aquellas cuyos respectivos objetos no sólo son entre sí distintos, sino que además están separados, es decir, que no hay entre ellos conexión alguna, como, por ejemplo, la geometría y la moral: á la segunda clase pertenecen aquellas ciencias cuyos objetos, bien que distintos, guardan entre sí cierta conexión nacida de que el uno de ellos sea principio y condición del otro: por ejemplo, la aritmética y la geometría, ciencias ámbas que tratan de la cantidad, sólo que objeto de la primera es la cantidad discreta, y objeto de la segunda la cantidad continua: la relación y conexión de la aritmética con la geometría nace de la conexión de la cantidad discreta con la continua.

---

(1) SANTO TOMÁS, I *Post. lect.* 41.

## ARTÍCULO II.

*De la distincion entre las ciencias prácticas y las teóricas.*

6. Todas las ciencias, cualesquiera que sean, pueden muy bien dividirse en teóricas y prácticas. Pero esta division parece absurda y contradictoria á muchos, entre los cuales mencionaremos únicamente al caballero Lichtenfels, que ha expuesto clara y compendiosamente las razones de todos los que con él piensan acerca de este punto. Absurda llama esa distincion el profesor vienés, fundado en que, versando cabalmente toda ciencia sobre la contemplacion de las razones de las cosas, toda ciencia es por lo mismo esencialmente una teoría, y por tanto llamar *teórica* una ciencia es cometer un *pleonasmó*; así como llamar *práctica* á una ciencia es tan contradictorio quanto lo es imaginar ciencia que no suponga una teoría (1). Así el profesor citado: pero basta ver el modo con que él y sus coopinantes impugnan esa distincion, evidentemente exacta, para advertir que no la han entendido bien. Expliquémosla.

En tanto, hemos dicho, son distintas las ciencias en cuanto distinto es el objeto *formal* de cada una, ó séase la especial razon ó aspecto al tenor de los cuales cada una de ellas considera el sér. En cuanto el sér es conocido y contemplado por la mente, llámase verdad, ó lo verdadero; y de aquí que la diversidad de las ciencias pueda tambien decirse derivada del diverso modo en que cada una de ellas contempla lo verdadero. Pues la mente puede contemplar lo verdadero en dos maneras, á saber: ora en sí mismo, definiendo su naturaleza y estudiando sus razones, ora con el fin de conocerlo para tomarle como norma directiva de los actos. Ejemplos: el filósofo moralista y político estudia los principios de moral y de política con el fin de buscar en ellos norma directiva de los actos morales y civiles; pero el aritmético estudia la cantidad discreta en los números, y el geómetra la medida de la cantidad continua en las líneas y puntos, con el fin de conocer su aumento ó disminucion, y tambien para estudiarla en su razon más abstracta y universal. Pero si el aritmético

(1) *Corso di filos.*, trad. nueva, t. II, *Psicol.*, part. II, c. 1, secc. I, §. 32, p. 48-49; y §. 48-51, p. 72-79, Milan 1843.

estudia los números para conocer por medio de ellos la condicion y norma de la contabilidad efectiva; y si el geómetra se dedica á medir la extension para aplicar su conocimiento á medir la distancia entre espacio y espacio, no por eso ha de decirse que este es el fin de la ciencia sino el del estudioso que de ella se sirve. Pues bien; cuando quiera que la contemplacion se limita á la simple especulacion de lo verdadero, especulativo ó *teórico* se llama el conocimiento adquirido por ende, y este mismo nombre toma la ciencia que de ese conocimiento resulta; pero cuando aquella contemplacion de lo verdadero se endereza á buscar en él norma directiva de los actos, entónces el conocimiento respectivo se llama *práctico*, y *práctica* la ciencia correspondiente. Hé aquí cómo la distincion de la ciencia en especulativa, ó *teórica*, y *práctica*, es no sólo posible, sino real, por cuanto realmente hay ciencias que se limitan á especular lo verdadero, y otras que lo especulan con el fin de hacerlo norma del obrar.

7. De aquí se infieren dos refutaciones de la dicha opinion de Lichtenfels, á saber: 1.<sup>a</sup> La ciencia se divide en teórica y práctica, no porque la primera suponga una teoría, ó séase especulacion de lo verdadero, y la segunda no; sino porque aquella contempla lo verdadero en sí mismo sin otro fin, y ésta lo contempla para tomarlo como norma directiva del obrar. 2.<sup>a</sup> En tanto se llama teoría la ciencia en cuanto contempla lo verdadero bajo una relacion diversa de como le contempla la ciencia práctica; y de aquí que el epíteto de teórica aplicado á la primera de estas especies de ciencias, léjos de ser un simple *pleonismo*, es expresivo de la condicion y naturaleza de la dicha ciencia teórica, porque significa el modo en que contempla su objeto, diverso del en que le contempla la ciencia práctica.

### ARTÍCULO III.

*De la reduccion de todas las ciencias á una ciencia primaria, y de la coordinacion de ellas.*

8. Así como por medio de la reflexion distinguimos entre sí las ciencias, ora fijándonos en una razon comun á varios objetos, ora en los diversos aspectos por donde un objeto mismo puede ser mirado á fin de estudiar uno de ellos; y así como por medio de esta operacion mental dividimos y en cierto modo desmenuzamos

el sér, así tambien y por el propio medio abarcamos los miembros del sér divididos, objeto respectivo de las ciencias especiales, para reducirlos á un solo todo, objeto de una ciencia única y comprensiva de todas las demas. Tan cierto como es que la mente descompone el todo en cada una de sus partes para estudiarlas por separado, así es no ménos necesario que la propia mente reduzca luego estas partes á su todo, señale á cada una su debido lugar, y vuelva á contemplarlas con mayor claridad en el centro donde todas se adunan. Pues bien, esta ciencia suprema y fundamental respecto de todas, que para los antiguos fué la *metafisica*, es para nosotros la Filosofía, ó como dicen algunos, la *Ciencia Prima*. Claro es que esta ciencia ha de tener cualidades peculiares que la distinguan de todas las demas, y le confieran esa su peculiar dignidad y supremacía. Pues bien, de estas cualidades peculiares á esa ciencia, unas le pertenecen en cuanto la consideramos en sí misma, y otras en cuanto la consideramos en su relacion con las demas ciencias. Por lo que hace á las primeras de estas cualidades, vemos que los principios fundamentales de esa ciencia primaria deben ser por sí mismos evidentes, pues si su evidencia fuese prestada de otros principios, estos habrian de pertenecer á una ciencia superior, la cual sería entónces la verdadera ciencia prima. El objeto de esta ciencia prima debe ademas ser el más universal, así como el modo en que se le examine, debe ser el más determinado; resultando de aquí que la ciencia prima debe ser á un mismo tiempo la más universal y la más determinada de las ciencias. La *más universal*; porque el objeto de la ciencia prima debe ser tal que en él se pueda resolver todos los objetos de las ciencias especiales; lo cual exige que sea el más universal, es decir, que sea el sér considerado bajo su razon más abstracta, pues sólo en el sér así considerado se puede resolver todos los objetos de las ciencias especiales, que no le estudian sino por un lado solo y bajo una razon especial. Pero si, atendida la extension de su objeto, la ciencia prima ha de ser la más universal, tambien, atendido el modo en que esa ciencia estudia su objeto, debe ser la *más determinada*. Efectivamente, la ciencia prima no tiene por objeto al sér considerado bajo tal ó cual condicion determinada, como sucede en las ciencias especiales, sino que le estudia en sí mismo, es decir, en sus más abstractas condiciones y en sus razones más universales. Ya en efecto hemos visto que la filosofía estudia las razones, no de tal ó cual objeto determinado, sino del

sér en general. Pues bien, atendido el modo en que la ciencia prima estudia su objeto propio, tenemos que lo que constituye su límite y determinación es la necesidad de estudiar al sér en sus más abstractas razones. Y hé aquí cómo en la ciencia prima se realizan con toda perfección los dos caracteres necesarios á toda ciencia, *unidad* y *universalidad*; caracteres contenidos en aquella breve y sibilina fórmula de Aristóteles repetida por los Escolásticos, á saber:—«La metafísica estudia al sér en cuanto es tal sér.»

Por lo que toca á las propiedades de la ciencia prima en su calidad de príncipe y cabeza de todas las demas, puédeselas reducir á dos, á saber: 1.<sup>a</sup> Los principios de la ciencia prima son en último resultado el justificativo de los principios en que se apoyan todas las demas ciencias, como quiera que en el mero hecho de ser absolutamente evidentes, ilustran y esclarecen por ende todos los principios de orden inferior que á las demas ciencias sirven de apoyo. 2.<sup>a</sup> La ciencia prima contiene en último análisis la justificación de todas las demas ciencias, pues que mientras estas versan sobre las razones de tal ó cual sér determinado, aquella trata de las últimas razones del sér, consideradas en el orden racional. Y es así que las razones de tal ó cual sér determinado están contenidas en las últimas razones del sér; luego la ciencia prima es la ciencia príncipe, de quien todas las demas reciben los principios que las sustentan, y ella sola es capaz de legitimar plenamente las conclusiones de todas.

9. Aquí surge de suyo la cuestión de cómo debe subordinarse las diversas ciencias. Para responder brevemente, débese reflexionar que en toda ciencia cabe considerar, ora el objeto á que dice relación, ora el grado de certidumbre con que es posible conocer ese objeto. Pues bien, la subordinación de las ciencias puede ser diversamente determinada según que se la estudie bajo uno ú otro de esos dos aspectos.

Estudiada la subordinación de las ciencias al tenor del grado de certidumbre con que su respectivo objeto puede ser conocido, advertiremos ante todo que la certidumbre es intrínseca ó extrínseca, según que tiene por base la evidencia ó la autoridad (1). Pues la ciencia cuyo objeto es cierto con certeza nacida de evidencia, lleva ventaja á la que tiene un objeto cierto con certeza sólo de *fe*. En este sentido las ciencias humanas llevan ventaja á la ciencia revelada, y aun entre las mismas ciencias humanas,

(1) Cons. á SANTO TOMÁS, *in lib. III Sent.*, dist. XXIII, q. 2 sol.

predominan aquellas cuyo objeto tiene una certeza nacida de evidencia, como son la aritmética y las matemáticas. Pero si consideramos la certidumbre sólo en calidad de estado de firmeza inalterable en el conocimiento, estado al cual se llama también *asenso*, la ciencia revelada es superior á toda ciencia humana, porque aquella se funda sobre un asentimiento que tiene por motivo la razón infalible de Dios, mientras esta otra se funda sobre un asentimiento que tiene por motivo la razón falible del hombre. De aquí que, mirada por este aspecto, la subordinación entre la ciencia humana y la ciencia revelada es correspondiente á la que hay entre la razón humana y la razón divina.

Estudiada ahora la subordinación de las ciencias al tenor del objeto sobre que respectivamente versen, su excelencia respectiva está en proporción de la mayor dignidad y excelencia de ese su respectivo objeto. Siguese de aquí, en primer lugar, que la ciencia divina está sobre todas las ciencias humanas, y no al contrario, como en general opinan los racionalistas; pues aquella tiene por objeto lo sobreinteligible, mientras lo inteligible es el objeto de estas. En segundo lugar, entre las ciencias hay la misma conexión que hay entre los objetos respectivos de cada una de ellas; conexión, en cuya virtud la ciencia ménos noble recibe sus principios de la que lo es más, y ésta á su vez trata de principios más simples, más ciertos y más universales que los propios de la ciencia subalterna. En este sentido, las ciencias teóricas son absolutamente más nobles que las prácticas, en cuanto éstas reciben de aquellas sus principios. Del propio modo, entre las mismas ciencias prácticas, que nose valúan según el objeto considerado en calidad de término de simple especulación, como sucede en las ciencias teóricas, sino con relación al fin que prosiguen, la excelencia de unas sobre otras corresponde á la mayor nobleza de su fin respectivo, ó séase, al mayor grado en que el fin de cada una de esas ciencias prácticas se acerca al fin último, que es el que reduce las diversas ciencias prácticas á unidad y armonía (1). Tales son en resúmen los principios según que puédesse formar el *árbol genealógico* de las ciencias; empeño que, ora con éxito feliz, ora desgraciado, han tenido siempre los filósofos de mayor valía.

(1) Cons. á SANTO TOMÁS, I, q. I, a. 5 c.; 1.<sup>a</sup>, 2.<sup>a</sup>, q. XC, a. 2 ad. 3. Sobre estas teorías acerca de la general subordinación de las ciencias, debe leerse toda la cuestión segunda de la citada. *Dist. XXIII del III in lib. Sent.*, del mismo Santo Tomás.

## LÓGICA.

### PARTE TERCERA.

#### METODOLOGÍA.

1. Ordenada como está la mente del hombre á la adquisicion de la ciencia, no sólo debe tener en sí misma algunos medios ó instrumentos para alcanzar este fin, sino que ademas le son necesarias ciertas leyes que allanándole el muy árduo camino de la ciencia, le conduzcan al término con seguridad. Estas leyes naturales que deben regir á nuestros medios de conocer en el progreso científico, jamas son violadas impunemente y sin daño de la misma ciencia, por lo cual todo el empeño del especulador debe consistir en hallar manera fácil y segura de allanarse la via natural del saber. Pues á esta manera, ó sease *procedimiento fácil y seguro mediante el cual puede obtenerse la ciencia*, llámasele comunmente *método* (1); el cual, por tanto, viene á ser un arte científico que auxilia el progreso creciente del conocimiento, guía sus pasos, y los restituye, cuando se extravian, al recto sendero. Pero el arte, sabido es, no debe contrariar á la naturaleza, sino ántes bien imitarla y servirle de auxiliar: en este sentido, podemos definir el método con mayor precision científica, diciendo que es *la direccion dada á las facultades cognoscitivas conforme á la naturaleza de ellas, y encaminada á obtener fácil y seguramente la ciencia*.

2. Por esta simple nocion se ve que son tres los elementos

---

(1) Debo aquí advertir que muchos cartesianos, siguiendo á Gale-  
no y otros escolásticos posteriores, llaman *método* al orden y disposicion  
entre las partes de una misma ciencia, ó de diversas ciencias entre sí.  
(Véase á MAZZONI, *Op. cit.*, lib. XV, sect. IV, p. 165). Pero nosotros  
hemos definido el método conforme á su rigoroso significado, es decir,  
en cuanto se refiere á la adquisicion de la ciencia, y supone tránsito de  
lo conocido á lo desconocido. (Véase á VICO, *De Antiquissima italorum  
sapientia*, c. VII, §. IV, p. 101, t. II, ed. cit.; y en la misma, *Reposta ai  
Letterati d' Italia*, §. IV, p. 163.)

esenciales del método, á saber: el principio, ó séase, como se suele decir, *el punto de partida*; el proceso, ó séase el camino; y el fin, ó séase el término. Efectivamente, no siendo el método otra cosa sino la via y marcha que debe seguirse para llegar á la ciencia, forzosamente ha de tener un punto de donde parta, y otro de término adonde se quiere llegar. Pero ninguno de estos dos puntos constituye propiamente la esencia del método: no el primero, porque el principio de donde el método parte, tiene que ser conocido y darse por supuesto ántes que el método mismo; y no el segundo, porque el método supone la ciencia en via de alcanzarse, no ya alcanzada. Siendo esto así, la esencia del método consiste en el camino que se ha de tomar y en la marcha que se ha de seguir, partiendo de un principio, para llegar al término de la ciencia. Y aquí es de notar que la diversidad en el procedimiento de los métodos corresponde á la que haya en sus principios, ó séase *puntos de partida* respectivos. Sucede aquí lo que en los viajes materiales: segun el punto de donde se parte, así son el camino y la jornada que ha de seguirse para llegar al término deseado: pues lo mismo acontece en el método, que es una especie de viaje intelectual. Por esto cabalmente, distintos ú opuestos serán dos métodos, cuando tales sean sus respectivos puntos de partida.

3. Siendo esto el método, señalándose por él la via que debe seguirse para llegar á la ciencia, dicho se está que todas las ciencias le son deudas del progreso que hayan alcanzado. Cuando otra prueba no hubiese de ello, bastaria mirar á los adelantos de las ciencias naturales, vivo y elocuente testimonio del provecho que al método deben. Ni podia suceder otra cosa, pues la ciencia es imposible allí donde falta conocimiento de la via que se debe seguir para buscarla, no cabiendo ni aun presumir que hallarla pueda quien ignore el cómo. Pues bien, el método es quien suministra cabalmente esa via, y por lo mismo no se hallará un grande hombre que haya dejado de inculcar la necesidad del método para obtener la ciencia: sin contar á Platon, inculcaron esa necesidad Aristóteles (1), Hipócrates (2), y Galeno (3), segun lo

(1) *Analyt. Post.*, lib. II, c. 13, t. II, p. 66, ed. cit.

(2) *Opera*, ed. Goesio, secc. 1, t. 1, p. 3; Francfort 1795.

(3) *Methodi medendi* lib. XIV, *Opp.* ap. luntas, t. VI, Venetii 1576; y el libro intitulado: *Si quis optimus medicus est, oportet eundem esse philosophum*, *Opp.* t. 1, ed. cit.

refiere el autor anónimo del libro *Dell' Antica Medicina* (1); y unánimes también la han inculcado los filósofos modernos, á contar desde Descartes y Bacon (2).

4. Las reglas generales del verdadero y exacto procedimiento metódico se hallan determinadas por el fin mismo del método, y por el auxilio que recibe de la misma naturaleza humana.

El método, hemos dicho, viene á ser un arte científico cuyo oficio es auxiliar á la mente humana en el recorrer con expedición y seguridad todo el trayecto que, según el orden fijo é inmutable de su naturaleza, necesita para obtener la ciencia. Luego el método debe seguir como tipo ejemplar á la misma inmutable naturaleza de la mente humana. De aquí la primera y universal ley del método que prescribe á la mente encaminarse al logro de la ciencia conforme al orden mismo que su naturaleza pide para alcanzar este fin. Así, pues, mientras el arte metódico tenga por base la naturaleza, podrá producir todos los dichosos resultados que cabe esperar de él; mientras que de lo contrario, la naturaleza se rebelará contra el antojo y presunción de quien intentare dictarla leyes en vez de seguir las que ella ha recibido de su Criador. Esta primaria y universal ley del método engendra otras muchas especiales; pero no mencionaré sino dos que me parecen principales. Es la primera que *el procedimiento metódico exige partir siempre de lo más conocido á lo ménos conocido*. Claro está: habiendo de conformarse el método á la índole de la naturaleza humana, á quien él sirve de auxilio y guía, necesario es que dirija la mente conforme al modo que pide la índole natural de la misma: es así que, por su índole natural, la mente no puede pasar de una verdad á otra sin que la primera le sea más conocida que la segunda; luego el procedimiento metódico debe partir de lo conocido á lo desconocido. La segunda de las leyes especiales á que nos hemos referido, puede enunciarse así: *el método exige que se proceda con orden*. Esta ley nace también de la índole misma del método; pues ciertamente ley universal es que ningún ser pueda obrar *per saltum*, es decir, que pueda conseguir un efecto sin recorrer los pasos intermedios que exige su naturaleza. Y así como, en virtud de esta ley universal, la índole de la mente exige

(1) Acerca del autor de este libro debe leerse la erudita *Memoria* del caballero de Renzi, Nápoles 1846.

(2) *De Aug. scient.*, lib. V, c. 2, ed. cit.

el tránsito gradual de un conocimiento á otro, y de una verdad á otra, así tambien el método exige que se proceda gradualmente y con orden, si ha de auxiliar á la inteligencia en el recorrer todos aquellos sucesivos pasos que el orden constante de su naturaleza le prescribe. Contra esta ley pecó la escuela germánica inaugurada por Kant cuando presumió de llegar á las últimas conclusiones sin haber recorrido las precedentes y asegurándose bien de todos los pasos sucesivos que no puede eximirse de dar la mente humana. De aquí nació una ciencia trabajosa, que despues de estar lidiando siempre consigo misma, no logra en fin otro resultado sino graves errores y absurdos. Lo propio ha sucedido á los sensualistas, cuyo excesivo arrojo y desamor de aquel trabajo que cuesta el no sacar deducciones sino por continuo y gradual procedimiento, los arrastraron al precipicio haciéndoles concluir que «pues no hay ideas donde no hay sensaciones, todas las ideas »provienden de la sensacion.» Otros ejemplos podria poner; pero baste advertir en general que la mayor parte de los errores y vacios de la actual filosofia nace de haber sido prácticamente violada esta ley que acabamos de enunciar.

## CAPÍTULO PRIMERO.

DE LOS MEDIOS QUE NECESARIAMENTE SE HA DE USAR EN EL MÉTODO.

### ARTÍCULO I.

#### *Del análisis y síntesis, con relacion al método.*

1. Esclarecida ya la noción del método, y habiéndole examinado en sí mismo y en sus leyes más universales, pide el orden que estudiemos ahora los medios de que se sirve para encaminarnos al obtenimiento de la ciencia.

De dos maneras puede proceder la mente en el adquirir la ciencia, á saber: ora partiendo del hecho á la razon del hecho, ó séase del efecto á la causa; ora viceversa, partiendo de la razon al hecho, ó séase de la causa al efecto. Pues el primero de estos procedimientos se realiza por medio del *análisis*; el segundo, por medio de la *síntesis*: estas dos operaciones mentales constituyen los dos instrumentos generales del método. El análisis es, por tanto, aquella operacion mental que descompone el todo en sus partes,

lo múltiple en lo simple. Por ejemplo, cuando descomponiendo lo particular, lo reducimos á su idea más genérica, ó cuando descomponiendo una fórmula algebraica compleja, la convertimos en fórmula más general, hemos realizado una operacion analítica. Pero las razones son ménos complejas que los hechos de ellas derivados, así como las causas son más simples que los efectos múltiples producidos por ellas; luego cuando quiera que se procede del hecho á su razon, ó del efecto á su causa, este procedimiento es analítico. Por el contrario, síntesis no significa otra cosa sino recomposicion de las partes en su todo respectivo, y no siendo posible deducir de la causa el efecto, ó de la razon el hecho sin poner conexion respectiva entre esos términos, claro está que el procedimiento adecuado entónces es meramente sintético.

2. Todo método debe servirse de uno y otro de estos dos medios; pues el procedimiento metódico no puede ser exclusivamente analítico ni exclusivamente sintético. No puede ser exclusivamente analítico, porque la adquisicion de la ciencia, objeto final de todo procedimiento metódico, no puede ser efecto del solo análisis. Ciertamente, no habiendo ciencia sino allí donde hay conocimiento de las causas y principios de las cosas, preciso es conocer, no sólo estas causas y estos principios, sino además el modo con que dan origen al sér, objeto de la ciencia. Y es así que este conocimiento del modo en que los compuestos resultan de sus componentes, y los efectos de sus causas, no puede ser dado sino únicamente por la síntesis que reuniendo las partes y los componentes ponga de manifiesto el vínculo que los enlaza con el todo, y la manera en que este todo resulta de esa reunion; luego ni la ciencia puede ser resultado del solo análisis, ni por consiguiente el método que debe ser camino al logro de la ciencia, puede ser exclusivamente analítico. Tan evidente es esta verdad que aun aquellos mismos filósofos empeñados en usar exclusivamente del análisis, no sólo han acudido muchas veces á la síntesis, sino, lo que aun es más extraño, le han dado predominio sobre el análisis. Es efectivamente un hecho consignado por todos los historiadores de filosofía que, juzgado en sí mismo el sistema de Locke y de Condillac, está basado, contra la intencion de sus mismos autores, en el procedimiento sintético; y así es que en efecto, sintéticamente le han expuesto y cultivado sus sectarios, incluso Cambanis y Tracy.

No ménos manifiesta que la imposibilidad de que sea exclusi-

vamente analítico el procedimiento metódico, lo está la de que pueda usarse exclusivamente de la induccion, como queria Bacon, ni de la sola observacion de los hechos internos del alma, como querian los sectarios de Locke. No puede ser la induccion instrumento único de la ciencia, porque, como lo observó cabalmente el mismo Bacon—«la verdadera ciencia consiste en conocer las causas (1).»—Pues bien: la induccion sirve para generalizar los hechos, no para dar la razon de ellos: en vista de que los varios individuos de una misma especie ó las varias especies de un mismo género se distinguen respectivamente por una cualidad semejante en todos, concluye que esta cualidad es comun al tal género ó á la tal especie; pero nada dice sobre la razon ó el principio en cuya virtud, á tal género ó á tal especie conviene tal propiedad. Ejemplo: todos los hombres, por medio de la induccion que en virtud de nuestra propia naturaleza usa cada cual de nosotros, sabemos que el agua tiene la propiedad de apagar la sed; pero la mayor parte de los hombres ignora cómo esto sucede; y lo ignora cabalmente porque no habiéndose puesto á examinar ese efecto general que el agua produce, ignora los principios en cuya virtud lo produce, y las leyes á cuyo tenor se realiza. Digamos, pues, que así como la ciencia no puede existir sin el conocimiento de las razones, tampoco el método tiene razon de existir cuando se desentiende de este conocimiento. Por la misma razon es manco y defectuoso el método consistente en la mera observacion de los hechos internos. Cierto que esta observacion comprueba el hecho y da testimonio de él; pero tampoco da la razon ni el principio de donde el hecho nace, ni las leyes á cuyo tenor se realiza. Así, por ejemplo, la observacion interna me da testimonio de que yo siento; pero nada me dice ni del modo en que mi alma siente, ni de las leyes conforme á las cuales se actúa mi sensacion. Y es así que la ciencia exige que el objeto sea conocido por sus razones, es decir, que se averigüe el *porqué* de las cosas; luego tan falso es este método exclusivamente observativo, como el exclusivamente inductivo.

3. Pues ya que el método, diráse tal vez, no puede ser exclusivamente analítico, por causa de que el solo análisis no puede dar ciencia, bien podrá ser exclusivamente sintético, pues que la síntesis es capaz de dar ciencia. Á esto respondo que indudable-

(1) *N. O.* lib. II, §. 2, p. 133, ed. cit.

mente la ciencia siempre es efecto de la síntesis, por cuanto allí hay ciencia donde se conoce las cosas por sus causas, lo cual es oficio sólo de la síntesis. Pero lo comun es que nos elevemos de los hechos á sus razones, de los efectos á sus causas; y no de otro modo cabalmente conocemos la causa de todo sér, es decir, á Dios, sino infiriéndola del mundo como efecto que es de Dios. Y es así que el proceso del efecto á su causa y del hecho á su razón se verifica por medio del análisis; luego forzosamente el análisis es necesario tambien al método. Un método ha de llamarse analítico ó sintético, no porque exclusivamente domine en él uno ú otro de estos medios, sino porque el análisis preceda ó subsiga á la síntesis; así pues, todo método es siempre analítico-sintético (1). Y tal fué en efecto el que adoptado por los más grandes filósofos, dió á las ciencias incremento incesante, y fama impercedera á sus cultivadores: por eso Leibnitz, al consignar este hecho histórico, dijo que los más grandes filósofos habian juntado siempre con el arte de *hallar* el de *juzgar* (2).

4. Pero por más que la adquisicion de la ciencia exija cooperacion simultánea del análisis y de la síntesis, erraria gravemente quien pensase con Condillac que el primero contenga en sí á la segunda, y que á una y otra operacion se las puede reducir recíprocamente. El presbítero frances discurría así:—«La mente humana no puede conocer un objeto si no conoce cada una de sus partes y las reúne despues en la percepcion total del mismo objeto; y es así que para conocer cada una de las partes de un objeto es preciso descomponer á este mismo objeto, por medio del análisis, en sus partes, y que para reunir las luego es forzoso emplear la síntesis; luego todo conocimiento lleva de suyo el análisis y la síntesis (3).»

Á poco que se reflexione sobre este raciocinio, se verá que en vez de probar que el análisis contenga en sí la síntesis, no prueba más sino que una y otra operacion son necesarias para el perfecto conocimiento de su objeto. Nosotros discurrimos así:—«Son irreducibles entre sí dos operaciones cuando son diversas, pues

(1) Cons. á SANTO TOMÁS, I 2.<sup>o</sup>, q. XIV, æ. 5 c.

(2) *Novo. Ess.* etc., lib. IV, c. 3. § 26, c. 12-17; y *Method. de la certitude*, *Opp. phil.*, p. 174, ed. cit.

(3) *La logique*, I part., c. 2-4, p. 16 y sig., *Oeuvres*, t. XXII, Paris 1798.

cabalmente la diversidad de dos cosas es lo que las constituye irreducibles: y es así que el análisis es diverso de la síntesis, por cuanto aquel implica descomposición y desunión, y ésta implica composición y unión; luego imposible es confundir esas dos operaciones, como ya lo había dicho Aristóteles (1), á quien tan injustamente por cierto se ha confundido con los sensualistas. Que la mente humana, si ha de conocer perfectamente lo compuesto, necesita valerse de una y otra de aquellas operaciones, cierto es; pero eslo igualmente que no debe confundirlas. La mente comienza aprendiendo el todo en confuso, sin distinguir las partes de que consta; reflexionando luego sobre este conocimiento confuso, distingue las partes comprendidas bajo esa percepción indistinta del todo, y verifica esta distinción descomponiendo el todo en sus partes, es decir, por medio del análisis; considera despues estas mismas partes en que había descompuesto el todo, como componentes de ese mismo todo, y así obtiene la distinta percepción del todo. Realizar esta recomposición es el oficio de la síntesis; de donde resulta que si bien concurren el análisis y la síntesis á dar la distinta percepción del compuesto, no sucede así porque esté la síntesis contenida en el acto mismo del análisis, sino porque necesariamente estas dos operaciones mentales han de concurrir para que sea distintamente percibida cualquier cosa. Cabalmente el error de Condillac procedió de haber olvidado esta antigua doctrina (2), presuponiendo que para la primitiva percepción del todo, la mente tenía que conocer con distinción las partes de que el todo se compone: opinion, por cierto, que además de falsa, es contradictoria en el sistema de Condillac y demas sensualistas, los cuales, despues de excluir todo uso de la síntesis, acaban por ponerla en todo acto analítico.

## ARTICULO II.

### *Impotencia de la lógica para resolver plenamente la cuestion del método.*

5. Mostrado ya cómo en todo método se debe acoplar oportunamente el análisis con la síntesis, ó lo que es igual, que todo

(1) *Ethic. ad Nichom.*, lib. 1, c. 2.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, 1, q. LXXXV, a. 3 ad 3 m.

método debe ser analítico-sintético, tócanos examinar ahora si el análisis debe preceder á la síntesis, ó viceversa. Cuestion es esta que no puede ser resuelta ni con los principios generales del método, ni con sólo las doctrinas lógicas; y sin embargo necesario sería resolverla aquí mismo si habia de conocerse desde ahora el método que se debe adoptar en materia de filosofía. Pero es el caso que para cuantos mediten un momento sobre el estado de esa cuestión, ha de resultar evidente que la lógica, con el solo auxilio de los principios generales de método, no alcanza á determinar si el análisis debe preceder ó subseguir á la síntesis.

Efectivamente el análisis exige de suyo que se proceda del todo á las partes, y del efecto á la causa; mientras que la síntesis pide que se proceda de lo simple á lo compuesto, y de la causa al efecto. De aquí que la investigacion sobre si el análisis ha de preceder ó subseguir á la síntesis, redúcese en sustancia á examinar si debemos partir de los hechos de experiencia interna y externa por ser de nosotros más conocidos, ó si de las causas y razones de los hechos por ser para nosotros más notorias. Pero como quiera que el *yo*, de quien nos da testimonio la experiencia interna, y el *no yo*, de quien nos le da la externa, constituyen el mundo sensible, cuya causa universal es Dios, resulta que la cuestión sobre si el análisis debe preceder ó seguir á la síntesis, redúcese en última instancia á la que versa sobre cuál es el primer objeto que nuestra mente conoce, si el mundo ó si Dios. Reducida ya la cuestión á estos últimos términos; llega á ser extraña á la lógica, pues no hay otro modo de resolverla sino examinar con diligencia el proceso que nuestra mente lleva en el conocer; y esto ya no es incumbencia de la lógica. Ni tampoco bastarian para esa investigacion los simples y generales principios de método, pues cabalmente la ley más general de método exige que en el proseguiamiento de la ciencia, la mente sea encaminada con arreglo á las condiciones de su natural procedimiento cognoscitivo. ¿Y cuál es este procedimiento natural? Preguntar esto no es sino volver á plantear la misma cuestión mencionada, y plantearla de modo que tampoco por la lógica puede ser resuelta.

6. Diráse tal vez que la lógica debe aquí presuponer demostrada la verdadera vía que nuestra mente sigue en el conocer, salvo el demostrarla luego de propósito en la *Idealogia*. Respondo á esto que sin duda el orden de la enseñanza pide muchas veces presuponer demostradas algunas verdades, y que es propio de la

filosofía el ilustrar unos con otros los antecedentes y los consiguientes. Entiendo sin embargo que esta regla no es aplicable sino cuando lo exija necesidad absoluta; pero que no es lícito usar de ella cuando se trata de un principio que no tiene vigor hasta despues de demostrado, mucho más si á este principio le combaten escuelas opuestas. Pues bien ¿qué necesidad hay de determinar el método en la lógica y no en la *Idealogía*? Por otra parte ¿no es el punto de partida lo importante de fijar en todo el curso de la demostracion que tenga por objeto determinar el método más adecuado para el estudio de la filosofía? ¿Y por ventura, existe acerca de ese punto tal unanimidad de doctrina que sea lícito desentenderse de las varias y opuestas opiniones?

7. Y no bastando la lógica para determinar el verdadero método científico, tampoco puede ser suficiente para enseñar á valuar con exactitud los falsos métodos introducidos en filosofía. Efectivamente, la crítica de un método ó de un sistema puede versar, ó acerca de su principio, ó acerca de la índole de sus medios, ó acerca de su fin, pues en todo método intervienen esas tres cosas. Pues bien, la lógica, en primer lugar, no basta para valuar el principio del método; y no basta porque este principio se halla variamente determinado en las diversas escuelas filosóficas segun el modo en que cada cual entiende el proceso cognoscitivo de la mente; y de esto no puede tratar la lógica. Por ejemplo, si queremos valuar el principio metódico de los sensualistas, tenemos que demostrar que no todo es sensacion, y que las ideas son cosa muy diversa de las sensaciones; ¿y cómo aventurar este empeño mientras no sepamos qué son las ideas y qué son las sensaciones? Pero ¿no bastará la lógica, me direis, á valuar los medios de un método, y cotejarlos con la ciencia para cuya adquisicion se le adopta? ¿no se podrá desde luego tener por falso un método cuando los medios de que use, le inhabiliten para obtener la ciencia? cuando vemos, por ejemplo, que el sensualismo no se vale sino de la mera observacion interna ó externa, ora auxiliada por la induccion, ora no; y sabiendo ya por medio de la lógica que ni la observacion ni la induccion solas bastan para dar ciencia ¿por qué no hemos de declarar desde luego falso un método que así falta á su fin propio? Á esto replico yo: ¿Y de dónde saca un método los medios que haya de poner en práctica, sino del principio de donde haya partido? ¿Y no veis que si prescindís del principio de un método para tomar sólo en cuenta sus

medios, dejais subsistente y viva la raíz del mal, y que por tanto vuestra crítica será siempre manca y floja? ¿No veis además que de todos modos os ha de ser necesario volver á examinar esos sistemas para juzgar su principio, y que por consiguiente tendreis que despedazar la ciencia, con grave quebranto de la conexion científica, de la claridad y de la brevedad indispensables? Pues ahí teneis las razones porqué dejándonos ahora de fijar el verdadero método científico, y prescindiendo de criticar los varios y opuestos adoptados por los filósofos, nos limitamos á ventilar aquellas cuestiones sobre método que pueden ser resueltas dentro de los confines de la lógica.

### ARTÍCULO III.

#### *Del eclecticismo.*

8. La necesidad de fijar el verdadero método filosófico que debe seguirse para obtener la ciencia, necesidad que la lógica no puede satisfacer, presupone resuelta una cuestion más general, á saber, si el filósofo debe seguir algun método. Muchos hay que á nombre de la *tolerancia científica* proclaman al filósofo exento de todo método determinado que perturbe su libertad de pensar, y autorizado para echar mano de todos los métodos y valerse de todos en el proseguimiento de la ciencia. ¿Porqué, dicen estos tales, porqué, en vez de adoptar ningun determinado método, no se habia de tratar de conciliarlos todos, ya que tan porfiada pugna traen entre sí los varios sistemas? Piadoso intento sin duda; pero ¿y el medio de realizarle? Oigámoslo á Cousin, gran *conciliador* del siglo XIX, que ha tomado sobre sí la tarea de poner en paz á todos los filósofos de la edad presente. Hé aquí cómo hilvana él su *conciliacion*. La historia de los diversos sistemas filosóficos, dice, no es otra cosa sino el *desenvolvimiento* y la *manifestacion* (1) de la razon humana. Pues bien, en la razon humana no cabe el *error puro*, ó séase el negar absolutamente lo que es, ó el afirmar lo que no es de modo alguno: el error, por tanto, no es otra cosa

(1) Recomendamos á los jóvenes este par de vocablos del flamante diccionario filosófico para que los tomen muy en cuenta como portadores que en la lengua castellana han sido de un neologismo, intérprete y auxiliar de los delirios panteísticos. (*Nota del traductor*).

sino *la verdad incompleta*, y consiste en no conocer todo el sér, y en atribuir á una sola parte del sér conocido lo que sólo al todo conviene. Por consiguiente, ninguno de los varios sistemas filosóficos es absolutamente falso: en todos hay alguna parte de verdad. Pues manera de quitarles á todos la enemiga que se profesan: muy fácil: se va, y se recoge, y se aduna todas las partículas de verdad que todos contienen. Este sistema se llama *eclecticismo* (1): propónese adquirir la ciencia separando lo que hay verdadero de lo que hay falso en todos los sistemas filosóficos: ó de otro modo, es la negacion de todo sistema, y por lo visto, con eso él solo es capaz de dar ciencia! Pero si la ciencia ha de provenir de este agrupamiento de todas las partes de verdad que andan desbandadas en los diversos sistemas filosóficos, forzoso es que entre todos estos sistemas se haya hecho un gasto completo de verdad. Y efectivamente, así lo proclama el señor Cousin, diciéndonos que los varios sistemas filosóficos profesados hasta el siglo XVIII, han agotado toda la verdad, y que por consiguiente, el siglo XIX no tiene ya que hacer otra cosa para alcanzar la plenitud de la ciencia sino recoger y conglutinar todas esas fracciones de verdad que andan por ahí esparcidas como los miembros de Absirto (2).

9. Tal es el eclecticismo, que tan brillante y risueño se nos ofrece por la elocuente pluma del señor Cousin, y que no tiene otra falta sino la de ser falso en sí mismo, y falso por el principio en que se apoya. Quiere este sistema constituir ciencia por el medio de separar lo que haya verdadero y lo que haya falso en todos los sistemas, á fin de quedarse con lo verdadero y desechar lo falso. Por ejemplo: el *materialismo* afirma la existencia de la materia y niega la de los espíritus, mientras el *idealismo* enseña que no hay más que espíritus, y niega la materia. Pues ¿qué

---

(1) El nombre de *eclectico* se deriva de un verbo griego que significa *escoger*. El origen y significado de este nombre se debe á los Estóicos, pues Carneades sostenía que ni Platon ni Aristóteles ni los Estóicos se diferenciaban entre sí. Véase á CICERON, *De Finibus*, lib. III, c. 6-15; y *Acad.*, lib. II, c. 43.

(2) Consúltese el *Préf. Opp.*, ser. 3, t. IV, p. 41 y sig., Bruxelles 1841; *Cours d'hist.*, lec. 4, *Opp.*, ser. 2. t. II, p. 105 y sig.; *Préf. Gen. ad Opera Procli*, t. 1, Parisiis 1820; *Préf. au Manuel d' hist. de la phil. de TENNEMANN*, Paris, ed. 2.<sup>a</sup> 1839; y *Du vrai, du beau et du bien, Disc. ouvert.* p. 9, ed. 2.<sup>a</sup> 1854.

hacer? Se toma bonitamente, del materialismo la existencia de la materia; del idealismo la de los espíritus, y ya tenemos verdad completa, á saber: existe la materia y existen los espíritus. Perfectamente: no hay más dificultad sino que para escoger cualquier cosa, se necesita una norma de eleccion: por ejemplo, para escoger entre lo verdadero y lo falso, es preciso conocer ántes la norma universal de la verdad. Luego el eclecticismo, al escoger entre lo verdadero y lo falso que anda mezclado en los varios sistemas, tiene que presuponer conocido el sistema de la verdad. Pero el sistema de la verdad ha de ser ya efecto de algun procedimiento metódico empleado para encontrarle: lo cual significa que el eclecticismo, al paso que no quiere método alguno especial para obtener la verdad, da por supuesto, no sólo ya un sistema de verdad préviamente formado, sino tambien un método prévio, pues sin haber seguido préviamente un método capaz de encontrar ese sistema, no habria hallado jamas el sistema. Por ejemplo, y para no salirme del que he puesto ántes: es imposible tomar del materialismo la existencia de la materia, y del idealismo la de los espíritus, si con auxilio de un método antecedente no se ha averiguado que la verdad está en afirmar esas dos existencias. Esta argumentacion hecha ya por Lactancio (1) contra los ecléticos de su tiempo, y reiterada posteriormente por Romagnosi (2), Costa (3), Gioberti (4) y Rosmini, es de tal fuerza que el mismo Cousin lo reconoció al decir que—«el eclecticismo no es carencia de todo sistema, sino que por el contrario, *presupone un sistema ya formado, á quien el eclecticismo amplia é ilustra.*» (5). Pero si el eclecticismo presupone ya formado el sistema de la verdad, y por añadidura lo ilustra y lo amplía, no hay más remedio sino que el sistema de la verdad haya sido encontrado ántes por una via ó método anterior al eclecticismo. Luego el eclecticismo por sí no sirve para dar ciencia, pues que no puede darla de otro modo sino suponiéndola ya adquirida.

(1) *Divin. Inst.*, lib. VII, c. 7, ed. Migne *Patrol.*, t. VI, Parisiis.

(2) Véase las notas al Prefacio puesto por Cousin á la *Storia della filosofia di Tennemann*, p. XV, Napoli 1833.

(3) *Del modo di comporre le idee*, p. 366, Firenze 1838.

(4) *Introd. allo studio della filos.*, part. 2, §. II, p. III y sig., Casale 1850.

(5) *Frag. Préf. á la 2.<sup>a</sup> edit.*, ed. 3.<sup>a</sup> p. 41-42, Paris 1838; y *Du vrai*, etc., etc. *Disc. d'ouvert.*, p. 16, ed. cit.

Tampoco valen más los principios en que este sistema se apoya. Primero de ellos es que el *error* es una *verdad incompleta*; y de aquí nace el segundo, á saber: que siendo los varios sistemas filosóficos expresion de la razon, y no cabiendo en la razon el *error puro*, esos sistemas son en parte verdaderos, y en parte falsos.— ¡Qué algarabía! No; el error no puede ser una *verdad incompleta*, como ya en otra parte lo hemos demostrado: no puede serlo, porque entre el error y la verdad no hay medio, como no le hay entre la nada y el sér. Esto sentado, los sistemas filosóficos, pueden ser ó verdaderos, ó falsos, y por consiguiente no siempre son *conciliables*, como el error no es *conciliable* con la verdad. La *tolerancia* esa que quiere el señor Cousin, léjos de ser provechosa á la ciencia no le es sino muy nociva; y harto se demostró así entre los antiguos neoplatónicos que queriendo conciliar á Platon con Aristóteles, y á todos los varios sistemas filosóficos entre sí, no lograron sino despojar á estos de su carácter y fisonomía propia; así como subordinando, ó mejor dicho, sacrificando Aristóteles á Platon, nada más hicieron sino erigir un sistema allá suyo propio sobre las ruinas de todos los demas sistemas (1). Y no ménos dañosa ha sido esa *tolerancia* para la moderna filosofia, pues hemos visto á Hegel y á Schelling (de quienes Cousin tomó el eclecticismo, y á quienes no recusa como maestros) viciar toda la historia, adulterándola y sacrificándola á sus nebulosos y absurdísimos sistemas. Con la *tolerancia científica* ha sucedido lo propio que con las tolerancias religiosas, que se apoyan en el mismo principio: una y otras, apellidando libertad, han engendrado la más cruel servidumbre (2).

10. Y no se nos venga ahora con el sonsonete de que los eclécticos fueron los primeros apologistas del cristianismo. Para mostrar lo contrario, basta meditar sesudamente sobre la situacion en que aquellos apologistas se encontraban ante la filosofia pagana, cuyas calumnias y errores se esforzaban en combatir: ademas hay que estudiar con profundidad y extensamente sus sistemas. Pero no cabiendo en los límites de la presente obra emprender esta discusion histórico-crítica, me ceñiré á una sola observacion general. La filosofia de los Santos Padres partia

(1) Cons. á VACHEROT, *Op. cit.*, part. IV, vol. III, c. VI, *Conclus.*, p. 464, París 1851.

(2) Cons. á ROSMINI, *Op. cit.*, p. 114-115.

del conocimiento de la naturaleza racional del hombre; conocimiento que en ellos era perfecto y cabal por el que tenían de la verdad del cristianismo. Poseían por tanto en filosofía un método propio suyo, deducido de las leyes esenciales de la actividad y del fin del espíritu humano. Fundado como estaba este procedimiento en la naturaleza racional del hombre, á la cual debe todo método conformarse, era en si mismo el método de la verdad, y por consiguiente, no era una imitacion servil del método de tal ó cual escuela de filósofos paganos, los cuales siempre habian adulterado, unos más, otros ménos, el verdadero y total conocimiento de la naturaleza racional del hombre. Es decir, el método de aquellos filósofos cristianos, como método universal que era de la verdad, podia servir de norma para juzgar los sistemas de los filósofos gentiles. Por eso aceptaban de entre lo dicho, ora por Platon, ora por Aristóteles, ora por Zenon ó cualesquiera otros sábios, todo cuanto hallaban conforme á verdad y en armonía con la fe y con la moral cristianas (1). Pero á esto nadie puede llamarlo eclecticismo; porque si eclecticismo es esto, eclécticos tambien seremos nosotros, pues no obstante que poseemos un método filosófico deducido de las leyes esenciales del espíritu humano, y que de este método nos servimos para juzgar de los opuestos sistemas, no por eso dejamos de aceptar las verdades admitidas por otros filósofos de toda escuela y de todo sistema.

#### ARTÍCULO IV.

*Si uno solo es el método de todas las ciencias.*

11. El filósofo ha menester de un método y de un sistema, pues ¿qué otra cosa es el método sino la via que debe seguirse para llegar á la ciencia? ¿y qué otra cosa es un sistema sino un principio erigido con toda la série de sus deducciones científicas? No es, por tanto, indiferente á la ciencia el seguir ó no la via que á ella conduce; ni ciencia hay sino allí donde hay série de verdades demostradas, coordinadas entre sí y reducidas al principio comun de quien se las vea depender. Pero como las ciencias son múltiples y diversas, naturalmente surge de aquí la cuestion sobre si

---

(1) CONS. á CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, lib. 1, §. 7; y á SAN AGUSTIN, *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 9.

debe adoptarse un mismo y solo método en todas las ciencias. Cuestion es esta capital en la historia de la moderna filosofía, que empeñada, como puede conocerlo el observador atento, en reducir todo á unidad, ha persuadido á muchos de que uno solo es el método necesario de seguir en toda ciencia. Pero como aun los mismos que han adoptado esta opinion, no han partido siempre de principios iguales, forzoso es examinarla bajo todas sus formas para apreciarla debidamente.

12. En todo método hay que mirar á su punto de partida, á su proceso ó séase á la calidad de sus medios, y á su fin; la unidad de un método puede por tanto ser deducida de la que tenga cada una de estas tres cosas; y así en efecto nos dice la historia de la filosofía que ha sucedido.

13. Los que deducen la unidad del método de la unidad de su principio, discurren así: Determinado como lo es todo método por su principio, claro está que uno solo debe ser el método si uno solo es el principio de todas las ciencias: es así que uno solo es en realidad el principio de todas las ciencias, pues que todas coordinándose y subordinándose entre sí, se terminan en un solo principio que á todas provee de materia y de método; luego la unidad de principio de todas las ciencias prueba que uno debe ser tambien el método. Pero ¿y cuál es este principio único de todas las ciencias? Hé aquí un punto sobre el que ciertamente no hay unanimidad. La escuela de Leibnitz profesa que ese principio único es el llamado *de contradiccion*, á saber: «es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo» (1); Fichte dice que ese principio es el *yo puro* (2), y Schelling (3) y Hegel (4), que es la identidad de lo real y lo ideal.

14. Esta tendencia á reducir la multiplicidad á la unidad es sin duda tan natural á la mente humana como lo es á las cosas;

(1) LEIBNITZ (*La Monadologia*, § 31—39, pp. 707—708; y *Princip. de la nature* etc. etc. § 7—8, p. 716, ed. cit.) redujo á dos los supremos principios de la ciencia en general, á saber: el de *contradiccion*, y el de la *razon suficiente*. Pero WOLFF (*Ontol.* part. I, c. 1. p. 15 y sig., Francfort 1736) observó que legitimándose el segundo de estos principios por el primero, resultaba en sustancia que uno solo es el principio del humano saber.

(2) *Theorie des sciences*, c. 1, p. 6 y siguientes.

(3) *Carta á Fichte* (en aleman) *Opp.*, t. III, *Pref.*, p. 17.

(4) *Enciclopedia* (en aleman) *Opp.*, t. IV, *passim*, Berlin 1839—1845.

sólo que muchas veces tiene por causa, ora la superficialidad, ora una especie de enfermedad de ciertos talentos. Efecto de frivolidad, por ejemplo, fué aquella propension de los sensualistas del siglo pasado, cuando impremeditadamente se atuvieron al primer hecho que se les ponía delante, y trataron de acomodar á él todos los demas hechos no obstante la diversidad de su origen y naturaleza: obra de mente enferma fué aquel empeño que el génio alemán, agudo y profundo hasta cuando se extravía, puso en llegar á la unidad absoluta mediante la unidad de principio y de método. Efectivamente, este supuesto de que toda ciencia ha de partir de un principio único, es tan absurdo respecto de la ciencia prima como de las que de ella dependen. La ciencia prima, de quien todas las demas dependen, pues á todas en efecto suministra principios y medios, es la filosofía; y la filosofía no tiene principio único, como quiera que siendo su oficio investigar las últimas razones de todo el sér, trata de lo *necesario* y lo *contingente*, de lo *semejante* y lo *desemejante*, de lo *idéntico* y de lo *no idéntico*; objetos todos que como diversos entre sí, proceden tambien de diversos principios (1). Lo único necesario en la *Ciencia Prima* es que sus principios sean absolutos, es decir, que no necesiten ser legitimados ni evidenciados por principios superiores, pues de lo contrario no sería ciencia prima (2).

Así como la unidad de principio no es condicion necesaria ni se verifica en la ciencia prima, así tampoco en las ciencias que de ella dependen. Efectivamente, las ciencias especiales tratan siempre de objetos especiales y diversos: es así que esta diversidad de objetos lleva consigo diversidad de principios; luego no solamente es innecesaria sino imposible la unidad de principio en las ciencias especiales subordinadas á la *Ciencia Prima*.

15. Si absurda es en sí esta unidad de principio de la ciencia, no lo es ménos en sus conclusiones, que son idealismo ó panteísmo. Y no puede suceder otra cosa. Las ciencias han de participar de la condicion del principio que se las da como punto de partida: pues bien, si suponemos, con las escuelas de Leibnitz y de Fichte, que este principio es abstracto y subjetivo, abstracta y subjetiva tiene que ser la ciencia que de él se derive, y hé aquí engendrado

(1) Cons. ARISTÓTELES, *Met.*, lib. IV, c. 1, ed. cit.

(2) Cons. á SUAREZ, *Met. Disp.*, III, sect. III, § 2, t. 1, p. 81—82, *Sal-manticae* 1597.

por ende el idealismo que la escuela de Leibnitz no acertó á evitar, y que Fichte profesó abiertamente. Si por el contrario admitiésemos que el dicho principio único es real, en este caso, como quiera que la unidad del principio presupondría la unidad del sér á quien el mismo se refriese, la ciencia tendría que partir del supuesto prévio de que uno solo es el sér, que se manifiesta en todos los fenómenos del universo; es decir, tendríamos el panteísmo notorio de Schelling y de Hegel, fundado cabalmente en ese falso supuesto prévio.

16. Del propio modo que la escuela alemana, partiendo de este supuesto prévio del principio único de ciencia, ha deducido de él la unidad del método, así también ántes la escuela cartesiana, al tomar en cuenta el fin del método, es decir, la ciencia, dedujo aquella propia conclusion. Decía esta escuela: en toda ciencia hay que buscar certeza absoluta; es así que esta certeza no existe sino en las ciencias exactas, geometría y aritmética; luego el método universal aplicable á todas las ciencias es el método geométrico. Y efectivamente la escuela cartesiana trataba todas las ciencias á la manera de los geómetras, por teoremas, lemas, escolios etc. etc.

Pero este principio de la escuela cartesiana es tan falso como el de la escuela alemana; porque siendo la evidencia, de quien inmediatamente se deriva la certeza científica, tan diversa como lo es la naturaleza de las cosas que pueden ser evidentes, claro está que la certeza no en todas las ciencias es del mismo grado, sino proporcionada al grado diverso de la diversa naturaleza de las cosas sobre que ha de recaer la certidumbre. Esta certidumbre puede ser absoluta ó hipotética, segun que lo contrario á la naturaleza de la cosa á que se refiere, repugne absoluta ó hipotéticamente. Cabalmente, por no versar todas las ciencias sobre una materia sola, enseñó Santo Tomás que—«era propio del sábio no »pedir á cada materia otra certeza sino la que tenga de suyo (1).» Por esto los cartesianos al empeñarse en pedir á todas las ciencias una certeza geométrica, no han hecho otra cosa sino inocular la materia de la geometría en todas las demas ciencias, haciéndolas á todas tan abstractas é hipotéticas como lo es la geometría. El intrínseco vicio de este método fué cabalmente lo que hizo á Descartes casi escéptico en metafísica (2), é inventor de ridículas hi-

(1) *In I Ethic.*, lect. 3; y l 2.<sup>o</sup>, q. XCVI, a. 1, ad. 3.

(2) PATRU, *De la méthode de Descartes*, c. 2, p. 88—91; c. 3. p. 91 y sig., Grenoble 1851.

pótesis en física (1); y de entre sus discípulos Rohaut (2), sin más que sacar las conclusiones lógicas de los preceptos metódicos de su maestro, quiso construir una *cosmología à priori* é hipotética.

17. Casi hácia el mismo tiempo que Descartes promovía en Francia el método geométrico, Bacon en Inglaterra, intentando la reforma de las ciencias por la de los medios adecuados para obtenerlas, pensó que el método comun á todas era el inductivo, pues el filósofo inglés tenía en efecto á la induccion por único medio de obtener ciencia (3). Ya en otro lugar dejamos refutada esta opinion al demostrar que el método inductivo no puede por sí solo dar ciencia alguna; y por consiguiente, dicho se está que no sirve para formar el método general aplicable á toda ciencia.

Tenemos, pues, que ninguna de las razones alegadas por los filósofos en defensa del método único sirve para probar su aserto. La razon, por otra parte, nos persuade directamente á que, siendo como son diversas las ciencias, diverso tiene que ser su método respectivo. Habiendo este de determinarse por el principio que se tome como punto de partida, claro es que no puede existir un método único comun á todas las ciencias, sino presuponiendo que universales y comunes sean los principios de que todas parten: y es así que cada ciencia parte de un principio propio acomodado á la diversa materia de que trata; luego no puede ser único el principio aplicable á toda ciencia. Por eso ya Aristóteles vió que la unidad de método hace enteramente inasequible la ciencia (4), y Ciceron añadía que «toda materia debe ser tratada «conforme á un método propio y al tenor de su índole propia (5).»

(1) Véase á FLOURENS, *Fontenelle, ou la Philos. moder. relativ. aux sciences phisiques*, c. 1, § 3 y 4. p. 6—18, París 1847.

(2) Véase MARTIN, *Philos. spiritualiste de la nature*, part. I, c. 9, p. 121—122, ed. cit.

(3) Cons. REMUSAT, *Essai philos.*, Ess. XI, c. 1, p. 353; y á DE MAISTRE, *Examen de la philos. de Bacon etc.*, c. 1, p. 20—27, ed. cit.

(4) *Topic.*, lib. I, c. 5, ed. cit.

(5) *Qq. Tuscul.* lib. V, n. 7.

## ARTÍCULO V.

*Del uso de las hipótesis en filosofía.*

18. Ora sea único, ora vario el método de las ciencias, su oficio propio es conducir al conocimiento de las razones de los hechos, pues en esto consiste la ciencia. Pero no siempre es dado á la mente del hombre percibir desde luego con certidumbre las leyes verdaderas y propias y las causas de los hechos (1); ántes bien, por lo comun, tiene que apelar á algun principio que le parezca *probablemente* adecuado para explicar los hechos que ha observado, salvo el reiterar luego las observaciones á fin de conocer si el tal principio es verdaderamente ley y causa de los tales hechos. Pues bien, á esta especie de «principio probable, »adoptado para explicar por medio de él la causa y naturaleza de »un hecho que no sean ni conocidas por medio de la experiencia »ni directamente demostradas por la razon;»—á esto llámasele generalmente una *hipótesis*. Si despues, por medio de investigaciones ulteriores, se llega á descubrir que el tal principio hipotético es causa verdadera, propia y cierta del efecto que se ha querido explicar por medio del mismo principio, entónces este principio se convierte de hipotético en cierto, y deja de ser una *suposicion* para ser ya una *tésis* (2). Por ejemplo, quiere un químico saber los varios elementos de cuya combinacion se forme agua, y como principio probable de este efecto, coge una dosis de oxígeno y dos de hidrógeno, las mezcla, aplica el fuego, y ve desaparecer los gases y aparecer agua; repite varias veces la misma combinacion, y obtiene constantemente, sin nada en contrario, el mismo fenómeno: pues en este caso, la dicha combinacion que habia tomado como probable, es decir, como *hipótesis*, conviértese para él en *tésis*.

19. Mucho se ha disputado sobre si las hipótesis son útiles, ora para adquirir ciencia en general, ora para aprender las ciencias especiales; pero todas las opiniones de los filósofos acerca de

(1) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. XXXII, a. 1 ad 2; y á BOSCHOVICH en ROSMINI, *Lógica*, lib. II, sec. IV, c. III, §. V, p. 376, not. I, ed. cit.

(2) Sobre la etimología de estas palabras, véase á TRENDELENBURG, *Elem. Log. Aristot.*, §. 66, p. 446.

este punto puédense reducir á tres. La primera, profesada por Reid (1) y su escuela, sostiene que el usar de hipótesis es dañoso á toda ciencia, y conduce necesariamente á viciarlas con todo género de errores. La segunda opinion es de Condillac (2), el cual profesó que las hipótesis eran de gran provecho para la aritmética y la geometría, poco útiles para la astronomía, y dañosas siempre en filosofía. La tercera y última opinion es de Aristóteles, de los escolásticos y de los más grandes naturalistas modernos, á contar desde Leibnitz y Newton hasta Galileo, los cuales á una tienen por útiles las hipótesis en toda especie de ciencia.— Á esta última opinion nos adherimos nosotros, porque es la única acertada. La hipótesis, como ya sabemos, consiste en valerse de un principio probable para explicar hechos observados: pues esto decimos que es de gran provecho para descubrir la verdad y adquirir la ciencia; porque muchas veces la mente humana, ora no percibe desde luego la razon verdadera, propia y cierta de los hechos, ora percibiéndola y todo, no la conoce con certidumbre. El uso y provecho de las hipótesis tiene, pues, por fundamento la limitacion misma de la mente humana y su proceder científico: de esto dan testimonio inconcuso todas las ciencias especiales, junto con sus adelantos; la misma geometría, no obstante partir de principios evidentes, se vale de *lemmas*, ó séase de hipótesis para demostrar las verdades geométricas. Por lo que hace á las ciencias naturales, sus mismos adelantos prueban el uso que se ha hecho, y el provecho que se ha sacado de las hipótesis, pues es cosa averiguada que muchos de los descubrimientos con que esas ciencias se han enriquecido, comenzaron teniendo por base principios hipotéticos, convertidos luego en tésis y elevados al grado de principios científicos en virtud de ulteriores observaciones. Aun en las ciencias metafísicas, morales y jurídicas, es provechoso el uso de las hipótesis debidamente practicado. Por ejemplo Rosmini (3), aceptando el principio de que en el proceso del humano conocer no debe admitirse más ni ménos de lo que sea necesario, apeló, para explicar el origen de las ideas y examinar los sistemas contrarios, á la hipótesis de la idea innata

(1) *Essais sur les facultés intellectuelles*, etc., *Ess.* I, c. 3, *Oeuvres*, ed. cit., t. II, p. 56 y sig.

(2) *Traité des systèmes*, c. 12, p. 327, *Oeuvres*, t. II, Paris 1798.

(3) *Saggio sull'origine delle idee*, sec. I, c. 1, t. I, p. 1 y sig., ed. cit.

del Sér (1). Así tambien la ciencia del derecho se vale grandemente de las hipótesis, ora para interpretar una prescripcion legal oscura, ora para averiguar la comision de un delito, ya sea considerado en sí mismo, ó llámese el *cuerpo del delito*, como dicen los jurisconsultos, ya con relacion á las insidias de su perpetrador (2). Aun los mismos que tienen por inútiles las hipótesis, vienen á desmentirse á sí propios, pues miéntras por un lado condenan que se haga de ellas uso absoluto ni relativo, son luego los primeros, no ya sólo en usarlas sino en usarlas sin oportunidad. Valga por todos Condillac quien, no obstante su prurito de inculcar que sólo nos atengamos á los hechos y á la observacion, construye luego toda la filosofia sobre la absurda hipótesis de su famosa *estatua*: y aun él mismo lo confiesa cuando dice que ha dado con su sistema á fuerza de *adivinar* y de *formar hipótesis* (3). Lo propio puede decirse de Cabanis, de Destutt-Tracy, de Gioia, y en general de toda la escuela materialista y sensualista. (4).

20. Pero si las hipótesis han de ser útiles para adquirir la ciencia, forzoso es que se sometan á ciertas leyes, violadas las cuales, se convertirian en dañosas. De entre estas leyes, unas dicen relacion al modo con que se debe buscar el principio hipotético; otras al modo con que se debe aplicar este principio á la explicacion de los hechos. Comencemos por enumerar las primeras (5).

REGLA 1.<sup>a</sup>—«El conocimiento de los hechos cuya causa se quiere averiguar, debe ser lo más amplio posible;» — pues ciertamente, miéntras mejor se conozca los hechos, tanto menor será el peligro de que la causa que se les supone como probable, y por consiguiente, la hipótesis adoptada para explicarlos, venga á

(1) No es esto decir, como en otro lugar veremos, que sea aceptable esa hipótesis de Rosmini, sino que á él le sirvió para organizar su teoría sobre el origen de las ideas. (*Nota del traductor*).

(2) Cons. á JACOBO DE BYE, *Oratio universam hypothesis philosophicarum theoriam exhibens*, part. 2, passim, Lugd. Batav. 1790.

(3) Cons. ROYER COLLARD, *Fragmens, ad calc. Opp. Reid*, t. III, p. 417.

(4) Cons. ROSMINI, *N. S. etc.*, sec. III, t. I, c. 1, a. 2, not. 1, p. 13, ed. cit.

(5) Cons. REIFFENBERG, *Principes de logique*, part. 4, §. 32, p. 250 y sig., ed. cit.

tierra, de resultas de aparecer en los hechos mismos inopinadas circunstancias que invaliden la hipótesis. Si, pues, cuanto menor sea el peligro de que los hechos contradigan á la hipótesis, tanto mayor será la idoneidad de ésta para explicarlos, claro está que primera ley de la hipótesis es que tenga por base el conocimiento más extenso posible de los hechos.

REGLA 2.<sup>a</sup>—«De entre las circunstancias concomitantes del »hecho, escójase una ó algunas pocas, y véase si por medio de »ellas se obtiene razon suficiente del hecho mismo;»—pues de lo contrario, el cúmulo de circunstancias observadas en el hecho abrumaria la mente, y la impediria prestar el grado de atencion necesario para investigar las causas de los hechos.

REGLA 3.<sup>a</sup>—«Débese tomar como base para investigar la causa »de un hecho aquella de entre las circunstancias del mismo que »muestre la razon de todas las demas,»—pues como quiera que todas las circunstancias de un hecho han de ser forzosamente resultado más ó ménos directo de sus propiedades naturales, engendradas una de otra, y todas, mediante una primera, derivadas de la naturaleza, de aquí que tan pronto como en el hecho se halle una circunstancia idónea para explicar todas las demas, sea fácil dar con la propiedad primaria derivada inmediatamente de la naturaleza, y por medio de esa propiedad, elevarse á la naturaleza misma, principio de los hechos.

Hasta aquí las reglas del modo con que se debe buscar el principio hipotético: veamos ahora las que rigen la aplicacion de la hipótesis á la explicacion de los hechos. Hélas aquí:

REGLA 1.<sup>a</sup>—«Que ninguno de los experimentos contradiga á la »hipótesis.»—La hipótesis, en efecto, no tiene otro fin sino explicar todos los hechos de un mismo orden; es decir, buscar por medio de ella el principio natural que sea comun á todos. Pues bien, así como no puede darse un hecho natural, opuesto á la naturaleza que sea principio de él, así tampoco puede admitirse experimento, ó séase hecho contrario á la hipótesis adoptada como razon de hechos de un mismo orden.

REGLA 2.<sup>a</sup>—«La hipótesis debe ser idónea para explicar todos »los hechos.»—Ella en efecto representa el principio que explica los hechos comprendidos bajo una misma ley: es así que todos los hechos sometidos á una misma ley y pertenecientes á un mismo orden, deben tener su explicacion en esa ley misma; luego la hipótesis debe dar razon de todos los hechos del mismo orden.

Los sistemas absurdos y fatales de *física especulativa*, ó séase *filosofía de la naturaleza*, con los cuales se intenta descubrir *à priori* las leyes de la naturaleza en vez de deducirlas de los hechos; sistemas que, remedando las antiguas tentativas de las escuelas de Metafísica Eleática y Neo-platónica (1), prevalecen hoy en Francia (2) y Alemania, son perpétuamente opuestos á estas leyes de la hipótesis, como quiera que en vez de explicar los fenómenos de la naturaleza, no hacen otra cosa sino destruirlos. Famoso es el lance de Hegel cuando presumiendo de descubrir *à priori* las leyes de los fenómenos, se empeñó en probar que entre Marte y Júpiter no era posible que hubiese planeta alguno, y en aquel mismo año cabalmente se descubrió el planeta Ceres entre Júpiter y Marte (3).

REGLA 3.<sup>a</sup>—«Que la hipótesis adoptada sea la más probable, »y que los hechos mismos la indiquen ya como tal,»—pues como lo nota bien Newton, siempre es preferible á toda hipótesis que se imagina sin apoyo alguno en los hechos, la que por induccion resulte de los hechos mismos.

REGLA 4.<sup>a</sup>—«Que sea la más simple,»—pues que siendo oficio de la hipótesis explicar los hechos naturales, hace las veces de la naturaleza mientras no se conoce cuál sea ésta; y de aquí que tanto más perfecta sea la hipótesis cuanto mayor porcion represente del modo de obrar que tiene la naturaleza. Y es así que —«todo el mundo conviene, como enseña Galileo, en que la naturaleza no se sirve de muchos medios para hacer lo que puede »con pocos, y que su procedimiento ordinario es cabalmente con »poco obrar mucho;»—luego la hipótesis, para corresponder á su fin, debe ser la más simple (4).

(1) Véase WELWEL, *Filosofía delle scienze induttive* (en ingles), t. I, 2.<sup>a</sup> ed.

(2) Se puede ver en MARTIN, (*Philosophie spiritualiste*, t. I, part. I, c. 9, p. 127 y sig., ed. cit.) quiénes son los autores más célebres de esta especie de filosofía.

(3) Véase las *Memoires de l'Acad. de Berlin pour 1833*, publ. en 1835; y á STEININGER, *Examen critique de la philos. allem.*, p. 89, Bruxelles 1841.

(4) Sobre esto del uso y naturaleza de las hipótesis debe leerse á WOLF, *Log. Disc. prol.*, §. 126, part. 2, sec. 1, c. 4, §. 636; y *Horæ subsecivæ, Dissert. de hypot. philos.*, Franc. 1729; y á GRAYESAND, *Introd. ad*

## ARTÍCULO VI.

*Del arte de experimentar.*

21. Además de la bondad negativa que debe tener la hipótesis, consistente en que no repugne á los principios ciertos racionales ni á los hechos comprobados por la observacion, debe tener tambien una bondad positiva, consistente en que sirva para dar razon de los hechos que se haya de explicar por ella. De aquí la necesidad de cotejarla con los hechos para ver si estos la completan y la comprueban. Para este fin se requiere un arte especial que enseñe á analizar los hechos naturales para que, debidamente examinados, se vea si comprueban ó completan la hipótesis que acerca de su causa se haya formado. Pues á este arte llaman los filósofos y naturalistas *arte de experimentar*, ó simplemente *experimentacion*.

22. Á la mera noticia de los fenómenos que naturaleza nos muestra, llámasele generalmente *observacion*. Digo *mera noticia*, porque en efecto la observacion no hace otro oficio más que recoger los hechos que espontáneamente nos ofrece la naturaleza, sin que el observador la manipule ni la obligue á mostrar hechos insólitos que ella por sí misma y espontáneamente no muestra. Porque si el observador y el naturalista paciente y laborioso fuerza, con auxilio de ciertos procedimientos, á la naturaleza para que le muestre los efectos que ella guarda en sí como escondidos, entónces ya no hay mera observacion de los fenómenos espontáneos de la naturaleza, sino noticia de otros averiguados por industria. Pues á esta industria que tiene por objeto descubrir en la naturaleza fenómenos que ella no muestra espontáneamente, se la llama *arte de experimentar*, ó *experimentacion*. Consiste, pues, la experimentacion en combinar y permutar sustancias corpóreas, á fin de conocer los nuevos é insólitos efectos ó fenómenos que de esa permutacion resultan. Por aquí se ve que este arte nobilísimo, á quien tantos y tan bellos descubrimientos debe la edad presente en lo relativo á las ciencias naturales, no tiene

---

*phil.*, parte 3, c. 34, p. 227 y sig., Venetiis 1737; y á CROUSAZ, *Logic.*, pass., Amstel. 1725; y á WAN-ZWINDEN, *De hypothesisibus, quomodo sint mente Newtoni intelligendæ.*

por único fin el enseñar la manera de forzar á la naturaleza para que muestre sus fenómenos habitualmente escondidos, sino tambien el de enseñar á observar si estos tales fenómenos son conformes ú opuestos á la hipótesis que se haya adoptado para investigar la razon de los hechos naturales espontáneos. De aquí que todos aquellos indicios que puedan mostrar la *conexion* de estos hechos naturales con la causa que hipotéticamente les haya sido atribuida, son otras tantas leyes que á un mismo tiempo rigen el arte de experimentar, y confirman y comprueban la hipótesis.

23. Á cuatro redujo el famoso Herschel estos indicios, ó séase leyes. Consiste el primero en que un hecho preceda invariablemente á otro miéntras no ocurre circunstancia alguna que ora destruya el hecho, ora le impida mostrarse. Consiste el segundo indicio en que allí donde se trata de hecho que admita aumento ó disminucion, se aumente ó disminuya en proporcion que se aumenta ó disminuye el hecho que se le atribuye como causa. Consiste el tercer indicio en que falle constantemente un hecho siempre que falle el otro que parezca ser causa de él, á condicion sin embargo de que no pueda ser tambien causa otro hecho. Últimamente, consiste el cuarto indicio en que un hecho se desvanezca al mismo tiempo que desaparezca el otro que se entienda ser causa de él, excepto el caso en que aquel pueda subsistir sin necesidad de la accion continua de este (1). Con estas reglas y otras semejantes, que omito en obsequio á la brevedad, se puede conocer, con toda la certidumbre que en las ciencias naturales cabe, las verdaderas causas de los fenómenos naturales.

24. Pero el arte de experimentar, lo propio que toda clase de experiencia, pueden servir á la ciencia como vestíbulo, mas no engendrarla; porque, aun dado que en la experimentacion se haya seguido fielmente las reglas expuestas, y se haya llegado á descubrir un efecto producido por la permutacion de dos sustancias, no por esto se le habrá conocido científicamente, pues el tal efecto

---

(1) Véase la traduccion del ingles, *Discours sur l'étude de la phil. naturelle*, part. 2, c. 6, §. 145.—ARISTÓTELES (*De animal. motione*, c. 1, ed. Brandis; y en la *Historia Animal.*, lib. I, c. 6, ed. Brandis) habla así, sobre poco más ó ménos, de las leyes de la experimentacion. Véase á SAINT-HILAIRE, *Opusc. d'Arist.*, trad., Prêf., p. LXIV, París 1847; y á SCHNEIDER, *Op cit.*, loc. cit.—Por aquí se ve cuán gratuitamente Bacon siguió en esta parte su costumbre de darse por inventor.

al cabo nunca será sino un mero hecho, y la ciencia no versa sobre meros hechos, sino sobre la razón y el modo de derivarse de los hechos. Menester es, por tanto, que el naturalista, después de haber generalizado con auxilio de la inducción el hecho experimentado, se valga de todos los principios y de todos los procedimientos que la razón le ofrece para encontrar la causa que lo produce, y para establecer las diversas leyes en cuya virtud se produce, siempre elevándose de las más compuestas y ménos generales á las más simples y más generales. Una vez conocidas estas leyes, puede ya, mediante la deducción, que es un procedimiento racional, descubrir la verdadera causa de los hechos, ó séase convertir la hipótesis en tésis, convirtiendo en conocimiento cierto el conocimiento probable adoptado hipotéticamente para explicar los hechos.

25. Sin embargo, el arte de experimentar, mientras se conforme á sus leyes propias, es idóneo para constituir principios experimentales, como este, por ejemplo: *el agua apaga la sed*. Pero para que haya principio experimental, se necesita las siguientes condiciones, á saber: 1.<sup>a</sup> El hecho que se quiera erigir en principio experimental, ha de haberse verificado idénticamente en repetidos casos; pues no basta que lo haya sido en uno ú dos. Así, por ejemplo, no sería principio experimental: *el agua apaga la sed*, si no se hubiese observado reiteradas veces este efecto del agua. 2.<sup>a</sup> El hecho que se haya de erigir en principio experimental, debe ser una cualidad y un efecto naturales, no accidentales, pues que debe invariablemente comprobarse por la reiterada observación de los hechos particulares relativos á una misma especie; y es así que un efecto invariable no puede ser accidental, sino natural, pues lo accidental no sucede ni siempre ni del propio modo; luego el hecho que haya de elevarse á principio experimental, debe significar una cualidad natural siempre (1). Así, por ejemplo, el dicho principio experimental: *el agua apaga la sed*, supone que constantemente se ha comprobado este efecto en el agua; pero esa constancia sería inexplicable si el tal efecto fuese accidental, y no natural en el agua. Y por aquí se ve cómo los instrumentos cognoscitivos que sirven para realizar el experimento, son el sentido, la memoria y la razón; pues todo principio experimental representa una cualidad que se ha visto ser

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In 1 Met.*, lect. 1.

idéntica siempre en la observacion de los hechos semejantes; y de aquí que tambien suponga, primero, la aprension del hecho en quien se realiza esa cualidad; segundo, la reproduccion de los hechos semejantes en quien esa cualidad ha sido observada; y tercero, la facultad que la generaliza, erigiéndola en principio. Es así que lo primero es oficio de los sentidos, lo segundo de la memoria, y lo tercero de la razon; luego el experimento se realiza por medio de los sentidos, de la memoria y de la razon. Repetición, pues, y constancia de un efecto, sentidos, memoria y razon: tales son los elementos esenciales que constituyen todo principio experimental.

## CAPÍTULO SEGUNDO.

### DEL MÉTODO DIDÁCTICO.

#### ARTÍCULO ÚNICO.

##### *Definicion de este método y su procedimiento propio.*

1. Dejamos analizados los medios que la mente humana debe emplear para adquirir la ciencia, junto con el modo en que debe coordinarlos. Pero el hombre, en su actual estado, no pone en juego ni sus facultades ni esos medios para adquirir la ciencia mientras que su mente no obtiene el grado necesario de reflexion, mediante enseñanza que de otro hombre reciba, ora sea de palabra, ora por escrito. Sin duda el conocimiento de este método es materia de aquel arte científico que el maestro debe aplicar en la enseñanza de la ciencia, más bien que del discípulo que ha de aprenderla; pero como quiera que en las ordinarias condiciones del hombre, ninguno hay que por sí solo y sin magisterio alguno pueda adquirir la ciencia, de aquí que el método para aprenderla se halle íntimamente conexo al de enseñarla. Y aun debe añadirse que quien tenga costumbre de estudiar, no al hombre abstracto, sino al concreto, y haya visto cuánto esfuerzo le cuesta y cuánto obstáculo le impide desprenderse de las erradas opiniones que una vez ha aprendido, sabrá por experiencia el estrecho vínculo que por lo comun liga la adquisicion de verdadera ciencia con el recto método de enseñanza. Pues teniendo en cuenta nosotros esa conexión íntima entre el método de aprender y el de enseñar, no

podemos pasar este absolutamente en silencio, bien que no le expongamos con la extension que requiere la gravedad de la materia: diremos por tanto algo acerca de él, comenzando por definirle.

2. Observemos ante todo, con Santo Tomás, que así como del médico se dice que es causa de la salud del enfermo en cuanto remueve los obstáculos que á la accion de la naturaleza se oponen y la ayuda para que obre con desembarazo, así tambien del maestro se dice que es causa de la ciencia del discípulo en cuanto le liberta de los obstáculos que le impedian adquirirla y ayuda á su razon para que lo alcance más fácil y seguramente. Pero así tambien como principio eficiente de la salud del enfermo es al cabo la naturaleza, del propio modo, agente inmediato de la ciencia del discípulo es al cabo su razon (1). Esto supuesto, definiremos la enseñanza diciendo que es: *produccion de ciencia en otro por virtud y obra de su propia razon natural* (2).

3. Cotejando algunos filósofos este método de enseñanza con el método de aprender (ó séase, de *invencion*, pues éste es su nombre científico) han creido no haber entre el uno y el otro más diferencia sino la que hay entre el método analítico y el sintético, de los cuales por medio del primero se encuentra la verdad, y por medio del segundo se descubre á otro la verdad ya encontrada (3). Pero esta opinion, ni siquiera merece ser discutida, porque se apoya en dos supuestos radicalmente absurdos, á saber: primero, que el procedimiento sea en todas las ciencias analítico; segundo, que las ciencias sean fruto exclusivamente del análisis. Dejando, pues, á un lado esta opinion extravagante, réstanos la única cuestion digna de ser ventilada, y que versa sobre si el método de enseñar la ciencia debe ser conforme al que sirve para adquirirla.

Hablando en general, parécenos acertada la opinion que, siguiendo á Bacon (4), profesan muchos filósofos modernos (5), de que la ciencia debe ser enseñada por el propio método que ha sido adquirida. Ciertamente el discípulo no aprende sino en cuanto su

(1) *Qq. Dispp. de Magistro*, q. XI, a. 1. c.

(2) CONS. SANTO TOMÁS. *Ibid.*, I, q. CXVII, a. 1.

(3) Véase entre otros, á AD. GARNIER, *Traité des facultés*, lib. VIII, c. 2, § 3, t. III, p. 142—143, ed. cit.

(4) *De Aug. scient.*, lib. IV, c. 2, p. 326.

(5) Véase á JULES SIMON, *Manuel etc., Logique*. p. 236.

propia razon repite la ciencia que le ha mostrado el maestro que se la enseña. Y es así que esta reproduccion científica no puede verificarse sino partiendo de los mismos principios y sacando de ellos las propias conclusiones en cuya virtud se obtiene aquella ciencia; luego el procedimiento, ó séase método de enseñanza debe ser idéntico al de invencion. Este racionio le confirma Santo Tomás del siguiente modo:—«Entre el método inventivo y enseñativo, dice, no hay otra diferencia sino la que media entre la naturaleza y el arte, pues que el primero de esos métodos se realiza ejercitando el discípulo su propia razon para encontrar la verdad, y el segundo presupone el arte por cuyo medio el maestro ha comunicado al discípulo la ciencia: y es así que el arte debe imitar á la naturaleza; luego el método de enseñanza debe ser paralelo al de invencion (1).»

Sin embargo, bien que, generalmente hablando, el método de enseñar la verdad deba conformarse al que sirve para adquirirla, no se ha de entender esta ley tan absolutamente que, respecto de algunas especiales enseñanzas, no sea posible un procedimiento contrario; pues debiendo sobre todo el maestro tomar en cuenta lo que á su discípulo importe más saber, y lo que ménos fatigue su atencion, puede á veces convenir que invierta el método, adelantando desde luego las verdades más importantes, sin consideracion alguna al difícil procedimiento que cuesta adquirirlas. Este método *misto* es el que tenemos por útil para la enseñanza, y el que nosotros seguiremos en la nuestra.

3. Los que no admiten que la ciencia haya de ser enseñada con el mismo procedimiento que sirve para adquirirla, muévense á sostener esta opinion porque, segun ellos, el método sintético, en el mero hecho de presuponer los principios de la demostracion, dispone mejor la mente del discípulo á sacar de esos principios las conclusiones naturales y á conseguir de este modo la ciencia; miéntras el método analítico, por el mero hecho de tener que comenzar ocupando la mente del alumno en la invencion de los principios científicos, tiene por necesidad que ocasionarle la propia dificultad y el mismo esfuerzo que cuesta encontrar esos principios. Buen argumento si no fuese porque, siendo fin de todo método el adquirir la ciencia, no ha de medirse su bondad por el mayor ó menor esfuerzo que cueste lograr ese fin, sino por el

---

(1) *Loco citato.*

modo en que se le consiga más perfectamente; y este modo no es cabalmente otro sino que el método de enseñar la ciencia sea paralelo al que sirve para adquirirla. La ciencia se adquiere no sólo deduciendo las conclusiones propias de sus respectivos principios, sino también conociendo el valor de los principios mismos, pues que de ellos dependen y ellos determinan el valor de las conclusiones científicas: y es así que el valor de los principios científicos no se conoce muchas veces sino acudiendo á la fuente de donde nacen y en donde se los conoce; luego imposible es que adquiera la ciencia quien, prescindiendo del modo en que se descubre los principios, se atiene meramente á deducir las conclusiones científicas contenidas en ellos. Y como quiera que esta observacion sea aplicable á todo método, pues fin de todos es adquirir la ciencia, claro está que el procedimiento adecuado para enseñarla debe ser idéntico al que sirve para adquirirla. Por eso Averroes dijo ya en el principio de sus *Comentarios á la Física* que «era propio del método doctrinal partir del conocimiento de »las primeras causas, para descender luego gradualmente al de »las causas próximas de la cosa que se trata de conocer.»

Por otra parte, no es verdad que al discípulo cueste el aprender la ciencia dificultad igual á la que cuesta el encontrarla; pues una cosa es ponerse el hombre solo y sin auxilio de nadie á investigar la ciencia, y otra cosa es adquirirla bajo la guía de un maestro. Quien por sí mismo y solo quiere investigar la ciencia, ignora muchas veces el camino que debe tomar, los principios de que la ciencia nace; y esta ignorancia le hace malgastar todo el tiempo y trabajo que vemos en los que á eso se arrestan; mientras que ponerse bajo la guía de un maestro, que sabe ya el camino y conoce los principios de la ciencia, vale el ahorrarse dificultades cuyo peso abrumba por lo comun al especulador solitario, y cuyo cúmulo suele extravíarle. No es lo mismo emprender solo un camino desconocido que tomar para andarle un guía experto. Por eso digo en conclusion que la dificultad de aprender la ciencia con el propio método que sirve para encontrarla, no es tan grande como ordinariamente se piensa, y que en todo caso, hay que tratar de superarla. Débese también advertir que la opinion contraria, léjos de ser á los estudiosos provechosa, no es sino dañósima, pues que si no aprenden la ciencia en el modo mismo que sirve para encontrar los principios que la constituyen, se pierden el acostumbrar su inteligencia á buscar los principios de las cosas, y

no adquieren el hábito verdaderamente importante en las ciencias especulativas, que consiste en elevarse á los principios é investigar las causas. Por eso dijo bien Vico que el método geométrico introducido hasta en la enseñanza desde los tiempos de Descartes, léjos de aprovechar á los estudiosos, les habia perjudicado, entorpecióndolos é incapacitándolos para toda investigacion especulativa (1).

---

(1) *De Antiq. Ital. sap. c. VII, § IV, t. II, p. 105, ed. cit.*

---

FIN DE LA LÓGICA.



## DINAMIOLOGIA GENERAL,

ó SÉASE

### ANALISIS DE LAS FACULTADES DEL ALMA HUMANA.

Si echamos una mirada retrospectiva al camino que dejamos andado, fácilmente caeremos en cuenta de que si bien el estudio de la lógica debe preceder al de todas las demás ciencias en general y al de las diversas y especiales partes de la filosofía, como vestíbulo y andamio que es para todas, presupone sin embargo muchos datos cuya investigación es materia propia de esas otras partes especiales. Oficio de la lógica es, como ya sabemos, poner orden entre los actos de nuestra razón, á fin de investigar las leyes y el modo en que concurren para formar la artificiosa estructura del raciocinio. Pero todo acto presupone potencia de obrar, ó llámesele fuerza de quien el acto sea, digámoslo así, realización y complemento. Por ejemplo: no podría yo pensar ni sentir si no tuviese la facultad de hacer lo uno y lo otro; de manera que el pensamiento supone facultad de pensar, y el acto de sentir supone facultad sensitiva. Ahora preguntamos: ¿qué es una facultad? ¿de qué manera residen en el alma las facultades? ¿cómo las conocemos y distinguimos? ¿cómo se las ha de clasificar en general? ¿cuál es su especial naturaleza? Tales son las cuestiones que principalmente ocurren cuando, conocidas ya las formas dialécticas que la lógica estudia en los actos de nuestra mente, queremos conocer esos actos mismos según concretamente existen, y la causa inmediata que les da el sér. Pues bien, este estudio de nuestros actos y de las facultades respectivas constituye la especial materia de esta parte de la filosofía llamada por nosotros *Dinamilogía*, es decir, *discurso acerca de las fuerzas*, pues efectivamente las facultades de nuestra alma son otras tantas fuerzas

que ella emplea en el producir sus actos. Estudio de grande importancia, como destinado, no sólo á mostrarnos nuestras potencias, sino tambien el modo en que las ejercitamos; conocimientos entrambos tan provechosos por sus innumerables aplicaciones á todas las ciencias que versan acerca del hombre, como para conocer al hombre mismo, lo cual no se logra completamente sino cuando ademas de su sér, conócese su modo de obrar.

Pero ¿y cómo tratar de las facultades del alma humana sin haber examinado ántes la esencia del alma misma? Grave dificultad parece ésta, y para resolverla, necesito asentir desde luego que la *Dinamilogia*, tratado sobre todas las potencias del alma, no solamente no es una ciencia separada de la *Antropologia*, que trata de la naturaleza misma del alma, sino que en cuanto se la separe, deja de ser ciencia, como quiera que teniendo por objeto las facultades del alma, es inasequible si ántes no se conoce las leyes esenciales y las causas de la actividad de esas facultades; pues éste es cabalmente el ministerio de la ciencia, conocer las leyes y las causas de los hechos. Y es así que las leyes esenciales y las causas de la actividad de las facultades no pueden ser deducidas sino de la esencia del alma en quien tienen origen, y que es el principio que obra por medio de ellas; luego la *Dinamilogia* separada de la *Antropologia*, que trata de la naturaleza del alma, no puede enseñar la ciencia de las facultades. Es decir, la *Dinamilogia* está subordinada á la *Antropologia*, como la parte al todo. Pero de aquí no se sigue que no se pueda estudiar las facultades sin estudiar ántes la esencia del alma, y por consiguiente que no se pueda estudiar la *Dinamilogia* ántes de la *Antropologia*. En efecto, posible será estudiar las facultades ántes que la esencia del alma si aquellas son conocidas ántes que ésta: y es así que realmente conocemos las facultades del alma ántes que su esencia, pues á ésta, como en otra parte veremos, no se la conoce sino por sus actos, que ántes de darnos á conocer la esencia del alma, nos dan á conocer las potencias, principio inmediato de nuestra actividad; luego puede tratarse de las potencias del alma ántes que de su esencia. Queda sin embargo en pié que este estudio no es completo si no se le junta con el de la naturaleza del alma, pues sólo de esta naturaleza del alma se puede deducir las leyes de su actividad. Es decir que cuando se trate propiamente de la ciencia de las facultades del alma, no es posible adquirirla sin tener ántes la de la esencia del alma, que es principio de las leyes y de la actividad de esas

facultades; pero cuando no se trate sino meramente de conocer la existencia y distincion de esas facultades, puedese lograr partiendo sólo de los actos de las mismas y sin necesidad de haber conocido ántes la esencia del alma. Ciertamente, en todo orden de cosas el conocimiento simple precede al conocimiento científico, y por eso cabe anteponer el conocimiento simple de las facultades al científico, salvo completar luego el primero con los datos que, segun veremos en otro lugar, suministra el estudio de la naturaleza del alma. Procediendo así nosotros en el exámen de las facultades, anticiparemos, siempre que sea necesario, aquellas nociones relativas á la naturaleza del alma que se obtiene por el estudio de la misma, pues que propio es de la filosofía ilustrar y confirmar unos por otros los antecedentes y los consiguientes. Con este procedimiento evitaremos el escollo en que cayó la escuela escocesa, cuando dividiendo absolutamente el estudio de las facultades del de la esencia del alma, no consiguió más sino dar un sistema inconexo y arbitrario de las mismas facultades, destituido de todo orden y unidad.

## CAPÍTULO ÚNICO.

### DE LAS FACULTADES EN GENERAL.

#### ARTÍCULO I.

##### *Definición de las facultades.*

1. Sepamos ante todo qué se entiende por una facultad del alma humana. Experiencia y razon se adunan para mostrarnos que *todo sér tiende siempre al sér, y nunca á la nada* (1). De la realidad de este principio dan testimonio, como otros tantos hechos experimentales, por una parte el constante universal instinto que no sólo á los hombres, sino tambien á los brutos mueve á evitar la muerte, salvo contadas excepciones, y eso nada más que en hombres dementados ó enloquecidos por las pasiones (2); y por otra parte, la ley de universal reaccion, la cohesion y la vitalidad de las plantas. Tan cierto es esto que no han faltado fisiólogos para quienes la vitalidad de las plantas consiste en esta resistencia al no sér. Pues la razon, partiendo de este hecho universal y constante, y al investigar su causa universal y constante tambien, la encuentra en un principio eminentemente luminoso. ¿Qué cosa es en efecto un sér creado? Pues es una palabra del Omnipotente destinada á proclamar la gloria de su Hacedor cumpliendo en la tierra los designios del mismo. Luego si pudiera sér alguno tender á la nada, «seria como palabra que tendiese al silencio, como »siervo destinado á no servir;» en suma, un sér que tendiese á la nada, seria una contradiccion de la mente creadora del sumamente Sábio. Si todo sér ha de tender necesariamente siempre al sér y no á la nada, y si Dios da siempre á todos los séres creados cuanto les es necesario, claro está que todo sér recibe de su causa creadora, no solamente el sér, sino tambien aquella tendencia y

---

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XXI, a. 2.

(2) Hablando, como hablo aquí, sólo del orden natural, claro está que no tomo en cuenta aquellos mártires que corrian muchas veces á una muerte voluntaria, movidos por sobrenatural impulso de aquel Dios, que es árbitro de la vida y de la muerte. CONS. SANTO TOMÁS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>o</sup>, q. LXIV, a. 5.

aquel impulso á obrar, sin los cuales no les seria posible acto alguno. Pues este primer principio de accion que, segun la bella frase de San Agustin, es como un *peso* que á todo sér le mueve á obrar, es lo que comunmente se llama *naturaleza*; por donde se ve que esta palabra no significa otra cosa sino la esencia misma de un sér en cuanto se la considera dotada de ese impulso primario que la mueve á obrar.

2. Teniendo el hombre un origen comun á todos los demas séres creados, ha de reflejar en sí cuanto sea consecuencia inmediata de esa comunidad de origen, y por eso ha debido recibir del Autor de su naturaleza, lo propio que los demas séres inferiores, el sér y el primer impulso de actividad. Pero así como este primer impulso de actividad, que todo sér recibe de su Hacedor, no indica sino tendencia á la accion en general, no ya á tal ó cual accion determinada; así tambien el impulso á obrar, que junto con el sér, recibe de Dios el hombre, no está determinado á tal ó cual acto; sino que se extiende á su actividad en general. Y como quiera que de lo indeterminado é indiferente, miéntras es tal, no puede seguirse cosa alguna; de aquí que para que ese impulso, ó llámese naturaleza, sea principio de actos especiales, debe mostrarse en actividades especiales correspondientes, que les sirvan, digámoslo así, como otras tantas formas y posturas. Y como quiera que el acto procede, inmediatamente de su facultad respectiva, y mediatemente de la naturaleza, sin la cual no podria la facultad subsistir ni ejercerse; de aquí que la facultad pueda con exactitud ser definida así: *principio inmediato y próximo de la accion* (1). Toda facultad en efecto dice relacion á su acto propio: en cuanto me dices:—«tengo facultad,»—puedo yo preguntarte:—«¿de hacer qué cosa?»—Pues bien, si la facultad dice relacion al acto, claro está que no puede ser definida sino segun y conforme el modo en que concurre al acto: es así que el acto proviene inmediatamente de la facultad respectiva por medio de él ejercida y actuada; luego bien definida está la facultad diciendo que es *principio inmediato de la accion*. Pero á su vez las facultades nacen de ese primer impulso á obrar que el hombre ha recibido de Dios, y al cual se llama generalmente *naturaleza*; ni ciertamente podrian ponerse en juego sin la concurrencia activa del sujeto que obra,

---

(1) «Potentia nihil aliud est quam proximum principium operationis.»—SANTO TOMÁS, I, q. LXXVIII, a. 4.

cuyos actos todos son otras tantas muestras que da de sí. Y hé aquí cómo, si bien el acto proviene inmediata y próximamente de la facultad respectiva, nace remota y mediatamente del ser activo, que se sirve de sus facultades como de otros tantos instrumentos. Por esto, para distinguir el respectivo modo en que las facultades y la naturaleza concurren á la accion, decimos que las primeras son principio próximo é inmediato del acto, y la segunda principio mediato y remoto.

## ARTÍCULO II.

*Si las potencias del alma son distintas de su esencia.*

3. Siendo las potencias del alma principio inmediato, y la esencia de la propia alma principio mediato y remoto de los actos humanos, claro es que las potencias son cualidades inherentes al alma, pero distintas de su esencia; y aun, bien considerado, se verá que por el hecho mismo de ser las potencias principio inmediato, y la esencia principio mediato, son distintas entre sí. Pero ¿esta distincion es real, ó solamente lógica? Primera cuestion que se ha de resolver para formar idea exacta de nuestras facultades.

4. Cuando quiera que se habla de distincion entre dos cosas ó más, esta distincion es real, ó sólo es lógica. Distincion real es la que existe en las cosas independientemente de nuestro pensamiento; por ejemplo: Pedro y Antonio son distintos uno del otro, ora pensemos que lo son, ora no lo pensemos. Distincion lógica, por el contrario, es la que no existe en las cosas mismas, sino sólo en nuestra mente que las considera como divididas; por ejemplo: al pensar yo en un triángulo equilátero, al considerarle primeramente como triángulo, y luego como equilátero, distingo en él la razon de triángulo y la de equilátero, sin que por eso el triángulo equilátero en sí deje de ser una cosa indivisa. Pues bien, pudiendo la distincion ser real ó lógica, cabe que entre los filósofos se haya disputado sobre cuál de estas dos especies de distincion es la que existe entre las potencias del alma y su esencia. Los que dicen que esa distincion es real, no niegan que sea el alma quien obra, pero añaden que no siéndola posible obrar por medio de su esencia misma, necesita servirse de algunas potencias distintas de su esencia; y que por eso el alma es principio no próximo, sino remoto de los actos humanos. Tal era la opinion de

Alberto Magno (1), y la de Santo Tomás (2), y la de casi todos los más grandes filósofos de la antigüedad, á quienes ha seguido Rosmini, bien que alterando en algun modo sus doctrinas (3). Por el contrario, los que sólo admiten distincion lógica entre las potencias del alma y su esencia, discurren de otro modo.—El alma, dicen, es causa inmediata de todos sus actos: nuestra mente la designa como principio activo de cuanto obra, y por tanto no puede asignarle potencias diversas correspondientes á sus diversos actos; luego estas diversas potencias no son cualidades distintas de la esencia del alma, sino que son el alma misma en cuanto se la considera capaz de emitir diversos actos: así, por ejemplo, la facultad de entender, de querer y de recordar no son cualidades reales inherentes al alma, sino que en cuanto se considera el alma como capaz de ser principio de estas varias operaciones, se dice que está dotada de potencias correspondientes. Tal es la opinion que durante la Edad Media sustentó la escuela de Ockam (4), y á la cual entre los modernos se han adherido Gerdil (5) y Gallupi (6), siguiendo á la escuela de Reid (7).

5. Tan falsa es esta doctrina de los filósofos modernos, como llana y fácil parece; lo cual no es de extrañar, pues en materia de filosofia, no siempre lo fácil se acomoda con lo verdadero. Efectivamente, una vez negado que sean realmente distintas entre sí las potencias del alma y su esencia, hay que decir que los actos proceden inmediatamente de la esencia del alma, como de su principio inmediato. Pero el alma no puede ser principio inmediato de sus operaciones; porque siendo la operacion un efecto del principio operante, debe haber entre la una y el otro una correspondencia plena, y tal que se pueda reducir á un mismo género la naturaleza de la operacion y la del principio de quien se de-

(1) *De Homine*, tract. I q. LIII, art. 4, *particula*.

(2) I, q. LXXVIII, a. 4 c.; *Qq. Dispp. q. unic. de Anima*, a. 12.

(3) *Psicol.*, part. 2, lib. I, c. XXI, t. I, Napoli 1858.

(4) Cons. á GABRIEL BIEL, In II *Sent.*, dist. XVII, q. I, dub. 2, Brixia 1574.

(5) *Inmaterialità dell'anima*, part. 2, sect. I, *Opp.*, t. I, p. 51-52, Napoli 1853.

(6) *Lezioni etc.*, lec. LXXXI.

(7) Cons. GARNIER, *Traité des facultés del'ame*, lib. II, c. 2, §. 1, t. I, p. 44, ed. cit.

riva (1): y es así que las operaciones del alma no son sustanciales, sino accidentales; luego no puede ser la esencia del alma principio inmediato de esas operaciones, sino las facultades distintas del alma. Que las operaciones del alma no son sustanciales sino accidentales, se hace manifiesto á quien considere que en tanto una acción es sustancial, ó séase esencial, en cuanto la esencia misma del agente implica necesidad esencial de obrar: pero es así que la necesidad de obrar supone necesidad de ser, pues no se puede obrar sin existir; luego es imposible tener la esencia del alma por principio inmediato de sus operaciones sin identificar su sér con su esencia. Sólo en Dios son idénticos el obrar y el sér, porque sólo en Dios el sér y la esencia son una misma cosa (2). Por eso los panteístas, al confundir al hombre con Dios, han sido lógicos en negar la distinción real entre las potencias del alma y su esencia (3); y por eso mismo están fuera de la lógica los filósofos que profesan la misma doctrina sin apoyarla en el panteísmo, que es su sólo principio generador.

6. El negar la distinción real entre las potencias del alma y su esencia, no sólo conduce al panteísmo, sino que deja sin explicación posible el hecho de las operaciones que se atribuyen al alma. Es un hecho incuestionable que estas operaciones son diversas, pues unas son activas y otras pasivas, como en otro lugar lo demostraremos: y es así que de ninguna manera las operaciones específicamente diversas pueden ser reducidas á un mismo principio inmediato, en virtud del inconcuso axioma que proclama imposible el que *lo idéntico considerado segun su identidad sea causa de lo diverso*; luego la diversidad de operaciones del alma es un hecho inexplicable en la opinión de los que, no haciendo distinción real entre las potencias del alma y su esencia, tienen á ésta por único é inmediato principio de sus operaciones (4).

7. Guardémonos, sin embargo, de personificar las potencias del alma, creyendo que son ellas las que obran, y no el alma por medio de ellas; es decir, guardémonos de tomar como perfecta

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., q. unic., De Anima*, a. 12.

(2) SANTO TOMÁS, I, q. LXXVII, a. 1, c.

(3) Cons., entre los antiguos, á PLOTINO, *Enn.*, I, lib. I, c. I; y entre los modernos á SPINOSA, *Eth.*, part. 2, *De Mente, Prop.*, XLVIII, *Opp.*, t. II, p. 122, ed. cit.; y á HEGEL, *Encicl.*, §. 440-467.

(4) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., q. unic., De Anima*, art. cit.

*separacion* entre el alma y sus potencias, lo que no es sino *distincion* real. *Distinto* no es lo mismo que *separado*; y una vez deshecho el error de confundir estas dos cosas, se comprenderá fácilmente cómo este sér que en nosotros obra, siente, entiende y quiere, es uno mismo; pero que este sér único está dotado de varias facultades congénitas que le sirven como instrumentos. De donde resulta que si bien el alma es siempre quien obra, su operacion, sin embargo, procede de la potencia correspondiente, y que esta potencia es, por tanto, principio inmediato y próximo de la operacion, y distinta de la esencia del alma.

### ARTICULO III.

#### *Del criterio para conocer y distinguir las facultades.*

8. En toda investigacion general, tan luego como se ha fijado el objeto, hay que determinar el modo con que podemos llegar á conocerle, pues sólo entónces se conoce el término y el camino. Hasta aquí hemos tratado de fijar ante todo qué cosa sea una facultad del alma humana, y hemos visto que toda facultad es el principio inmediato y próximo de la accion, distinto realmente de la esencia del alma. Pues ahora preguntamos: siendo ésta la naturaleza de toda facultad del alma ¿qué medio tenemos para poder conocerlas?

9. Toda facultad, por el hecho de ser principio próximo de la accion, es en sustancia una fuerza ó séase una tendencia: como tal, dice relacion á su acto, y por su acto, á su término correspondiente. En cuanto es una fuerza, es decir, una potestad de obrar, necesariamente dice relacion al acto, pues potestad que nada puede, es contradictoria. Pero todo acto pide un término adonde se encamine: cuando yo digo: *tengo la facultad*, tú me preguntas al momento: *¿de qué?*; si yo te respondo entónces: *de hacer*, tú vuelves á preguntarme: *¿de hacer qué cosa?* Es decir que mientras yo no te diga el término, ó séase la cosa que quiero hacer (por ejemplo, una casa, un libro, etc.) tú no sabes ni de qué *facultad*, ni de qué *hacer* te hablo. Luego toda facultad dice relacion á su acto, y por su acto, á su término; es decir, que el término, ó séase el objeto, es quien determina el acto y la facultad.

10. Pero este objeto que determina el acto y la facultad, no es el objeto considerado en todo su sér material, sino sólo bajo

un aspecto, bajo un determinado modo proporcionado á la índole de su tendencia. Así, por ejemplo, la facultad visiva tiende sólo á lo que el objeto tiene de visible, y la facultad de entender, á lo que tiene de inteligible, por más que el tal objeto visible ó inteligible tenga otras varias propiedades, y no obstante existir en concreto otros muchos objetos visibles é inteligibles como él. Una cosa es, pues, el objeto considerado materialmente en todas sus propiedades; otra cosa es considerado relativamente á la facultad de quien es término bajo un solo aspecto, bajo un determinado modo. Considerado de aquel primer modo, llámase objeto *material*, porque en efecto no vemos en él otra cosa más que su existencia real sin tomarle para nada en cuenta como término de una tendencia; considerado del segundo modo, llámase *formal*, porque representa la forma, la propiedad, el especial modo de relacion que la potencia tiene con él. Por ejemplo: el color de una manzana, de un libro, de una pared, es objeto *formal* de nuestra facultad visiva en cuanto es la cualidad que en esas tres cosas es término de la tendencia de esta nuestra facultad; pero esas tres cosas en sí son simples objetos *materiales*. De aquí resulta cómo, pudiendo una misma cosa estar dotada de varias cualidades, puede por ende ser objeto y término de varias potencias. Objeto de la vista son muchas cosas por la razón única de ser ellas visibles; pero esas mismas cosas son también término del tacto: pues en virtud de estas propiedades diferentes, son á un mismo tiempo objeto de la vista por su color, objeto del tacto por su resistencia. Por aquí se ve cuál es propiamente el objeto que determina el acto y la tendencia, á saber: es aquel á quien la tendencia se refiere por medio de su acto correspondiente. Y es así que la tendencia se refiere al objeto, no por razón del ser material del objeto, sino en cuanto está dotado de la propiedad correspondiente á la índole de la tal tendencia, ó lo que es igual, se refiere al objeto no *material* sino *formalmente*; luego la tendencia se determina por el objeto *formal*, no por el *material*.

11. Pues bien, siendo la tendencia y el acto determinados siempre por su respectivo objeto formal, resulta ser tan imposible que una sola facultad pueda tender á objetos formalmente diversos, como que una cosa pueda moverse simultáneamente en dos opuestas direcciones. Tan imposible es que la tendencia á producir el acto *A* sea simultáneamente tendencia á producir el acto *B*, como que la facultad de ver sea simultáneamente facultad

de oír. Sin duda una y otra facultad pueden estar juntas en un mismo sujeto, pero no serán jamás una misma cosa, como en el movimiento local, el impulso ó seáse tendencia á la derecha, no será jamás tendencia ó impulso á la izquierda. Por consiguiente, allí donde haya objetos formalmente diversos, hay forzosamente términos de actos y de tendencias diversas. Y es así que las cosas diversas no se pueden reducir á una sola cosa, ó lo que es igual, son irreducibles; luego *allí hay potencias distintas donde hay actos y objetos irreducibles entre sí* (1).

12. Asentado ya el principio generador de la distinción de las potencias, examinemos ahora el modo en que las conocemos. Toda tendencia, hemos dicho, se refiere á su acto, y por su acto, á su término correspondiente; este término, en el primer movimiento al ménos de la tendencia, no puede considerarse como intrínseco á ella; pues en tal caso, dejaría de ser tendencia, porque ningún sér tiende á conseguir lo que posee de hecho. El hombre, pues, con sus tendencias encamina su operación inicial al logro de un término que se halla fuera de él. Tal es el hecho primitivo de todo acto humano. El análisis de este hecho nos ofrece dos objetos distintos, á saber: la facultad que tiende á su término, y el término adonde tiende la facultad. ¿Cuál de estas dos cosas conocemos primero? ¿el objeto ántes que la facultad, ó viceversa? No es difícil la respuesta, sólo con parar mientes en la sustancia de la pregunta. Al investigar el cómo conocemos las facultades del alma, investigamos en resúmen el medio con que podamos conocer determinadamente las facultades que tenemos para obrar: este medio forzosamente ha de corresponder á lo que en el orden de la realidad determina nuestras facultades; y es así que, según ya lo hemos visto, lo que determina á una facultad es su término correspondiente; luego debemos conocer el término ántes de tratar de conocer la facultad.

Si consideramos, por otra parte, el orden de relación puesto por la mente de Dios creadora entre el objeto y la facultad, veremos que, lógicamente hablando, ántes es el primero que la segunda. ¿Cuál artifice, en efecto, comienza construyendo el instrumento ántes de determinar el fin para que ha de emplearle, cuando precisamente este fin es quien le da la norma para buscar y determinar el instrumento? ¿Y qué otra cosa son nuestras fa-

(1) Cons SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XV, a. 1.

cultades sino los instrumentos naturales de nuestros actos? ¿y qué otra cosa es el objeto de nuestras facultades sino el fin á que deben tender, pues por eso cabalmente se le llama *término*? Luego, según orden natural, ántes que la facultad, es el objeto.

Ademas, el término, que en su realidad física es independiente de nuestras facultades, en tanto es tal término y objeto de una facultad en cuanto ésta, ó de hecho se ejercita en él, ó puede ejercitarse. Por ejemplo, el objeto visible existe en su realidad física, veámosle nosotros ó no le veamos, y no puede llamarse término de nuestra potencia visiva mientras no consideremos que esta nuestra potencia se ejercita de hecho en él, ó que puede ejercitarse. Y es así que el acto es el medio por quien la facultad se ejercita; luego por el acto hemos de conocer la facultad. Es decir que nosotros conocemos nuestras facultades por sus objetos y por sus actos (1). Si el hombre en efecto no viese por medio de la luz, ni aun sabría que tenia vista, ni aun comprendería, como le sucede al ciego de nacimiento, qué cosa sea el ver.

13. Con esta doctrina respecto del modo en que conocemos las facultades del alma humana, se ve claramente lo absurdo de la doctrina de Rosmini, que del conocimiento de la esencia deduce el de las potencias (2), y no ménos absurda es la opinion de los sectarios de Locke sobre que nosotros conocemos nuestras potencias en sí mismas. Sobre la doctrina de Rosmini digo que si por el conocimiento de la esencia del alma se obtuviese el de sus potencias, tendria que preceder aquel á éste: y es así que á la esencia del alma, como despues demostraremos, no se la conoce sino por sus operaciones, y que estas arguyen primero como inmediato principio suyo las potencias, y sólo despues la esencia; luego no es cierto que por la esencia del alma conozcamos sus potencias. Sobre la opinion, no ménos falsa, de los partidarios de Locke, digo que siendo toda potencia principio de ciertos actos determinados, no se puede conocer á ninguna sino en calidad de principio del acto especial que la compete. En su concepto genérico, toda potencia implica poder de obrar; pero como este poder no está, por su esencia, siempre y actualmente en ejercicio, de aquí que no quepa conocerle por lo que puede obrar, sino por lo que obra, y en

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp*, *De Ver.*, q. XV, a, 2; 1, q. LXXVII, a, 3, ad. 1.

(2) *Psicología*, lib. I, part. 2, c. I, t. II, § 735.

cuanto lo obra (1). Luego no es cierto que podamos conocer nuestras potencias por aprension inmediata, ó seáse en sí mismas.

#### ARTÍCULO IV.

*Si las potencias del alma son múltiples, y de cómo su multiplicidad pueda conciliarse con la simplicidad del alma.*

14. Dado que á las potencias del alma las conocemos por sus actos y objetos respectivos, y que la irreducibilidad de estos constituye el criterio de la distincion de aquellas, resulta indudablemente que en el alma existen varias y diversas potencias. De hecho advertimos en el alma varias y diversas operaciones, que por ser tales, son irreducibles entre sí: por ejemplo: el alma siente, entiende y quiere; pero su sentir no es entender, ni su entender es querer: y es así que á operaciones múltiples é irreducibles corresponden múltiples y distintas potencias, pues aquellas sin estas no podrian existir; luego si no queremos admitir actos sin facultades correspondientes, que seria lo propio que admitir efectos sin causa, necesario es reconocer que en el alma existen facultades múltiples y distintas (2). No solamente la variedad de las operaciones del alma, sino su naturaleza misma nos da otro argumento irrefutable para demostrar que sus potencias son múltiples. Héle aquí: Siendo espiritual por su naturaleza el alma, pero inherente tambien al cuerpo, ha de suceder que de sus actos y potencias, respectivamente, unos se realicen y ejerzan por medio de órganos corporales, y otros por medio de agentes incorpóreos: es así que los actos y potencias de la primera clase tienen que ser necesariamente diversos de los de la segunda, como quiera que no pueda ménos de ser diverso el modo de obrar segun que dependa ó no dependa de órganos corpóreos; luego la naturaleza misma del alma humana prueba que forzosamente hay en ella múltiples y diversas potencias (3). Por aquí se ve cuán erradas anduvieron las escuelas de Leibnitz (4) y de Condillac, cuando la primera no concedió al alma otra potencia sino la *fuerza representativa del*

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXIV, a. 2.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, I, LXXVII, a. 2.

(3) SANTO TOMÁS, *Ibidem*.

(4) Véase WOLFF, *Psychol. rat. sect. I c. I, § 57.*

*universo*, y la segunda redujo todas las potencias del alma á una *transformacion* de la sensibilidad.

15. Pero siendo y todo múltiples y diversas las potencias del alma, deben sin embargo nacer de su esencia, como quiera que no sean otra cosa sino los medios, ó llámese los instrumentos naturales de que la propia alma se sirve para realizar sus actos: y es así que lo que es natural, no puede ménos de nacer de la esencia del sujeto á quien pertenece; luego las potencias del alma son otras tantas propiedades naturales que se derivan de su esencia. Y derivanse en efecto por una especie de *natural resultancia* (1), en tal manera que, supuesta la existencia de la esencia del alma, síguese necesariamente la de sus potencias, como supuesta la existencia del sol, síguese la de la luz (2).

16. Por aquí vemos igualmente que las potencias, en el mero hecho de nacer de la esencia única é indivisa del alma, deben guardar entre sí una subordinacion natural. *Una* debe ser en efecto la accion del sér *uno*, pues el obrar no es sino la actuacion del sér: y es así que no puede darse un sér que por su naturaleza se actúe en dos modos diversos, pues lo natural lleva consigo lo constante y lo invariable; luego dos actuaciones diversas y simultáneas en un mismo sujeto serian contradictorias. Ó decir que el hombre no es *uno*, lo cual es tan absurdo como en otra parte veremos; ó conceder que su natural actividad es *una*. Pero como al mismo tiempo sus potencias son diversas, diversos tienen que ser tambien los principios inmediatos de su accion, no obstante que todos hayan de concurrir y reducirse á la unidad del obrar humano. Y es así que lo múltiple no puede reducirse á unidad sino por medio de natural subordinacion entre los principios múltiples; luego las facultades del hombre deben por naturaleza estar subordinadas entre sí. Esta es consecuencia necesaria de derivarse las potencias del hombre de su esencia única é indivisa. Y efectivamente, la accion de las facultades destinadas á internar en el hombre las nociones necesarias y á determinarle á obrar, parten de los objetos externos á los sentidos residentes en los órganos; de los sentidos, pasan á concentrarse en la conciencia y en la memoria, y se repiten luego en la imaginacion, donde el entendimiento, con su virtud de abs-

(1) SANTO TOMÁS, *loc. cit.*

(2) Véase DANDINO, *De corpore animato*, lib. II, Digress. XIV, fol. 885, Parisiis 1710.

traer, generaliza y espiritualiza las nociones que le suministran los sentidos y la imaginacion, y por último, con la facultad de raciocinar, juzga y representa al hombre activo el bien y los medios de obtenerlo. La voluntad abraza luego libremente el bien y los medios de alcanzar lo que el entendimiento la propone; despues, con las pasiones que corresponden á la imaginacion, propaga en el hombre físico la tendencia al propio bien y á los dichos medios, moviendo, por último, los órganos ejecutores hácia los objetos, término inmediato de la accion humana. De esta manera la actividad del hombre describe un círculo, volviendo á su primer punto de partida. Por eso cabalmente, una vez excitada y puesta en movimiento el alma por cualquier sollicitacion que el objeto cause en ella, se hace apta inmediatamente para obrar con todas sus potencias, capaces de terminarse, cada cual segun su oficio propio, en el mismo objeto (1).

17. Por el hecho mismo de hallarse estas potencias múltiples tan subordinadas entre sí que todas concurren á la unidad de la accion humana, se ve que su multiplicidad y diversidad no puede dañar á la simplicidad de la esencia del alma. La conciliacion de aquella multiplicidad de potencias con esta simplicidad de esencia es metafisicamente necesaria, y se demuestra por la naturaleza misma de las potencias. En efecto, no siendo éstas, como no lo son, idénticas á la esencia del alma, claro está que no entran á formar parte de la misma esencia, sino que son distintas de ella. Y es así que sin caer en absurdo, no puede concebirse que el fondo intrínseco de la esencia de una cosa sea alterado por algo que no constituya parte de esa esencia; luego la multiplicidad de las potencias del alma no puede dañar en manera alguna á su esencia simple é indivisa. Si ahora se quiere investigar más por menor cómo la multiplicidad de las potencias puede conciliarse con la simplicidad de la esencia del alma, reflexiónese que siendo necesaria esta multiplicidad y diversidad de potencias para que el alma realice sus múltiples y diversas operaciones, y procediendo á su vez esta diversidad de operaciones de la diversidad de términos y objetos á que se refieren, esta misma diversidad de objetos constituye el principio y el fin de la diversidad de las potencias; ó lo que es igual, esta diversidad de potencias es necesaria al alma

---

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, dist. III, q. IV a. 5 ad I; y á SAN BURNAVENTURA, *In lib. IV Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 2.

para que realice operaciones que han de terminarse en objetos diversos. Es decir que siempre el alma, considerada en sí misma, es un principio *uno*, bien que se actúe por medio de potencias diversas; ó de otro modo; es una fuerza única y una actividad indeterminada, que se actúa diversamente según los diversos términos á que han de referirse sus actos. De aquí infería Santo Tomás que las potencias del alma no son *partes esenciales de su esencia*, sino actividades diversas de la actividad única indeterminada del alma (1); á la manera que en el gobierno monárquico, la potestad de los ministros no es sino una especie de ramificación del todo régio potestativo (2). En resúmen, así considerada la multiplicidad y diversidad de las potencias, ningún detrimento puede causar á la simplicidad de la esencia del alma: 1.º porque las potencias no constituyen la esencia del alma, considerada absolutamente, ó séase en sí misma; 2.º porque esa multiplicidad y diversidad de potencias no se deriva del concepto absoluto del alma, sino de la relación de la misma á objetos múltiples y diversos; 3.º porque no siendo las potencias sino diversos modos en que se explaya la actividad del principio único *alma*, léjos de destruir la simplicidad de este principio, la presuponen, por aquella ley en cuya virtud todo lo múltiple presupone una unidad á quien reducirse.

#### ARTICULO V.

##### *Del conato residente en todas las potencias del alma.*

18. Como quiera que toda potencia implica tendencia á determinada especie de actos, tiene por ende una propension á emitir los actos de esa determinada especie. Pues á esta propension llámasela *conato*. Que en toda potencia existe esta propension nativa, cosa es indudable; pues como quiera que cabalmente en el acto consisten la perfección y el fin de toda potencia, forzoso es que cada cual de ellas esté ordenada á la realización de su actividad propia, porque en esto consisten su perfección y su fin. Es así que toda cosa ordenada á un determinado fin tiene cierta propension é inclinación á realizarle; luego en toda potencia del alma reside propension á realizar sus actos propios. Esta propension,

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., q. unic., De Anima*, art. cit. ad 12.

(2) *Qq. Dispp., De Spirit. Creat.*, a. X ad 19.

repetimos, es lo que se llama *conato*; luego la existencia de este conato que reside en toda potencia del alma, resulta de la misma naturaleza íntima de cada potencia (1).

19. Pero este conato no ha de entenderse como le han entendido Gioberti (2) y Rosmini (3), siguiendo á Leibnitz y á Vico; es decir, como un acto *incompleto*, que medie entre el simple poder de obrar y la operacion. Semejante doctrina, ignorada de todos los antiguos filósofos, que sin embargo reconocieron la necesidad de este conato, (4) es de todo punto absurda. Este conato no significa otra cosa sino la nativa propension de las potencias á realizar sus actos respectivos; ó si queremos decirlo cón mayor propiedad, el conato no es sino la tendencia de toda potencia en órden á la actuacion de sus operaciones privativas; y como la tendencia en sí, no es acto, pues cabalmente no se puede decir que hay tendencia sino allí donde el acto respectivo no existe todavía; luego no puede decirse que el conato es un acto incompleto. Y no se nos repiique que la tendencia es un acto en vias de realizarse, un acto que comienza á ser, y que por eso el conato, que se identifica con la tendencia, es un acto incompleto: no se nos replique esto, porque semejante lenguaje figurado carece de sentido. El acto es simple de suyo: ó es, ó no es: cuando es, cabe que sea más ó ménos perfecto; pero su mayor ó menor perfeccion nada tiene que ver con la razon de su existencia, sino que depende únicamente del modo más ó ménos perfecto con que se termina en su objeto propio.

20. Explicada ya la índole de este conato que reside en todas las potencias del alma, expongamos ahora sus efectos principales, á saber: 1.º La potencia no se inclina, en virtud del conato, á emitir tal ó cual acto singular que haya de terminarse en tal ó cual singular objeto, sino á la especie universal de actos que sean propios de la potencia respectiva. Por ejemplo, el conato residen-

(1) Cons. SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, lib. XI, pass; *De Genesi ad Litt.* lib. XII, pass.; y á SANTO TOMÁS, I, q. LXXX, a. 1 ad 3.; y *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XXIII, a. 3, c.; *ibidem.*, etc. q. XX, a. 1 c.

(2) *Introd. allo studio della filos.*, lib. I, c. 8, t. II, p. 256, ed. cit.

(3) *N. S. secc. 4. c. 2, a. 3.*, t. I, p. 234-235, ed. cit.

(4) Además de los filósofos cristianos ántes citados, véase, por lo que hace á los Estóicos, á CICERON (*Acad.* lib. II, c. 12), y por lo que hace á los mismos Epicúreos, á SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Meth.*, lib. VII, lect. 258.

te en la potencia visiva, no la inclina á ver tal ó cual determinado color de un objeto, sino todos los objetos que tienen color. La razon de esto es que el conato mueve las potencias á los actos privativos de cada una para que puedan realizar el fin de su naturaleza propia. Y es así que fin propio de cada potencia no es tal ó cual objeto singular, sino la totalidad de aquellos en quienes se muestra la razon, ó séase modo de ser conforme al cual aprende cada potencia su objeto propio; luego el conato no mueve la potencia á singulares actos que se refieran á singulares objetos, sino á los actos específicos que se refieran al objeto *especifico* y *formal*.

2.º La perfeccion de cada acto del alma crece en razon directa de la intensidad del conato puesto en él por la potencia en quien tiene su principio; pues siendo el acto un efecto de la potencia movida por el conato respectivo, claro está que tanto más perfecto será un acto cuanto más intenso fuere el conato en cuya virtud se actúa la potencia (1). Y sucede en esto que cuanto mayor es el conato en una potencia, y cuanto mayor es por consiguiente la perfeccion del acto resultante, otro tanto decrece en las demas potencias, y de aquí que la mayor duracion del conato en algunas potencias disminuye y debilita de suyo el ejercicio de todas las demas. Este es un hecho psicológico demostrado por la experiencia, la cual nos da en efecto testimonio de que todo el que, por ejemplo, ejercita mucho y muy intensamente las facultades meditativas, rara vez tiene expedito el uso de las memorativas, y que del propio modo, quien ejercita mucho la fantasía, suele no usar rectamente de las facultades intelectuales. Santo Tomás, dando, en pos de San Agustin (2), la razon de este hecho, dice que el conato que se despliega en las diversas potencias del alma y que las mueve á sus actos propios, no es sino una participacion de aquella actividad radical que posee el alma; y como el alma, de quien se deriva esta actividad á las diversas potencias, es una é indivisa, de aquí que cuantas veces concentra más intensamente su actividad en una potencia, no puede ménos de sustraerla de las demas en cierto grado, debilitándolas á todas en el hecho mismo de perfeccionar y corroborar aquella en quien ha puesto su actividad intensamente (3).

---

(1) Cons. Scorro, *Quodl.*, XV, n. 8.

(2) De *Trinit.*, lib. X, c. 4-6.

(3) *Qq. Dispp.*, De *Ver.*, q. XIII, a. 3.

## ARTÍCULO VI.

*Clasificación de las potencias del alma.*

21. Múltiples y diversas como son todas las potencias del alma, pueden sin embargo reducirse á dos clases, á saber, *activas* y *pasivas*. Llámase activas las que obran en virtud de la acción de un objeto externo, y pasivas las que obran sin acción real ni próxima de objeto externo alguno. Para comprender bien esta distinción, forzoso es tener en cuenta que todo acto ha de proceder siempre de la potencia respectiva, como de su inmediata causa y principio. Y es así que una causa no puede ménos de concurrir activamente á la producción de su efecto; luego todo acto es siempre un efecto á cuya producción debe concurrir la potencia respectiva con su actividad propia (1). Al pensar en esto Laromiguiere, infirió que todas las potencias del alma eran exclusivamente activas: hé aquí su racionio: «Pasivo es, decia, todo lo que recibe; activo, lo que da; es así que ninguna potencia recibe en sí el acto, pues ántes bien es causa de él; luego ninguna potencia puede decirse pasiva (2).»

22. Pero bien mirado el punto, vese fácilmente que la distinción de las potencias en activas y pasivas tiene fundamento real. Ciertamente que toda potencia es principio de su acto, y por consiguiente, en todo cuanto ella produce, debe ser activa; pero no es ménos cierto que el alma produce algunos actos sin ser determinada por causa alguna externa, y otros mediante causa externa que la determina. Pues bien, á los actos que provienen únicamente de la actividad del alma sin prévia determinación de causa alguna externa, llámaseles *activos*, y *activas* también á las potencias principio de esos actos; y á los que viniendo también del alma, suponen sin embargo la mediación de una causa externa que la impulse á obrar, llámaseles *pasivos*, y *pasivas* á las potencias que son principio de ellos (3). Esta clasificación es rigoro-

(1) Por eso SANTO TOMÁS asentó la siguiente sentencia: «*Cujuslibet potentia, tam activa quam passiva, est operatio quaedam.*»—*Qq. Dispp., De Ver., q. XVI, a. 1, ad 13.*

(2) *Leçons de phil.*, lec. IV, t. I, p. 100, París 1833.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXVIII, a. 1 c.; *Qq. Dispp.*, q. un.,

samente lógica porque está hecha con arreglo á los principios primarios. Y en efecto, como quiera que toda potencia dice relacion á su acto respectivo, la primitiva division de las potencias nace del diverso modo en que cada cual de ellas produce ese su acto. Pues bien, dos son esos modos: uno cuando la potencia obra por virtud exclusivamente de su actividad, es decir, sin determinacion externa alguna, y otro cuando obra determinada y excitada por alguna causa externa: en el primer caso, la potencia llámase *activa*; en el segundo, *pasiva*. Luego la distincion de las potencias en activas y pasivas es irrefragable. Los sentidos, por ejemplo, son potencias pasivas en cuanto no obran sino mediante accion prévia de los cuerpos que los afectan; y la voluntad, por el contrario, es potencia activa en cuanto exclusivamente con su actividad puede, por ejemplo, mandar á los órganos corpóreos que se muevan; bien que en el ejercicio de sus actos dependa de la interna aprension del entendimiento. Por aquí se ve cuán absurda es por una parte, la opinion de Wolff (1) y de Galluppi (2), que fundan la distincion de esas potencias en que en las activas, dicen ellos, obra el alma, y en las pasivas no; y por otra parte, cuán falsa es la opinion de Rosmini al admitir en el alma, ademas de esas dos clases de potencias, otra que él llama *receptivas* (3).

---

*De Anima*, a. 13 c.; y *Opusc.* 48, *Super Boetium de Trinitate*.—Esta distincion de las potencias en activas y pasivas adoptóla LEIBNITZ al pié de la letra con el buen acuerdo que solia. *Nouv. Essais sur l'entend. humain*, lib. II, c. XXI, §. 1.

(1) *Ontolog.*, §. 715 y sig.

(2) *Lezz. etc.*, lez. XCVI, p. 380, ed cit. \*

(3) Segun Rosmini, el entendimiento y la razon no son potencias *activas* ni *pasivas*: no *activas*, porque el entendimiento no puede entender sin ser determinado por la luz ideal del *ente posible*, luz que es extrínseca al mismo entendimiento; y no *pasivas* tampoco sin embargo, porque «no siendo, dice, real sino ideal el *ente posible*, entre éste y el »entendimiento extrínsecamente determinado por él, no existe propia-»mente relacion de accion y pasion, sino meramente de presencia y de »intuicion.» (*Psicolog.*, part. 2, lib. II, c. 3). Pero esta distincion que Rosmini hace entre las facultades pasivas y receptivas, tengo para mí que es más sutil que verdadera; pues las potencias del alma se distinguen, como ya lo hemos dicho, por el diverso modo en que cada cual es principio de los actos del alma misma; y siendo esto así, tenemos que, ó la facultad realiza su operacion propia con su actividad única y exclusi-

23. Á esta clasificacion de potencias en activas y pasivas puede reducirse aquella otra que hacen muchos autores en *aprensivas* y *expansivas*, diciendo que las primeras son aquellas por cuyo medio conocemos los objetos, y las segundas aquellas por cuyo medio tendemos á apropiarnoslos; que en virtud de las primeras, el alma es movida á obrar por la accion de los objetos que la vienen de fuera, y por consiguiente que su operacion comienza externamente y se termina interiormente; mientras que en virtud de las segundas, la operacion comienza en lo interior del alma, y se termina en el objeto exterior. Pero éste es un juego de palabras; pues si en virtud de las potencias *aprensivas* el alma obra excitada por objetos exteriores, y en virtud de las *expansivas* obra por movimiento interno para apropiarse despues el objeto conocido, tanto monta decir que las primeras son potencias *pasivas*, y las segundas *activas*: los nombres serán distintos; pero la idea y la sustancia serán iguales. Esto sentado, diremos que correspondiendo á los sentidos, como potencias aprensivas que son del orden sensitivo, el instinto; y correspondiendo al entendimiento, como potencia aprensiva que es del orden intelectual, la voluntad, tenemos que tanto las potencias aprensivas, ó seáse pasivas, como las expansivas, ó seáse activas, se subdividen en *sensitivas é intelectivas*.

24. Aquí es muy de notar la diversa relacion que las facultades aprensivas y expansivas guardan con sus objetos correspondientes. Debiendo, segun las facultades *aprensivas*, comunicarse el objeto al sujeto que conoce, es natural que el primero tome algo de la condicion del segundo en el acto de comunicársele; por

vamente, ó la realiza por la mediacion de alguna cosa externa que se comunica á la facultad y la pone en movimiento. En esto sólo se distinguen las potencias del alma, y no hay ningun otro medio de distinguir las. De que el *ente ideal*, extrínseco al alma, como ciertamente lo es por ser objetivo, haya de comunicarse en algun modo al entendimiento para que éste pueda entender, no se deduce otra cosa sino que el entendimiento, al ejercer su acto intuitivo, no lo hace exclusivamente por virtud propia, sino determinado por algo que recibe de fuera de sí mismo, seáse cual fuere la índole de esta determinacion. Siempre resultará que consitiendo la pasividad de una potencia en que su sola y exclusiva actividad no la basta para hacer su oficio propio, en este concepto cabalmente debe tenerse al entendimiento por potencia pasiva. No hay, pues, otra distincion de potencias sino en *activas y pasivas*.

ejemplo, cuando el sentido aprende la piedra, tiene ésta que hallarse en él de algún modo, pues de lo contrario no podría conocerla; pero la piedra no se halla en el sentido como ella es en su realidad física, sino que existe según su forma y de un modo tan completamente inmaterial como el sentido que la recibe; mientras que en su realidad física existe de un modo completamente material (1). Aquí se ve cómo, por medio de las facultades aprensivas, el objeto, en cuanto es tal, recibe del sujeto conociente una nueva perfección, en virtud de la abstracción misma con que el sujeto labra, digámoslo así, el conocimiento del objeto. Trátase, por ejemplo, de conocer un círculo: esta figura, en el orden real, existe siempre en una materia determinada, sea hierro, oro, madera ó cualquiera otra; pero en el concepto que el matemático forma de la propia figura, queda ésta segregada de la materia en que se determina para ser contemplada en sí misma. ¿Veis aquí la gran perfección que esta figura ha obtenido por medio de la abstracción que el entendimiento ha labrado en ella? En el orden concreto existía determinada, circunscrita en un elemento mudable y material; mientras que en el orden ideal, tiene una existencia universal, no circunscrita, inmutable, no sólo por la inmutabilidad de los caracteres de que la ha revestido el entendimiento, sino por la del entendimiento mismo, en quien la noción de aquella figura tiene asiento inmutable.

Pero del propio modo que el objeto recibe de las facultades aprensivas, ó séase del sujeto conociente esta perfección, así también participa de la imperfección del mismo sujeto, no ya porque éste pueda mudar la condición natural del objeto de su conocimiento, pues no siendo creadora la mente humana, imposible le es cambiar la natural condición de las cosas (2), sino porque, como quiera que el objeto expresa el sér, no sólo en calidad de real é independiente de toda relación con el sujeto que le conoce, sino además en cuanto es conocido, de aquí que siempre que se le conozca con imperfección, imperfecto resulta ser él mismo en calidad de objeto del conocimiento; pues su imperfección recae entonces cabalmente sobre la especial relación en cuya virtud el sér se denomina *objeto*. Concluyamos, por tanto que, atendida la relación que media entre el sujeto y el objeto, éste recibe de aquel

---

(1) SANTO TOMÁS, I, q. LXXXIV, a. 1.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., de Ver.*, q. II, a. 5 ad 15.

su perfeccion ó su imperfeccion. Así se comprende cómo el estudiar animales inmundos, y hasta vicios del corazon humano, sea cosa recomendable, en cuanto, léjos de que la deformidad intrínseca de estos objetos vicie el entendimiento, lo que sucede es que esos objetos mismos se ennoblecen con la perfeccion que el entendimiento adquiere estudiándolos.

Diversa de las facultades *aprensivas* es la relacion que guardan las *expansivas* con sus objetos propios; pues así como en las primeras, por el hecho de haber de comunicarse el objeto al sujeto es menester que se informe de la condicion de éste; en las segundas, por el contrario, habiendo de tender el sujeto á hacer suyo, á trasmutar, digámoslo así, en sí mismo y de la manera que esto es posible, el sér del objeto, no dan ellas al objeto perfeccion alguna, sino que la reciben. Por eso llámase *justa* y se enaltece la voluntad que tiende al orden y á la justicia, y dicese *injusta* y se degrada la que tiende á lo contrario (1).

---

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I 2.<sup>o</sup>, q. LXXXVI.

## DINAMILOGIA ESPECIAL.

Las facultades del hombre activas y pasivas, ó llámeselas aprensivas y expansivas, son de dos especies, á saber, sensitivas ó intelectivas. Por la animalidad, que el hombre tiene de comun con los animales, posee como ellos facultades sensitivas; pero diferénciase de ellos en que además posee la racionalidad, y de consiguiente facultades intelectivas, propias de su específico sér. ¿Cuál de estas dos clases de facultades humanas debemos examinar primero, las sensitivas ó las intelectivas? Fácil es responder. Toda investigación ordenada y metódica exige partir de lo más genérico á lo ménos universal; es así que lo más genérico en el hombre es su animalidad, por ser elemento que le es comun con los brutos, y que de este elemento comun proceden en el hombre y en el bruto las facultades sensitivas; luego por ellas debemos comenzar. Pide igualmente el órden que de entre estas facultades sensitivas, comencemos por estudiar las aprensivas, no sólo porque, segun el órden natural, las aprensivas engendran á las expansivas, sino porque éstas no pueden obrar sin la guía de aquellas. La voluntad humana, por ejemplo, no puede moverse á obrar sin algun objeto, y este objeto se lo presenta el entendimiento; así tambien las aprensiones de los sentidos son quienes excitan el instinto en el hombre y en el bruto.

### CAPÍTULO PRIMERO.

#### DE LA SENSIBILIDAD.

#### ARTÍCULO I.

##### *Distincion entre la sensibilidad interna y la externa.*

1. Compréndese bajo el único y genérico nombre de *sensibilidad* todas las potencias sensitivas. Comunmente llámase sensibilidad cualquier violenta conmocion del ánimo; pero en este sen-

tido se expresa con ese nombre el efecto más bien que la causa, el acto más bien que la facultad. Para conocer, pues, la sensibilidad como género comprensivo de todas las especies de facultades sensitivas, hay que partir de un punto de vista más extenso que de ordinario lo han hecho los filósofos.

2. No es el hombre un sér aislado de todos los demas que constituyen el mundo sensible, pues por el contrario su vida y su actividad están en relacion continua con las de los demas seres, aunque inferiores á él. En virtud de esta íntima relacion, desde el primer instante de su existencia, recibe de los objetos externos que le rodean, impresiones y modificaciones. Dotado como está de una vida fisica, no puede esquivar la accion de agentes exteriores, ántes bien tiene que sentirla con tanta mayor viveza cuanto más delicados sean sus órganos naturales. Pero la accion que se ejerce sobre un sujeto vivo y animado como lo son el hombre y el bruto, no puede ser idéntica á la que se ejerce sobre un sujeto meramente material, es decir, no se puede inducir en él una forma sin que su actividad intervenga de algun modo; pues cabalmente los objetos sensibles no tienen otra eficacia respecto del alma sino excitar la actividad en ella y determinarla á obrar. Y como quiera que toda operacion del alma se realiza mediante alguna de sus potencias, claro está que toda accion ejercida por algun sujeto sensible sobre la actividad animal, excita y determina la operacion de alguna de las potencias sensitivas. Pues bien, á esta *potencia de la actividad animal puesta en movimiento por la accion de un sujeto externo corpóreo y material*, llamásele *sensibilidad*, y al acto emitido por esa potencia, llamásele *sensacion* (1). La sensibilidad es *externa* ó *interna*: externa, en cuanto el alma aprende el objeto exterior, causa de la inmutacion producida en la propia alma por la accion del propio objeto; interna, en cuanto el alma percibe esta misma inmutacion causada en ella por la accion del objeto externo. Es decir: con la sensibilidad externa percibimos el agente externo que modifica á nuestro organismo; con la interna, el cómo nuestro organismo ha sido modificado.

3. Pero, bien que la sensibilidad interna y externa se diferencian por su objeto respectivo, convienen sin embargo en muchas condiciones sujetivas y objetivas. Llamo *condiciones sujetivas de la sensibilidad* las que deben concurrir en los sentidos para que se

(1) SANTO TOMÁS, I, q. LXXVIII. a 3 c.

muevan á obrar. Primera entre ellas es que toda potencia sensitiva está localizada en un órgano material; pues como quiera que la sensibilidad ha de ser excitada y movida por la accion de un objeto externo corpóreo, claro es que nada corpóreo podria obrar sobre el sentido si éste no existiera en un órgano corpóreo tambien. Y la razon es óbvia; pues en el realizarse cualquier acto, tiene que haber entre el agente y el paciente alguna especie de asimilacion, ó séase, es preciso que lo que el agente hace, sea idéntico á lo que el paciente padece, de modo que resulte un efecto único, al cual se llama *pasion* en cuanto se le considera con relacion al término de la operacion del agente, y *accion* en cuanto se le considera como producto del agente mismo. Pues bien, si los cuerpos hubiesen de obrar inmediatamente sobre sentidos desprovistos de órganos corpóreos, esa asimilacion seria imposible; porque si los cuerpos habian de obrar conforme á su naturaleza propia, no podrian producir sino una inmutacion material; y como esta inmutacion material no cabe en la naturaleza de los sentidos, que es inmaterial, resultaria falta completa de unidad de accion entre el sujeto que siente y el objeto sentido. Luego el alma no puede sentir sino á condicion de servirse de instrumentos corpóreos capaces de recibir la inmutacion material producida por el agente externo, y de determinar los sentidos á ejercer sus funciones propias (1). El órgano, aunque sea material, es sin embargo capaz de servir de instrumento al alma en el hecho de la sensacion, á causa de estar informado por el alma misma sensitiva. Pero es menester que se halle en su natural estado, es decir, sano y no afectado de accidental incapacidad alguna, pues que ha de servir de instrumento á la potencia sensitiva: y es así que todo instrumento mal dispuesto hace al agente incapaz de realizar su accion propia, por cuanto no la da aquel modo de ser que su naturaleza pide; luego para que verdaderamente el órgano sirva de instrumento á la potencia sensitiva, debe hallarse en su natural estado.

4. Supuesto que toda potencia sensitiva tiene forzosamente que existir en un órgano, claro está que ninguna es capaz de advertir su propia sensacion por especie alguna de reflexion sobre

(1) CONS. SAN AGUSTIN, *De Trinit.*, lib. XI, c. 2; *De Musica*, lib. V, c. 5; y ALB. MAGNO, *De Anima*, lib. II, tract. 3, p. 71; y SANTO TOMÁS *Qq. Dispp.*, de *Passionibus animæ*, q. XXVI, n. 2 c.

si misma, pues para esto sería menester que se concentrara en su totalidad y en cada una de sus partes. Y es así que esto no puede ser, porque el órgano corpóreo de quien depende en su operación la potencia sensitiva, como extenso que es, no podría concentrarse total sino parcialmente en cada una de sus partes; luego toda potencia sensitiva es irreflexiva (1).

5. La eficacia de un instrumento depende de sus naturales condiciones, que son las que determinan su sér y su operación propia. Así pues, de las condiciones subjetivas que hemos hallado en las potencias sensitivas, podemos deducir las que debe tener su objeto, y á las cuales llamaremos *objetivas* por cuanto se refieren al objeto de la sensibilidad. Esta correspondencia entre las condiciones subjetivas y objetivas de las potencias sensitivas es metafísicamente necesaria, pues como quiera que toda potencia es determinada por su objeto correspondiente, necesario es que entre aquella y éste haya proporción.

6. Toda potencia sensitiva, hemos dicho, es orgánica, ó sease, se ejercita por medio de órganos corpóreos. Y es así que el término de una potencia orgánica debe ser corpóreo y material, como quiera que dependiendo siempre, en el ejercicio de todos sus actos, del órgano en quien naturalmente reside, no puede tener como término sino cosa que sea conforme á la naturaleza del órgano mismo; luego es condición objetiva de todo término de potencia sensitiva el que sea corpóreo y material (2). Confirmase esto por la experiencia, la cual da testimonio de que todo cuanto los sentidos aprenden, es siempre múltiple y compuesto de partes. ¿Y qué otra cosa es lo múltiple y compuesto de partes sino lo material y corpóreo? (3) Esta condición la tiene también respectivamente el objeto de la sensibilidad interna, que lo son las sensaciones ya realizadas en el alma; pues que si bien las sensaciones, en calidad de modificaciones del sér sensitivo, son inmateriales, van sin embargo necesariamente acompañadas de la inmutación material del órgano sensorio que las recibe. Por ejemplo, la sensación del gusto, aunque inmaterial en sí, va sin embargo acom-

(1) Cons. PROCLUSO, *Elementa Theologiæ*, Prop. LXXXIII, ed. Patricius, p. 23, Ferrariæ 1583.

(2) «Objectum cujuslibet potentiæ sensitivæ est forma, prout in materia corporali existit.»—SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 1.

(3) Cons. SAN AGUSTIN, *De lib. arbitr.*, lib. II, c. 8, n. 22.

pañada de la modificación orgánica del paladar, la cual sin duda es material, como lo es el órgano por ella modificado. Es decir que la sensación implica un acto inmaterial, revestido de una forma material; y por esto cabalmente, bien que el objeto propio de la sensibilidad interna no sea absolutamente material como lo es el de la externa, tiene sin embargo una forma material que le hace apto para ser directamente aprendido por una potencia sensitiva (1).

## ARTÍCULO II.

### *Del objeto de los sentidos externos.*

7. Asentadas ya las precedentes nociones generales sobre la distinción de la sensibilidad en interna y externa, y sobre las condiciones comunes á entrambas, debemos ahora examinar más pormenor la una y la otra, comenzando por la externa, que es la primera que entra en ejercicio.

8. Siendo el objeto propio de cada facultad lo que la determina y distingue, debemos comenzar el exámen de la sensibilidad externa investigando cuál sea su objeto propio. Entiéndese por sensibilidad externa los cinco sentidos corporales con que aprendemos los objetos externos, y son á saber: *vista*, *oído*, *olfato*, *paladar* y *tacto*. En efecto, al objeto sensible externo lo percibimos, ó en cuanto está dotado de color (*vista*), ó de sonido (*oído*), ó de olor (*olfato*), ó de sabor (*gusto*), ó de resistencia (*tacto*). De modo que la vista percibe en el objeto la cualidad del color; el oído la del sonido; el olfato la del olor; el paladar la del gusto grato ó desagradable, y el tacto la de la resistencia. Es decir que cada uno de los cinco sentidos externos se emplea en el objeto externo con relacion á la cualidad sensible que está destinado á percibir en él. Los filósofos al analizar este hecho, que todos conceden, plantean acerca de él dos importantísimas cuestiones, á saber: 1.<sup>a</sup> Si las cualidades sensibles que los sentidos aprenden en los objetos externos, y que Locke llamó *secundarias*, están realmente en los cuerpos, ó son meras modificaciones del sujeto que siente: 2.<sup>a</sup> Si los sentidos aprenden únicamente las cualidades

(1) He dicho *directamente*, porque, como despues veremos, no repugna que reflexivamente el entendimiento aprenda las sensaciones.

sensibles del objeto, ó si aprenden tambien el objeto mismo en quien, sea como fuere, se hallan. — Comencemos por examinar nosotros la primera de estas cuestiones.

9. Al efecto, digamos ante todo que los filósofos modernos, siguiendo á Descartes y á Locke, llaman cualidades *primarias* á las que, segun ellos, tienen existencia real y objetiva en los cuerpos; y *secundarias* á las que, segun ellos tambien, no son sino meras afecciones del sujeto sensitivo: en concepto, pues, de estos filósofos, las cualidades primarias son *objetivas*, y las secundarias, *sujetivas*. Esta doctrina es ya tan rancia como la filosofía griega, no obstante de dársenos como uno de los decantados descubrimientos de la era cartesiana: ya Demócrito y Leucipo habian enseñado que los cuerpos no eran sino átomos variamente congregados, y no admitiendo de consiguiente otra cosa como real en los cuerpos sino á los tales átomos, concluyeron que la única facultad con que el alma percibia el mundo real, era el tacto (1). Esta doctrina los llevó lógicamente á deducir que los cuerpos no tienen otra propiedad real sino la extension sólida y la figura, y que el olor, el sabor, el calor, la frialdad, y todas las demas cualidades que los filósofos modernos han llamado *secundarias*, no son sino meras modificaciones *sujetivas*, á las cuales nada real corresponde en los cuerpos (2).

10. Renovando en los tiempos modernos Descartes la teoría de los átomos, renovó tambien esta otra de que las cualidades de los cuerpos existen en ellos independientemente de los mismos, y que si bien en ellos aparecen, no son en realidad sino modificaciones internas de nosotros mismos (3). Pero Locke fué el primero que llamó á estas cualidades, respectivamente, *primarias* y *secundarias* (4). Para demostrar estos tales filósofos que el tener á los colores, sonidos, sabores, etc., por cualidades reales de los

(1) SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, 184; GALENO, *Elem. sec. Hipp.*, 1, 2. CONS. CHAUVERT, *Des Théories de l'entendement humain*, lib. I, c. IV, p. 110-111. ed. cit.

(2) ARISTÓTELES, *De Gen. et corrup.*, lib. I, c. 1; *De sensu et sensibili*, c. 4; y SEXTO EMPÍRICO, *Hypoth. Pyrrh.*, lib. 3, §. 33; y DEGERANDO, *Histoire comparée des systemes de philosophie*, part. I, c. VII, t. II, p. II, 2.<sup>a</sup> ed. Paris 1822.

(3) *Médit. IV: Principes de philos.*, §. 65-76.

(4) *Essai sur l'entendement humain*, lib. II, c. 8, §. 9-10.

cuerpos, es una preocupacion vulgar, alegaron á diestro y siniestro varios hechos, como el de los dementes que ven y experimentan muchas cosas que no son; el de los que restregándose los ojos con fuerza, ven lucecitas en medio de la oscuridad; y el de los sonidos y rumores particulares que cierta clase de enfermos sienten zumbarles en el oido (1). Partiendo de esta doctrina Hume y Berkeley, negaron toda objetividad á las cualidades *primarias*, Locke se la negó á las *secundarias*, y así entre unos y otros redujeron los cuerpos á ser una mera coleccion de sensaciones. Vino despues la escuela escocesa acaudillada por Reid (2), y dióse á restaurar los diferentes caractéres de las cualidades *primarias* y *secundarias*, infiriendo que aquellas deben ser tenidas por propiedades reales de los cuerpos, y éstas por meras afecciones del sujeto sensitivo (3). Pero hé aquí que despues Garnier y Galluppi, fundados cada cual en opuestas razones, convienen en negar esa distincion de cualidades de los cuerpos, diciendo el primero que todas son objetivas (4), y tratando de probar el segundo que iban acertados, no sólo los antiguos escépticos sino tambien Berkeley y Hume en creer relativas todas las cualidades de los cuerpos, bien que luego erraran en deducir de aquí que no hay certidumbre alguna respecto de la existencia del mundo exterior (5).

11. Así planteada la cuestion acerca de la distincion de las cualidades en *primarias* y *secundarias*, propóngome resolverla examinando tres puntos, á saber: 1.º ¿Es fundada esa distincion de cualidades? 2.º ¿Puedese tener á las *secundarias* por meras modificaciones sujetivas? 3.º Concedida la sujetividad de estas cualidades secundarias ¿es lógico dudar de la sujetividad tambien de las primarias, y por consiguiente, de la existencia de los cuerpos?

(1) Véase á MALEBRANCHE, *Entretiens metaphisiques*, Entr. I, p. 9, Rotterdam 1688; y *Recherches de la verité*, lib. I, c. X, p. 39; lib. III, c. X, t. I, p. 239, ed. cit.

(2) *Oeuvres. Comp.*, ed. Fouffroy, t. III, p. 278-279, 289-290; t. II, p. 41-42, 317.—CONS. GARNIER, *Critique de la philosophie de Th. Reid*, part. I, p. 13-14; part. II, p. 73 y sig., Paris 1840.

(3) CONS. DUGAL-STEWART, *Histoire abrégée des sciences etc*, trad. Buchon, c. III, t. I, p. 189 y sig., ed. Bruxelles.

(4) *Loc. cit.*; y en el *Traité des facultés de l'ame*, lib. VI, sect. I, c. III, §. 13; t. II, p. 108 y sig., ed. cit.

(5) *Elementi di Filosofia*, t. II, §. 17, Messina 1830.

12. Comenzando por la primera de estas cuestiones, tengamos ante todo en cuenta, como lo hace Martin (1), que la distincion de las cualidades en primarias y secundarias está subordinada á otra más importante, en *reales* y *sensibles*; pues necesario es ante todo examinar primero: ¿qué son las cualidades en los respectivos cuerpos? (*reales*) segundo: ¿qué son en sus relaciones con nuestros sentidos? (*sensibles*). Pues bien, yo llamo cualidades *primarias* de los cuerpos á las propiedades que en ellos existen independientes de toda relacion con nuestros sentidos; y cualidades *secundarias* á las aptitudes que existen en los mismos cuerpos con relacion á nuestros sentidos: ó de otro modo: las cualidades *primarias* son las *reales*; las *secundarias* son las *sensibles*. Por aquí se ve que la distincion de cualidades en primarias y secundarias no es tan irracional como lo presumen Garnier y Gallupi con todos los escépticos antiguos y modernos, sino que está fundada en la naturaleza misma de las cualidades que se puede atribuir á los cuerpos.

Esto se hará más patente en cuanto examinemos los caractéres de unas y otras: principales entre estos caractéres son los siguientes: I. Las cualidades primarias están en los cuerpos considerados en sí mismos; las secundarias lo están como otras tantas aptitudes que los cuerpos tienen con relacion á nuestros sentidos debidamente expeditos. Esto resulta claramente de la distincion entre unas y otras. II. Las cualidades primarias son base y condicion de las secundarias; pues en efecto las aptitudes que los cuerpos tienen para causar tal ó cual modificacion en nuestros sentidos, presuponen ya la sustancialidad de los mismos cuerpos, juntamente con todo el complejo de propiedades reales de su naturaleza respectiva, y las cuales están en ellos independientemente de nuestros sentidos. III. Las cualidades secundarias son sensibles, y las primarias inteligibles, pues que aquellas las conocemos sintiendo á los cuerpos segun la respectiva modificacion que causan en nuestros sentidos, miéntras á éstas las conocemos por medio del raciocinio fundado en la naturaleza misma de los cuerpos (2). IV. Las cualidades primarias las conocemos claramente, porque deducimos su

(1) *Introduction à l'histoire des sciences physiques dans l'antiquité*, part. 2. c. XIX, t. II, p. 73, Paris 1849.

(2) Cons. LEIBNITZ, *N. B.* etc., lib. II, c. VIII, § 9, p. 231, ed. Erdmann.

naturaleza del conocimiento que adquirimos del cuerpo estudiado en sí mismo; mientras que á las cualidades secundarias no podemos conocerlas sino indistintamente, como quiera que no mostrándosenos sino por el acto de la sensación que en nosotros excitan, no pueden informarnos de lo que son ellas en sí mismas, sino de lo que son en nuestras sensaciones. Por ejemplo, el ser sólido en una temperatura ordinaria, es propiedad *primaria* del hierro, por cuanto la conocemos como propiedad *real* suya, y sabemos en qué consiste como cualidad real de algunos cuerpos. Por el contrario, el olor de ajo que despiden el arsénico al oxidarse es una propiedad secundaria suya, pues sólo la conocemos por cuanto es *sensible*, ignorando como ignoramos la causa de esa aptitud de los cuerpos á producir olores en general, ó determinado olor en particular.

13. Explicada así la verdadera distinción de las cualidades en primarias y secundarias, fácil es ya resolver la segunda cuestión sobre si las cualidades están realmente en los cuerpos, ó son meras modificaciones subjetivas. El vulgo y los hombres poco versados en metafísica, creen que esas cualidades están realmente en los cuerpos, y así lo dan á entender cuando dicen, por ejemplo: *la nieve es blanca, la miel es dulce, el carbon es cálido, el mármol es frío*. Por el contrario, algunos filósofos desechando esta vulgar creencia, dicen que colores, sabores, calor y frío son meras modificaciones internas que acompañan al acto de nuestra sensación. ¿Quién va acertado; el vulgo ó los filósofos? Yo creo que unos y otros, bien que por diverso concepto. Expliquémonos. Consideradas en actividad efectiva (*in actu*) las cualidades secundarias sabor, olor, color etc., no están sino en el sujeto que siente, pues así consideradas, implican una modificación de la sensación; por ejemplo, sensación acompañada de la modificación orgánica de lo dulce, de lo frío, del color etc. Digo que las cualidades así consideradas son modificación orgánica de la sensación, porque la sensación en sí misma no es ni amarga ni dulce, sino que estas cualidades la acompañan en cuanto se muestran en el órgano por cuyo medio se realiza la sensación; de modo que las cualidades secundarias consideradas *in actu*, son, digámoslo así, una envoltura interna del acto sensitivo. Y es así que los cuerpos, en el acto de la sensación, son el término sentido, no ya el principio que siente; luego, en este concepto, razón tienen los filósofos cuando niegan la realidad objetiva de las cualidades secundarias

y tienen á éstas por una mera modificacion del sujeto sensitivo. Pero, si bien las cualidades secundarias, consideradas *in actu* son modificaciones del sujeto sensitivo, como quiera sin embargo que no podrian ser sentidas si en los cuerpos no hubiese aptitud para suscitar esta sensacion en el alma, de aquí que cuando ménos deben estar en potencia (*in potentia*) en los mismos cuerpos; ó dicho de otro modo; los cuerpos deben tener aptitud para producir en nuestros sentidos debidamente expeditos la sensacion de esas cualidades. Admitamos, pues, con Aristóteles que si bien las cualidades secundarias no están *in actu* en los cuerpos, lo están al ménos como aptitudes y disposiciones efectivas. Del propio modo que se dice sana la medicina, no porque tenga en sí la sanidad, sino porque es capaz de producirla, así tambien del color, sabor, olor y demas cualidades secundarias, se dice que existen en los cuerpos, no porque actualmente se hallen en ellos, pues en este caso los cuerpos mismos sentirian, sino porque existe en los cuerpos una aptitud real de suscitar estas sensaciones (1). Pero el vulgo, y los que tienen poco ejercitado el hábito de reflexionar, no pueden distinguir las cualidades secundarias *en acto* y *en potencia*, y por eso las creen existentes del primer modo en los cuerpos cuando no lo están sino del segundo. Y verdaderamente, de la aptitud que tienen los cuerpos á producir en nosotros las sensaciones de las cualidades secundarias, no adquirimos noticia sino por los actos que suscitan en nosotros, es decir, por las sensaciones correspondientes. Pues desde el punto que conocemos esta potencia de los cuerpos para suscitar en nosotros las sensaciones de las cualidades secundarias por el acto mismo de las sensaciones, cuéstanos muy grande repugnancia no pensar que los cuerpos posean actualmente esas cualidades secundarias por cuyo medio se nos hace sensible su aptitud. De aquí que los cuerpos aparezcan en nuestra imaginacion con colores, sabores, olores ó sonidos aun cuando en ellos pensemos rodeados de silencio y oscuridad: el filósofo mismo no acierta sino despues de maduras reflexiones, á destituir á los cuerpos de la actualidad de estas cualidades sensibles. Esa carencia de reflexion justifica la creencia vulgar que tiene á las cualidades secundarias por actualmente existentes en los cuerpos, sólo porque lo están potencialmente. Concluyamos, por tanto, que los filósofos aciertan al negar que las cualidades secundarias estén

---

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Cont. Gentes*, lib. 1, c. 29—31.

con actualidad en los cuerpos, y que también acierta el vulgo cuando afirma que deben estar en algún modo. Pero yerran los filósofos al afirmar que esas cualidades no estén en los cuerpos ni aun potencialmente sólo porque no lo están *in actu*; y yerra igualmente el vulgo cuando no distinguiendo entre la potencia y el acto, cree que están esas cualidades en los cuerpos actualmente, mientras que lo están sólo en potencia (1).

14. Pero ¿qué decir de la opinión de Galluppi cuando profesa que, no por negarse la realidad de las cualidades primarias y secundarias, hay derecho á proclamar la duda escéptica acerca de la realidad de los cuerpos? Yo creo, muy por el contrario, firmemente que el negar la realidad de las cualidades primarias y secundarias conduce lógicamente al escepticismo. Por lo que hace á las primarias, la cosa me parece evidente; pues estas cualidades suponen existir en los cuerpos aquellas propiedades que se derivan inmediatamente de la realidad de su natural constitución; y no es posible, por tanto, negar aquella realidad de las cualidades primarias sin comprometer la de los cuerpos mismos en quienes existen. Y no otra cosa sucede respecto de las cualidades secundarias. En efecto, según lo reconoce el mismo Galluppi, no sólo nuestros sentidos perciben la realidad de los cuerpos, sino que, negada la objetividad de la percepción sensitiva, es inevitable caer en el idealismo ó en el escepticismo. Pues bien, nosotros añadimos que, negada la realidad de las cualidades secundarias, aun en concepto de aptitudes diversas de los cuerpos para modificar nuestros sentidos debidamente expeditos, caería por tierra también la objetividad de la percepción sensitiva. Nosotros preguntaremos á Galluppi: ¿modifican ó no los cuerpos á nuestros sentidos? ¿manifiéstanseles por otras aptitudes que no sean las llamadas por los filósofos cualidades secundarias? Ciertamente, la vista no ve el objeto sino porque el objeto tiene un color; el oído oye porque el objeto tiene sonido; el paladar gusta porque el objeto tiene sabor; y el tacto siente porque el objeto tiene resistencia. Pues bien, siendo así que los cuerpos no se manifiestan á nuestros sentidos sino merced á esas aptitudes que constituyen en ellos las cualidades secundarias en potencia; y que los sentidos no aprenden á los cuerpos sino mediante la acción suscitada en ellos por

---

(1) Cons. ROSMINI, *Psicología*, part. 2, lib. I, c. III, art. VII, t. II, p. 9, Nápoli, 1858.

esas aptitudes ¿quién no ve que negar toda realidad á las cualidades secundarias equivale á incapacitarse de explicar racionalmente la percepción sensitiva de los cuerpos? ¿Pues qué otra cosa hacen los idealistas y los escépticos sino destituir de todo fundamento racional el hecho de la sensación? Luego la negación absoluta de las cualidades primarias y secundarias abre de par en par las puertas al idealismo y al escepticismo.

15. Examinando hasta aquí el cómo están en los cuerpos las cualidades sensibles, hemos visto que se hallan en potencia y no en acto. Resuelta de este modo la primera cuestión que nos habíamos propuesto, vamos ahora con la segunda, á saber: si objeto de la sensibilidad son únicamente las cualidades sensibles, ó si lo es también el sujeto material y sensible en quien residen.

Para resolver esta cuestión, hay que recordar la distinción de la sensibilidad en *interna* y *externa*; pues de haberla olvidado cabalmente ha nacido la opinión de los que profesan que con la sensibilidad externa sentimos únicamente las cualidades sensibles, no el sujeto material y concreto en quien residen. Recordemos en efecto que por medio de la sensibilidad interna percibimos las modificaciones de nuestro organismo, y por la externa, el agente exterior que las causa: por ejemplo, una cosa es sentir nuestro propio ojo, y otra el ver los objetos que se le ponen delante. Sin duda estas dos sensaciones coexisten, pero su coexistencia no es una razón para que las confundamos. Asentada esta distinción entre la sensibilidad interna y la externa, fácil es ya demostrar cómo el objeto de los sentidos externos tiene que ser *una cosa extraña* al sujeto que siente, y cómo además no está únicamente en las cualidades sensibles, sino en la misma entidad material y concreta en quien residen estas cualidades. Efectivamente, tan inconcebible es sensación sin entidad que sienta como sin entidad sentida. Tan luego como tú me dices: *yo siento*, puedo preguntarte: *¿y qué sientes?* Si me respondes: *nada siento*, yo te replico: pues entonces no digas que sientes, porque sentir y no sentir nada, es contradictorio. Pues bien, esto que sentimos, ó es nuestro propio órgano modificado, ó es algo extraño al órgano y diverso de él. Y es así que el órgano modificado no es término sino de la sensación interna; luego el término de la sensación externa tiene que ser alguna cosa extraña al sujeto sensitivo. En resumen, si toda sensación hace sentir algo, y si la sensación externa se distingue de la interna, forzosamente la una ha de hacer sentir algo

distinto de lo que hace sentir la otra. Es así que el modo en que nuestros órganos reciben una afeccion agradable ó desagradable es término de la sensacion interna; luego, si no se quiere profesar el absurdo de que, ó bien el término de la sensacion sea un puro nada, ó bien que dos potencias sean entre sí distintas sin que lo sean sus términos, fuerza es reconocer que la sensacion externa tiene como término algo que es extraño al sujeto sensitivo. Pues bien, este algo, extraño al sujeto que siente, y que es término de la sensibilidad externa, no puede consistir sólo en las cualidades sensibles, sino que tiene que estar tambien en el sujeto de esas cualidades. Las cualidades sensibles consideradas como existentes *in actu*, son modificaciones del sujeto de la sensacion, y por consiguiente, no pueden ser objeto de la sensibilidad externa, sino de la interna; pero si las consideramos como existentes en potencia, es decir, como aptitudes que tienen los cuerpos para suscitar en nosotros sensaciones correspondientes, es imposible sentir esas cualidades sin sentir al mismo tiempo los cuerpos en quienes residen. Y como efectivamente las cualidades sensibles no existen separadas de los cuerpos á quienes pertenecen como tales cualidades que son de ellos, claro está que el sentido que las aprendiese á ellas solas sin el sujeto en quien residen, tendria que realizar un acto de abstraccion para separar aquellas y éste. Pero es así que los sentidos, como facultades meramente orgánicas, no pueden aprender sino lo concreto, corpóreo y material, y por consiguiente son incapaces de acto alguno abstractivo; luego la sensibilidad externa tiene que aprender las cualidades sensibles en el objeto corpóreo en quien están. ¿Y qué significa aprender las cualidades en el objeto en quien están sino aprender á las unas y al otro?

16. Varias consecuencias se deducen de esta doctrina; pero yo me limitaré á indicar dos, que me parecen ser las más importantes. La primera es que el acto mismo de la sensacion externa incluye *percepcion* de un concreto material extraño al sujeto sensitivo, ó séase que es percepcion de los cuerpos. *Percepcion* debe en efecto ser llamada la sensacion, pues que por ella se hace manifiesto al sujeto sensitivo un concreto material. Y es así que, segun ya hemos visto, á no profesar el absurdo de admitir una sensacion sin término respectivo, hay que admitir que la sensacion externa pone en noticia del sujeto sensitivo algo extraño á él, que no puede ser otra cosa sino un concreto material, ó séase

un cuerpo; luego el acto de la sensacion incluye necesariamente la percepcion de los cuerpos. Y de esto da testimonio la misma conciencia cuando nos dice que con nuestra vista no vemos la impresion agradable ó desagradable causada en el nervio óptico, sino un cuerpo dotado de color y distinto de nosotros. Lo propio nos sucede con los demas sentidos, que todos confusamente y del modo que les es posible, perciben una cosa que suena, ó que huele, ó que tiene sabor, ó que resiste. Es decir que la sensacion en su indivisible unidad, dice sin embargo relacion á dos cosas: una, el sujeto á quien modifica; otra, el objeto por ella aprendido. Modifica al sujeto en cuanto se hace inherente á él; pero al modificarle, le da á conocer una cosa; de manera que le actúa, no sólo haciéndole sentir realmente, sino dándole aprension y noticia de su objeto. El acto de ver, por ejemplo, informa á la potencia visiva, y es por lo mismo una modificacion de ella; pero no una modificacion cualquiera, sino modificacion en general de una facultad cognoscitiva: es acto de vision. Y como el término de este acto es extraño al sujeto sensitivo (lo propio que sucede respecto de toda sensacion externa) de aquí que ese acto, sin perder nada de su indivisible unidad, dice relacion al sujeto que siente y á la cosa exterior sentida por él.

La segunda conclusion, no ménos lógica que la primera, es que la percepcion de los cuerpos es *inmediata*; pues que si la sensacion externa no bastase ella sola á darnos noticia de la entidad corpórea que hemos sentido, necesitaria de otros elementos para convertirse en percepcion de esa entidad, y entónces la percepcion seria mediata porque se habria realizado con elementos no contenidos en ella. Pero admitido que la sensacion externa es por sí misma percepcion de un concreto corpóreo, la percepcion es inmediata por el hecho de no necesitar de elemento alguno extraño para darnos noticia de ese concreto.

17. Para la escuela de Rosmini, que combate esta doctrina, todo son dificultades. Me haré cargo de las principales.—La sensacion, dicen, es modificacion del sujeto sensitivo: es así que por el hecho mismo de no ser sino modificacion, no puede darle noticia de cosa exterior á él; luego la sensacion por sí misma no puede ser percepcion inmediata de los cuerpos.—Á lo cual respondo: que si esto fuese así, tampoco la inteleccion suministraria conocimiento de nada extraño al sujeto inteligente, pues tambien es un acto inherente al mismo, y que le perfecciona. Pero respondiendo di-

rectamente á la dificultad, digo que sin perder la sensacion nada de su indivisible unidad, dice relacion al sujeto á quien modifica y al objeto por él aprendido. Es modificacion del sujeto, pero modificacion que causa en él un conocimiento, y que en el hecho mismo de actuarle, le da aprension del objeto. El acto de ver, por ejemplo, reside en el alma, y por eso mismo la modifica; pero este acto supone al propio tiempo algo que se ha visto, y que es el término del acto: es así que este algo visto no puede ser el mismo sujeto que ve, pues de lo contrario se caeria en un círculo vicioso; luego tiene que ser un objeto distinto del sujeto que ve y de su acto visivo. El que la sensacion sea, pues, modificacion del sujeto que siente, no obsta para que tenga fuera de él su término. Aquí replican los adversarios:—Pues si los sentidos perciben cuerpos distintos del sujeto que siente, éste tiene que juzgar, porque sin prévio juicio no se puede conocer si una cosa es distinta de otra: pero es así que los sentidos no juzgan; luego no pueden percibir los cuerpos.—Respondo distinguiendo: una cosa es percibir un *objeto distinto*, y otra percibirlo *como distinto*. Sin duda, para percibir un objeto como distinto, hay que confrontarlo con aquel de quien se distingue, lo cual supone reflexion y juicio, que ciertamente no caben en los sentidos; pero muy bien pueden estos percibir algo distinto del sujeto que siente, por cuanto el acto de la sensacion tiene como término un algo que realmente está fuera del sujeto, y para nada es necesario que en ese acto el sentido afirme que el tal objeto está fuera del tal sujeto. Ese es un acto de simple aprension, que no contiene afirmacion ni negacion alguna, y por consiguiente que no es un juicio, y que puede muy bien, por tanto, ser obra de los sentidos.

### ARTÍCULO III.

*Importancia de la doctrina sobre la percepcion inmediata, para reconstruir una sólida filosofia.*

18. Si la sensacion externa no puede existir sin algo que la sirva de término, este algo en ella sentido tiene que ser: ó una inmutacion producida en el órgano; ó la sensacion misma; ó los cuerpos exteriores: no hay más hipótesis posibles. Es así que no puede ser, ni la inmutacion orgánica, porque ésta es objeto de la sensibilidad interna, y aquí tratamos de la externa; ni la sensa-

cion misma, porque de suponerlo así, caeríamos en círculo vicioso; luego tiene que ser los cuerpos. Y es así que en tanto se dice *inmediata* la percepcion en cuanto la sensacion externa implica representacion de los cuerpos; luego, no hay medio: ó profesar el absurdo de suponer sensacion sin término sentido, ó proclamar que la sensacion externa contiene en sí la inmediata percepcion de los cuerpos. Tal es el resúmen de lo hasta aquí explicado. Pues imaginemos ahora por un momento que esta doctrina no es verdadera, y veamos si entónces es posible explicar el hecho de la percepcion de los cuerpos.

Todos los filósofos que niegan la percepcion inmediata, parten del supuesto de que los sentidos aprenden únicamente las cualidades sensibles; y como éstas, en concepto de esos filósofos, son absolutamente subjetivas, subjetiva hacen tambien la sensacion. Dado este primer paso, naturalmente quisieron averiguar despues la union de elementos, por cuyo medio la sensacion, que es mera modificacion del sujeto sensitivo, podia ser representacion de los cuerpos exteriores. De aquí la famosa cuestion sobre el *punte*, es decir, sobre el medio de pasar del sujeto al objeto.

19. Aquí Condillac toma de Diderot la famosa hipótesis del *hombre-estátua*, es decir, desprovisto de todo sentido; pónese luego á demostrar cómo su hombre pasa *de sí* á cosa puesta *fuera de sí*, y discurre del siguiente modo: Mientras que la estatua, dice, no tiene sino cuatro sensaciones, es á saber, de la vista, del olfato, del oído y del paladar, no puede aprender otra cosa sino sus propias diversas modificaciones; pero tan luego como la estatua se mueve, y por medio del *tacto activo* siente que se le ofrece una resistencia, advierte que hay algo existente *fuera de sí*, y por aquí es inducida á pensar que tambien las otras cuatro especies de sensaciones tienen por término algo que es extraño al sujeto sensitivo: de aquí concluye que el tacto activo es el *punte* por donde el alma pasa de sí misma á algo que está fuera de ella (1).

Esta hipótesis formada por Condillac para explicar la percepcion de los cuerpos, es demasiado absurda para que las inteligencias puedan satisfacerse con ella. Adolece de un error de método y de

---

(1) Cons. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Amsterd. 1746, 2. t. en 8.º; *Traité des systemes*, La Haye 1749, 2 t. en 8.º; *Traité des sensations*, Lond. 1754, 2 t. en 8.º; *Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme*, Deux-Ponts 1782, 13 t. en 8.º

una contradicción: *error de método*; porque como quiera que la sensación es un hecho, la hipótesis que respecto de ella se forme, debe servir para explicarla, no para destruirla; y Condillac con su hipótesis del hombre-estátua, empieza destruyendo el hecho de la sensación misma, pues que supone un hombre desprovisto de toda acción: *contradicción solemne*; porque mientras por un lado Condillac proclama la observación de los hechos como medio único de conocer, y condena como nocivo el usar de hipótesis en filosofía, no vacila, por otro lado, en calcar toda su filosofía sobre una hipótesis, y tan absurda como la del hombre-estátua. El tal hombre-estátua empieza por carecer de toda facultad y sensación, para ir luego adquiriendo potencias sensitivas, y teniendo sensaciones mediante la acción de los objetos sensibles; es decir, que en la tal hipótesis se supone la sensación producida por la acción del objeto sensible, y las facultades, producidas por la sensación; y es así que precisamente la sensación es siempre obra del sujeto, y no del objeto; así como también, en calidad de operación de la potencia sensitiva, lejos de ser la sensación causa de esta potencia, la supone; luego la hipótesis de Condillac es radicalmente contradictoria. Consecuencia lógica de esta filosofía grosera y superficial, fué el negar la existencia de los cuerpos, es decir, el idealismo; pues desde el momento que aquel filósofo y sus secuaces tuvieron á la sensación por subjetiva y por fuente única del humano conocer, fuéles ya imposible sostener la realidad de los cuerpos. Sí: la duda universal, ó séase el escepticismo de Hume, lo propio que el idealismo de Berkeley, nacieron con lógica necesaria de la doctrina del presbítero francés (1).

20. Pero la duda universal y la negación de realidad de los cuerpos eran errores harto evidentemente contrarios á la nativa tendencia del humano espíritu, para que pudiesen dominar mucho tiempo en el campo de la ciencia. Necesario fué, pues, intentar una reacción científica, y en efecto se intentó, siendo Tomás Reid el caudillo más ilustre de la empresa; pero su crítica fué

---

(1) CONS. GALLUPPI, *Lettere filosofiche*, lett. V, Napoli 1838; NICOLAS, *Introd. á l'étude de l'histoire de la philos.*, part. II, t. II, p. 107, París 1850. De los antiguos, PLATON, (*Opp.*, *Theat.*, p. 89 y 90, ed. cit.) y ARISTOT. (*Met.*, lib. IV, part.) y S. TOMAS, I, q. LXXXV, a. 2, y *In libro IV, Met.*, lect. VII), habian ya observado que el sensualismo de Protágoras era el origen de la duda universal de los sofistas.

bastante ineficaz á causa de haber aceptado el principio que habia engendrado al escepticismo y al idealismo. En efecto, Reid concedió á los filósofos sus antecesores que nuestros sentidos no perciben sino meramente las cualidades sensibles, y por tanto, que la sensacion es meramente subjetiva; bien que añadió, que en el acto mismo de percibir nuestros sentidos las cualidades sensibles, la mente pronuncia este juicio instintivo, á saber: *no puede haber cualidades sensibles sin un objeto material en quien existan*. Es decir, que, segun la escuela escocesa, el percibir los cuerpos resulta de dos elementos, uno empírico, que consiste en el sentir las dichas cualidades, y otro racional, que consiste en el juicio instintivo con que la mente pronuncia la realidad del objeto en que residen.

Desde luego se ve que esta teoria de los juicios instintivos no servia para refutar debidamente el idealismo y el escepticismo; pues ni idealistas ni escépticos niegan que haya en el hombre un *instinto* de admitir otros objetos diversos de él, ni tampoco el que todos los hombres crean *naturalmente* en la existencia objetiva de los cuerpos; pero, como al mismo tiempo opinan que el hombre no tiene medio alguno de comprobar sus creencias naturales, dicen tambien que éstas carecen de todo fundamento racional. Por eso, pues, el invocar contra escépticos é idealistas la tendencia instintiva del hombre á creer en la existencia de los cuerpos, fué apelar á un tribunal incompetente. Además, la doctrina ésta de los juicios instintivos, no sólo es ineficaz contra idealistas y escépticos, sino que les presta un fundamento más sólido todavía; pues para que la mente pronuncie, con motivo de las cualidades sensibles que aprenden los sentidos, el juicio mencionado de Reid, es forzoso que se haya formado ya idea sobre la existencia y la sustancia, porque ningun juicio es posible sin nocion prévia de los términos sobre que recae. Y como quiera que aquí se trata de juicio instintivo, es decir, procedente de la nativa constitucion del entendimiento humano, esas ideas han de constituir una forma, ó séase cualidad natural de la inteligencia misma, y por consiguiente, han de ser meras formas subjetivas, incapaces, como tales, de dar nocion de la realidad objetiva. Pero como de todos modos la percepcion objetiva de los cuerpos es un hecho, quedaba siempre por explicar cómo de la aplicacion de formas y elementos subjetivos al hecho de la sensacion, puede nacer esa percepcion objetiva, y qué valor tiene. Tal fué en sustancia el problema que

Kant se propuso, al meditar sobre la doctrina de Reid acerca de los juicios instintivos. Pero como para Kant, lo propio que para Reid, la sensacion es subjetiva, y subjetivas tambien, ó séase á *priori*, como el filósofo aleman dice, las formas de la natural constitucion del humano espíritu, que han de ser aplicadas al hecho de la sensacion, todo el prolijo y enmarañado exámen de Kant paró en proclamar que nosotros conocemos únicamente los *fenómenos*, es decir, los cuerpos tales como aparecen, más no los *numenos*, es decir, los cuerpos tales como son en sí. Hé aquí cómo la propia doctrina de los juicios instintivos, que en Inglaterra no habia sido eficaz contra el escepticismo de Hume, fué en Alemania principio de otro escepticismo más hondo y terrible.

21. Despues de admitir Kant el principio de los ideólogos franceses sobre que la sensacion es subjetiva, y que por tanto, ninguna otra nocion nos suministra sino meramente un modo y una afeccion de nuestro ser, intentó determinar á *priori* el modo con que el alma llega á representarse cosas que están *fuera de ella*, y juntando las *formas á priori* del espíritu humano con las sensaciones, paró en condenarnos á no poder conocer más que los *fenómenos*. Y cierto que el principio de esta teoría estaba en contradiccion con el fin; pues miéntras partiendo Kant de la sensacion como modificacion pasiva del sujeto sensitivo, habia comenzado por admitir como causa de la sensacion la realidad de los cuerpos, acaba negando que se pudiera conocerlos en su realidad. Notada por Fichte esta contradiccion radical en el sistema de su maestro, negó á la sensacion todo objeto, y atribuyó exclusivamente á la actividad libre y espontánea del sujeto (del *yo*) la representacion de los cuerpos (del *no yo*), admitiendo, por consiguiente, que el *yo* se representa los cuerpos por medio de una limitacion espontánea y libre que *pone* en sí mismo, en cuanto careciendo en sí mismo de toda representacion de los cuerpos, se representa libremente unos más bien que otros.

Pero esta explicacion que da Fichte de la representacion de los cuerpos, no es más racional que la del sistema de Kant; pues, en primer lugar, la representacion de los cuerpos no puede explicarse por la libre eleccion del alma, porque toda eleccion supone conocimiento de lo que se elige, dado que la voluntad no quiere sino lo que conoce, y por tanto, no sólo no puede ser la voluntad causa suficiente de la representacion de los cuerpos, sino que no puede quererla sin tener ántes conocimiento de los cuerpos mismos. En

segundo lugar, si la voluntad fuese única razon suficiente de la representacion de los cuerpos ¿por qué motivo habria de necesitar para realizarla determinadas condiciones? Toda causa suficiente, por el hecho de ser tal, debe bastar para producir sus efectos propios: de aquí que si la voluntad fuese causa suficiente de la sensacion y de la representacion de los cuerpos, el alma podria sentir siempre lo que quisiera; pero el hecho es que no sucede así, pues aunque quiera sentir calor, por ejemplo, si falta objeto caliente ó cualquiera otra condicion calorífera, ciertamente el sujeto no sentirá calor. Por otra parte, si la representacion de los cuerpos ha de proceder de una limitacion libre del *yo puro* ¿cuál es la razon de esta limitacion? Porque, ó procede de la naturaleza misma del *yo puro*, ó es efecto necesario de una accion externa: ¿procede de la naturaleza del *yo puro* é infinito? entónces caemos en el absurdo de suponer un infinito que se limita á sí propio: ¿es efecto necesario de una causa externa? entónces no es actividad única ni libre, lo cual implica la destruccion del idealismo trascendental. Pero demos que el *yo* pueda limitarse á sí propio: siempre habrá que averiguar porqué se pone á sí mismo tales y no cuales límites, y porqué se representa ora una cosa, ora otra. Consultando á la verdadera doctrina sobre la percepcion de los cuerpos, se comprende bien que eso sucede porque el espíritu recibe determinacion de tal objeto más que de cual otro; pero el idealismo de Fichte con su *yo puro* y exclusivo no puede dar explicacion alguna de estos hechos (1). No es de maravillar por tanto que el mismo Fichte reconocza la impotencia de su hipótesis, y acabe declarandó que—«no nos es posible dar un paso más en la explicacion del mundo» (2).

22. Mientras que en Alemania triunfaban el idealismo de Kant y el de Fichte, sentiase en Italia y Francia la necesidad de oponer un fuerte dique al torrente devastador, asentando sobre principios más racionales la teoria de la representacion de los cuerpos. Pero en Francia, Cousin aceptando el legado de los filósofos antecesores compatriotas suyos, proclamó subjetiva la sensacion, y trató de explicar por principios á ella extraños la representacion de los cuerpos. Segun él, la percepcion de la realidad de los cuerpos es efecto de un racionio fundado sobre el principio de causalidad; racionio que él expone así:—Sintiéndose pa-

(1) Cons NICOLÁS, *Op. cit.*, part. 2, c. 3, t. I, p. 165-166, ed. cit.

(2) *Sistema de Moral* (en aleman) p. 114, Jena 1798.

siva el alma en el hecho de la sensación, mírala como un efecto; y como, según el principio de causalidad, todo efecto supone causa, fuerza es inferir que debe haber cuerpos que sean causa de nuestras sensaciones.—Que en la sensación el alma está en cierto modo pasiva, es un hecho; pero que en el supuesto de que la sensación sea subjetiva, como lo profesa Cousin, el alma infiera conforme al principio de causalidad la realidad de los cuerpos, no puede concedérselo nadie sin agravio de la sana lógica. ¿Cuáles son las premisas del raciocinio de Cousin? Por una parte, la sensación como efecto; por otra, el principio de que todo efecto debe tener causa correspondiente. Pues bien, de estas dos premisas ¿qué otra conclusión resulta sino que la sensación debe tener alguna causa? Y dada esta hipótesis ¿no podría Berkeley con razón tener por verdadero que la sensación es un hecho pasivo que requiere una causa, pero que esta causa es Dios? (1)

23. Reservado estaba para Italia, cuna siempre de las grandes reformas, restaurar el principio de que la existencia de los cuerpos es percibida inmediatamente, y mostrar cómo del olvido de esta doctrina italo-greca habían nacido las aberraciones de la filosofía moderna en Alemania, Inglaterra y Francia. Verdaderamente fué éste uno de los grandes servicios que el italiano Gallucci prestó á la filosofía, salvo que, admirador excesivamente cándido de las doctrinas de Locke, no siempre alcanzó á defender contra sus varios impugnadores aquel principio, ni acertó á sacar de él las muchas consecuencias que contiene. Cargo era de los filósofos posteriores el poner correctivo á esa extremada admiración que á Locke profesó Gallucci: pero desgraciadamente Rosmini, en vez de cumplir ese cargo, tomó de la filosofía francesa el principio de la subjetividad de la sensación, y con esto puso rémora al progreso de la filosofía italiana, bien que respecto de otras materias la haya ilustrado singularmente. Desde el momento de aceptar Rosmini que los sentidos no perciben otra cosa sino la mera modificación del sujeto que siente, natural fué que intentase demostrar cómo la percepción de la existencia de los cuerpos se deriva de elementos extraños á la sensación; y de resultas profesó que esa percepción era efecto de un juicio que formaba la mente aplicando á la sensación la idea de sér; juicio que aquel filósofo

---

(1) CONS. GARNIER, *Traité des facultés de l'ame*, lib. VI, sect. I, c. 3, t. II, p. 106-107, ed. cit.

enuncia con la fórmula: *lo que yo siento, existe*. Pero atentamente examinada esta explicacion que da Rosmini á la percepcion de la realidad y subsistencia de los cuerpos, se verá que no alcanza á resolver el punto. Demostrémoslo. Tres cosas hay que mirar en el juicio, á saber: sujeto, predicado, y principio que los enlaza. En ese juicio del cual piensa Rosmini que nace la nocion de la subsistencia, hace la sensacion veces de sujeto, pues de aplicar á ella la idea innata *de sér* ha de derivarse aquella nocion. Pero como la sensacion, segun Rosmini, no es más que una mera modificacion nuestra, y por consiguiente, incapaz de darnos el concepto de la realidad, nos hallamos con que el primer elemento del juicio enunciado, nada contiene en sí capaz de producir en nuestra mente la percepcion intelectual de la subsistencia. Pues vamos ahora con el segundo elemento que en ese mismo juicio hace veces de predicado, á saber, la idea innata *del sér*. Tampoco esta idea contiene en sí el concepto de la subsistencia, pues no da nocion más que del ente posible é indeterminado. Es decir que de los dos elementos del juicio de Rosmini, ninguno de los dos separadamente y por sí, puede suministrar el concepto de subsistencia. Veamos ahora si unidos son más eficaces. Claro es que no, porque ningun compuesto puede contener en sí más de lo que se contenga en sus partes constitutivas: y es así que ninguno de aquellos elementos es por sí capaz de suministrar el concepto de subsistencia; luego tampoco puede suministrarle el juicio formado con la union de los dos. Ciertamente, ni de la sensacion, considerada como mera modificacion nuestra, ni del concepto del ente posible, ni de la union de estos dos términos del juicio de Rosmini, puede salir otra conclusion sino la mera idea de una impresion posible. Y aquí se termina todo el concepto de sustancia corpórea que lógicamente podemos prometernos del sistema de ese filósofo.

Pues bien; si con ninguno de estos sistemas formados todos sobre el principio de que los sentidos no perciben más que las cualidades sensibles, vemos que pueda explicarse el hecho de la percepcion de los cuerpos, claro está que todos esos sistemas son falsos, á ménos que se quiera fundarlos en la hipótesis, no más racional, de que vemos los cuerpos en Dios.

## ARTICULO IV.

*Del verdadero origen de la sensacion.*

24. Dado que á toda potencia la determinan su acto y su objeto, claro está que para conocer una facultad del alma humana, no basta conocer su objeto, sino que es preciso conocer tambien sus actos y su modo de obrar. Y aun es más necesario este segundo conocimiento que el primero, porque si bien la potencia dice una relacion esencial á su objeto propio, este al fin es extrínseco á ella; miéntras que el acto le es intrínseco, en razon á ser el que la actúa y perfecciona. Por eso, analizado ya el objeto de la sensibilidad externa, debemos investigar ahora su modo de obrar, ó séase el origen de la sensacion externa.

En todas las especulaciones de los filósofos acerca de este punto, se les ha ofrecido forzosa y exclusivamente una de estas tres hipótesis, á saber: ó que la actividad del alma es causa única de la sensacion; ó que lo es únicamente algun agente externo; ó que lo son junta y simultáneamente el agente externo y la actividad del alma. Pero como el alma habria de ser causa única de la sensacion, ó necesariamente ó libremente, de aquí que la primera de esas hipótesis se subdivida en estas dos, á saber: ó el alma es causa única *necesaria* de la sensacion, ó es causa única *libre*. Leibnitz profesa lo primero, y Fichte lo segundo. Del propio modo, en la hipótesis de que la sensacion nazca de causa externa, cabia decir que esta causa, ó es espiritual ó es material; y de aquí la subdivision tambien de esta hipótesis en otras dos: Berkeley, que está por la primera, pone á Dios por causa única de nuestras sensaciones; Broussais (1) y Cabanis (2), que están por la segunda, ponen la accion de los cuerpos sobre nuestros sentidos. Entrambas opiniones son erradas: las refutaré separadamente, exponiendo de paso el verdadero origen de la sensacion.

25. *La actividad necesaria del alma no es razon suficiente de las sensaciones.* Fundamento de esta verdad es el hecho mismo de

---

(1) *De l'irritation et de la folle*, t. I, p. 262, 520-579; t. II, p. 63-119, París 1839.

(2) *Lettre posthume á M. F. sur les causes premières, avec des notes de M. Berard*, París 1824.

la sensacion. Toda causa suficiente ha de servir ella sola para producir su efecto; si esa causa es necesaria, lo produce siempre y necesariamente. Es así que la experiencia de cada cual nos da testimonio de que no siempre sentimos, y que sólo sentimos cuando interviene la accion de un objeto externo que mueve nuestra sensibilidad; luego la actividad necesaria del alma no es razon suficiente de nuestras sensaciones. Se nos replicará tal vez que, siendo y todo razon suficiente de la sensacion la actividad necesaria del alma, necesitase sin embargo una causa externa que excite esa actividad como simple condicion ú ocasion; pero yo pregunto: y despues que obre ese agente externo ¿la actividad del alma, permanece indiferente, ó no? en otros términos: ¿recibe ó no algun género de determinacion? ¿No la recibe? entónces es en vano apelar á causa ninguna externa para explicar el hecho de la sensacion. ¿La recibe? entónces la sensacion no nace únicamente de la actividad del alma, pues que tambien concurre á producirla un agente externo. Por otra parte, para que la actividad necesaria del alma fuese causa única de nuestras sensaciones, seria preciso que el alma, en fuerza de su misma natural conformacion, fuese determinada á representarse los cuerpos, únicos objetos que pueden ser de los sentidos externos. ¿Y por dónde existe en el alma semejante necesidad de representarse los cuerpos? ¿qué conformidad hay entre el alma, que es simple, y los cuerpos, que pueden ser único objeto de los sentidos? Ademas, si el alma fuese determinada por su misma constitucion interna á representarse los cuerpos, ¿qué razon habria para que sin dejar de ser siempre una misma su constitucion interna, de resultas de esa representacion se hiciese vária hasta el punto de tener como objeto cosas opuestas é incoherentes? ¿Cómo, si el alma se representa los cuerpos por medio de una evolucion interna, no los contempla interiormente, sino fuera de sí? Ninguna de estas cuestiones puede resolver la doctrina de los que explican la sensacion por una evolucion interna y necesaria del alma.

26. *Tampoco la actividad voluntaria del sujeto puede tenerse por causa suficiente de la sensacion.* Para que la voluntad pueda querer un objeto, necesita conocerlo ántes, pues *ignoti nulla cupido*. Luego, no solamente la voluntad no puede ser causa única de la sensacion, sino que tampoco podria mover al sujeto á que se representase los cuerpos, sin tener ántes noticia de esta representacion. Ademas esa hipótesis destruye el hecho mismo de la

sensacion, que con ella se quiere explicar; pues ateniéndonos á ese hecho tal como nos le ofrece la experiencia, vemos que se realiza necesariamente y sin concurso alguno de nuestra voluntad: por ejemplo, yo soy dueño de no arrimar al fuego mi mano; pero si la arrimo, no soy dueño de no quemarme; y por el contrario, aunque me empeñe en quemarme, si no media algun objeto capaz de suscitar en mí esta sensacion, no me quemaré, por mucho que en ello me empeñe; lo cual no seria así ciertamente, si mi voluntad fuese causa única, bastante á dar existencia al acto de la sensacion. De esto nos da evidente testimonio nuestra conciencia, y ni Fichte ni su escuela pueden negarlo, por más que obstinados en que al acto de la sensacion nada concurre exterior al alma, sino únicamente la libre actividad del sujeto sensitivo, salgan luego del paso con declarar ilusorio el hecho mismo de la sensacion.

¿Pero quién les ha dado derecho para esto?—El alma, dicen, nada extraño á sí misma puede percibir, porque de lo contrario ejerceria su actividad en lugares donde no está ella, y ninguna sustancia puede obrar en donde ella no está; luego la sensacion se realiza meramente por medio de una *evolucion intrinseca del yo*, y de consiguiente, no puede representar otra cosa sino diversas modificaciones de este mismo *yo*.—Semejante modo de discurrir prueba ignorancia completa del hecho de la sensacion: ésta, lo propio que otro cualquier conocimiento, es una operacion que se realiza y termina en el sujeto que siente, pues él es quien la siente; y siendo así esto, no es su alma la que ha de salir fuera de sí misma en el acto de la sensacion, sino que ha de haber fuera del sujeto un objeto que se ponga en comunicacion con su alma (1). Por eso, cuando se quiera hallar el *punte* por cuyo medio se aproximen y unan el sujeto y el objeto en el acto de la sensacion, hay que buscarlo para hacer que el objeto pase al sujeto, y no viceversa.

27. *No puede ser única razon suficiente de la sensacion la actividad de una causa externa.* Tan errada como la doctrina de los que tienen por causa única de la sensacion la mera actividad del alma, es la opinion de los que dan por causa única una actividad exterior, material ó espiritual. La sensacion es una operacion vital, y se atribuye al alma, la cual en tanto siente en cuanto

---

(1) «Cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente.»—SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, de ver., q. II, a. 5 ad 15.

tiene en sí el principio de esa operacion. Y es así que no se concibe operacion vital sin la actividad de un principio interno de vida; luego la actividad de una causa externa no puede ser razon única suficiente de la sensacion. Por otra parte la sensacion, de resultas de ser acto y complemento de la facultad sensitiva, es siempre tambien producto de ella; y ni aun imaginar cabe que una facultad produzca su acto correspondiente sin poner en él su propia eficacia y actividad. Esta doctrina es tan concluyente contra Berkeley, que da como causa única eficiente de la sensacion el influjo divino, como contra los materialistas, que profesan no ser la sensacion otra cosa sino la impresion producida por los cuerpos exteriores. Pero como quiera que estas dos falsas opiniones, no obstante parar en una misma conclusion, parten de principios opuestos y contrarios, bueno será examinarlas cada una de por sí.

28. Hé aquí sustancialmente el racionio de Berkeley: —Entre el sujeto que conoce y el objeto conocido debe haber semejanza, por aquello de *el semejante conoce á su semejante*; el alma es inmaterial, los cuerpos son materiales; luego no puede conocerlos directamente. Que los cuerpos se representan en el alma, es indudable; pero no lo es ménos que ella no puede ser causa de estas representaciones, como quiera que en el acto de la sensacion, el alma es pasiva, no activa: los cuerpos tampoco pueden ser esa causa; luego la causa es un espíritu. Pues bien, el órden maravilloso que reina en esas representaciones, nos induce á concluir que su causa no puede ser otra sino Dios. Sólo el mundo de los espíritus es una realidad; los cuerpos no son otra cosa sino una mera complexion de ideas producidas en nosotros por Dios. —

Falsísima teoría; falsa, no sólo en sí misma, sino por el principio en que se funda. Lo palparemos con meditar un poco sobre ella. Si Dios infundiese en nosotros una representacion de cuerpos que realmente no existieran, Dios seria ¡qué blasfemia! un espíritu malo que continuamente nos estaria engañando con darnos la percepcion de cuerpos que no existen, es decir, de puros fantasmas. Y no vale apelar, como Malebranche lo hace, á la Omnipotencia divina, diciendo que Dios, como omnipotente, puede producir en nosotros percepcion de cuerpos sin existencia alguna; pues que si bien el poder de Dios es infinito, no cabe que le ejerza de un modo contradictorio á la misma naturaleza divina. Y así sucederia si en su infinito poder cupiese producir en nos-

otros representacion de cuerpos que no existieran, porque entonces el atributo de su omnipotencia estaria en contradiccion con el atributo de su veracidad; y como los atributos todos de Dios se identifican con la misma esencia divina, claro es que en la hipótesis propuesta, Dios obraria de un modo contradictorio á sí mismo. No hay duda en que siendo Dios fuente de toda verdad, como lo es de todo sér, repugna admitir que haya dotado al hombre de una facultad esencialmente falaz, que produzca en él un acto de conocer ilusorio; porque en este caso, el error no dependeria del hombre, sino que tendria por autor á Dios mismo (1). Pero aun sin apelar á la veracidad de Dios, la experiencia nos muestra tal enlace entre las sensaciones y las ideas, que basta para argüir de falsedad el sistema de Berkeley. Á todos nos consta, por ejemplo, que no podríamos comer sin estómago y demas órganos necesarios para la digestion; pero si el comer y el digerir no son más que ideas ¿qué necesidad hay de que tengamos ideas del estómago y de las demas visceras para formar las ideas del comer y del digerir? ¿por ventura no puede Dios producir en nuestra mente las unas sin las otras? Vaya otro ejemplo. Continuamente nos dice la experiencia que sin auxilio de microscopio no podemos ver algunos cuerpecillos pequenísimos: pues bien ¿qué necesidad tendríamos de ese instrumento, ó por mejor decir, de la idea de ese instrumento, si Dios nos diese inmediatamente ideas de esos cuerpecillos? Considérese ademas que tan luego como se tenga á Dios por autor único de todas nuestras ideas, no es posible hallar razon alguna de la diversidad de ideas entre los hombres. Si el orden de nuestras ideas es, como lo dice Berkeley, el *orden mismo de las ideas de Dios* ¿por qué diversos hombres ven de diversa manera un mismo objeto? De creer á Berkeley, no deberíamos ver en esto otra cosa sino la voluntad *arbitraria* de Dios. Pero Dios no es

---

(1) CONS. TERTULIANO, *de Anima*, c. 17. Advertimos al lector que aquí recurrimos á la veracidad de Dios, no para darla como razon de la existencia de los cuerpos, sino para mostrar cómo el sistema de los idealistas se opone á ella. BALMES erradamente cree (*Filos. Fund.*, lib. II, c. 6, §. 32, t. II, Barcelona 1860) que este raciocinio contra los idealistas es solamente moral, por cuanto, implicando contradiccion el que Dios produzca las sensaciones de los cuerpos sin que estos existan, es metafísicamente imposible que lo haga así.

ni puede ser arbitrario, porque entre todos los seres es el único sapientísimo, y sus ideas son *la razón* por excelencia (1).

He dicho que la doctrina de Berkeley es falsa, no sólo en sí misma, sino también por el principio de que parte. Este principio es que lo semejante debe conocer á su semejante, y que en virtud de este principio debe haber entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, semejanza de naturaleza. Principio absurdísimo. Sin duda que, siendo el conocimiento una operación del alma, debe ser de la propia naturaleza del alma que conoce; pero de aquí se sigue, no que por ser inmaterial el alma, no pueda conocer más que cosas inmatrimales, sino que todo cuanto conozca, debe conocerlo inmaterialmente, porque sólo así puede conocerlo todo, incluso las cosas materiales (2). No hay tampoco razón alguna para que *lo semejante* haya de ser conocido *por su semejante*, y no *lo opuesto por su opuesto*; ni sabemos que los partidarios de esta máxima la hayan justificado de ninguna manera. Y aun añadimos que por lo tocante á las sensaciones, como quiera que en ellas el alma es pasiva, según lo confiesa el mismo Berkeley, es más concebible el que pueda ser afectada por una causa de naturaleza opuesta que por una de naturaleza semejante (3). Preguntamos además á Berkeley: si la semejanza sola de naturaleza entre el sujeto y el objeto basta para que el primero conozca al segundo, ¿cómo es que mi espíritu no solamente no percibe sino que tampoco puede percibir inmediatamente otros espíritus, de naturaleza igual al mío y en relación con él? ¿cómo es, digo, que no puede percibirlos inmediatamente, sino que necesita del raciocinio para conocerlos? Por último ¿cómo los idealistas no han visto que, en virtud del principio de analogía de naturaleza, se puede negar la existencia de los espíritus con la misma facilidad que ellos niegan la de la materia? En esto no cabe duda, pues así como el idealista, al mismo tiempo que afirma la inmaterialidad del alma, tiene por imposible conocer la materia, del propio modo el materialista, teniendo por evidente el hecho de la percepción de la materia, sostiene que el alma es material. Sabido es, en efecto, que los filósofos de la escuela jónica y los físicos de Elea, partiendo del

(1) Véase á Turgot, *Lettres á M. l'ab. de " sur le système de Berkeley*, *Oeuvres*, t. III, p. 138 y sig., París 1808.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXIV, a. 1.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, *In lib. I de Anima*, lect. XII.

principio: *lo semejante se conoce por su semejante*, pararon en deducir que, pues el alma conoce las cosas materiales, debe ser ella misma también material (1).

29. Del propio modo que Berkeley, partiendo del principio mencionado *lo semejante* etc. dedujo que la sensación nace de un influjo divino, así también los materialistas, observando que no hay sensación sino mediante acción de cosa sensible sobre los órganos sensorios, (acción que en cuanto se termina en los órganos, se llama *impresión*), dijeron que las sensaciones no eran más que impresiones; sólo que Broussais y Cabanis, dados más que otros materialistas á ver de concertar esta doctrina filosófica con los experimentos fisiológicos, disintieron acerca del sujeto propio de esa *impresión-sensación*: Broussais decía que lo era el cerebro, y de aquí dedujo que las sensaciones no eran otra cosa sino movimientos, oscilaciones y elucubraciones cerebrales; mientras Cabanis dijo que lo era el alma, como principio simple. Pero tan absurda es la doctrina del primero de estos autores como del segundo.

En cuanto á la de Broussais, menester es para examinarla comenzar distinguiendo la cuestión fisiológica de la psicológica, como quiera que la primera no versa sino sobre «cuáles partes del cuerpo humano son sensitivas, y qué condiciones se requieren para que nos den sensaciones que nosotros percibamos.» Pero nosotros no tratamos ahora de este punto, y dejamos por consiguiente á los fisiólogos que disputen allá lo que les plazca sobre si únicamente los nervios son sensitivos, ó si lo son también las demás partes del cuerpo. Como quiera que se resuelva esta cuestión fisiológica, siempre quedará fuera de duda que el sujeto de la sensación no es el cerebro, y por consiguiente que la sensación no es una mera impresión orgánica. No: el cerebro es cosa material, y lo material no puede ser sujeto y principio de la sensación, porque la materia tiene como propiedad característica que las partes constitutivas del todo material, estén unas fuera de otras; y esto supuesto, surge el siguiente dilema, á saber: ó la sensación afecta totalmente á cada una de las partes del todo material, ó cada una de las partes tiene su parte de sensación: si lo primero, tendremos en el acto de toda sensación tantas sensaciones totales cuantas son las partes del todo material á quien se

(1) Cons. ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. I, c. 2, t. 1, p. 404, Berolini 1831.

supone sujeto de ella; si lo segundo, jamas podrá realizarse una sensacion total. No hay remedio: siendo evidente que las partes de un todo corpóreo están unas fuera de otras, claro es que lo que sienta la una, no puede tener nada que ver con lo que sienta la otra. Es así que esas dos hipótesis contradicen á la evidencia experimental, que nos dá testimonio de que la sensacion es siempre una é indivisa, y que en su indivisa unidad se refiere siempre á la totalidad del cuerpo que le sirve de término; luego sujeto y principio de la sensacion no puede ser ni el cerebro ni otro sujeto alguno material. Y por último, si el cerebro es sujeto único de la sensacion ¿porqué al sentir, no sentimos sólo en el cerebro, sino en las demas partes de nuestro organismo humano?

Movido Cabanis de estas dificultades, puso por sujeto de la sensacion al alma, como principio simple, no obstante admitir por otro lado, que la sensacion no era sino mera impresion. Es decir, evitando un error, incurrió en otro; porque la sensacion, por el hecho de ser una operacion vital, es, al existir, un efecto de la actividad sensitiva (1): y es así que en la impresion, el alma no obra, sino que al contrario, el objeto sensible obra sobre ella; luego la sensacion no puede ser una mera impresion. Ademas el objeto sensible, como material que es, termina su accion en los órganos sensorios; de manera que sobre estos propiamente se ejerce la impresion. Pues bien, la sensacion nada tiene que ver con la impresion producida en los órganos: no es amarga ni dulce, ni sabrosa ni insípida, etc., mientras que todas estas cualidades acompañan á la impresion.

30. Analizar el error es un medio de dar con la verdad. Pues bien, si reflexionamos sobre las observaciones que dejamos expuestas, veremos salir de ellas dos conclusiones, que contienen la verdadera doctrina respecto del origen de la sensacion. Ó procede la sensacion únicamente de la actividad del alma, ó únicamente de la actividad de una causa externa, ó del concurso simultáneo de estas dos actividades. Las dos primeras hipótesis, ya hemos visto que no son sostenibles; luego nos queda la última, es decir, que la sensacion es una resultante de dos fuerzas, á saber: la actividad del sujeto que siente, y la del objeto externo (2). Tal es la primera conclusion. Pero causa externa que exci-

(1) CONS. SAN TOMAS, *In lib. II, De Anima*, lect. 2.

(2) CONS. SAN AGUSTIN, *De Musica*, lib. VI, c 5-9; SAN TOMAS, *In lib. II, De Anima*, lect. 9; SCOTO, *In lib. I, Sent. Dist. III, q, 7, n. 36*.

ta la actividad del sujeto sensitivo para producir en él la sensación, había de ser ó Dios ó una causa material: Dios, según hemos visto, no puede ser; con que será una causa material. Esta es la segunda conclusión, que, por añadidura, puede ser directamente demostrada. Hé aquí cómo. Decir causa externa por quien una potencia sea movida á obrar, es tanto como decir objeto propio y término de la tal potencia: es así que, según lo hemos visto, objeto y término de los sentidos externos son los cuerpos; luego causa externa por quien las potencias sensitivas externas son movidas á obrar, no pueden serlo sino los cuerpos. Luego, la presencia de los cuerpos, junto con la actividad del sujeto sensitivo determinada por la acción de los mismos cuerpos, constituyen la razón suficiente del acto de la sensación. Por aquí vemos que la sensación es simultáneamente, bien que bajo diversos respectos, pasiva y activa: pasiva, en cuanto presupone la acción del objeto sensible; activa, en cuanto del complemento de esta acción resulta la actividad del sujeto sensitivo.

#### ARTICULO V.

##### *De los elementos de la sensación.*

31. La sensación es un acto inmanente que se realiza y termina en el sujeto sensitivo, pues que éste en el acto de sentir, no sale fuera de sí propio. Por otra parte, so pena de admitir el absurdo de que se dé sensación sin término sentido, forzoso es profesar que la sensación supone la percepción de los cuerpos, que están fuera del sujeto sensitivo. Asentados estos dos principios, claro es que para explicar cómo la sensación se produce, hay que investigar cómo el objeto externo se comunica al sujeto, y le determina á sentir. De dos modos cabría explicar esta comunicación, á saber: ó diciendo que el objeto se comunica tal y como física y realmente es al sujeto, ó que no se le comunica sino mediante algo que haga las veces del objeto físicamente real, y que pueda servir como de medio para que los sentidos perciban este mismo objeto. La primera de estas dos hipótesis no se puede sostener sino admitiendo el evidente absurdo de que el sujeto, en el acto de sentir un objeto, le absorba física y realmente. Queda, pues, como única racional la segunda hipótesis, es decir, que el objeto se comunica al sujeto, mediante algo que hace sus veces.

Pues bien, este *algo* que ha de comunicarse al sujeto como medio que le sirva para representarse el objeto en el acto de percibir, es justamente lo que se llama *especie sensible*. Luego la escuela escocesa (digámoslo de paso), que niega la existencia de las especies sensibles, deja sin explicacion posible el hecho de la percepcion de los cuerpos.

32. Nótese bien aquí que las especies son únicamente el medio por quien se efectúa la sensacion, no el término, ó séase el objeto de ella. La sensacion no puede efectuarse, como ya lo hemos demostrado, sino mediante ser informada por la especie sensible la potencia sensitiva: de consiguiente, si la especie sensible fuese término y objeto de la sensacion, tendríamos que entónces objeto primero de ésta lo seria la forma misma que la da el sér. Es así que sin incurrir en absurdo no puede sostenerse que sea forma constitutiva de una accion aquello mismo sobre que la accion versa primitivamente; luego objeto de las sensaciones no pueden ser las especies sensibles, ó séase, las imágenes de los objetos. Además, la especie sensible es tan necesaria para determinar la operacion de la potencia sensitiva, como que cabalmente la sensacion se engendra de la potencia sensitiva informada por la especie sensible, que es en efecto el único principio formal de la sensacion. Esto sentado, digo: si la especie sensible fuese el objeto de la sensacion, no podria ser aprendida sino en cuanto la potencia sensitiva, reflejando sobre sí propia, aprendiese la especie sensible, que es el principio subjetivo en cuya virtud se determina al acto de la sensacion. Pero es así que, por un lado, la reflexion es una operacion secundaria, y nosotros hablamos aquí del objeto primitivo de la sensacion en cuanto es operacion primaria, y por otro lado, las potencias sensitivas carecen de reflexion; luego la especie sensible no puede ser objeto de la sensacion, sino únicamente medio, ó séase principio subjetivo, en cuya virtud la potencia sensitiva es ordenada á sentir.

33. Reid ha sido exacto al decir que el idealismo de Berkeley y el escepticismo de Hume han nacido con rigorosa lógica de la opinion contraria de Locke. Efectivamente, si los sentidos, como Locke enseña, no perciben más que las imágenes de los objetos sensibles, habrá que decir, ó que los cuerpos no son sino simples imágenes y meras modificaciones de nuestra alma, sin realidad intrínseca alguna (*idealismo*); ó que no hay motivo racional alguno para afirmar la real existencia de los cuerpos (*escepticis-*

mo). Lástima que estos méritos de Reid sean inseparables de la culpa de haber negado las especies sensibles como medio de la sensación; pues con esto se inhabilitó para oponer dique eficaz á los errores del idealismo y del escepticismo.

34. Aunque la sensación no podría realizarse sin la acción del objeto sensible, es decir, sin la impresión junto con la especie sensible, sin embargo ha de tenerse entendido que así como la impresión no es la sensación, tampoco debe confundirse con ésta la especie sensible, que no es sino simplemente *el medio* por quien la potencia sensitiva recibe su determinación para el acto de sentir. Mas no por esto se crea, como la escuela escocesa lo enseña, que entre la especie sensible y la sensación, y entre ésta y la impresión, medie sólo un vínculo de concomitancia; pues lejos de esto, media un vínculo de causalidad pura. De hecho, la impresión orgánica es efecto de la acción del objeto sensible sobre los órganos corpóreos; de aquí que entre la misma impresión y la sensación haya una relación idéntica á la que, en el acto de la sensación, media entre el sentido y el objeto sensible. Es así que, en el acto de la sensación, entre el sentido y el objeto sensible median las relaciones que entre agente y paciente, y entre causa y efecto, pues que la sensación no es única y exclusivamente efecto de la actividad del objeto sensible sobre el sentido; luego también debe mediar vínculo de causalidad entre la sensación é impresión, término de la acción del objeto sensible. Para evitar todo error acerca de este punto, bien que por otra parte sea evidente, conviene tener en cuenta que para que haya vínculo de conexión entre dos hechos, no se necesita que el primero sea de naturaleza semejante al segundo, ni que lo produzca por su sola y exclusiva actividad, sino que basta que éste no pueda subsistir ni ser explicado sin aquel, y que supuesto el uno, sea necesaria la existencia del otro. Pues así es el vínculo de conexión y causalidad que media entre la impresión y la sensación: ésta no puede explicarse sin aquella, y supuesta aquella, es necesaria la existencia de ésta. Pues bien, tan absurdo es concebir sensación sin impresión, como pensar que los sentidos puedan ponerse en ejercicio sin que á ello los determine la acción del objeto sensible; así como, supuesta esta acción, necesariamente los sentidos, que no son potencias libres, han de ponerse en ejercicio. Así demostramos que entre la impresión y la sensación, media un vínculo de necesaria conexión y de causalidad.

## CAPÍTULO SEGUNDO.

## DE LA SENSIBILIDAD INTERNA.

## ARTÍCULO I.

*Del Sensorio comun.*

1. Al par del hecho de la sensacion externa, realizase otro no ménos cierto; y es el sentimiento que el alma tiene de la sensacion misma. Cuando yo, por ejemplo, acerco al fuego la mano, coinciden en mí dos sensaciones: una, la que me causa el fuego, objeto extraño á mí; otra, el sentir yo la sensacion de calor que me ha causado el fuego. Pues bien, este sentimiento de nuestras sensaciones se realiza mediante una facultad de la sensibilidad interna; facultad que en razon á tener por objeto todas las sensaciones externas, se denomina *sensorio comun*.

Al calificar la naturaleza de esta facultad, hanse dividido los filósofos en cuatro opiniones, cuyo singular exámen nos servirá para estudiar el punto. Segun la primera, el sentimiento de las sensaciones es una operacion que el alma realiza en virtud de su esencia misma y sin mediacion de potencia alguna. Los sectarios de esta opinion no niegan que para realizarse las sensaciones, forzosamente el alma ha de servirse de las potencias sensitivas, naturales instrumentos suyos; pero dicen que, realizada ya la sensacion, como inherente que es al alma, puede ésta tener sentimiento de ella, en virtud de su esencia misma. Tal fué la teoria de los Estóicos (1) y de los Neoplatónicos (2), reproducida en nuestros tiempos con leves atenuaciones por el Presbítero Rosmini (3). Es una teoria radicalmente falsa, cualesquiera que sean los principios en que se la funde. Ciertamente, el sentir la sensacion es un acto del alma, como lo es la sensacion misma cuyo

(1) CONS. LAERCIO, lib. VII, ségm. 52; y STOB, *App.* XX, p. 9, ed. Gaisford, Oxonii 1822.

(2) CONS. PLOTINO, *Enn.* IV, lib. VII, c. 6, *Enn.* V, lib. III, c. 1 y 2.

(3) *N. S.* etc., sec. IV, c. I, art. 14, t. I, p. 203, nota (1); *ibid.*, sec. V, c. 15; *Rinnovamento* etc., lib. II, c. 36, *Opp.*, t. IV, Napoli 1843; *Psicolog.*, part. II, c. 20, a. II, §. 1464-1465, ed. cit.

sentimiento tiene; pero ni esa operacion ni otra alguna puede proceder inmediatamente de la esencia del alma, sino que tiene que realizarse por medio de alguna potencia.

2. Viene luego la opinion de Condillac (1) y de su escuela, profesando que uno é idéntico es el acto con que nuestros sentidos sienten y tienen el sentimiento de su propia sensacion; ó de otro modo: que el acto sensitivo es único, y que le llamamos *simple sensacion* en cuanto por él sentimos el objeto sensible, y le denominamos *sentimiento* en cuanto sentimos el hecho mismo de la sensacion. Teoría falsa tambien, porque la sensacion se refiere á cosa que está *fuera* del alma, y el sentimiento se refiere á la sensacion misma, que es inherente al alma; y tan imposible como es que un movimiento único tenga simultáneamente dos direcciones opuestas, así es no ménos imposible que una operacion sola pueda tener simultáneamente, por intencion primera é inmediata, dos términos tan opuestos como son una cosa que está fuera del alma, y otra que es inherente al alma. Confundir, pues, la sensacion y el sentimiento, equivale á identificar dos hechos cuya diferencia proclaman á una la razon y el testimonio del género humano (2). Pero es el caso que, aun dada esa imposible identidad entre el acto de la sensacion y el sentimiento de ella, tampoco seria explicable este sentimiento; porque como quiera que cada sentido siente de determinado modo, ninguno podria tener como objeto propio sino, cuando más, las determinadas sensaciones de quien cada cual sea determinado principio: es decir, un sentido no tendria el sentimiento de lo que pasa en otro, y de aquí resultarían órdenes especiales de sentimiento de sensaciones, pero jamas un sentimiento único que las abrazase á todas. Por ejemplo: la vista tendria el sentimiento de la vision, pero no el de la audicion, y el oido tendria el de la audicion, pero no el de la vision: en suma, cada sentido ignoraria lo que hacen los demas, y seria imposible la existencia de un sentimiento único comprensivo de todas las sensaciones de los cinco sentidos. Pero si algo hay indudable es esta unidad de sentimiento, pues nuestra propia experiencia nos atestigua como un hecho innegable que el alma, no sólo tiene el sen-

(1) *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, part. I, sect. 2, c. I, §. 13, p. 49-50; *ibidem*, §. 14-16; *Oeuv.*, t. 1, p. 39-50, ed. cit.

(2) Cons. ARIST., *De Anima*, lib. III, c. 2; *Phys.*, lib. VII, c. 4; y SAN AGUSTIN, *De lib. arb.*, lib. II, c. 10, n. 9; *ibid.*, c. 3, n. 8.

timiento de las sensaciones privativas de cada sentido, sino el de que cada cual de estas sensaciones es distinta y diversa: todos en efecto sentimos que nuestra sensacion de oler es diferente de la de gustar y de la de oír y de la de ver, etc.; cosa que seria imposible si todas y cada una de nuestras sensaciones especiales no convergiesen, como rayos de un mismo centro, á una potencia especial, que sea como una especie de juzgado comun. Luego la opinion de Condillac no sólo es absurda en sí misma, sino tambien incapaz de explicar el sentimiento de las sensaciones (1).

3. Movidos de estas razones no pocos filósofos, y admitiendo que el sentimiento comun de las sensaciones procede de una *funcion*, ó facultad del alma distinta de la que sirve para actuar cada especial sensacion, definieron en dos maneras diversas y opuestas esa facultad, completando así el número de las cuatro opiniones que, segun hemos dicho, hay acerca de este punto. Atribuyen algunos este sentimiento de las sensaciones á un principio intelectual, y otros á una facultad del alma, especial sí, pero de naturaleza sensitiva, no intelectual. Esta segunda opinion, que hoy parece proscrita y condenada por algunos filósofos modernos que ó no la han entendido bien, ó no la han profundizado, es en nuestro concepto la única valadera para explicar el hecho de que estamos tratando. Veámoslo. Como quiera que la naturaleza de una potencia se ha de conocer por sus actos y por sus objetos propios, sensitiva ha de llamarse la naturaleza de esa facultad que vamos investigando, si hallamos que sensible es su objeto, y sensitivas sus operaciones. Y es así que efectivamente sensible es el objeto y sensitivo el acto del sentimiento; luego sensitiva debe ser la potencia correspondiente. Sensible es el objeto, pues aunque las sensaciones, término del sentimiento, consideradas como modificaciones del sujeto sensitivo, son en sí inmatrimales, van sin embargo acompañadas necesariamente de la inmutacion material del órgano por cuyo medio se realizan, y del cual seria tan absurdo suponerlas segregadas como lo seria el creerlas independientes de toda operacion orgánica. Así, por ejemplo, la sensacion del gusto, bien que en sí misma sea inmaterial, va sin embargo acompañada de aquella modificacion del paladar sin la cual no existiria. La sensacion, pues, es un hecho complejo, que resulta de la intrínseca union y conexion de una cosa inmaterial con otra

---

(1) Cons. ALB. MAGNO, *De Homine*, tract. 1, q. 23, a. 1.

que es material; estos dos elementos son recíprocamente insolubles, y no cabe percibir al uno de ellos independientemente del otro sin destruirlo por ende. Es así que la sensación, modificada como de hecho lo es por la afección orgánica, no puede ser aprendida directamente (1), sino que tiene que serlo por una potencia orgánica, única capaz de ser afectada por algo que semeje á la modificación orgánica que va junta con la sensación de cada uno de los sentidos externos; luego la facultad propia del sentimiento de las sensaciones, debe ser tan orgánica como lo son las facultades por cuyo medio se realizan las sensaciones mismas. Y es así igualmente que toda facultad es, por naturaleza, sensitiva; pues lo que distingue á las facultades sensitivas de las intelectivas, es que aquellas residen en órganos materiales, y estas son independientes de todo organismo; luego la facultad por quien se realiza el sentimiento de las sensaciones, tiene que ser sensitiva. San Agustín hallaba una confirmación de este raciocinio en el modo de sentir de los brutos, los cuales ciertamente, no sólo tienen el sentimiento de sus sensaciones, sino que las distinguen bien, como lo demuestra el verlos buscar sensaciones agradables y huir de las desagradables. Y es así que los brutos no están dotados de virtud intelectual; luego sus diversas sensaciones deben ser término de un sentido interno que tengan, al cual justamente llamamos *sensorio*, ó sentido *común* (2).

4. Lo único que pudiera oponerse á esta antigua doctrina es que, teniendo cada sensación en sí misma una forma propia que la distingue de las demás, el sentido común, al aprender las sensaciones de los sentidos, tendría que aprenderlas como distintas entre sí; ó lo que es igual, tendría que juzgar que la una no es la otra: y es así que en la potencia sensitiva no cabe juicio alguno; luego no parece que la facultad aprensiva de las sensaciones pueda ser sensitiva (3). Dificultad es ésta que ya previeron los an-

(1) *Directamente* digo, porque, según veremos más adelante, no repugna que *reflexivamente* pueda el entendimiento aprender las sensaciones.

(2) *De libero arbitrio*, lib. II, c. 10.

(3) Esta dificultad ha sido propuesta por ROSMINI, único entre los filósofos modernos que deliberadamente ha tratado de esta antigua doctrina, siguiendo por supuesto su acostumbrado prurito de modificarla ó combatirla.—Cons. *N. S.* etc., sec. IV, c. 1, art. X, not. 2, t. I, p. 191-192-193, ed. cit.

tiguós (1), y por eso le salieron al encuentro con observar que una cosa es conocer la diferencia entre dos sensaciones, y otra el aprender sensaciones diferentes entre sí; que como lo primero indudablemente se hace por medio de un juicio, es decir, comparando entre sí las sensaciones para conocer su diferencia, y los sentidos no están dotados de esta facultad judicativa, evidentemente no se puede atribuir al sensorio comun esta clase de conocimiento; pero que bien puede sin embargo el sensorio conocer las sensaciones como diferentes una de otra, por cuanto en el aprenderlas así, la diferencia se refiere á las sensaciones mismas, no al modo con que se las conoce: y es así que el juicio expresa, no el modo de ser de las cosas, ó séase el término del conocimiento, sino un modo especial con que se le conoce; luego el sensorio comun, en el aprender las sensaciones diferentes, no conoce por vía de juicio. En resúmen: una cosa es que el sensorio comun, al aprender las sensaciones de los sentidos especiales aprende *lo que es diverso*; y otra cosa es que lo aprenda *como diverso*: en el primer caso, la diversidad se refiere al término conocido; en el segundo, al modo con que es conocido: lo primero puede ser obra de los sentidos; lo segundo no.

5. Rosmini (2) acerca de este punto insiste en la dificultad y discurre así:—Para que el sensorio comun tuviera sentimiento de las diversas sensaciones, habria de ser simultáneamente modificado por las diferentes sensaciones de los sentidos especiales, y por los diversos y opuestos movimientos orgánicos de que van acompañadas: es así que una facultad no puede recibir simultáneamente modificaciones diversas; luego no puede atribuirse al sensorio comun el sentimiento de las diferentes sensaciones.—Para resolver más fácilmente esta dificultad, no se olvide que el sensorio comun, por su calidad de potencia sensitiva, lleva de suyo el que resida en un órgano material una facultad inmaterial: recordado esto, digamos que esa supuesta imposibilidad de que el sensorio comun sea modificado simultáneamente por las diversas sensaciones de los sentidos especiales, habria de proceder, ó de la virtud sensitiva de la potencia, ó del órgano en quien ésta reside. Pues bien; de ninguna de estas cosas puede proceder: no del órga-

(1) Véase, entre otros, á SANTO TOMÁS, *De Anima*, lib. III, lect. 3.

(2) Cons. su obra *Rinnovamento etc.*, lib. II, c. 37, *Opp.*, t. cit., p. 127, ed. cit.

no, porque siendo éste corpóreo, y de consiguiente, compuesto de partes puestas unas fuera de otras, en virtud de esta misma multiplicidad de partes que le constituyen, puede ser centro de las diversas inmutaciones orgánicas que acompañan á las diversas sensaciones de los sentidos especiales. Residiendo en el cerebro, órgano del sentido comun, el centro nervioso, como lo confiesa el mismo Rosmini, no solamente es de suponer que refracten en el propio cerebro esas modificaciones orgánicas que acompañan á las diversas sensaciones, y que deben ser inmutaciones de los nervios, instrumento próximo é inmediato de la sensibilidad; sino que es tan necesario que así suceda como necesaria es á la existencia del sistema nervioso su natural conexión con el cerebro. Ni es ménos falso que esa imposibilidad supuesta por Rosmini pueda proceder de la naturaleza inmaterial de la virtud sensitiva denominada sensorio comun; pues para esto habria que suponer que las diversas sensaciones, intrínsecamente consideradas, y tales como van á parar en el sensorio comun, son entre sí contrarias: proposición manifiestamente absurda, como lo probaré. Toda sensación puede ser mirada por dos aspectos, á saber: en cuanto se refiere á su objeto propio, y en cuanto es modificación del alma, (ó séase *objetiva y subjetivamente*, diria yo si no temiera al abuso que hoy se está haciendo de estos dos adverbios); miradas por el primer aspecto, las sensaciones son diversas y opuestas cuando diverso y opuesto es el término á quien se refieren y por quien se distinguen; pero miradas por el segundo aspecto, es decir, como modificaciones del alma, no pueden ser contrarias, ántes bien deben ser coherentes, pues que todas se adunan en la forma única de las operaciones inmateriales. Es así que el sensorio comun siente las sensaciones en calidad de modificaciones del sujeto sensitivo, y siente además las inmutaciones concomitantes, por medio de los diversos órganos en que se verifican, y de los diversos puntos del cerebro, centro de los nervios de los órganos especiales, en el cual refractan las inmutaciones especiales de los órganos sensorios; luego la multiplicidad y diversidad de las sensaciones no impide que su comun término el sensorio comun, tenga sentimiento de ellas (1).

---

(1) CONS. ALB. MAGNO, *De Homine*, tract. XXXIV, art. 2; *De sensu et sensato*, c. 5.; y á SANTO TOMÁS, *De sensu et sensato*, lect. XIX; y á SCOTO, *De Anima*, q. VIII.

## ARTÍCULO II.

*De la fantasía.*

6. Así como es un hecho que el alma siente los objetos sensibles exteriores, y que tiene además el sentimiento de estas sensaciones, eslo igualmente que aun despues de pasada la impresion externa y removido el objeto sensible que la haya suscitado, el alma, por una facultad especial que tiene al efecto, se representa el mismo objeto aunque no le tenga delante. Pues á esta facultad especial llaman los filósofos *fantasia*, ó *imaginacion*. Dos investigaciones haremos acerca de ella; una respecto de su objeto propio, y otra respecto de las leyes reguladoras de su actividad; pues estas dos cosas hay que estudiar en cada potencia.

Al tratar del objeto propio de la fantasía, menester es ante todo refutar una opinion de Degerando (1), seguida por Galluppi (2) y recibida de buena fe por muchos filósofos posteriores, á saber: que son objeto de la fantasía, no sólo las cosas sensibles que aprendemos con los sentidos externos, sino todas las demas operaciones del alma, tanto sensitivas como intelectivas; de manera que, en concepto de esos filósofos, la fantasía debe representar percepciones, juicios, racionios, actos volitivos, etc. Pero semejante teoría es manifestamente absurda; porque no puede ser propio de ninguna potencia un objeto diverso por su naturaleza del que la potencia misma aprende cuando se actúa. Pues bien, el objeto que la experiencia nos dice ser término de la representacion fantástica es corpóreo y material; porque efectivamente á los objetos no los imaginamos sino envueltos, digámoslo así, debajo de una figura, siendo imposible imaginarlos sin esta forma ó condicion: y es así que toda figura nace de la cantidad, y que la cantidad no se halla ni puede hallarse sino en lo que es corpóreo; luego el término representado por la fantasía, habida consideracion á las condiciones con que le atestigua la experiencia, no puede ser sino material. Y es así que los actos intelectivos y volitivos del alma son inmateriales; luego no pueden ser objeto de la fantasía (3). Lo que acerca de este particular indujo en error á

(1) *Des signes et de l'art de penser*, c. 2, t. I, p. 31 y sig., París 1800.

(2) *Lezz. etc. lezz.* LXXXIX, t. I, p. 281.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, *De Anima*, lib. III, lect. VI.

Degerando y á Galluppi, fué el haber observado que en el alma se reproducen y aparecen presentes los actos de la inteligencia y de la voluntad aun cuando sus objetos respectivos estén ausentes. Pero si bien el hecho de esta reproduccion de esos actos es innegable, hay que remontarse á su principio, y ver si ese hecho se realiza por virtud de la fantasía, ó de otra facultad diversa; pues estudiado este punto con la reflexion debida, se verá que esa reproduccion no se verifica por medio de la fantasía, sino, como lo demostraremos en breve, por medio de la memoria.

7. Aunque la funcion peculiar de la fantasía sea representarse meramente los objetos materiales, tiene sin embargo aptitud para extenderse á imaginar todos cuantos pueden ser aprendidos por los sentidos: erraba, pues, Reid cuando enseñó que solamente los objetos visibles eran imaginables (1). Todo el mundo ya conviene hoy en poner la cantidad por fundamento de todas las cualidades sensibles; y por consiguiente, débese tambien convenir en que cuando quiera que una potencia se extiende á objetos dotados de cualidades que sean objeto de otras potencias, puede tambien aprender estas cualidades mismas, bien que diversamente de como las aprenden las potencias de quien son objeto propio. Y es así que todas las cualidades sensibles, por cuyo medio aprende cada sentido externo los objetos sensibles que le corresponden, se fundan sobre la cantidad, la cual se representa en la fantasía bajo la condicion de la figura; luego, por el hecho de ser objeto de la fantasía éste de la cantidad, que es comun á los objetos sensibles de todos los demas sentidos, puede representarse á todos; salvo que la manera en que los aprende, tiene que ser diversa, pues mientras que los sentidos externos no los aprenden sino á condicion de tenerlos realmente presentes, la fantasía reproduce en sí únicamente la imágen de los propios objetos segun su respectiva esencia. Dugald-Stewart (2), y en pos de él Galluppi, tuvieron razon en atribuir el error de Reid á la mayor facilidad que los objetos visibles tienen para ser imaginados: en efecto, el filósofo escoces no creyó que podia ser objeto de la fantasía cuanto cabe que sea imaginado, y tuvo por tal úni-

(1) *Essais sur les facultés intell.*, Ess. IV, c. 1. t. IV, p. 129, c. 5, p. 157-158, ed. cit.

(2) *Philos. De l'esprit humain*, part. I, c. 3, p. 102-110, c. 8, p. 257 y 361, t. I, trad. PEISSE, París 1845.

camente á los objetos visibles, que en efecto, son más fáciles de imaginar (1).

8. La fantasía, cuyo objeto propio acabamos de describir, ejerce grande accion no sólo en la vida práctica del hombre, sino tambien en las artes y las letras: sin ella, ni aun existir hubieran podido la pintura, la escultura, la música, la poesía, ni otra arte alguna, y mucho ménos, por consiguiente, florecer ni adelantarse. Si Rafael pudo pintar aquellas admirables *Virgenes* que le immortalizan, á la vivacidad de su fantasía lo debe, como lo confiesa él mismo en su carta á Castiglione: á su poderosa fantasía debió Canova el sobresalir en la escultura; y un ideal que llamaria yo divino, fulguró en la fantasía arquitectónica de Miguel Angel, cuando abrazando con su génio la duracion de los siglos, trazó al vivo desde las maravillas de la *Creacion* hasta el *Juicio Final*. Pero por lo mismo que tales frutos puede producir la fantasía rectamente ejercitada, tanto más necesario es conocer bien sus leyes y operaciones propias. Primera de estas leyes es que la fantasía no puede començar su oficio sino en pos de la accion de los sentidos, pues las representaciones fantásticas han de recaer sobre cosa que en algun modo los haya afectado ántes. En efecto, objeto de la fantasía es la representacion de la imágen de algo material y corpóreo: es así, que á la representacion de un objeto en imágen tiene que preceder la aprension del mismo objeto en realidad, y que esta aprension es oficio de los sentidos; luego la operacion propia de la fantasía depende de la de los sentidos. De aquí el hecho notorio de no poder nadie imaginar cosa que en todo ó en parte no haya estado ántes bajo el dominio de los sentidos; en tal manera que todo el que carece de un sentido determinado, carece tambien de toda representacion imaginativa de los objetos propios de ese sentido que le falta: los ciegos, por ejemplo, no pueden

---

(1) DUGALD - STEWART, (*ibid.*, c. III, p. 208), y CABANIS, (*Rapports, etc.*, y *Mém.*, § VI, t. I, p. 104, París 1812), atribuyen la facilidad de ser imaginados que tienen los objetos visibles, á lo permanente de la duracion de las impresiones visivas. Pero ALB. MAGNO, (*De Anima*, lib. III, trat. I, c. IX), se elevó á mayor altura con observar que siendo más excelente el objeto de la vista que los de los demas sentidos por hallarse más desprendido de las condiciones materiales, debe á esta inmaterialidad su mayor permanencia y duracion. Sobre esto, debe leerse tambien á SANTO TOMÁS, *Met.*, lib. I, lect. I.

imaginar colores, ni los sordos sonidos; y así de los demas (1) Conocida esta doctrina, se comprenderá lo absurdo de aquella opinión de Cousin (2), y de todos los demas que con él tienen á la fantasía (ó *imaginacion*, ó *concepcion*, pues de ambos modos la llaman) por una facultad capaz de representarse objetos no percibidos ántes en manera alguna: la prueba, dicen ellos, está en que imaginamos un monte de oro, un concierto musical de piedras, y otras cosas, en fin, que no tienen ninguna existencia real, y que nadie ha visto ni oído. Pero esto nada prueba, pues, como ya lo habian observado los antiguos, si bien es cierto que ni existen ni sentido alguno ha percibido *en su totalidad* esos objetos imaginados, eslo no ménos que realmente han sido percibidos ántes todos y cada uno *de los elementos* de que se compone el fantasma total, y por consiguiente, que lo único que hay subjetivo en él, es el *conjunto* y el *modo* con que nos le representamos (3). Así, por ejemplo, el fantasma de un *monte de oro*, que no existe ni ha visto nadie, está formado con los fantasmas particulares de *monte* y de *oro*, que son cosas reales: es decir, que el monte de oro por nosotros imaginado, no representa *objeto nuevo* alguno, sino el *compuesto* que nuestra fantasía forma con la imágen del oro y con la del monte.

9. Los antiguos, mirando á este doble modo con que se ejerce la facultad de que tratamos, la llamaron *fantasia* en cuanto forma con las imágenes de varios objetos particulares reales un compuesto á cuya totalidad no corresponde realidad alguna; é *imaginacion* en cuanto se representa un objeto tal y como realmente es en su totalidad. Pero de aquí no se infera, con algunos modernos (4), que la fantasía y la imaginacion sean dos facultades realmente distintas; pues lo que constituye distincion real entre dos potencias es la distincion *formal* de sus objetos respectivos; y el objeto de la imaginacion no es *formalmente* distinto del de la fantasía, como quiera que, ora sea representado el objeto tal y como en su totalidad le aprenden los sentidos, ora tal y como le

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. CXI, a. 3, ad. I.

(2) *Du vrai, du beau et du bien*, lec. VIII, p. 174-175, ed. cit.

(3) Cons. SAN AGUSTIN, *Epist.* VII, c. 3, n. 6; y SANTO TOMÁS I, q. CXI, a. 8, ad. I.

(4) Cons. WOLFF, *Psych. empir.*, part. I, c. 4, §. 188, 144; y á STEWART, *Op. cit.*, part. I, c. 3, t. 1, p. 103 y 110, c. 8, p. 257, 861.

inventamos formando de objetos particulares reales una totalidad puramente imaginaria, siempre el objeto representado es *formalmente* uno, en cuanto es representado bajo una misma razón formal, á saber: la imagen de su cantidad y de su figura (1).

10. Investigando ahora el cómo la fantasía puede representarse los objetos sensibles después de aprendidos por los sentidos, fácil es explicarlo. La impresión causada por los objetos sensibles en los sentidos, dura algún tiempo, y de aquí el que la fantasía pueda hacerla suya y reproducirla en un fantasma correspondiente. Ambas cosas son innegables, pues notorio es que visto, por ejemplo, un objeto, y pasada su visión actual, queda en el órgano de la vista una como larva, ó simulacro suyo, que después se va poco á poco disipando (2). La razón dice además que la fantasía no podría reproducir las imágenes de los objetos ausentes si no tuviese la virtud de conservarlas; y si bien es cierto que esta virtud es común á otros sentidos, tiénenla en diverso modo, pues como ordenados que están á percibir lo sensible real, en ellos es accidental la virtud de retener las especies sensibles, y de aquí que no puedan conservarlas durante largo tiempo; mientras que, por el contrario, la fantasía, como ordenada que está á representarse objetos sensibles ausentes, y no pudiendo hacer esto sin conservar las especies sensibles, cuenta entre sus operaciones esenciales la virtud retentiva. Y digo que esta virtud es una de las operaciones esenciales de la fantasía, porque en efecto uno de sus oficios es el reproducir actualmente las semblanzas de los objetos que ella conserva en sí. Pues ahora preguntamos: ¿y cómo la imaginación reproduce estas semblanzas? ¿cuáles son las leyes de su actividad?

11. Las leyes reguladoras de las operaciones de la fantasía (leyes denominadas por los filósofos modernos *asociación de ideas*, y que nosotros llamaremos *asociación de fantasmas*, para mantener la debida distinción entre fantasmas é ideas), en parte dependen del alma, y en otra parte, de la naturaleza misma de los fantasmas. Por lo que hace á las primeras, es indudable que la voluntad, como señora que es de todas las demás potencias del alma, según á su tiempo lo demostraremos, puede mover y determinar á la fantasía para que reproduzca actualmente el fantasma de cual-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XV, a. 2 ad 22.

(2) Cons. SAN AGUSTIN. *De Trinit.*, lib. XI, c. 21.

quier particular objeto entendido y representado por el entendimiento á la voluntad como un bien que se debe proseguir (1). En los brutos, que carecen de voluntad, hace sus veces el apetito sensual, y éste mueve en la fantasía de ellos la misma acción que en la de los hombres mueve la voluntad. La voluntad, por la repetición misma de sus actos, crea en la fantasía el hábito de reproducir actualmente un determinado fantasma; y aun suele suceder que éste se reproduzca sin mediación actual, sino sólo habitual de la voluntad. Y hé aquí cómo por aquel enlace natural que tienen entre sí todas las potencias en la esencia del alma, puede la fuerza de la fantasía concurrir, ora á mover el apetito si éste es libre, ora á determinarlo necesariamente si no está regido por libre albedrío; y cómo la fuerza del apetito puede determinar la fantasía á reproducir en sí el fantasma del objeto apetecido. Pero sucede á veces que la fantasía reproduce actualmente algunos fantasmas, determinada por la naturaleza misma de ellos: y entónces las leyes de esta reproducción son tres, á saber: 1.<sup>a</sup> la semejanza; 2.<sup>a</sup> la oposición; y 3.<sup>a</sup> la continuidad de tiempo y de lugar. En efecto es un hecho que los fantasmas de objetos semejantes ú opuestos entre sí, ó percibidos á un mismo tiempo ó en un mismo lugar, se llaman unos á otros, y esto tan naturalmente que por lo comun ni aun se cae en cuenta del indudable vínculo que entre sí los une; vínculo por otra parte, más fácil de percibir, y que de hecho percibiría el alma siempre, si siempre pudiera reconstruir íntegra la serie de sus fantasmas, recordar su punto de partida y presenciar el camino, digámoslo así, que llevan para juntarse unos con otros. De todo esto nos da testimonio á cada cual la propia experiencia.

### ARTICULO III.

#### *De la Memoria.*

12. La fantasía se limita á reproducir un objeto que ya de ántes conoce en todo ó en parte; pero no implica el *reconocer* este mismo objeto: de otro modo: por medio de la fantasía no conoce el alma que aquel objeto actualmente reproducido, lo conocia ya de ántes. Tan cierto es esto que no pocas veces sucede reproducirse

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. XVII, a. 7 ad 3.

en nuestra fantasía un objeto que ántes de entónces hemos conocido, y sin embargo, no sabemos ó no creemos haberlo conocido nunca. Pues bien esta *facultad por cuyo medio se verifica la reproduccion de un objeto, junto con el reconocimiento de haberlo conocido ántes*, es la *memoria* (1). Por aquí se ve que objeto propio de la memoria es siempre *lo pasado*; no entendiéndose con esto que el objeto recordado por la memoria haya existido pero no exista ya en el acto en que se le recuerda (2); ni tampoco que haya existido sin que el alma lo conociera nunca, pues entónces seria imposible la reproduccion de su conocimiento (3); sino que el conocimiento reproducido por la memoria, lo sea bajo la condicion del tiempo pasado en que fué adquirido; ó de otro modo; que al reproducirse en la memoria el tal conocimiento, le reconozca el alma, mediante la memoria misma, como conocimiento antiguo que adquirió en un tiempo pasado.

Esta simple distincion entre el acto de la memoria y el de la fantasía, muestra claramente en qué se diferencian. En efecto, segun el criterio general distintivo de las potencias del alma, distínguese una de otra cuando quiera que sus actos respectivos no son mutuamente reducibles; es así que los actos de la fantasía no son reducibles á los de la memoria, pues como acabamos de verlo, el acto de la primera no incluye el de la segunda, y por consiguiente no se puede reducir á él; luego la fantasía y la memoria son potencias distintas (4). Además, para que la memoria reproduzca un conocimiento, junto con la reproduccion del tiempo pasado en que el alma le adquirió, es menester que lo conserve en sí, junto con el conocimiento habitual de este tiempo pasado, pues el alma no puede reproducir en sí misma actualmente sino lo que ya preexiste en sí misma, como quiera que la reproduccion no es sino el acto con que el alma llama, digámoslo así, á su presencia lo que ya en ella preexiste. Pues bien, la fantasía, cuyo oficio propio es meramente reproducir el fantasma del objeto, bien que deba retener la imagen del objeto ántes aprendido por los sentidos,

(1) CONS. ALB. MAGNO, *De Mem. et Reminis.*, tract. I, c. 4; y SANTO TOMÁS, *De Mem. et Reminis.*, lect. 2.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *Op. cit.*, lect. I.

(3) CONS. SAN AGUSTIN, *Confess.*, lib. X, c. 8. n. 15; y ALB. MAGNO, *Op. cit.*, tract. I, c. 3, y á SCOTO, *De Anima*, q. XVII, *resol.*

(4) CONS. ALB. MAGNO, *loc. cit.*

no necesita retener esta imágen, junto con el tiempo pasado en que los sentidos aprendieron el objeto representado por la imágen misma (1). Por aquí, pues, se ve que la fantasía y la memoria, ya se las mire en cuanto una conserva el fantasma del objeto, y otra el conocimiento adquirido en un tiempo pasado: ya en cuanto al modo de reproducir actualmente cada cual su objeto propio, son siempre potencias realmente distintas, porque irreducibles son sus respectivos objetos y sus respectivos actos.

13. La memoria puede ser *sensitiva* ó *intelectiva*, segun que el conocimiento por ella reproducido, en virtud de su oficio propio, bajo la condicion de un tiempo pasado, tenga uno ú otro de aquellos dos caractéres. Distingúense entre sí esas dos especies de memoria en que la sensitiva es realmente una potencia diversa de todas las demas, miéntras que la intelectiva es un acto del entendimiento mismo. Pero muchos filósofos, entre ellos Rosmini (2) y Gioberti (3), niegan la memoria sensitiva; y en esto van errados, como lo probaremos. En primer lugar, es indudable que una potencia comun al hombre y á los brutos, no puede ser más que sensitiva. Pues bien, los brutos tienen una potencia cuyo modo de obrar y cuyo objeto son conformes á los de la potencia que en el hombre se llama memoria. En virtud de esa potencia vuelven las reses á sus rediles, y los pájaros á sus nidos, y hacen otras muchas cosas que serian inexplicables sin que tuvieran y ejercieran memoria (4). En segundo lugar, potencia sensitiva tiene que ser la memoria si su objeto es propio de una potencia sensitiva, pues segun sea el objeto, así debe ser la potencia que le conozca. Pues bien, el tiempo pasado, que es la condicion bajo que la memoria reproduce el conocimiento, *per se* (5) no se refiere sino á una potencia sensitiva. Por el mero hecho de reproducir la memoria el conocimiento bajo la condicion del tiempo pasado, necesita reproducir, junto con el conocimiento, el *determinado* tiempo pasado

(1) CONS. SAN BUENAVENTURA, *Compendium Theol. verit.*, lib. II, c. 4.

(2) *Psicol.* lib. II, c. 8, p. 61, ed. cit.

(3) *Error filos.* etc., lett. VI, t. I, p. 321, not. (1), Capolago 1846: y *Del Buono*, c. 7, p. 249-250, Bruselas 1843.

(4) CONS. SAN AGUSTIN, *Confess.*, lib. X, c. 17, y *De Trinit.*, lib. XII, c. 2.

(5) Digo *per se*, porque, como ya lo veremos, no repugna que el tiempo pasado pueda *accidentalmente* ser aprendido por el entendimiento.

en que el alma le adquirió; pues si sólo le reproduce bajo la condición de tiempo pasado *en general*, ejerce su acto con una imperfección que no puede servir de norma para señalarle su objeto propio. Reproducir *determinadamente* el tiempo pasado, es reproducir tal ó cual tiempo: y es así que el tiempo pasado, determinado de este modo, no puede ser objeto propio del entendimiento, pues el entendimiento, según á su tiempo lo veremos, aprende como objeto suyo propio la nuda esencia, prescindiendo del tiempo tal ó cual en que existe determinada; luego por su misma naturaleza el objeto propio de la memoria no puede ser aprendido sino por una potencia sensitiva (1).

14. La expansión de la memoria y su más fácil y presto ejercicio obra son por mitad de la naturaleza y del arte (2). Eslo de la naturaleza, porque la memoria, como potencia sensitiva, debe tener un órgano en quien resida; y como el ejercicio de toda potencia orgánica es tanto más fácil y presto cuanto mejores condiciones logra el órgano por cuyo medio se ejercita, de aquí que el ejercicio de la memoria dependa en parte del organismo. Por eso se ve que la memoria es más ó menos aventajada en cada hombre, según las mejores ó peores condiciones y calidades de su organismo, y aun en cada individuo se la ve crecer ó decrecer á medida de la edad ó del estado de salud, ó de cualesquiera otras causas ora internas, ora externas: así, por ejemplo, en los niños, cuyas fibras cerebrales son blandas y delicadas, la memoria suele ser fugaz y frágil; por contraria razón, en los adultos suele ser más consistente, y en los viejos, cuyas fibras cerebrales están obstruidas por exceso de humores, es casi igual á la de los niños.

Pero no de aquí se infiera que el acto memorativo consista únicamente en reiteradas vibraciones de las fibras del cerebro, porque esta es opinión de los materialistas (3) ingleses y franceses, radicalmente absurda, y que sólo cabe en el materialismo de sus sostenedores. No: el acto de la memoria es un acto cognoscitivo, del cual no puede el cerebro ser sujeto ni principio. Esto no ha menester más explicación.

Hemos dicho que también el arte puede auxiliar á la memoria,

---

(1) «*Memoria non solum a natura perficitur, sed etiam habet plurimum artis et industriæ.*»—SANTO TOMÁS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>o</sup>, q. XLIX, a. 1 ad 2.

(2) SANTO TOMÁS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>o</sup>, q. XLIX, a. 1 ad 2.

(3) SANTO TOMÁS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>o</sup>, q. XLIX, a. 1 ad 2.

y en efecto hay uno que enseña las reglas encaminadas á este fin, y se llama *Mnemónica*. Estas reglas de ese arte, que antiguos y modernos han cultivado, puédense reducir, con Santo Tomás de Aquino, á las siguientes:

I. Es menester que las cosas que deseamos no olvidar, estén efigiadas, digámoslo así, en el alma por medio de algunas semejanzas que las representen, y que deben elegirse de entre las ménos habituales, á fin de que excitando en nosotros la maravilla que nos causa todo lo infrecuente y extraordinario, llamen con mayor eficacia nuestra atencion, y sean por tanto más á propósito para que nuestra memoria recuerde las cosas representadas por ellas (1). Esta ley es necesaria, sobre todo cuando se trata de fijar en la memoria cosas espirituales, que por lo mismo que en la actual condicion del hombre hieren su ánimo ménos que las cosas sensibles, huirian de nuestra mente si el conocimiento que de ellas tenemos no estuviese allí como amarrado por virtud de algunas imágenes del orden sensible (2). Por eso los maestros expertos en la enseñanza de las verdades más abstrusas y sublimes usan de ejemplos y símiles que sirven no sólo para ilustrar esas verdades mismas sino para grabarlas mejor en la mente de sus discípulos.

II. Es necesario tambien poner orden entre los conocimientos que deseemos no olvidar, pues de este modo el enlace mismo y la relacion de las cosas entre si hacen que el ánimo pase más expeditamente de una á otra (3).

III. Es necesario aplicar atencion y diligencia á las cosas que deseemos recordar, pues sin lo primero pasan las nociones por la mente casi inadvertidas, haciéndose de resultas más árduo el traerlas á la memoria, y sin lo segundo, no se presta á las cosas aquel grado de intensidad cognoscitiva, necesario para recordarlas fácilmente. De aquí proviene que cuanto mayor esfuerzo nos cuesta aprender una cosa, y cuanto mayor diligencia hemos puesto en ello, tanto más fácil es que la recordemos, pues la atencion está en razon directa de la dificultad que cuesta el conocer (4).

(1) SANTO TOMÁS, 2.<sup>o</sup> 2.<sup>a</sup>, q. XLIX, a. 1 ad 2.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *ibid.*, y *De Mem.* etc., sect. 2.

(3) SANTO TOMÁS, *loc. cit.*

(4) ..... «in omnibus operibus nostris tanto quidquam adtentius, »quanto difcillius operamur.»—SAN AGUSTIN, *De Musica*, lib. VI, c. 5.

Todo esto enseña que cada cual debe dedicarse al estudio ó arte que más llame su inclinacion y sea más de su agrado, como quiera que no es posible aprender arte ni ciencia sin ejercitar en algun modo la memoria.

IV. Pensemos continuamente en las cosas que deseamos no olvidar, pues la meditacion lleva de suyo el reproducirse continuamente en el ánimo los conocimientos, y de aquí el hábito que tambien la memoria adquiere de reproducirlos, haciendo por ende su uso cada vez más firme y expedito.

15. En cuanto á los caractéres con que se suele distinguir las especies de memoria, llámase la *pronta* cuando retiene y reproduce con presteza y facilidad; *grande* cuando retiene muchos conocimientos; *firme* cuando los retiene por mucho tiempo; *fiel* cuando los reproduce sin alteracion alguna; y *feliz* cuando reúne todos estos caractéres. Las biografias literarias nos refieren prodigios de facilidad y firmeza de memoria obrados en algunos hombres favorecidos por la naturaleza y auxiliados por el arte (1).

(1) Léase sobre esto á CANCELLIERI, *Degli uomini celebri per memoria*, Roma 1815; y á JUAN MAILATH, *Mnemonicum* (en aleman) Vindob. 1842.

## DE LAS FACULTADES INTELECTIVAS.

### CAPÍTULO PRIMERO.

#### DEL ENTENDIMIENTO.

#### ARTÍCULO I.

##### *Objeto del entendimiento.*

1. El alma, hemos dicho, es un principio *sensitivo-racional*: de aquí doble orden de potencias del alma, unas sensitivas y otras racionales, que son las comprendidas bajo la denominación genérica de *intelectivas*. Examinada ya hasta aquí la naturaleza de las primeras, trataremos ahora de las segundas, comenzando por fijar su objeto propio, y estudiando luego, según lo pide el orden, sus actos peculiares.

2. Hablando en general, el objeto del entendimiento no puede calificarse sino bajo la denominación genérica de *inteligible*. El hombre, en efecto, denomina las cosas según y conforme el modo en que las percibe, pues las palabras son expresión inmediata del pensamiento, y mediante el pensamiento significan las cosas (1). Pues bien, ninguna cosa percibe la mente como objeto del entendimiento sino refiriéndola al mismo, porque sólo en virtud de esta referencia se atribuye á un sér el carácter de *objeto*; es así que al sér no se atribuye carácter de objeto del entendimiento, sino en cuanto al mismo entendimiento se refiere; luego de esta referencia debe tomar su nombre; y es así que al sér, en cuanto se refiere al entendimiento como objeto del mismo, no

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Met.*, lib. IX, lect. III; *Opusc.* 51 *De Intellectu et Intelligibili*.

puede llamársele de otro modo sino *inteligible*; luego con exactitud se denomina así el objeto del entendimiento (1).

3. Basta un somero análisis para comprender que lo inteligible envuelve una noción relativa, cuyos términos son, por una parte, el entendimiento que entiende, y por otra, la cosa que ha de ser entendida, y á la cual se llama inteligible en cuanto dice relación al entendimiento. La noción genérica de *objeto* lleva de suyo dos afirmaciones: una, del sér, y otra, del sujeto respectivo que le conoce; pues bien, la noción del sér como objeto inteligible supone aquellos dos términos, es decir, el sér que ha de ser entendido, y el entendimiento que lo ha de entender; y es así que relativa se llama una noción cuando en el concepto de ella se incluye otra, luego lo inteligible es un término relativo. De aquí resulta que la *inteligibilidad* (es decir, lo inteligible considerado en abstracto), no es ni exclusivamente subjetiva ni exclusivamente objetiva, sino que es lo uno y lo otro, bien que bajo razón diversa. Quien dice *inteligibilidad*, dice capacidad que un objeto tiene de ser entendido, y por tanto, incluye dos relaciones: una al sér como capaz de ser entendido, y otra al entendimiento como sujeto capaz de aprender esta inteligibilidad. Pues bien; en virtud de esa primera relación, la inteligibilidad se llama *objetiva*, como objetivo se llama también el conocimiento en cuanto se refiere al objeto; y en virtud de la segunda, se llama *subjetiva*, como subjetivo se llama también el conocimiento en cuanto se refiere al sujeto que conoce. Tenemos, pues, que lo inteligible es objetivo y subjetivo en virtud de la propia diversidad de relaciones que lo es también el conocimiento.

4. Pero ¿qué cosa es este inteligible, que damos como objeto del entendimiento? Con esta investigación, bien se ve que nos proponemos determinar más y más ese objeto. Pues bien; este inteligible, objeto propio del entendimiento, no puede ser otro sino *las esencias*; pues el entendimiento, según ya lo había dicho el Angélico Doctor (2), llámase así, porque significa tanto como potencia que *penetra en el objeto* que se le ofrece: en efecto, su oficio es penetrar para conocerlo en el fondo intrínseco de las

(1) «Sensibilia dicimus, quæ visu tactuque corporis sentiri queunt; intelligibilia, quæ conceptu mentis intelligi possunt.»—SAN AGUSTIN, *De civ. Dei*, lib. VIII, c. 6.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, 2.<sup>a</sup>, 2.<sup>ae</sup>, q. VIII, a. 1.<sup>ca</sup>.

cosas, y expresar, conociéndolas, los caracteres que las constituyen. Y es así que lo que constituye el fondo intrínseco de una cosa, y aquello por lo que la cosa es lo que es, se llama *esencia* (1); (por ejemplo, *animal racional* es la esencia del hombre, porque en esto consiste el sér que le constituye); luego objeto propio del entendimiento son las esencias de las cosas. Confírmase esta verdad por la excelencia misma de las facultades intelectivas. En efecto, cuanto es más noble una potencia cognoscitiva, tanto más extenso tiene que ser su objeto; ó lo que es igual; ordenada como está la potencia cognoscitiva á conocer los objetos que pueden ser conocidos, tanto más perfecta será cuanto mayor sea su extensión respecto del objeto de su conocer: es así que el entendimiento goza de supremacía entre todas las potencias del hombre, pues por él ha de guiarse en sus actos la misma voluntad humana; luego el objeto del entendimiento tiene que ser lo más extenso posible. Este objeto de tal extensión no puede ser otro sino *el sér*, pues fuera de éste, nada hay (2): y es así que el nombre de *esencia* no indica otra cosa sino *el sér*, considerado en abstracto, ó séase no significa sino aquello por lo que una cosa es lo que es; luego la excelencia misma del entendimiento pide que objeto suyo propio sean las esencias de las cosas. Nótese aquí que la esencia es de suyo *simple*, y por consiguiente, hay que conocerla toda entera, pues quien sólo en parte la conoce, la ignora (3).

5. Aquí nos hallamos con que para los filósofos modernos, el nombre de esencia no expresa lo que conocemos en una cosa, sino lo que en la cosa misma puede haber no conocido; y en este supuesto, negaron que pudiéramos concebir ninguna esencia. Semejante error ha nacido de definir caprichosamente la esencia;

del entendimiento? Con esta investigación bien se ve que las

(1) La esencia llámase también *quidditas*, porque al explicarla se responde á la pregunta: *quid est?*: llámase además *forma*, porque constituye la perfección intrínseca de que consta una cosa; *naturaleza*, en cuanto la esencia implica orden á la operación que le sea propia; y últimamente *razón*, porque el entendimiento efectivamente al aprender la esencia, explica con ella todo lo que pertenece al sér respectivo.—SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia*, c. I.

(2) CONS. SANTO TOMÁS I, q. LXXV, a. 2 c.; *De Anima*, lib. III, lect. 7; y ALB. MAGNO, *De Intellectu et Intelligibili*, lib. II, tract. unic., c. 3; y á DURANDO, *In lib. I, Sent.*, dist. XXXV, q. 2, a. 9.

(3) SANTO TOMÁS, *Met.*, lib. IX, lect. XI.

la cual es, ni más ni ménos, lo comprendido en la definicion de una cosa (1): y es así que nosotros definimos las cosas, y definiéndolas, cabalmente las clasificamos, distinguimos y especificamos; luego conocemos la esencia de las cosas. Solamente los sensualistas y los escépticos pueden decir que las esencias de las cosas son desconocidas; pues la percepcion de las esencias de las cosas es hija de la naturaleza misma del entendimiento, que no está ordenado como los sentidos á conocer únicamente las cualidades exteriores del objeto. Pero los sensualistas niegan toda distincion esencial entre los sentidos y el entendimiento; y de aquí el negar tambien la perceptibilidad de las esencias. Á la misma conclusion han ido á parar los escépticos, quienes con negar la perceptibilidad de las esencias, se creen fuertes para negar la posibilidad de la ciencia; posibilidad que ciertamente no existiria si no hubiera la de percibir las esencias.

6. Así como toda cosa tiene un sér propio, así tambien tiene una esencia propia; es decir, hay varias esencias. De aquí surge naturalmente la cuestion sobre cuál de estas varias esencias constituye el objeto propio de nuestro entendimiento.

Para caminar con paso firme en esta investigacion, recordemos ante todo aquella distincion que los antiguos hicieron del objeto del entendimiento en *adecuado* y *proporcionado*; pues del olvido de esta distincion importante ha nacido la mayor parte de los erróneos sistemas modernos acerca del conocimiento intelectual. Llámase, pues, objeto *adecuado* del entendimiento el que puede ser aprendido por él, habida consideracion á la *naturaleza absoluta*, y *proporcionado* el que puede sér aprendido, habida relacion á la *condicion actual* del propio entendimiento. Principio real, generador de esta distincion, es el doble concepto en que se puede considerar el entendimiento humano, á saber: 1.º ó en sí mismo, en cuanto es facultad del alma que como sustancia espiritual, puede tener un modo de ser, separado de la materia; 2.º ó como facultad del alma, que en virtud de tener actualmente union sustancial con el cuerpo, hace necesario que el entendimiento, sin dejar de ser inmaterial en sí mismo, esté naturalmente conexo á las potencias sensitivas. De aquí que acerca del objeto del entendimiento, quepa investigar cuál es, habida relacion á su naturaleza

(1) «Essentia comprehendit in se illa tantum quæ cadunt in definitione speciei.»—SANTO TOMÁS, I, q. III, a. 3.

absoluta, y cuál, habida relacion á su actual estado. Pues bien, *adecuado* llámase al objeto del entendimiento en cuanto se le considera del primer modo, y *proporcionado*, en cuanto se le considera del segundo.

7. Esto supuesto, vemos que—objeto *adecuado* del entendimiento no puede serlo sino la esencia de las cosas *en general*. Prueba: Objeto *adecuado* del entendimiento es el que éste puede aprender, habida consideracion á su naturaleza absoluta: es así que el entendimiento, considerado de este modo, es de suyo una facultad que conoce en general la esencia de las cosas (1); luego la esencia en general es el objeto adecuado del entendimiento. En cuanto á su objeto *proporcionado*, lo es la esencia de las cosas materiales, abstraída de las condiciones materiales que las individualizan.

Para evitar toda tergiversacion sobre este punto, debo advertir que no es objeto *propio* de una potencia cognoscitiva sino el que respecto de ella es primario é inmediato, pues en ser una cosa objeto primero é inmediato de una potencia cognoscitiva consiste el que sea su objeto propio (2). Objeto *proporcionado* del humano entendimiento ha de ser el que primitiva é inmediatamente pueda aprender el entendimiento mismo en su actual condicion; y éste no puede ser otro sino *la esencia de las cosas materiales* (3); sobre lo cual debe tenerse en cuenta que hallándose la esencia de las cosas, no sólo en las sustancias de las mismas, sino tambien en sus cualidades y relaciones de tiempo, de accion, de movimiento y demas, forzosamente ha de comprenderse la esencia de todas estas cosas en el objeto *proporcionado* del entendimiento. En cuanto á que este objeto proporcionado no puede serlo otro sino la esencia de las cosas materiales, se demuestra del siguiente modo: Toda operacion tiene que conformarse á la esencia y al modo de ser del operante: es así que la esencia del hombre consta, no sólo del alma, sino del alma junto con el cuerpo orgánico; y que el modo de ser actual de nuestro entendimiento es el estar naturalmente conexo á las facultades sensitivas; luego la accion connatural de nuestro entendimiento en su actual condicion exige

\* (1) Lo dejamos explicado en el párrafo 4.º anterior.

(2) «Id quod est primo et per se cognitum à virtute cognoscitiva, est proprium ejus objectum»—SANTO TOMÁS, I, q. 85, a. 7 c.

(3) «Proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis.»—SANTO TOMÁS, I, q. 84, a. 7.

la compañía y el ministerio de los sentidos. Y es así que los sentidos no aprenden sino lo sensible, que es material, mientras que el entendimiento tiene por objeto lo inmaterial; luego el entendimiento, por cuanto en su actual estado tiene que depender de los sentidos, ha de tener por objeto proporcionado *lo inmaterial existente en lo material*, es decir, la esencia de las cosas materiales. Así es como la operación intelectual y el objeto inteligible se proporcionan al modo natural de entender, propio del alma humana en su actual estado: la operación intelectual, en cuanto siendo efecto de un principio sensitivo-intelectivo, no puede menos de actuarse dependientemente de los sentidos: lo inteligible, en cuanto siendo el inteligente, ó séase el alma humana, un principio intelectual que participa también de la naturaleza sensitiva, no puede ser otro el objeto inteligible primario é inmediato sino el arriba dicho: lo inmaterial en lo material, ó séase la *esencia ó quidditas* de las cosas materiales (1).

Pero ¿en qué modo aprende el entendimiento la esencia? A esto respondo: que como al mismo tiempo que los sentidos perciben lo sensible, la fantasía recoge la imagen de lo sentido, de aquí que el alma no perciba por medio del entendimiento la esencia de las cosas sino por un fantasma que las represente. Ya lo dijo Aristóteles con aquella fórmula tan repetida en las escuelas: *el entendimiento, en su condición actual, nada entiende sin fantasmas*; y Santo Tomás confirma esta doctrina con dos hechos experimentales: el primero es que, tan pronto como se perturba ó inhabilita la fantasía, por ejemplo, en la demencia ó en el letargo, al instante queda la inteligencia perturbada ó incapacitada para formar los conceptos de los mismos inteligibles percibidos anteriormente por ella; cosa que sería de todo punto inexplicable si el entendimiento pudiese entender sin auxilio de un fantasma, es decir, de alguna representación sensible recogida ántes por la imaginativa; pues siendo el entendimiento una potencia inorgánica, no debería resentirse nada de las afecciones del cerebro, ni para sus operaciones debería serle necesario el auxilio de otra potencia dependiente del organismo. El segundo hecho citado por Santo Tomás es que siempre que tratamos de entender alguna cosa espiritual y abstracta, ó de enseñársela á otros, nos valemos de alguna representación imaginativa de cosas sensibles, como para que en cierta

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *De Memoria et Remiscentia*, lect. 1.

manera resalte en ellas lo inteligible que estamos contemplando: así, por ejemplo, el profesor de geometría, al explicar la esencia del círculo, pone delante de los sentidos é imaginacion de sus alumnos esta figura pintándola en el encerado (1). Algunos filósofos dicen sobre esto que la mente necesita sin duda de fantasmas para volver á pensar y comunicar á otros la nocion de los inteligibles anteriormente aprendidos, pero no para aprenderlos la primera vez. Semejante opinion nada vale, pues como quiera que el alma permanece siempre una é idéntica en su esencia, lo propio cuando piensa que cuando vuelve á pensar, no hallo razon para que necesite de fantasmas en un caso y no en otro.

Sobre esto de necesitar de fantasmas la mente para entender, hay que advertir tres cosas. I. En primer lugar, esa necesidad no es absoluta, sino únicamente relativa á la actual condicion del alma humana, pues que nace de hallarse ésta actualmente unida con el cuerpo; y por consiguiente, una vez separada de él, y cambiada su manera de existir, cesa en el acto aquella necesidad relativa: no siendo ya entónces el alma un compuesto de espíritu y de cuerpo orgánico, sino espíritu puro, el entendimiento, para conformarse entónces al nuevo modo de obrar que tendrá en ese nuevo estado, entenderá sin fantasmas. II. En segundo lugar, el fantasma necesario para que el entendimiento aprenda lo inteligible, representa sin duda el objeto en quien ese inteligible es aprendido por el entendimiento, pero no representa el inteligible mismo como objeto del entendimiento: más claro: bien que uno mismo sea el objeto en que se ejercitan el entendimiento y la fantasía, sin embargo cada cual de estas potencias lo hace á su modo: el entendimiento, aprendiendo la esencia, y la fantasía representándose al individuo concreto, junto con sus cualidades materiales y externas (2). De aquí que el fantasma sea necesario como medio de suministrar al entendimiento la materia de su elaboracion, pero no como medio por el cual aprenda el entendimiento lo inteligible. III. Por último, sentado que el fantasma no representa lo

(1) SANTO TOMÁS, I, q. 84, a. 7 c.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Disp.*, *De Ver.*, q. X, a. 6 ad 2. La propia observacion reitera Aristóteles, tan injustamente confundido con los sensualistas. *De Anima*, lib. 3, c. 4.—CONS. TRENDELENBURG, *In lib. III De Anima*, c. 4, § 7—8, p. 471—474, y en el *Museo del Rhin*, t. II, cuaderno 4, p. 457 y sig., año 1828.

inteligible, se comprende cómo á pesar de ser una misma el alma donde se actúan la percepción de las esencias y el fantasma, no por eso se ha de confundir estas dos cosas; por ejemplo, cuando el entendimiento percibiendo la noción de la vida, recibe simultáneamente de la imaginación el fantasma de un árbol, entiende á un mismo tiempo que aquel árbol tiene vida, pero que la vida es cosa distinta del árbol que la tiene. De aquí se sigue que si el fantasma es necesario para que el alma pueda empezar á entender, no por eso lo inteligible que aprende el entendimiento, es lo representado por el fantasma (1); pues hasta sucede á veces que el fantasma no tiene con el objeto inteligible sino una muy remota analogía; por ejemplo: cuando contemplando al espíritu como un sér puro y activo, imaginamos un éter, una llama ó cualquier otro objeto material dotado de gran agilidad y sutileza, la imaginación nos da el fantasma de una cosa que tiene cierta analogía con el inteligible contemplado entónces por el entendimiento, pero que no puede confundirse con el inteligible mismo.

## ARTÍCULO II.

### *De la Frenología.*

8. Como quiera que toda potencia se proporciona siempre á su objeto, de aquí que entre el sér y el objeto de la misma reine siempre una maravillosa correspondencia. Por esto, no incurre en *círculo vicioso* quien de la naturaleza de una facultad deduzca su objeto propio, ó viceversa. Pues bien, siendo objeto *adecuado* del humano entendimiento la esencia de las cosas en general, y objeto *proporcionado* la esencia de las cosas materiales, dicho se está que la naturaleza propia del mismo entendimiento consiste en ser una potencia inorgánica, es decir, que ni existe en órgano alguno, ni de ninguno ha menester para desempeñar su oficio. Prueba: La esencia de toda cosa es siempre inmaterial, como ejemplada que está en los tipos inmateriales de la mente divina: es así que lo inmaterial no puede ser objeto propio sino de una potencia independiente de todo órgano corpóreo en su sér y en su modo de obrar, pues las potencias que se ejercitan por medio de órganos corpóreos, no pueden aprender sino lo material; luego el entendi-

(1) SANTO TOMÁS, *In lib. III Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 2 ad. 5.

miento humano es una potencia que no se ejercita por medio de órgano corporal alguno. Demuéstrase la propia verdad por el hecho mismo de la reflexion que el entendimiento ejerce sobre sus propios actos, pues indudablemente el entendimiento, no sólo entiende las cosas, sino que además, replegándose en sí mismo, y advirtiendo el hecho de su inteleccion, sabe que las entiende: y es así que las facultades necesitadas de órganos corpóreos para ejercerse son de suyo irreflexivas; luego el entendimiento ejerce actos que serian inexplicables si fuese una potencia necesitada de órganos corpóreos para ejercerse (1).

9. Del hecho mismo de ser el entendimiento potencia inorgánica se deduce que la *frenología* es absurda. Fin único de este sistema es conocer y averiguar las facultades intelectuales y morales del hombre por la configuracion de su cerebro. Del propio modo que en el pasado siglo quiso el P. Camper averiguar las facultades del hombre por el estudio del ángulo facial, y Lavater por el de la fisonomía, así también los frenólogos presumieron de averiguarlas por el estudio del cerebro (2). Unos y otros partieron del supuesto de que toda facultad del alma, sensitiva, intelectual ó moral, reside en órganos corpóreos y se ejerce por medio de ellos (3). Para justificar este aserto, suponen los frenólogos que el cerebro consta de manojillos de fibras, ó séase nervios, que en la superficie del propio cerebro y en la del cráneo forman protuberancias más ó ménos elevadas segun se *desarrollan* más ó ménos: cada cual de estas protuberancias, dicen, es órgano de una facultad física correspondiente, sensitiva, intelectual ó moral; de manera que donde no hay esa protuberancia, ó está poco *pronunciada*, allí falta de todo punto, ó está poco *desarrollada* la facultad correspondiente; es decir, la facultad sigue la condicion del órgano en que se la supone residir. El doctor Gall cuenta 27 órganos

---

(1) CONS. ALB. MACNO, *De Anima*, lib. III, tract. II, c. 4; y SANTO TOMÁS, *Qq. dispp., de Anima*, a 2 ad 3; *Contr. Gentes*, lib. II, c. 66. DANTE habia dicho sobre el particular:

«un'alma sola  
 »Che vive, sente, e sé in sé rigira» (*Purgat.*, XXV).

(2) CONS. GARNIER, *La psychologie et la phrénologie comparées*, Paris 1838.

(3) CONS. GALL, *Anat. et physiol. du systeme nerveux*, t. IV, p. 341, Paris, 1809.

y otras tantas facultades; Spurzheim cuenta hasta 35, y todavía antes de morir añadió otras dos; pero los frenólogos posteriores no se las admitieron. Unos y otros, sin embargo, convienen en que, sea cualquiera el número de estos órganos, y de las supuestas facultades correspondientes, residen todos distribuidos en la superficie del cráneo, con el siguiente orden, á saber: en la region posterior, los afectos comunes al hombre y á los brutos; en la superior, los afectos propios del hombre; y en la anterior, las facultades intelectivas y cognoscitivas en general. En esta distribucion de casillas de facultades, apenas han cabido más que las que dicen relacion á las tendencias y carácter de cada individuo; pero no ha habido hueco para las que son comunes á todos los hombres, como la memoria, el juicio, el raciocinio, la voluntad, la imaginacion etc. Los frenólogos han querido naturalmente llenar este hueco, y para ver de salir del paso, han tomado el expedito camino de distinguir entre las facultades primarias y fundamentales y las secundarias, adjudicando á esta última especie las que son comunes á todos los hombres, y excluyéndolas del catálogo frenológico (1). Tal es en sustancia la ciencia presuntuosa que sus partidarios quieren hacer nada ménos que guia, regla y maestra de la educacion, de la moral, de la jurisprudencia y de todas las instituciones sociales (2).

10. En aquella parte que esta ciencia tiene legitima, ha prestado sin duda importantes servicios á la filosofía y á las ciencias médicas en general, ilustrando y comprobando el natural comercio entre el alma y el cuerpo, analizando nuestra máquina, estudiando sus órganos y las mútuas relaciones de los mismos, resolviendo en consecuencia muchos problemas de solucion desahuciada ya por la medicina. Así como los antiguos, entre los cuales basta mencionar á Hipócrates y Galeno, enseñaban que del temperamento se derivan ciertas tendencias naturales y determinadas aptitudes, así tambien los frenólogos las derivan de algunos órganos que les asignan como correspondientes. Principio es este

(1) Cons. GALL, *Op. cit.*, t. IV, p. 327-328.

(2) Para conocer más por menor la frenología, conviene leer á DEBRYNE, *Pensées d'un croyant catholique* 3.º ed., p. 203-263, Paris 1844; y *Physiol.*, part. I, c. 2, §. 3 y 4; á FORICHU, *le materialisme et la phrénologie combattus dans ses fondemens*, Paris 1840; y á FLOURENS, *Examen de la phrénologie*, 3.º ed.

que bien puede concederse á los frenólogos, pues en efecto, razon y experiencia demuestran cómo la parte física del hombre influye en la moral. Pero cuando luego los frenólogos se empeñan en que todas las facultades, incluso las intelectivas, han de residir en órganos, y que del progreso de éstos ha de depender el de aquellas, sálense de su terreno y claudican. Las facultades intelectivas, ya hemos demostrado que son inorgánicas por naturaleza, y de consiguiente su dilatacion no puede depender de la de los órganos. Y en rigor así lo reconocen las doctrinas mismas de los más ilustres frenólogos: ni Gall (1) ni Spurzheim (2) niegan que el alma humana es esencialmente espiritual; y la espiritualidad, como despues veremos, consiste cabalmente en no tener con la materia relacion de dependencia alguna. Pues bien, derivándose de la esencia del alma todas las facultades, claro está que si por el hecho de hallarse el alma unida á la materia del cuerpo, es principio de las facultades sensitivas ó vitales que sin duda se ejercen por medio de órganos, no es ménos indudable que por el hecho de tener una esencia superior é independiente de toda materia, ha de ser principio de facultades para cuyo ejercicio no se necesite de órgano alguno (3). Y como las facultades intelectivas son precisamente de esta última especie, síguese de aquí que la frenología, ó tiene que negar la espiritualidad del alma, ó tiene que contradecirse. El error fundamental de los frenólogos no consiste, como algunos han creído, en haber asignado varios órganos y no uno solo, á las facultades intelectivas, sino en haber supuesto que estas facultades dependan de órgano alguno, y que necesiten de ellos para ejercerse.

11. Pero además la frenología es en sí misma falsa, ora se la mire psicológicamente, ora en sus propios resultados. Es falsa *psicológicamente*: 1.º por el absurdo de contar entre las facultades secundarias las comunes á todos los hombres, y que justamente no son comunes sino porque son fundamentales; 2.º porque si el juicio, la memoria, el raciocinio, la voluntad etc., fuesen operaciones resultantes del ejercicio simultáneo de todas las facultades

(1) *Op. cit.*, t. I, p. XXXIII, y *Sur les fonctions du cerveau*, t. I, p. 243, París 1822.

(2) *Observations sur la phrénologie*, p. 226, París 1832.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. q. unic. De spirit. creat.*, a. 2 ad 5; I, q. LXXVI, a. 1 c.

des, entónces Gall, que admite 27 facultades primitivas, y Spurzhein 37, tienen que admitir que cuando juzgamos, raciocinamos ó queremos, ejecutamos estos actos en tanto número cuantas son las facultades primitivas de quien se dicen resultantes. La frenología es falsa ademas, examinada *en sus resultados*: 1.º porque entre las protuberancias craneoscópicas, residencia supuesta de los órganos, y la superficie del cerebro, no hay correspondencia natural, en razon á que la superficie externa del cráneo no es reproduccion fiel de la del cerebro; 2.º porque repetidas experiencias comprueban ser falso que la dilatacion de las facultades esté en razon directa de la de los supuestos órganos correspondientes; 3.º porque las circunvoluciones cerebrales que mal se supone corresponder fielmente á las protuberancias del cráneo, no pueden ser examinadas sino despues de muerto el individuo, pues sólo entónces se puede saber lo que tiene dentro del cerebro. Y aun entónces, para averiguar si las circunvoluciones cerebrales están más ó ménos dilatadas, se necesitaria un regulador invariable para apreciar los grados de esa dilatacion; y esto es imposible en anatomía (1).

12. No ménos absurda es la frenología si miramos á sus conclusiones, de las cuales resulta negada la espiritualidad y la inmortalidad del alma. 1.º Resulta negada la *espiritualidad*, pues por el mero hecho de tener el alma, como ya lo hemos demostrado, un modo de ser superior y ageno á la materia, forzosamente sus facultades intelectivas han de ser independientes de todo órgano; de donde se sigue que tenerlas por orgánicas, equivale á cerrarse el camino de tener al alma por espiritual. 2.º Resulta negada la *inmortalidad*, porque desde el momento de admitir, como lo hace la frenología, que todas las facultades del alma se ejercen por medio de órganos corpóreos, es forzoso admitir tambien que una vez separada del cuerpo, parece toda su actividad, pues ya entónces no existirán los órganos que se supone ser para ella instrumentos esenciales. Y es absurdo suponer á un sér capaz y no capaz de obrar, pues que la operacion no es otra cosa sino la muestra que de sí dá la vida. Por consiguiente, pues, aun dado que la frenología no pare en el materialismo, porque al fin no

---

(1) Véase el *Exposé et examen critique du système phrénologique*, del doctor CERISTE. Esta obra seria mucho más recomendable si su autor no la hubiera salpicado de ideas sansimonianas en varios pasages.

niega la simplicidad del principio que se actúa por medio de los órganos, es decir, del principio sensitivo, conduce por lo ménos á la negacion de las dos grandes verdades, espiritualidad é inmortalidad del alma.

### ARTICULO III.

#### *Necesidad de admitir en el alma una facultad abstractiva.*

13. En la naturaleza de todo sér ha de contenerse cuanto su connatural operacion exija, pues de la sapientísima Providencia del Autor de la naturaleza no cabe suponer que haya dejado á sér alguno sin los medios necesarios para ejercer su actividad propia. Pues bien, la actividad propia del entendimiento humano exige que haya en el alma una facultad de abstraer. Prueba: La actividad propia del humano entendimiento en su actual estado no puede tener como objeto primario é inmediato sino la esencia de las cosas materiales: es así que la esencia de las cosas materiales no existe, en el órden real, sino individualizada y concretada en alguna materia, y de consiguiente, el entendimiento no puede aprenderla sino segregada de sus condiciones materiales, por cuanto como potencia inorgánica que es, no puede tener como término primario é inmediato (1) sino lo exento de toda condicion material; luego para que el alma pueda aprender la esencia de las cosas materiales, que es su objeto *proporcionado*, necesita una virtud capaz de abstraer de estas condiciones la propia esencia. Pues á esta virtud se la llama facultad abstractiva, ó sea *entendimiento agente* (2). En la *Ideologia* veremos cómo se verifica esta abstraccion; por ahora nos limitamos á decir: 1.º Que el entender la esencia abstrayéndola de sus notas individuales, no

---

(1) Digo que el término primario é inmediato del entendimiento no puede ser sino la esencia segregada de toda nota material é individual, porque, segun veremos en la *Ideologia*, no repugna que el entendimiento pueda, por via de reflexion sobre el acto del sentido y de la imaginativa, aprender lo singular corpóreo.

(2) ALB. MAGNO, *De Homine*, tract. I, q. LIII, a. 3; SANTO TOMÁS, *In lib. III De Anima*, lect. X, y *Cont. Gent.*, lib. II, c. 76, n. 9, y *De Spirituali Creatura*, a. 9; y *Qq. Dispp. q. unic. De Anima*, a. 4; y SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXIV, part. I, a 2, q. 4 sol.

arguye falsedad alguna en el conocimiento; 2.º Que la abstraccion es posible, ora se mire á la esencia abstraída, ora á la naturaleza del sujeto que la abstrae.

14. En cuanto á lo primero, lo pruebo así: Abstracter la esencia no es otra cosa sino ponerla ante la aprensiva del entendimiento segregada de sus condiciones materiales: es así que el concepto de la esencia no resulta falso por esta precision ú omision de esas condiciones materiales; luego el entender la esencia con abstraccion de sus notas individuales, no arguye falsedad alguna en el concepto de la misma esencia. Efectivamente, no es falso un conocimiento sino cuando su objeto se concibe diverso de lo que es por *composicion* de la mente, es decir, por *synthesis* y *juicio*, no por simple *abstraccion* y *ánalisis*: ó de otro modo: el conocimiento no es falso sino cuando acerca de un objeto se afirma algo que no le compete (como si dijéramos, por ejemplo, que *el caballo es animal racional*) ó cuando se niega algo que le compete (como si dijéramos que *el caballo no siente*). Esto asentado, digo que el conocimiento intelectual seria falso si la mente afirmase que la esencia abstraída de las condiciones materiales tiene en el orden de la realidad el propio modo de ser que tiene en el entendimiento: es así que la mente, al contemplar la esencia abstraída, no afirma de ella, por ejemplo, que la figura circular exista separada de la materia, ó que la naturaleza humana exista separada de los individuos humanos, sino que se limita á considerar el círculo prescindiendo de toda materia en que se halle concreta esta figura, y la naturaleza humana prescindiendo de los individuos en quienes está concretada; luego no es cierto que la abstraccion implique falsedad en el conocimiento, como no lo es que el callar sea mentir, ó que abstenerse de una cosa sea hacer la contraria (1).

15. En cuanto á lo segundo, digo que la posibilidad de la abstraccion resulta de la condicion de la esencia y de la del entendimiento; pues ni la esencia abstraída de las notas individuales ni la naturaleza del entendimiento se oponen á que la esencia pueda ser concebida sin esas notas que la individualizan en el orden real. No se opone la esencia, porque si bien ésta no puede físicamente *subsistir* sin alguna determinacion individual, no implica *per se* necesidad absoluta de *existir* individualizada. Si de otro modo

(1) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 1 ad 1; y BOSSUET, *Logique*, lib. I, c. XXXIII-XXIV, *Oeuv.*, p. 303-304, ed. cit.

fuese, no podría existir separada de tal ó cual individuo, y entónces no existiría ni podría existir más que un individuo sólo en cada especie de cosas; lo cual, aplicado á los séres sensibles, es evidentemente falso (1). Luego, por el hecho de no ser absolutamente necesario que la esencia esté individualizada, nada se opone á que el entendimiento la abstraiga de los sujetos en quien se individualiza. Tampoco se opone á esto, como hemos dicho, la naturaleza del entendimiento; porque, no siendo, como no lo es, idéntico al objeto, necesita sin duda conformarse á él en cuanto á lo que de él entiende, pero no en cuanto al modo de entenderlo (2). El modo de ser de la esencia, en el órden real es concreto; pero en el ideal es abstracto. Por ejemplo: en el órden real, el círculo está siempre determinado en tal ó cual materia, sea oro, sea hierro, sea madera; pero en la mente del matemático está segregado de estas materias y de todas para ser allí contemplado en sí mismo. Del propio modo, en el órden real, la naturaleza humana está concretada en Juan, Pedro ó Francisco; pero en la mente del metafísico está segregada de estos individuos humanos y de todos, para ser contemplada únicamente con los caracteres esenciales que constituyen aquella naturaleza, es decir, la animalidad y la racionalidad. Pues bien, miéntras el entendimiento no pronuncie que la esencia por él abstraída existe en el órden real del propio modo que existe en el órden ideal, posible le es concebirla; y este concepto del entendimiento no será falso, en razon á que él no ha trasportado al órden real de la esencia el modo subjetivo de entenderla.

16. Esta abstraccion, necesaria para que el entendimiento (ó mejor dicho, el alma, pues ella es quien entiende por medio del entendimiento) (3) aprenda la esencia de las cosas materiales, debe preceder á la inteleccion; pero esta precedencia es *de naturaleza*, no *de tiempo*. Nos explicaremos. Esta precedencia del acto de abstraer respectó del acto de entender, puede ser, ó de tiempo, ó de naturaleza: sería *de tiempo*, si el alma abstrayese la esencia de las cosas materiales en un momento anterior y distinto de aquel en que la entiende; y sería simplemente *de naturaleza*, si efectuándose á un mismo tiempo estos dos actos, no pudiera sin em-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia*, c. 4.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *Opusc. De natura Angelorum*.

(3) «.....intelligere, proprie loquendo, non est intellectus, sed anima per intellectum»—SANTO TOMÁS, *Qq., Dissp de ver.*, q. X, a. IX ad 3.

bargo existir el de entender sin el concurso del de abstraer. Explicado esto, digo que aquella precedencia de la abstraccion es de naturaleza, y no de tiempo. Lo pruebo así: Cuando quiera que dos fuerzas concurren á producir un mismo y solo efecto, sus operaciones han de ser simultáneas, pues todo concurso, bien que no excluya la prioridad de naturaleza, supone sin embargo simultaneidad de tiempo, porque de la accion de fuerzas que operasen en tiempo discontinuo, no podria resultar un efecto único: es así que la facultad de abstraer concurre con la facultad de entender al efecto único de la inteleccion de la esencia de las cosas materiales, pues la primera es necesaria para segregar de las notas individuales la esencia, y la segunda es igualmente necesaria como principio formal de la inteleccion de la esencia; luego la precedencia de la abstraccion respecto de la inteleccion, es de naturaleza, y no de tiempo (1). Verdad es que nuestra alma, al pensar en que la inteleccion supone la abstraccion, entiende que aquel acto sucede ántes que éste; pero no: la prioridad de la inteleccion en el órden real, es de naturaleza, no de tiempo. Y esto no causará maravilla á los versados en fisica, que saben cuán á menudo una sola resultante es efecto de varias fuerzas convergentes, ó divergentes quizás, que operan á un mismo tiempo.

#### ARTICULO IV.

*Si la facultad de abstraer es realmente distinta de la de entender.*

17. Así como la facultad por cuyo medio el alma abstrae de las notas y condiciones individuales la esencia, se llama facultad de abstraer, ó *entendimiento agente*, así tambien la facultad por cuyo medio el alma entiende la esencia ya abstraída, llámase facultad de entender, ó *entendimiento posible* (2). Esta distincion de facultades se debe á los antiguos, que la hicieron considerando que las operaciones de abstraer y de entender son mutuamente

(1) Cons. SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXIV, q. II, a. 2 ad 1; y SCOTO, *In lib. I Sent.*, dist. III, q. VII.

(2) A la facultad de entender llamaron los antiguos *entendimiento posible*, no porque deje de ser una cualidad realmente inherente al alma, sino porque el entendimiento humano, por cuanto está en potencia para conocer, implica posibilidad, no actualidad esencial de conocer.

irreducibles. Pero los filósofos modernos han proclamado unánimes que esa distincion es absurda, y vamos á probarles que en esto tambien han errado. Cuando quiera que especificamente diverso sea el modo en que los actos se realizan respecto de un mismo objeto, especificamente diversos tienen que ser tambien los propios actos, y por consiguiente no se los puede reducir á una misma potencia. Principio es éste que no ha menester demostracion alguna, pues necesariamente todo acto se informa del especial modo con que se realiza. Y es así que el acto de la facultad abstractiva es especificamente diverso del de la intelectual, pues el primero consiste en depurar y abstraer de las notas individuales y materiales la esencia, y el segundo en entender la esencia misma; luego, ó negar lo que todo el mundo confiesa, es decir, que el abstraer es diverso del entender, ó proclamar que las correspondientes facultades de estos dos actos son realmente distintas entre sí (1).

Pero aquí Rosmini (2) arguye del siguiente modo:—Para que el acto del entendimiento agente fuese diverso del acto del entendimiento posible, era menester que no fuese un acto intelectual: es así que no puede llamarse intelectual una facultad que no pueda entender; luego el acto del entendimiento agente no puede ser diverso del del entendimiento posible; y es así que allí donde no hay distincion de actos, no la hay tampoco de potencias; luego el entendimiento posible no es potencia realmente distinta del entendimiento agente.—Respondo á esta dificultad con advertir que cuando se defina la naturaleza de las potencias del alma, es menester guardarse del error, en que tan fácil es incurrir, de personificarlas, tomándolas como seres subsistentes por sí mismos. No: quien entiende, es únicamente y siempre el alma, por más que en su actual estado no pueda entender la esencia sin abstraerla de sus notas individuales; pero este acto abstractivo no es en sí inteleccion, sino medio necesario para entender. Y sin embargo, la facultad por quien se produce el acto abstractivo, está bien llamada *entendimiento agente*; pues esa facultad debe pertenecer á la parte intelectual del alma, como quiera que las potencias pertenecientes á su parte sensitiva, no son capaces de abstraer. No sé porqué el

(1) CONS. ALB. MAGNO, *De Homine, tract. I, q. LIII, a. 4*, y SANTO TOMÁS, I, q. LIV, a. 1 ad 1. In lib. II *Sent.*, dist. XVII, q. 2, a. 4; y SAN BUENAVENTURA, In lib. II, *Sent.*, dist. XXIV. part. I, a 2, q. IV.

(2) *N. S.* secc. IV, c. I, art. 17, t. 1, p. 207—208.

no ser la facultad abstractiva principio formal de la inteleccion ha de impedir que se la llame entendimiento agente, cuando, hallándose la voluntad en aquel mismo caso no repugna llamarla y se la llama en efecto facultad intelectiva, sólo porque pertenece á la parte intelectual del hombre.

## ARTÍCULO V.

### *De la naturaleza de la inteleccion.*

18. Analizadas ya las facultades que concurren á la inteleccion, ó séase al acto de entender, vamos ahora al modo con que esas facultades proceden para dar existencia á este acto. Para explicarle, forzoso es apelar ante todo á las especies inteligibles, pues sin ellas el hecho de la inteleccion seria inexplicable. Llamo *especie inteligible* aquella imágen del objeto que ha de ser entendido, la cual, informando la mente del sujeto que conoce, le habilita para entender aquel objeto (1). La escuela de Ockam (2), que floreció en el siglo XIV, negó que hubiese tales especies como medio de conocer, y así lo han pensado tambien los filósofos posteriores, desde Reid (3) hasta Galluppi (4) y Rosmini (5). Pero lo contrario enseñaron, demostrándolo irrefutablemente, Alberto Magno, Santo Tomás y San Buenaventura, siguiendo en esto la anterior doctrina de San Agustin y San Anselmo. No cabe duda en que el conocimiento intelectual es un acto inmanente, que se verifica y termina en el sujeto inteligente, pues que este sujeto, en el acto de entender, no sale fuera de sí mismo. Por otra parte, forzoso es, ó tener á la inteleccion por un conocimiento que carece de término propio, ó confesar que supone un objeto conocido, el cual es la esencia, y que lo expresa idealmente. Segun estos principios, que ningun filósofo puede dejar de admitir, forzoso es á quien se

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. III De Anima*, lect. VIII; y I, q. LXXXV, a. 26, y en otros lugares.

(2) CONS. GABRIEL BIEL, *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. 2.

(3) *Recherches sur l'entend. hum.*, *Ouv.*, t. II, c. 2; y *Essai sur les facultés intell.*, Ess. II. c. 5, p. 16, 18, 20; t. III, p. 89; *ibid.*, Ess. IV, c. 2-3.

(4) *Lezz.*, etc., lez. XXVII, t. I, p. 137.

(5) *N. S.* etc, secc. 3, lib. III, art. 2, p. 60-61, not. (2).

proponga averiguar cómo sucede el hecho de la inteleccion, investigar cómo el sujeto, sin salir fuera de sí mismo en el acto de entender, puede por medio de este acto aprender idealmente el objeto. Dos hipótesis caben acerca de este punto: 1.<sup>a</sup> ó que el sujeto del conocimiento contiene ya en sí la esencia del objeto ántes de aprenderla, dado que si no la contuviese ántes, no podría aprenderla en el acto de la inteleccion, como quiera que todo efecto debe estar precontenido en su causa; 2.<sup>a</sup> ó que el objeto del conocimiento se comunica al sujeto haciéndole capaz de aprenderlo. La primera de estas hipótesis evidentemente es absurda, porque identifica al sujeto que conoce y al objeto conocido: quedanos, pues, como únicamente admisible la segunda. Pero como quiera que para la inteleccion ha de comunicarse el objeto al sujeto, forzoso será siempre ver cómo esto se verifica. Expongámoslo. La inteleccion es una operacion vital, que se atribuye al sujeto como principio de su entender: es así que todo principio de operacion vital debe ser intrínseco al agente, pues por eso cabalmente se llama operacion vital; luego si la inteleccion ha de realizarse comunicándose al entendimiento la esencia, que es su objeto primo inteligible, necesariamente esta esencia ha de unirse intrínsecamente al entendimiento, para ser, junto con él, único principio formal de la inteleccion. De dos maneras podría la esencia hacerse intrínseca al inteligente, ó con su fisica sustancialidad, ó con algo que haga sus veces y sirva para representarla en el acto intelectual. La primera de estas hipótesis es manifiestamente absurda, porque la sustancialidad fisica de la esencia, en calidad de objeto inteligible, queda siempre fuera del sujeto, aun en el acto de ser entendida; luego la esencia inteligible penetra en el sujeto por medio de algo que la representa y hace sus veces. Pues este algo representativo es cabalmente *la especie inteligible*, negada la cual, es imposible explicar el hecho de la inteleccion (1). Demuéstrase tambien esta verdad con la naturaleza misma del entendimiento, el cual en sí se actúa indiferentemente (es decir, no está sujeto á inteleccion alguna determinada); y de lo indiferente, mientras lo es, no se sigue efecto alguno. Por consiguiente,

---

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.* lib. I, c. 51; y I, q. LV, a. 16; *ibid.*, q. XIV, a. 16; y SAN BUENAV., *In lib. II Sent.* Dist. XVII, a. 1, q. 2 ad 4; y Dist. XXV, part. 2, a. 1, q. 6; y *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, a. 1, q. 1.

para que el entendimiento salga de esta indiferencia expresando idealmente tal ó cual objeto, necesita ser determinado por algo que tenga virtud de hacerle fijarse en tal cosa y no en cual otra. Si se dice que esta determinacion le proviene de la mera accion del objeto inteligible, necesario es entónces presuponer que esta accion expresa la esencia de ese objeto, pues de lo contrario no tendria virtud para que por medio de ella el entendimiento expresase idealmente la esencia de quien es accion expresiva. Luego no queda en pié otra hipótesis para explicar cómo nuestro entendimiento expresa idealmente tal ó cual objeto, sino la mediacion de una imágen de ese objeto mismo; ó lo que es igual, la *especie inteligible* (1). Verdad es que á nosotros no se nos alcanza cómo sucede esto de que el objeto produzca una imágen de si mismo en el sujeto; pero el que no entendamos cómo esto sucede, no quita su certeza y valor á los dos siguientes principios: 1.º Que el objeto no puede influir en el acto cognoscitivo si no se hace íntimo al sujeto conociente; y 2.º que esto no puede verificarse sino mediante una imágen ó similitud del objeto; es decir, sin *especie inteligible*.

19. Con esta explicacion vemos ya claro que la existencia de especies inteligibles como medio de conocer, no puede ser negada en buena lógica sino por los panteistas, pues en el mero hecho de profesar éstos que el sujeto conociente contiene en sí la esencia del objeto inteligible, no tiene para qué investigar cómo el objeto haya de influir en el acto cognoscitivo. Pero ya Santo Tomás (2) y San Buenaventura (3) habian condenado á los panteistas, enseñando que sólo Dios, que contiene eminentemente en su esencia las perfecciones de las esencias de todas las cosas, no ha menester de especies inteligibles. Si despues de esto, hay quien, no admitiendo aquel supuesto panteista, se obstina sin embargo en negar la existencia de las especies inteligibles, sepa que hace imposible explicar el conocimiento. Y así lo confirma la historia, pues todos los panteistas, desde los Neoplatónicos hasta Jacobo Boéhm, cuyas doctrinas en su parte sustancial han sido despues plagiadas por Schelling y Hegel, han negado las especies inteligibles como medio de conocimiento; así como la escuela de Ockam y la de

(1) SANTO TOMÁS, I, q. XIV, a. 2 ad 3; *ibid.* ad 2.

(2) I, q. LXXXIV, a. 26.

(3) *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, a. I, q. 2 ad 4.

Reid, recurriendo al instinto, sepultaron en la más profunda tiniebla el problema del humano conocer. Por lo que á Reid toca sobre todo, los mismos filósofos modernos proclaman á una que al negar las especies inteligibles como medio de conocer, no ganó palma de inventor ni de agudo: no de lo primero, porque, aun sin contar los antiguos filósofos á quienes sus mismos sistemas hicieron negar las especies inteligibles, la escuela de Ockam las impugnó adrede, y quizás con racionios más sólidos que los del filósofo escocés; no lo segundo, porque con negar las especies inteligibles como medio de conocimiento, no se obtiene explicacion racional del acto intelectual.

20. Pero las especies inteligibles, adviértase bien esto, no son objeto primo que el entendimiento entiende, sino medio de conocer. Para que fuesen ese objeto primo, habrian de ser término del acto cogitativo del entendimiento: y es así que las especies inteligibles, como formas que son inherentes al entendimiento, no pueden ser por éste aprendidas sino mediante un acto reflexivo, con el cual, volviendo en sí, aprenda lo que ya en sí tiene, junto con el modo en que lo ha aprendido; luego la especie inteligible no es objeto primo de la inteligencia, sino únicamente del conocimiento reflexivo. Y es así que nosotros ahora tratamos del conocimiento primario y directo de la esencia, obtenido por medio de la especie inteligible; luego ésta no es objeto, sino puramente medio, en cuya virtud el entendimiento se determina para conocer la esencia. Rosmini confiesa esta doctrina de los escolásticos cuando dice que:—«para ellos la idea no era verdadera»mente objeto de nuestro pensamiento, sino medio por el cual »nuestra mente piensa el objeto (1).» Pero ciertamente la especie inteligible que dejamos explicada, puede llamarse, conforme al lenguaje moderno, *idea*: ella, en efecto, constituye el medio por quien se actúa el conocimiento del objeto primo inteligible, ó séase, de la esencia; y como ese medio, en el lenguaje moderno, se puede sin duda llamar *idea*, lo propio significa esta palabra que la de *especie inteligible*. De aquí que la censura de Reid contra las *ideas-imágenes* de Locke, está muy en su lugar; pero contra nosotros carece de valor; pues así como para el filósofo inglés las ideas constituyen el objeto mismo del pensamiento directo, para nosotros no son sino puro medio de conocer.

---

(1) *N. S.*, sec. 3, c. 4, a. 18, t. I, p. 128, not. (1).

21. Asentado que el conocimiento intelectual se engendra de la acción que sobre el entendimiento ejerce el objeto, mediante la especie inteligible del mismo, resulta claramente que el hecho de la intelección es mitad activo, y mitad pasivo. Por dos razones puede llamarse pasivo un acto: 1.<sup>a</sup> porque la potencia que le emita se presuponga determinada por un objeto cualquiera; 2.<sup>a</sup> porque se presuponga que el acto se consume y existe en el agente, el cual toma la forma de sujeto pasivo respecto del mismo acto, en cuanto recibe de éste una modificación. Pues bien, el entendimiento no puede actuarse sino mediante algún objeto inteligible, y esto por dos razones: 1.<sup>a</sup> porque siendo él de suyo indiferente para conocer tal ó cual objeto, necesita ser determinado por alguno si ha de emitir un acto cognoscitivo (1); y 2.<sup>a</sup> porque el objeto no puede allegarse al entendimiento sino mediante cierta similitud expresiva de su esencia; y esto implica cierta acción ejercida por el objeto. Además, el conocimiento intelectual penetra en el alma y en ella se aposenta con calidad de una modificación del alma misma, pues de hecho el alma se perfecciona, progresa y se ennoblece por ese conocimiento (2). Mirada, pues, por estos aspectos, la intelección es un hecho pasivo del inteligente.

Pero bien que la intelección dé por supuesta la acción del objeto inteligible, y se instale además en el alma como en sujeto á quien modifica, es al cabo, no ya sólo una operación vital, sino un acto de vida perfectísimo (3), y como tal, debe tener un principio intrínseco que le preste vida, actualidad y sér. Es así que activa debe llamarse toda potencia que con su eficacia propia emite sus actos propios; luego activa debe llamarse también la intelección como acto que es producido por el entendimiento en virtud de causalidad propia. Hé aquí cómo el hecho de conocer intelectual es en parte pasivo y en parte activo, y por consiguiente, activa y pasiva es también la facultad de entender (4).

22. Esto, sin embargo, no ha de aplicarse más que al entendimiento posible, y no al entendimiento agente, acerca del cual

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. H, c. 77.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, 1.<sup>a</sup>, 2.<sup>ae</sup>, q XXXI, a. 5.

(3) «... perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum:»—SANTO TOMÁS, I, q. XVIII, a. 3.

(4) Conviene leer á Scoto (*In lib. I, Sent.*, dist. III, q. 7), que ha tratado expresamente esta cuestión.

infero que debe ser exclusivamente activo en razon á no militar respecto de él las dos citadas condiciones necesarias para atribuir á la facultad de entender, ó séase entendimiento posible, carácter de pasivo. Hemos visto, en efecto, que el entendimiento posible es en parte pasivo, por cuanto para actuarse necesita recibir del objeto inteligible una determinacion, y por cuanto recibe en sí mismo como perfeccion el acto mismo que emite. Pues bien, ninguna de estas dos condiciones militan respecto del entendimiento agente: no la primera, porque él, para actuarse, no necesita sino de la presencia del fantasma, sobre el cual ejerce su actividad abstrayendo de la esencia las notas individuales; no la segunda tampoco, porque el entendimiento agente no se perfecciona á sí propio con su acto, sino que perfecciona él al fantasma y al entendimiento posible. Perfecciona al fantasma despojándolo de las condiciones materiales, y abriéndole así acceso al entendimiento; y perfecciona al entendimiento posible, por cuanto poniendo al fantasma en condicion propia de objeto inteligible, es causa de que el entendimiento pueda pasar de la potencia al acto, como pasa efectivamente al aprender el objeto (1). Por consiguiente, si la facultad de entender es pasiva y activa, la de abstraer no es más que activa.

## CAPÍTULO SEGUNDO.

### DE LA CONCIENCIA.

#### ARTÍCULO I.

##### *Distincion de la conciencia en espontánea y refleja.*

1. Es un hecho no negado de aquellos mismos á quienes, por dudar de todo, se apellida *escépticos*, que el hombre, no solamente posee conocimientos sensitivos é intelectuales, sino que tambien sabe y advierte que los posee (2). Pues esta propiedad que el alma tiene de ser sabedora de sus actos es lo que por los filósofos mo-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., q. unic. De Anima*, a. 5, c.

(2) Sobre esto léase la docta y profunda Memoria de GALLUPPI, *Considerazioni sull'idealismo trascendentale, etc.*, part. 2, c. 19-25, Napoli 1841.

ernos se denomina *sentido íntimo*, ó séase *conciencia*. Nosotros preferimos esta segunda denominacion: 1.º porque la facultad sensitiva que sirve para comunicar al alma el sentimiento de las sensaciones, es el *sensorio comun*; facultad, como ya lo hemos visto, distinta de esta otra que pone en noticia del alma sus propios actos intelectivos, y á la cual se llama *conciencia*; 2.º porque la exactitud de lenguaje, que tanto importa en materia de filosofía, como ya lo habia dicho Garnier (1), nos veda denominar *sentido* una facultad que en el mero hecho de ser quien advierte de sus actos intelectivos al alma, es decir, quien hace al alma entender que ha entendido, no puede ménos de ser facultad intelectiva.

Si atendemos á su etimología, la palabra *conciencia* fórmase de las dos latinas *cum* y *scientia*; significa por tanto *saber que se sabe*, y puede definirse en general: *conocimiento que el alma tiene de sus propios actos intelectivos* (2). La conciencia supone, pues, actos prévios intelectivos, pues no cabe conocer un acto que no exista ántes. Estos actos de que el alma tiene conciencia, pueden ser contemplados, ora en sí mismos, ora en la intencion buena ó mala, segun el fin bueno ó malo con que han sido ejecutados: de aquí dos especies de conciencia: *psicológica* la primera, y *moral* la segunda (3): aquella se limita á atestiguar la existencia de los actos; ésta pronuncia juicio sobre su bondad ó malicia. Nosotros aquí tratamos solamente de la primera.

2. Al hablar de la conciencia psicológica, menester es ante todo no confundirla con el conocimiento en general; no porque la conciencia no sea un conocimiento, sino porque lo es especial y *sui generis*. El conocimiento en general es ó simple aprension, ó juicio, ó racionio, y tiene por tanto como objeto propio, ora la esencia, ora lo que de la esencia se afirma ó se niega, séase por medio de un juicio, séase por medio de un racionio: pero es así que la conciencia tiene como objeto propio el acto mismo de conocer la esencia, ora este acto sea simple aprension, ora juicio, ora racionio; luego la conciencia es distinta del conocimiento. Demuéstrase esta verdad con lo absurdo de la opinion contraria; pues admitido por un momento que la conciencia y el conoci-

(1) *Essais*, etc., lib. VI, t. II, p. 126.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. De ver.*, q. XVII, a. 1, c.

(3) *Doctrine de la science*, p. II, trad. GRIMBOLT, Paris 1843.

miento sean lo mismo, la una y el otro habrían de envolver en el acto cognoscitivo el objeto sensible; y como la conciencia es una operación que depende única y exclusivamente de la actividad del alma, tendríamos que el alma con su sola actividad podría *crear* el objeto inteligible: y como quiera que bajo el concepto de objeto inteligible se comprende el alma misma, las demás cosas creadas y Dios, tendríamos que el espíritu humano, con el mero acto de la conciencia podría crear á sí mismo, al mundo y á Dios. Y hénos aquí sumidos en aquel *panteísmo egoístico* que Fichte sacó de haber confundido, siguiendo á Reinhold (1), la conciencia y el conocimiento; confusión que fué origen de todos los delirios de la filosofía germánica (2).

3. Siendo la conciencia el conocimiento que el alma tiene de sus actos intelectivos, y pudiendo este conocimiento ser *habitual* ó *actual*, distínguese del propio modo la conciencia en *habitual* ó *actual*. El hábito, como después veremos, no es acción, sino disposición á obrar con facilidad y prontitud: tener, por ejemplo, el hábito del arte, es, no ejecutar actualmente las obras propias del arte conforme á las reglas del mismo, sino estar dispuesto á ejecutarlas. Así pues, conciencia habitual será la disposición que el alma tiene de advertir sus propios actos. Y, en efecto, el alma, como inmaterial que es, y por tanto, presente siempre á sí misma, puede advertir los actos de quien ella misma es principio. La conciencia habitual puede, pues, definirse así: *la disposición que el alma tiene de percibir sus propios actos en virtud de su propia natural presencia*. Decimos *disposición*, porque, en efecto, mientras la conciencia permanece en el estado habitual, no alcanza su complemento; y en estado habitual permanece mientras no emite acto alguno intelectivo. Añadimos que la conciencia se actúa en virtud de la propia *natural presencia del alma*, no significando con esto que sea un acto que emita el alma en virtud de su esencia y como principio inmediato de la conciencia, sino que el alma, en calidad de principio del acto de la conciencia, no requiere otra cosa más que la presencia de los actos intelectivos emitidos por ella.

Distinta de la conciencia *habitual* es la *actual*, que podemos

(1) *Nueva Teoría sobre la facultad representativa*, (en alemán). Jena 1789.

(2) CONS. ROSMINI, *Psicología*, part. I, lib. I, c. IV, p. 21, ed. cit.

definir así: *la advertencia que el alma tiene actualmente de sus actos*. La conciencia habitual llámase también *espontánea* por cuanto se realiza sin reflexion, y la actual se llama *refleja*, porque se realiza por medio de la reflexion.

## ARTÍCULO II.

### *Del objeto de la conciencia.*

4. Con oportuna metáfora llamó Platon á la conciencia *ojo interior del alma* (1); pues efectivamente es el instrumento por quien se conoce á sí misma, y lo que por ella pasa. Pero el conocer del alma puede referirse, ó simplemente á su existencia, ó tambien á su esencia (2): de aquí que al investigar cuál sea objeto propio de la conciencia, sea preciso resolver las dos siguientes cuestiones: 1.<sup>a</sup> si la conciencia basta para atestiguarlos la existencia del alma; 2.<sup>a</sup> si dado que baste para esto, sirve tambien para darnos á conocer la naturaleza de la misma alma.

5. En cuanto á la primera de estas cuestiones, hasta David Hume y Manuel Kant, nadie habia dudado que la conciencia diese testimonio verídico de la existencia del alma y de sus actos internos. El filósofo ingles fué, primero, quien tomando estos actos como simples fenómenos y puras ilusiones, negó por consiguiente la veracidad de la conciencia, abriendo así la vía para que Kant se pusiese á determinar cómo nacen en nosotros el *yo* y sus actos internos. Semejante doctrina, de puro contradictoria, no podia tener admiradores, como tampoco habia tenido predecesores; pero entre los posteriores filósofos que reconocieron veraz á la conciencia, no hubo acuerdo sobre si por medio de ella conocemos únicamente los actos internos del alma, ó si tambien su existencia. Sobre esto hubo tres opiniones: dijeron unos que la conciencia, en el punto mismo de atestiguarlos los actos internos del alma, nos atestigua tambien su existencia. Esta es indudablemente la doctrina de Aristóteles (3) y de los escolásticos, incoheren-

(1) *De Rep.*, lib. VII, *Opp.* ed. cit, t. VII, p. 166.—Cons. VAN-HEUSDE, *Initia philos. Plat.*, p. 139—141, Lugd. Bat. 1842.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 8.

(3) *Ethic. Nicom.* lib. IX, c. 9.

temente renovada por Malebranche (1) y coherentemente por Galluppi (2). Segunda de estas opiniones fué la del escocés Reid (3) y su escuela, para quienes el conocimiento de la existencia del alma es resultado de un *juicio instintivo*. Al decir de esta escuela, la conciencia no nos muestra sino meramente los actos internos del alma, sensaciones, intelecciones, voliciones etc.; pero añade que al mismo tiempo de atestiguarlos la conciencia estos actos, el entendimiento pronuncia un juicio con el cual afirma la existencia del alma en calidad de sujeto de todos ellos, y esto en virtud del incontrastable principio de que *toda cualidad supone sujeto en quien reside*. Tercera y última de esas opiniones fué la de la escuela ecléctica francesa acaudillada por Cousin, el cual conviniendo con la escuela de Edimburgo en cuanto á los límites de la conciencia, enseñó que la existencia del alma no nos era conocida por obra del instinto, sino de un raciocinio que puede formularse así:—El sentido íntimo nos atestigua que poseemos las propiedades de sentir, pensar, querer etc.; y conociendo el entendimiento que no pueden realizarse estos actos sin un sujeto que los emita, concluye que existe el alma como sujeto de todas sus modificaciones—(4).

6. Para resolver este punto, recordemos ante todo la distinción de la conciencia en *habitual* y *actual*, y que para actuarse la primera basta únicamente la presencia del alma, principio de los actos internos, mientras que para actuarse la segunda, se necesita que el alma reflexione actualmente sobre sus propios actos. Recordando esto, decimos que tanto por medio de la conciencia habitual como de la actual, conoce el alma, no sólo sus propias

(1) *De inquir. verit.*, lib. III, c. 7, § 4, t. I, p. 216, ed. cit.—He dicho *incoherentemente*, porque como ya lo notó Vico «Malebranchius si constare doctrina vellet, docere debuisset mentem humanam, nedum corporis cujus mens sit, sed vel sui ipsius a Deo cognitionem induere, ita ut nec se quoque agnoscat nisi in Deo se cognoscat.»—(*De antiquissima Italorum sapientia*, c. VI, *Opp.* t. II, p. 96, ed. cit.)

(2) *Lezz. etc.*, lezz. LXXXI, t. II, p. 190—191, ed. cit.

(3) *Recherches etc.*, c. I, sect. 7, *Oeuv.*, ed. cit., p. 23, 24, 61 y sig.

(4) Cons. COUSIN, *Du fait de la conscience, Fragmens, Oeuv.*, ed. cit., ser. I, t. II, p. 403 y sig.; y *Lezioni della filosofia di Kant*, trad. TRINCHEIRA, lezz. VI, p. 184—185, ed. cit.—Aquí observaremos que Cousin no siempre ha estado de acuerdo consigo mismo acerca de este punto, pues en el *Cours de 1816 á 1817* profesó paladinamente la doctrina contraria.

modificaciones, sino tambien su existencia. Por lo que toca á la conciencia habitual, la cosa me parece evidente, y la pruebo así: Actúase la conciencia habitual en cuanto el alma, por el mero hecho de estar presente á sí misma, conoce las modificaciones de quien ella propia es principio y sujeto: es así que el alma al conocer por ese mero hecho sus actos, no puede ménos de conocerse tambien á sí propia como causa de ellos, y que conociéndose de este modo, no puede ménos de conocer tambien que existe; luego el alma, por medio de la conciencia habitual, conoce junto con sus propias modificaciones, su existencia. Que el alma, al conocer sus propias modificaciones por el mero hecho de estar presente á sí misma, ha de reconocerse tambien como causa de ellas, lo pruebo del siguiente modo: La mera presencia del alma ante sí misma basta para advertirla de sus propios actos, por cuanto siendo ella misma quien los emite, no ha menester otra cosa para percibirlos sino estar presente á sí propia en el punto que los emite: es así que el alma mientras está presente á sí propia, no puede dejar de conocer que ella es el principio de sus propios actos, y por consiguiente no puede ménos de conocer que ella misma existe como tal agente; luego por medio de la conciencia habitual, el alma conoce, no sólo sus modificaciones, sino tambien á sí misma (1). Ni puede ser otra cosa; porque la conciencia, como simple testigo que es de lo que pasa en lo interior del alma, y no facultad abstractiva, tiene por oficio meramente atestiguar eso que en el alma pasa, y no se mete en separar lo unido ni en unir lo separado. Pues bien, como los actos, y toda modificacion del alma, cuando quiera que se producen, son inherentes al alma misma, claro está que sólo en ella puede la conciencia aprenderlos. ¿Qué significa en efecto aprender las modificaciones del alma, y aprender sus actos en cuanto de ella proceder, sino aprender al alma misma en calidad de modificada y agente? Cuando digo: *yo sé que entiendo*, al descomponer esta fórmula, veo que tengo noticia de dos cosas: 1.<sup>a</sup> de mi acto intelectual; 2.<sup>a</sup> de mi *yo* que le ejecuta; pues imposible me seria decir *yo entiendo* sin haberme visto á mí propio como principio de la inteleccion, ó sèase sin tener conciencia de que yo soy quien entiende, y que mio es el acto de la inte-

(1) CONS. SAN AGUSTIN, *De Trinit.*, lib. XIV, c. 4, n. 7, y c. 14, n. 18; ALB. MAGNO, *De Homine*, tract. I. q. LXXXII, a. 2; y SANTO TOMÁS, I, q. LXXXVII, a. 1, y *Qq. Dissp. De Ver.*, q. X, a. 8, y en otros lugares.

lección. La conciencia habitual nos muestra, pues, un hecho complejo, á saber: el alma modificada por sus propios actos: sólo despues de haber percibido simultáneamente los varios elementos de este hecho, le descomponemos por medio de la abstracción, para reconocer por separado cada cual de esos elementos. «Las »naciones de *sustancia* y de *atributo*, dice con exactitud Royer- »Collard, son nociones parciales y relativas que nosotros formamos »dividiendo con la mente lo que *la naturaleza nos da indiviso*: en »el órden de la realidad, ningun atributo percibimos separado de »la sustancia, pues tanto valdria un *adjetivo* sin *sustantivo*» (1).

7. Lo dicho respecto de la conciencia habitual, podemos con mayor razon decirlo de la actual. Por medio de ésta, como ya sabemos, el alma reflejando en sí sus propios actos, los advierte y, digámoslo así, los reitera: que á esto se llama *tener conciencia* de ellos. Pues bien, siendo la reflexion el distintivo de la conciencia actual, y habiendo el alma de advertir por medio de ella sus actos, claro es que no puede aprenderlos sino en donde estén: y es así que los actos objeto de la conciencia están en el alma como principio de donde emanan, y sujeto en quien residen; luego la conciencia actual no advierte ni aprende los actos sino en el alma, principio y sujeto de ellos. Y es así igualmente que el aprender los actos en el alma, lleva de suyo el conocer al mismo tiempo el alma en quien están (como el aprender las imágenes reflejadas en el espejo, lleva de suyo aprender el espejo mismo en quien se reflejan); luego, objeto de la conciencia actual son, no solamente los actos sino tambien la existencia misma del alma (2). Con otro raciocinio, más profundo aun y sutil, prueba esto Proclo, discípulo de Plotino (3).—La conciencia actual, dice, se realiza replegándose el espíritu en sí propio: es así que el espíritu no podria replegarse en sí propio sino con la totalidad de su sér, pues en tanto es capaz de ese repliegue en cuanto es independiente de la materia, es decir, segun su modo de sér espiritual, y como tal, uno é indivisible; luego en el acto de la reflexion por cuyo medio se realiza la conciencia actual, se compenentran mutuamente el sujeto y el objeto de la reflexion, estableciéndose identidad entre el uno y el otro. Y es así que esta identidad seria imposible si la

(1) *Fragm. ad calc. Oeuv. de Reid*, t. IV, p. 300-301, ed. cit.

(2) Véase SANTO TOMÁS, *In lib. De Causis*, lect. XV.

(3) *Inst. theol.*, prop. XLIV, p. 67, ed. Hubner, Parisiis 1856.

conciencia actual aprendiese únicamente los actos del alma, pues en este caso el sujeto de la reflexion (la conciencia) pondría en la operacion reflexiva todo su sér, mientras el objeto de esta su operacion (el alma) pondría únicamente sus actos, y no su sér; luego no pueden ser objeto único de la conciencia actual los actos del alma (1).—Los impugnadores de esta doctrina no niegan que la conciencia actual aprenda los actos del alma concretamente, es decir, en cuanto pertenecen á tal ó cual sujeto. Pero nosotros les preguntamos: ¿y cómo la conciencia podría aprender *concretamente* los actos, es decir, en cuanto lo son de tal ó cual sujeto, sin aprender juntamente el sér mismo de este sujeto? Por ejemplo: *yo pienso*: pues la conciencia actual me advierte concretamente este mi pensamiento en cuanto es mio, y no de otro alguno: ¿y qué significa advertir que es mio este pensamiento, sino saber que soy yo quien piensa? ¿y qué significa este conocerme á mí como sujeto de mi pensamiento, sino conocer á un tiempo mismo mi acto, y mi sér como sujeto de quien es este acto?

8. La conciencia habitual, pues, lo propio que la actual, dan al alma noticia, no sólo de sus actos sino tambien de su *existencia*. Mas no por esto se crea, con Vacherot (2), que la sola conciencia baste para dar al alma noticia de su *esencia*; porque para conocer la esencia del alma humana, hay que conocer su género y su diferencia específica, pues toda esencia consta de estos dos elementos; y ni la conciencia habitual ni la actual son capaces de dar al alma este conocimiento. No lo es la conciencia habitual; porque en virtud de ella el alma, con sólo su presencia ante sí misma, se conoce á sí propia, en el momento de obrar, como agente. Pero de que el alma se conozca á sí propia como principio agente, no se sigue que conozca tambien la naturaleza de este principio; porque una cosa es saber que obramos, y otra saber quién es este sér que en nosotros obra: para lo primero, basta que nuestra alma advierta la operacion de quien es principio, mientras que para lo segundo necesita, no sólo hacerse á sí misma objeto de sí propia, sino tambien escudriñar con gran sutileza en qué sea conforme, y

(1) Cons. ARISTÓT., *Ethic.*, c. IX; PROCLUS, *Op. cit.*, prop. XLIII, p. 67, y prop. LXXXIII, p. 73-79; y SANTO TOMÁS, *Op. cit.*, lect. cit.

(2) *Histoire de l'école d'Alexandrie*, part. IV, c. 4, t. III, p. 338, ed. cit.—Cons. el *Diction. des sciences phil.*, art. *Conscience*, t. I. p. 569, 671, ed. cit.

en qué no lo sea á las demas esencias (1). Luego por medio de la conciencia habitual no puede el alma conocer su esencia. Pues veamos si lo puede la conciencia actual. Ya sabemos que por medio de ella el alma reflexionando sobre sí propia, se aprende reflexivamente á sí misma como principio de sus actos, pudiendo en consecuencia decir: *yo soy quien obra*: pero es así que este mero conocimiento del *yo* agente no implica el conocimiento de la naturaleza de este *yo*, pues como ántes hemos indicado, una cosa es decir: *yo conozco que soy yo quien obra*, y otra cosa es decir: *yo conozco que este yo que obra, tiene tal ó cual naturaleza*; luego tampoco la conciencia actual basta para dar al alma conocimiento de su naturaleza propia (2). En esto, como ya lo habia observado el Doctor Angélico (3), la historia concuerda maravillosamente con la deducción científica; pues mientras que nadie ignora la existencia del alma, son muchos los que ignoran su naturaleza, y mucho es tambien lo que acerca del particular se disputa entre los filósofos. Pues este hecho histórico seria inexplicable si por obra sólo de la conciencia se pudiera conocer la naturaleza del alma; porque entónces la sola conciencia pondria de manifiesto para todo el mundo, y con igual seguridad y universalidad, la naturaleza del alma, cuya existencia atestigua en cada hombre.

Mas no de aquí se infiera, con Locke, Reid y otros filósofos, que de ningun modo podemos conocer la naturaleza del alma. Esta ilacion seria lógica si, á falta de la conciencia, no hubiese otro medio alguno de dar al alma el conocimiento de su esencia; pero es el caso que indudablemente le hay; este medio es el raciocinio. Hé aquí cómo. Tan luego como el entendimiento se pone á reflexionar sobre la naturaleza de su alma, lo primero que á su consideracion se ofrece es los actos del alma misma; pues como quiera que para obtener conocimiento perfecto de una cosa (y ciertamente lo es el de la esencia), el entendimiento tiene que proceder de lo ménos perfecto á lo más; de aquí que cuando trata de conocer la esencia del alma, parta de algo que pueda servirle como camino, pero que al propio tiempo sea lo ménos perfecto relativamente á la misma esencia. Pues este algo son los actos del alma; porque siendo propio de todo sér el obrar segun su naturaleza,

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXVII, a. 1.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., de Ver.*, q. X, a. 9.

(3) *Ibidem*, q. X, a. 8 ad 2; y 9 c.

esta naturaleza se retrata en sus actos. Por esto el entendimiento, al investigar la naturaleza del alma, toma los actos de la misma como punto de partida para su investigación. Y como quiera que estos actos, de quien el alma es principio, y que el entendimiento puede advertir, son *sensitivos* unos é *intelectivos* otros; de aquí que el entendimiento, adquirida noticia de entrambos, llega á conocer al alma como principio *sensitivo-racional*. En este conocimiento hay lo que hemos dicho ser necesario para conocer una esencia, á saber: el género y la diferencia específica; pues conocida así la esencia del alma, vemos lo que en ella es comun á los brutos, la sensibilidad (*género*) y lo que le es privativo, la racionalidad (*diferencia específica*).

### ARTICULO III.

*Si la conciencia es una facultad especial y distinta de las demas.*

9. Determinado ya el objeto de la conciencia, examinemos ahora esta facultad en sí misma. Al tocar este punto, surge naturalmente la cuestion sobre si la conciencia es una facultad especial y distinta del entendimiento, ó si no es más que un mero acto del mismo.

Reid fué el primero que, siguiendo á Juan Duns Scoto (1) de entre los antiguos, y á Descartes (2) de entre los modernos, tuvo la conciencia por facultad especial y distinta del entendimiento. Hé aquí su argumentacion:—Distintas entre sí serán las facultades del alma, cuando distinto sea su objeto respectivo: es así que objeto de la conciencia son los actos mismos del alma, pues que ninguna otra facultad se ejerce en ellos como en objeto propio y especial materia; luego la conciencia es una facultad especial y distinta del entendimiento—(3). Esta doctrina de Reid fué defendida en Italia por varios filósofos, entre ellos Galluppi (4), y tuvo

(1) *De principio rerum*, q. XV.

(2) *De Meth*, part. V, p. 15, ed. cit.

(3) *Essais sur les facultés intell.*, Ess. I, c. 1; *Oeuv.*, t. III, p. 25, 26, 48-50; Ess. VI, c. 5, t. V, p. 96-70.

(4) *Lezz.*, lezz. LXXXVII, t. II, p. 190 y sig.

tambien en Francia no pocos mantenedores (1). Pero á nosotros parece más conforme á verdad la opuesta doctrina, que no tiene la conciencia por facultad distinta del entendimiento, sino por un acto y un ministerio del mismo. Probémoslo. Para tener como distintas dos potencias, es preciso hallar que sus actos y objetos respectivos no son mutuamente reducibles. Pues bien, el objeto de la conciencia, digo que se puede reducir al del entendimiento, en razon á que la conciencia, como conocimiento intelectual que es, no puede aprender su objeto, séase el que fuere, sino únicamente bajo la forma de inmaterialidad. Tambien el acto de la conciencia puede reducirse al del entendimiento, ora se trate de la conciencia habitual, ora de la actual. Por medio de la primera, como ya sabemos, el alma, presente siempre á sí misma en virtud de su inmaterialidad, conoce en el momento de entender, su propio acto intelectual: esta especie, pues, de conciencia, no sólo puede reducirse al entendimiento, sino que es el entendimiento mismo, sabedor de su propio acto. Por medio de la segunda, ó séase la conciencia actual, sabemos ya tambien que el alma refleja sobre sí misma en virtud de la facultad reflexiva que posee: es así que el entendimiento, en virtud de su condicion inmaterial, es esencialmente reflexivo; luego tambien la conciencia actual es acto, ministerio, funcion ó condicion, reducible al entendimiento, y por tanto, facultad no distinta realmente de él. Pondré un ejemplo para ilustrar esta doctrina. Por medio de la conciencia, el alma no aprende, ora habitual, ora actualmente, sino sus operaciones intelectivas, miéntras que por medio del entendimiento, aprende la esencia de las cosas exteriores. Tomado cada cual de estos objetos por lo que es en sí, en su constitucion natural, ó séase materialmente, son entre sí tan diversos como lo es, por una parte, el alma junto con sus operaciones objeto de la conciencia, y por otra parte, la esencia de las cosas exteriores al alma, objeto propio del entendimiento; pero esos mismos objetos, considerados bajo la razon ó forma, es decir, bajo la *razon formal* con que son respectivamente percibidos, se hacen idénticos, por cuanto la forma ó razon comun á entrambos es una misma, á saber, *la inmaterialidad*: en efecto el entendimiento conoce las esencias de

---

(1) Véase ROYER-COLLARD, *Fragmens etc.*, *Oeuv. de Reid*, t. III, p. 361, ed. cit.; COUSIN, *Fragm. Du fait de la cons.*, *Oeuv.*, ser. I, t. II, p. 403 y sig.; *Cours d'hist.*, lect. 16 y 17, ser. 2, t. III, pp. 73, 93, 95.

las cosas en cuanto son inmateriales, y por la misma razón la conciencia conoce al alma y los actos intelectivos del alma (1). Luego, *formalmente* considerados, el objeto de la conciencia y el del entendimiento no son diversos: y es así que el fundamento de la distinción de potencias es la diversidad de sus objetos respectivos, considerados, no *material* sino *formalmente*; luego, no siendo, como no son, *formalmente* distintos entre sí el objeto de la conciencia y el del entendimiento, es impropio toda distinción real entre una y otra de estas potencias. De no haber tenido esto presente, nació el error de Reid y de su escuela: creyeron que para tener por realmente distintas á dos facultades, bastaba que lo fueran de cualquier modo; y no lo son sino cuando son formalmente distintos sus respectivos objetos.

10. Otra cuestión mueven los filósofos acerca de la conciencia, y es sobre si el alma, siempre que entiende, es sabedora, ó de otro modo, si *tiene conciencia* de sus actos intelectivos. Acerca de esta cuestión, unos, como Leibnitz (2) y Rosmini (3), están por la negativa; otros, como Locke (4) y Galluppi (5), se deciden por la afirmativa. Para resolver el punto, hay que recordar otra vez la distinción entre conciencia habitual y conciencia actual, pues la primera va siempre junta con los actos intelectivos, pero no así la segunda. Efectivamente, para tener conciencia habitual de un acto intelectivo, no necesitamos más sino que este acto exista y se ponga en presencia del alma, que es principio de él; por consiguiente, para que esta especie de conciencia faltara, sería menester, ó que faltase en el alma ese acto, ó que no se le hiciera presente. La primera de estas hipótesis no es admisible, porque cuando hablamos de conciencia, claro está que suponemos existencia previa de actos intelectivos; quedanos, pues, la segunda hipótesis, es decir, que pueda el alma no tener conciencia de sus actos intelectivos porque no se le hagan presentes: pero es así que tampoco esto es admisible, pues que los actos intelectivos, como inhe-

---

(1) Sobre esto debe leerse á ALBERTO MAGNO, *De Homine*, tract. 1, q. LVI, a. 1 ad quæst, 1; y SANTO TOMÁS, *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XV, a. 2 ad 7.

(2) *N. B.*, lib. II, c. I, p. 223—224, ed. cit.

(3) *N. S.*, sec. IV, c. 2, art. 6, t. I, p. 240.

(4) *Essais etc.*, lib. II, c. I, § II, ed. cit.

(5) *Lezz.*, lez. LXXXVI, t. II, p. 224.

rentes que son al alma, perfeccionándola, no pueden ménos de estar presentes á ella, principio de los mismos; luego en el alma no puede faltar nunca la conciencia habitual de sus actos intelectivos. Mas no así la conciencia actual, pues ésta, por el mero hecho de suponer reflexion del espíritu sobre sí propio, es movida siempre por la voluntad, potencia que, como más adelante veremos, tiene virtud para excitar el ejercicio activo de las demas potencias del alma: y es así que la voluntad, como potencia libre que es, puede excitar ó no, segun quiera, este ejercicio activo de las demas potencias, y por consiguiente, de la conciencia actual tambien; luego la conciencia actual no interviene, ni es necesario que intervenga en todos los actos intelectivos (1). Por esto aquella sentencia de Leibnitz:—«Se dan *percepciones* sin *apercepciones*»—(es decir, actos intelectivos sin conciencia de ellos) es verdadera si esto se entiende de la apercepcion ó conciencia actual, y falsa si se trata de la apercepcion ó conciencia habitual.

11. Con la conciencia tienen íntimo enlace la *atencion* y la *reflexion*. Segun Wolff, la *atencion* es aquel acto con que el alma, entre varios objetos componentes de una percepcion total, ó entre varias cualidades componentes de la percepcion total de un solo objeto, fija su virtud cognoscitiva, ora en uno de aquellos objetos, ora en una de estas cualidades (2). El mismo Wolff entiende por *reflexion* el acto con que el alma, aplicando *sucesivamente* su virtud cognoscitiva, ora á los mismos dichos objetos múltiples, ora á las mismas dichas cualidades ó partes de un solo objeto, adquiere nocion distinta de la multiplicidad de los primeros, ó de la totalidad constituida por las segundas (3). Como se ve; Wolff no hace otra distincion radical entre la atencion y la reflexion, sino que la primera concentra su virtud cognoscitiva en uno solo de los objetos percibidos, ó en una sola de las cualidades percibidas en un mismo objeto, miéntras que la segunda pasa *sucesivamente* de uno á otro objeto, ó de una á otra cualidad. Esta doctrina ha sido admitida por los filósofos modernos, sin sospechar siquiera que no sirve para distinguir la atencion de la reflexion. Prueba. Á ningun acto cognoscitivo puede servir como razon especial para

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Verit.*, q. VIII, a. 14 ad 6.

(2) *Psychol. empir.*, part. I, sect. 3, c. I, § 237 y 234—236.

(3) *Op. cit.*, *ibid.*, § 257.—Cons. § 258—262.

distinguirle de otros, nada que sea condicion general de todos; pues en cualquier orden de cosas, su respectiva condicion ha de nacer de lo que sea privativo de cada cual, no de lo que sea comun á todas. Pues bien, el no poderse colocar sino *sucesivamente*, ora varios objetos, ora las varias cualidades de un objeto solo, es condicion comun á todo acto cognoscitivo, como quiera que ninguna facultad cognoscitiva puede hacer su oficio sino informada de la especie inteligible por cuyo medio emplea su actividad en el objeto por esa especie semejado. Para que una facultad cognoscitiva pudiese conocer simultáneamente, ora varios objetos distintos, ora distintas cualidades de un mismo objeto, seria menester que abrazase con su actividad y en un solo y mismo tiempo indivisible todos esos objetos ó cualidades, y por consiguiente, que en un solo y mismo acto cognoscitivo tendiese á distintos términos: es así que sin absurdo no puede concebirse un agente natural único que simultánea é indivisiblemente tienda á términos distintos (1); luego condicion genérica de todo acto, como de toda facultad de conocer, es que no pueda percibir indivisa y simultáneamente varios objetos ni varias cualidades de un objeto solo (2); luego la atencion y reflexion, facultades cognoscitivas, no pueden ser distintas por una condicion que á toda facultad cognoscitiva es comun.

12. ¿En qué se distinguen, pues, la atencion y la reflexion? Para responder con acierto á esta pregunta, débese partir del principio de que todo acto del entendimiento es siempre cognoscitivo, pues toda facultad cognoscitiva, como lo es el entendimiento, no tiene otro oficio sino el de conocer; y si á los actos del entendimiento se les da diversos nombres, esta diversidad nace únicamente de la que hay en los varios modos con que el acto cognoscitivo se refiere al acto del conocimiento. Esto asentado, decimos que el acto cognoscitivo del entendimiento se llama *atencion* en cuanto el entendimiento se fija en solo uno de varios objetos, y *reflexion* en cuanto se fija en sí mismo considerando sus propios actos. La atencion, por tanto, puede definirse: *convergen-*

(1) «Impossibile est simul multa primo et per se intelligere; una enim operatio non potest simul multis terminis terminari.»—SANTO TOMÁS, *Contr. Gent.*, lib. I, c. XLVIII.

(2) «Diversæ partes alicujus totius, si singulis propriis speciebus intelligantur, *sucesive* intelliguntur.»—SANTO TOMÁS, I, q. XII, a. 10 c.

*cia del entendimiento á un objeto solo; y la reflexion: convergencia del entendimiento á si mismo y á sus actos (1).*

## CAPÍTULO TERCERO.

### DE LAS PRINCIPALES FUNCIONES DEL ENTENDIMIENTO.

#### ARTÍCULO I.

##### *De la naturaleza del juicio.*

1. La potencia intelectual que tiene por oficio aprender la verdad, no puede ménos de ser una; pues una debe ser toda potencia cuyo respectivo objeto formal sea tambien uno. Y uno es efectivamente el objeto formal del entendimiento, á saber: lo inteligible; porque si bien lo inteligible, tal como es física y realmente, no existe sino concretado en sujetos diversos, el entendimiento le percibe siempre bajo la forma única de la inmateria- lidad. Considerado, sin embargo, el modo de esta percepcion, puede el entendimiento aprender lo inteligible, ora sin afirmar ni negar de él cosa alguna, ora afirmando ó negando inmedia- tamente, ora mediatamente: en el primer caso, la facultad intelectual llámase simplemente entendimiento; en el segundo, llámase facultad de juzgar (2); en el tercero, razon. Habiendo, pues, examinado ya el modo con que el entendimiento se ejerce en el primero de esos actos, y analizado la conciencia, que es el instru- mento general con que el mismo entendimiento advierte sus propias operaciones, debemos ahora estudiar su modo de actuarse en el juicio y en el raciocinio.

2. El juicio, como ya sabemos, es *aquel acto con que la mente percibe la conveniencia ó disconveniencia entre el predicado y el*

---

(1) Dícelo así la palabra misma *reflexion*, expresada por los Neopla- tónicos con una voz griega que traducida, significa *conversion ó retorno*. — Véase á PLOTINO, *Enn.* I, lib. II, § 4. y lib. X, c. I, § I, c. 4, ed. Bouil- let, París 1859; y PROCLUS, *Elementa Theol.*, prop. XLIV, ed. Hubner, Pa- risiis 1856.

(2) Ó meramente *juicio*, tomando la facultad por el acto mismo á que se aplica, como cuando decimos: Juan ó Pedro es hombre de *juicio* sano. (*N. del traductor*).

*sujeto*. ¿Cómo se realiza este acto? Tal es la primera cuestion que se ofrece al investigar la índole del acto judicativo.

Todos los filósofos convienen en que, por medio del juicio, segun sea afirmativo ó negativo, así se atribuye ó se niega una cualidad al sujeto; pero no están acordes en el modo con que se realiza respectivamente esta afirmacion ó negacion. El problema puede plantearse así: ¿Hay algunos juicios que nuestro entendimiento realice *instintivamente*, es decir, sin prévia comparacion alguna; ó todo juicio es comparativo? Digo *algunos juicios*, porque aun los mismos filósofos que atribuyen al entendimiento juicios instintivos, no le niegan la virtud de formar otros comparativos, y á los primeros llaman *primitivos*, y á estos segundos, los llaman *deducidos*.

Llámase *instintivo* el juicio cuando se supone que el entendimiento, para afirmar ó negar de un sujeto alguna cualidad, no ha necesitado comparar mentalmente la cualidad y el sujeto, sino que espontáneamente, por un movimiento instintivo, por impulso, digámoslo así, tan pronto como ve un sujeto, afirma ó niega de él alguna cualidad. Llámase *comparativo* el juicio cuando se supone que á la percepcion de la conveniencia ó disconveniencia entre un sujeto y una cualidad, ha precedido la comparacion entre el uno y la otra. Reid (1) y su escuela, deseando oponer un dique al idealismo y al escepticismo engendrados de la doctrina de Locke, pensaron como único medio admitir, contra este filósofo, la existencia de juicios instintivos; pero impugnó fuertemente esta doctrina el italiano Galluppi (2), quien restaurando la teoría de Locke (3), probó que no hay tales juicios instintivos, sino que todo juicio es por naturaleza comparativo. Queriendo Rosmini mediar entre estas dos opuestas doctrinas, de Reid y de Galluppi, disintió del primero con negar que hubiese juicio alguno exclusivamente instintivo, y tampoco asintió á la opinion del segundo, con decir que puede muy bien un juicio ser comparativo é instintivo á un mismo tiempo:—por ejemplo, dice: el juicio

(1) *Recherches, etc.*, c. 2, sect. 5, *Oeuv.*, t. II, p. 52, y sect. 6, p. 64; *Essais sur les facultés intell.*, *Ess.* II, c. 20, t. IV, p. 16-17; *Ess.* V, c. I, t. V, p. 7-10.

(2) *Saggio filos.*, etc., lib. I, c. 1, t. I, p. 23.

(3) *Essais, etc.*; lib. IV, c. 1, t. III, p. 353-357; y c. 2, p. 371-376, ed. cit.

siguiente: *esto que yo siento, existe*, es un juicio instintivo, como quiera que en él mi razon afirma instintiva y espontáneamente su existencia con motivo de la sensacion; pero es tambien comparativo, en cuanto que se forma aplicando la idea del sér al hecho de la sensacion, por más que no se haya comparado el un término con el otro—(1).

Así planteado el problema, dos cosas hay que investigar para resolverlo plenamente, á saber: 1.<sup>a</sup> ¿Hay, en efecto, juicios instintivos? 2.<sup>a</sup> ¿Puede darse juicio que sea instintivo y comparativo á un mismo tiempo?

3. *¿Hay, en efecto, juicios instintivos?* No. Esta negativa se demuestra, ora considerando la naturaleza misma del entendimiento, ora la del instinto que á esta facultad corresponde. Prueba. El modo con que el entendimiento realice el acto de juzgar, tiene siempre que ser conforme á la naturaleza del entendimiento mismo, en virtud de aquella ley universal de que todo acto debe realizarse en conformidad á la naturaleza del agente: es así que por su naturaleza misma el entendimiento no puede realizar el acto judicativo sino comparando los términos correspondientes; luego todo juicio es comparativo. El juicio es ciertamente conocimiento perfecto, pues que por medio de él se conoce, no sólo la esencia, para conocer la cual basta la simple aprension, sino tambien lo que á la esencia conviene ó no conviene: por consiguiente, el juicio se ha de realizar segun y como de suyo lo pide la perfeccion del conocimiento intelectual: es así que la perfeccion del conocimiento intelectual en el juicio pide de suyo, no sólo que se afirme ó niegue de un sujeto un atributo, sino que ademas se conozca el porqué de esta afirmacion ó negacion; luego cuando el entendimiento profiere un juicio, ha de conocer el porqué afirma ó niega de tal sujeto tal predicado: y es así que esto no puede hacerlo más que viendo previamente si el tal predicado conviene ó no al tal sujeto, y que esto exige indispensablemente una prévia comparacion entre ambos; luego todo juicio es necesariamente comparativo (2).

Si despues de la naturaleza del entendimiento humano, con-

(1) *N. S.*, sez. II, c. *unic.*, t. I, p. 10-12; sez. III, c. 3, art. 8, not. (1), t. I, p. 69-70-71, y art. 9 y 10, p. 72-80, ed. cit.

(2) *CONS. SANTO TOMÁS*, I, q. LXXXV, a. 4, ad. 4; y 2 q. *Dispp.*, *De Verit.*, q. I, a. 3, c.

sideramos ahora el modo con que el instinto se le puede atribuir, hallaremos una nueva confirmacion de nuestro aserto. Efectivamente el instinto, aplicado al entendimiento humano, no es otra cosa sino aquella propension, inflexion ó séase conato, inherente á esta facultad, que le tiene con el fin de perfeccionarse ejecutando aquellos actos propios de su naturaleza. Pues bien, decimos que este instinto, compañero del entendimiento, no basta para justificar la existencia de juicios instintivos: no basta: 1.º porque la propension natural de cualquier facultad á cumplir su oficio propio no produce actos completos y perfectos, sino mera tendencia á ejecutarlos; y todo juicio es siempre acto completo y perfecto: 2.º porque, aun dado que aquella propension natural fuese un acto completo y perfecto, no por medio de ella juzgaria el entendimiento de tal ó cual objeto determinado, sino sólo del sér en general, que es el objeto adecuado del entendimiento. Y la razon de esto es que la tendencia general de una potencia cualquiera no la determina á conocer individual y singularmente tal ó cual objeto; porque si así fuese, ninguna potencia podria conocer sino meros individuos, nunca especies de objetos. Y es así que los juicios primitivos instintivos de Reid, (como son el de la *existencia propia*, el de la de los *cuerpos*, y el de la *veracidad de la memoria*) lo propio que el citado juicio de Rosmini (*esto que yo siento, existe*) no versan acerca de las condiciones generales del sér, sino acerca de séres especiales; luego, ni aun habida consideracion al instinto que püede atribuirse al entendimiento, se justifica la existencia de juicios instintivos.

4. *¿Puede darse juicio que sea instintivo y comparativo á un mismo tiempo?* Rosmini dice que sí; pero esta su doctrina me parece uno de aquellos absurdos inventos que tan á menudo suelen ocurrirle por la manía de innovarlo todo. La manera de realizarse el juicio instintivo es opuesta y contraria á la del juicio comparativo, pues el primero supone que se ha afirmado ó negado del sujeto el predicado sin compararlos entre sí, miéntras el segundo supone esta comparacion prévia; es decir, que el juicio instintivo excluye precisamente lo que el comparativo incluye. Como tipo de juicio instintivo y comparativo á un mismo tiempo, nos da Rosmini el ya citado: *esto que yo siento, existe*. *¿Pero cómo se forma este juicio?* pues se forma aplicando la idea del sér al hecho de la sensacion: y para hacer esta aplicacion ¿no se necesita conocer ántes los dos términos del juicio formado en virtud de

ella? claro es que sí; pues no cabe aplicacion alguna sin conocer previamente qué es lo que se aplica, y á qué se le aplica. Y ni aun esto basta; porque es menester además que el entendimiento refiera la sensacion al sér, para ver al sér contenido en la sensacion, y afirmar de resultas que aquel conviene á ésta; pues no cabe referir lo singular á lo universal si no se ve ántes al primero contenido en el segundo. Y si forzosamente el citado juicio de Rosmini tiene que seguir estos trámites, dicho se está que es comparativo, y no instintivo. Aquí lo que pasa es que forzado Rosmini por los principios de su sistema filosófico á profesar que la sensacion no puede ser conocida sino bajo la forma del sér, no ha podido constituir ese su juicio por medio de la referencia y reduccion de la sensacion al sér, y por consiguiente ha tenido que pensar que la razon aplica ciegamente la forma del sér á la sensacion: de aquí su juicio: *esto que yo siento, existe*. De todo lo cual resulta que, léjos de conciliar Rosmini, como se lo proponia, la doctrina de Reid y la de Galluppi acerca de esta materia, no ha hecho otra cosa sino resolver la cuestion del propio modo que el filósofo escocés.

5. Asentado, pues, que todo juicio del entendimiento es comparativo, examinemos ahora el modo con que el entendimiento realiza esta comparacion, y veámos cuál es la materia inmediata de la misma.

Profesa Locke que la mente humana no conoce las cosas como son en sí mismas, sino como aparecen en sus imágenes; de modo que, segun esta teoría, las imágenes puramente y no las cosas mismas, constituyen el término inmediato del pensamiento. Siendo así la doctrina del filósofo ingles, tuvo que pensar que la comparacion necesaria para todo juicio, se verificaba con ver la mútua relacion entre las nociones del predicado y del sujeto (1). Queriendo Reid, como ya lo hemos dicho, combatir el idealismo de Berkeley y el escepticismo de Hume, engendrados de la teoría de Locke sobre las *imágenes-ideas*, impugnó tambien esta otra del mismo autor ingles acerca de la materia inmediata del juicio; y dijo que el juicio se forma comparando, no *las nociones* sino *los términos* mismos del sujeto y del predicado (2). Pero nosotros

(1) En los lugares ántes citados.

(2) *Recherches* etc. c. 2, sect. 6, *Oeuv.* t. II, p. 54-56; *Essais sur les facultés intell.*, *Ess.* VI, c. 3, t. V, p. 63, ed. cit.

tenemos por más racional la teoría de que el entendimiento forma sus juicios comparando no los términos sujeto y predicado, sino sus nociones. Prueba. Siendo todo juicio por naturaleza comparativo, y exigiéndose en él por consecuencia que se afirme ó niegue de un sujeto un predicado, claro está que la mente no puede juzgar mientras no conozca al uno y al otro (1): pero es así que decir que la mente juzga comparando el sujeto y el predicado en cuanto á entrambos los conoce, equivale á decir que la mente juzga en cuanto compara las nociones de entrambos, dado que, segun el mismo Reid, llámase *idea ó nocion* el acto cognoscitivo por cuanto idealmente abraza el objeto; luego lo que en el juicio se compara, es las nociones respectivas del predicado y del sujeto. Por otra parte el juicio, como operacion intelectual que es, constituye un acto *inmanente*, que perfecciona al sujeto mismo que juzga, y que se termina en él; de donde se sigue que no saliendo el alma fuera de sí cuando juzga, no puede juzgar de las cosas exteriores á ella sino en cuanto estas se le hacen presentes (2): es así que las cosas no se hacen presentes al alma sino por el hecho de conocerlas (3), y que este conocimiento cabalmente, en cuanto abraza en sí el objeto conocido, se denomina, segun el mismo Reid, *idea ó nocion*; luego el juicio no puede entenderse que se realiza de otro modo sino comparando las nociones del predicado y del sujeto.

Y no se tema que esta doctrina destituya de todo valor objetivo al juicio; pues la objetividad de un acto cognoscitivo nace de la objetividad y realidad del término á que el mismo acto se refiere; y es así que objetivas son las nociones del predicado y del sujeto cuyo mútuo cotejo constituye el juicio, pues que esas nociones tienen, segun nosotros, por término inmediato el sér del sujeto y del predicado, tal como es en sí mismo; luego nuestra

(1) Sobre esto dice SANTO TOMÁS:—«Opportet quod illud de quo aliquid enunciat, sit apprehensum.»—*In lib. I Sent.*, dist. XIX, q. V, a. 1 ad 5; y en otra parte dice:—«Enunciatio sequitur apprehensionem.»—*Ibid.*, dist. IV, q. II, a. 1 c.

(2) «Ea quæ intelliguntur, non quasi alibi posita intelliguntur, quam ipse qui intelligit, animus.»—SAN AGUSTIN, *De Immortalitate animæ*, c. 7. n. 10.

(3) «Actus intellectus est secundum quod res intellectæ sunt in intelligente.»—SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. De Ver.*, q. II, a. 3 ad 11.

doctrina acerca del modo con que el juicio se forma, no le destituye de valor objetivo. Razon tuvo sin duda Reid en decir que el juicio comparativo de Locke es meramente subjetivo; pero este vicio de la doctrina del filósofo inglés no procedía de haber admitido que el juicio se realiza refiriendo una á otra las nociones del sujeto y del predicado, sino de haber negado todo valor objetivo á esas nociones. Sabido es, en efecto, que segun Locke, la mente no conoce las cosas en sí mismas, sino sus imágenes, de donde resulta que para el filósofo inglés, solamente las imágenes de las cosas, y no las cosas mismas, son objeto del pensamiento. Sabido es tambien que de esta doctrina salieron el idealismo de Berkeley y el escepticismo de Hume.

## ARTÍCULO II.

### *Del entendimiento especulativo y práctico, y de la razon.*

6. No sólo puede el entendimiento humano conocer la verdad y fijarse en ella meramente para contemplarla, sino que puede tambien aplicar á determinados actos la verdad ya conocida, tomándola por norma directiva de ellos. Cuando el entendimiento se fija en aquella nuda contemplacion de la verdad sin mirar á su lado práctico, la verdad conocida llámase *especulativa*, y *especulativos* se denominan tambien el conocimiento que de ella se tiene, y el entendimiento que le forma; pero cuando el entendimiento contempla la verdad como norma directiva del obrar, entónces la verdad así contemplada llámase *práctica*, y *prácticos* tambien se denominan el respectivo conocimiento, y el entendimiento que conoce (1). Por ejemplo, cuando el astrónomo contempla el curso de los astros para descubrir sus leyes, adquiere un conocimiento especulativo; pero cuando el arquitecto estudia la posicion de un sitio para edificar en él, tiene un conocimiento práctico. Mas no por esto se crea que el entendimiento especulativo y práctico sean potencias distintas, pues no son sino funciones diversas de la misma y única potencia intelectual que aprende la verdad. Para que sean distintas dos potencias, es menester que sean irreducibles sus objetos y sus actos: es así que el objeto y la accion cognos-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXIX, a. 2, ad 2 m.

citiva del entendimiento especulativo no son irreducibles al objeto y accion del entendimiento práctico; luego el entendimiento práctico y especulativo no son potencias entre sí realmente distintas, sino dos funciones distintas de una misma potencia. Pruebo que el objeto del entendimiento especulativo no es irreducible al del práctico, porque objeto del uno y del otro es la verdad, en cuanto que objeto propio de toda potencia intelectual es siempre la esencia, la cual llámase *verdadera* en cuanto se la conoce como es en sí. La única diferencia que hay entre el entendimiento especulativo y el práctico es que el primero contempla la verdad en sí misma y absolutamente, mientras el segundo la mira como norma directiva del obrar. Pero la verdad práctica es la misma verdad especulativa, de donde resulta que la distincion entre ellas no procede de que la haya en la esencia misma de la verdad, sino de la que hay en el entendimiento, segun que se limita á la mera contemplacion de la verdad, ó se extiende á mirar el lado práctico que una verdad puede tener, para tomarla por norma directiva del obrar. Tampoco el conocimiento especulativo y el práctico son irreducibles entre sí, pues no hay entre ellos otra diferencia sino que el primero se realiza en cuanto el entendimiento se limita á la mera especulacion del objeto, mientras el segundo se extiende ademas á mirar la verdad conocida como norma directiva de la accion; y es así que la contemplacion de la verdad como norma directiva de la accion, no solamente es reducible á la mera especulacion de la propia verdad, sino que la incluye en sí, bien que dándole mayor amplitud; luego el entendimiento especulativo y el práctico no se distinguen entre sí como una facultad de otra, sino por sus actos respectivos.

7. No sólo el entendimiento humano es capaz de juzgar y de aprender una verdad especulativa ó práctica, sino que tambien lo es de deducir de una verdad otra. Pues á esta *especial funcion de la mente humana consistente en deducir de una verdad otra*, llámase la *razon*. Tiene, pues, la razon por especial cargo deducir de una verdad otra, ordenando y clasificando las ideas entre sí con la mira de alcanzar más fácil y cumplidamente la ciencia. Pensando muchos filósofos en estas funciones principales, de quienes recibe la mente humana el nombre de razon, han creido que la razon es una facultad intelectual especial, y distinta del entendimiento. De entre los filósofos que profesan esta doctrina, merecen particular mencion Kant y Jacobi. Enseña el prime-

ro (1) que la razon se distingue del entendimiento, en cuanto aquella tiene por objeto lo *Incondicionado*, ó séase lo *Infinito*, miéntras el objeto de éste es lo *condicionado* y lo *finito* (2): el segundo opina (3) que la distincion estriba en que la razon aprende lo suprasensible inmediatamente y como por instinto divino, miéntras que el entendimiento no alcanza sino á ordenar y clasificar los conócimientos una vez adquiridos.

Pero tan radicalmente absurda es la opinion del uno de esos dos filósofos alemanes como la del otro. Prueba. Teniendo siempre toda facultad intelectual por objeto propio lo inteligible, éste debe ser objeto de la razon, que es facultad intelectual: es así que lo inteligible tiene una forma única como objeto de conocimiento, pues nunca le conoce la facultad intelectual sino bajo la forma de la inmaterialidad; luego, sea cualquiera la diferencia que haya entre la razon y el entendimiento, uno solo es el objeto formal de entrambos. Y es así que sin caer en absurdo no se puede llamar distintas á dos potencias cuyo objeto *formal* es comun y único; luego cualquiera que sea la diferencia que medie entre la razon y el entendimiento, no puede constituir cada cual una potencia distinta. Y en rigor, los mismos Kant y Jacobi lo confirman, visto el objeto que cada cual de ellos atribuye á la razon: el primero dice que este objeto de la razon es lo infinito; el segundo, que es lo suprasensible: pero es así que ni lo infinito ni lo suprasensible pueden ser aprendidos por la razon sino bajo la forma comun de la inteligibilidad; luego objeto de la razon es siempre lo inteligible. Y es así que objeto del entendimiento es tambien lo inteligible; luego la razon y el entendimiento aprenden su objeto propio bajo una misma y sola *razon formal*. Y como allí donde hay unidad *formal* de objeto, no cabe distincion real entre potencias á quienes sea comun ese objeto *formal* único, la consecuencia es clara.

No, no son potencias distintas la razon y el entendimiento, sino una sola facultad intelectual, que se llama *entendimiento* en

(1) *Critique de la raison pure, Introd*, § 7, t. I, p. 60 y sigg., ed. cit.

(2) Dícese de Dios que es *Incondicionado*, por cuanto existiendo en virtud de su misma esencia, no hay que presuponer como condicion de su existencia causa alguna.

(3) Véase entre sus obras los dos *Prefacios al Diálogo*, David Hume, ó séase, *Del idealismo y del realismo* (en alemán), 1817.

cuanto aprende inmediatamente la verdad, y *razon* en cuanto deduce de unas verdades ya conocidas otras verdades. En esto, como se ve, no hay distincion real de potencias; pues para obtener de una verdad ya conocida el conocimiento de otra, no se necesita más que el acto de la reflexion, por medio del cual, desentrañándose un conocimiento en sus más íntimas derivaciones, se toma en él posesion de un número de verdades mayor ó menor, segun que la reflexion se haya empeñado con más ó ménos energía en hallarlas. Y es así que este acto incumbe al entendimiento como potencia que es esencialmente reflexiva; luego el cargo especial que á la *razon* se atribuye, puede reducirse á las funciones propias del entendimiento; luego la *razon* y el entendimiento no son potencias esencial y realmente distintas (1).

### ARTICULO III.

#### *De la memoria intelectual.*

8. Del propio modo que la mente tiene conciencia de sus actos, y juzga y ratiocina, así tambien tiene la virtud de conservar el conocimiento de verdades inteligibles anteriormente adquirido, y de reproducirle cuando lo ha menester. Pues á esta reproduccion mental de los conocimientos intelectuales anteriormente adquiridos, llámasela *memoria intelectual*, para distinguirla de la *memoria sensitiva*. Grande es su utilidad no sólo para las especulaciones, sino tambien para la vida práctica del hombre, como quiera que, no pudiendo éste adquirir de golpe la ciencia, que es una cadena de ratiocinios dependientes unos de otros, hasta el postrer eslabon, que son las últimas conclusiones, ha menester de una como fuerza viva con la cual reproduzca y retenga los conocimientos una vez adquiridos para ir desentrañando de ellos nuevas conclusiones. Esta fuerza de la mente es la memoria: los hombres que la poseen con extraordinaria intensidad, han sido tambien extraordinarios en la extension de su saber. De gran provecho es ademas la memoria intelectual para la vida práctica, como quiera que maestra de la vida práctica es la historia, de quien es la memoria como principal ministro.

(1). CONS. SANTO TOMÁS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. XLIX, a. 5 ad. 3.

Objeto de la memoria intelectual es lo pasado, pues de lo presente no se puede decir que se reproduce sino que se conoce, y de lo futuro se opina (1). Por este lado, pues, no hay diferencia entre la memoria intelectual y la sensitiva; pero la hay en el modo con que lo pasado es objeto de cada cual de ellas; y esta diferencia de modo procede de que la memoria intelectual no es, como lo es la sensitiva, una potencia especial y distinta del entendimiento, sino un acto del mismo entendimiento. Prueba. Para que la memoria intelectual fuese distinta del entendimiento, seria menester que tuviese como objeto primario é inmediato el tiempo pasado, pues lo pasado es siempre objeto de toda especie de memoria: y es así que la facultad intelectual tiene como objeto primario é inmediato la esencia, y que el concepto de esencia no incluye sino meramente los caracteres constitutivos sin decir nada de su existencia, y que por tanto prescinde de toda relacion de tiempo; luego la memoria intelectual no es potencia realmente distinta del entendimiento. Pero si no es potencia especial, tiene que ser un acto del entendimiento mismo; y de aquí que toda investigacion acerca de la memoria intelectual versa sobre el modo con que el entendimiento realiza este acto reproductivo de lo pasado.

Pues este acto no incluye en sí otra cosa sino el conocimiento que por medio del entendimiento tiene el alma de haber conocido anteriormente aquello mismo que la memoria intelectual reproduce. Demostremos ahora cómo ese acto es posible. Para que el alma pueda, por medio del entendimiento, hacerse sabedora de que este conocimiento reproducido en virtud de la memoria intelectual, es un conocimiento adquirido en tiempo anterior, se requiere tres condiciones: 1.<sup>a</sup> que el alma tenga virtud de retener el conocimiento intelectual; 2.<sup>a</sup> que por medio del entendimiento, pueda advertir el tiempo en que entiende; 3.<sup>a</sup> que pueda reconocer aquel conocimiento como adquirido en tiempo pasado. Pues bien, el alma, en primer lugar, puede retener los actos intelectivos, porque siendo estos inmateriales é inherentes á un sujeto inmaterial como lo es el alma, no están sujetos á corrupcion alguna: puede, en segundo lugar, advertir el tiempo en que esos actos suceden, porque dotado como lo está el entendimiento de virtud reflexiva, puede no sólo aprender sus intelecciones, sino el tiempo

(1) Cons. ALB. MAGNO, *De Memoria et Remiscentia*, tract. 2, c. 2.

en que las tiene (1); puede, en tercero y último lugar, reconocer esos mismos actos como adquiridos por ella en tiempo pasado, porque en virtud de la conciencia habitual que el alma conserva de sus operaciones intelectuales y del tiempo en que las ha emitido, y en virtud igualmente de su capacidad de comparar, puede al reproducir aquellos actos reconocerlos como adquiridos por ella anteriormente. De aquí resulta que, si bien la memoria intelectual no es una potencia especial, no puede negarse que es una función propia del entendimiento (2).

Ahora ya se comprenderá cómo conviniendo la memoria sensitiva y la intelectual en el reproducir lo pasado, se distinguen sin embargo entre sí mediante dos diferencias, á saber: primera, que la memoria sensitiva reproduce las aprensiones sensitivas, y la intelectual los conocimientos intelectivos; segunda, que la memoria sensitiva reproduce lo pasado como objeto primario é inmediato de ella, es decir, en sí mismo; mientras que la memoria intelectual lo reproduce en cuanto que, al advertir el entendimiento los actos intelectivos, advierte juntamente el tiempo en que se realizan.

9. Por lo que hace á las leyes de que dependen el progreso y ejercicio de la memoria intelectual, son idénticas á las ya expuestas respecto de la sensitiva; sin otra diferencia que, como la memoria sensitiva reside naturalmente en un órgano, su progreso y ejercicio siguen las vicisitudes del órgano mismo; mientras que la intelectual, como acto que es del entendimiento, potencia inorgánica, no recibe por sí misma y *directamente* modificación alguna favorable ni adversa de las vicisitudes del organismo, bien que pueda recibirlas *indirectamente*, en cuanto no pudiendo el entendimiento entender sin intervencion de la fantasía, que es potencia orgánica, tiene que mediar entre la memoria intelectual y el organismo la propia relación que media entre el entendimiento y la fantasía.

---

(1) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXIX, a. 6. ad 2; y *Qq. Dispp. De Ver.*, q. X, a. 2 c.

(2) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., de Ver.*, q. X, a. 3 c.

## CAPÍTULO CUARTO.

## DE LAS FACULTADES EXPANSIVAS.

## ARTÍCULO I.

*Nociones generales.*

1. El hombre ha recibido del Autor de la naturaleza los sentidos y el entendimiento para que pueda ponerse en relacion con la naturaleza misma, haciendo suyos, digámoslo así, los objetos mediante el conocerlos, y remontándose de ellos á la causa universal de todo lo creado. Experiencia y razon nos muestran de concierto que el hombre tiene inclinacion natural á hacer suyos, como apropiados á su naturaleza, los objetos que aprende con los sentidos ó con el entendimiento. De aquí nuestra nativa tendencia á apropiarnos todo objeto que place á nuestra sensibilidad, y á huir de todo cuanto la molesta; de aquí igualmente aquella otra tendencia reflexiva con la cual nos movemos hácia el objeto que el entendimiento nos ofrece como provechoso, y huimos del que nos ofrece como perjudicial. Pero, como quiera que el alma, para ejecutar cualquiera de sus operaciones, ha menester de una facultad correspondiente, forzoso es que posea algunas mediante las cuales pueda apropiarse el objeto una vez aprendido por los sentidos ó por el entendimiento. Pues bien, á estas facultades por cuyo medio el sujeto que conoce tiende á apropiarse el objeto conocido, llamamos nosotros facultades *expansivas*.

2. Toda facultad expansiva es, pues, un movimiento interno que tiende á alcanzar alguna cosa; de modo que no logre su complemento y perfeccion sino cuando haya alcanzado ese su término correspondiente; y sólo entónces se aquieta y reposa, porque sólo entónces ha conseguido aquello á que la naturaleza misma la mueve (1). Y como quiera que á lo que constituye el natural complemento de una potencia, se llama genéricamente *bien*; de aquí que este *bien* genérico sea el objeto propio de toda facultad expansiva (2). Comprenderemos esto mejor aun, reflexionando que

---

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. III, c. 16.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q VIII, a. 1.

ninguna tendencia puede tener por término la nada: en cuanto me dices: *yo tengo tendencia*, puedo preguntarte: *¿á qué?*: si me respondes que *á nada*, entónces realmente no tienes tendencia alguna, porque tender sin tender á algo, es contradictorio. Si, pues, toda tendencia supone relacion á alguna cosa; y si término de toda tendencia es siempre el *ser* y nunca la *nada*, digo que toda tendencia tiene por término natural *el bien* (1), pues el *mal* no posee entidad ni naturaleza alguna, porque no es sino *privacion de bien* (2). Confrontemos este principio con la natural actividad de todos los séres del universo, y lo veremos confirmado. Los séres inanimados son por su naturaleza misma necesariamente movidos á su término propio; y este término á que son movidos, es el que á su propia naturaleza corresponde, como quiera que no puede ménos de haber conformidad entre una tendencia y su término natural y propio. Y es así que lo que á la naturaleza de un sér es conforme, constituye su *bien*; luego, aun respecto de los séres inanimados, el término de su tendencia es siempre su bien propio. Bien propio del cuerpo es tender al centro, como que es á lo que su propia naturaleza le impulsa: bien propio de la planta es vegetar para la conservacion de si misma y de su especie. Lo propio se ve en los séres meramente sensitivos: éstos tienden á apropiarse el objeto que sus sentidos le representan como adecuado á su naturaleza, y á huir del que le representan como nocivo: por eso la res huye de léjos del lobo, y el perro corre al tasajo que puede saciar su apetito. El hombre mismo, en fin, no quiere sino lo que su entendimiento le ofrece *bajo la razon de bien*, pues la humana voluntad, en virtud de la original dependencia que tiene del entendimiento, no puede querer sin algun objeto que el entendimiento le proponga: este objeto es *el bien*. No obsta á la verdad de esta doctrina que el hombre muchas veces quiera cosas malas; pues sea cual fuere el carácter moral de lo que quiera el hombre, quiérello siempre en cuanto el entendimiento se lo propone como bien: puede sin duda tener y proseguir como bien lo que no es sino mal; pero querer el mal como mal, esto no lo puede.

Siendo el bien término primero y natural de toda tendencia expansiva, fuerza es inferir que el bien es fin para todas. Porque

(1) CONS. SANTO TOMÁS, 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. XXIII, a. 2.

(2) CONS. SAN AGUSTIN, *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 9.

¿qué otra cosa es *fin* de un sér sino aquello en que la tendencia natural de este sér halle su natural complemento? Luego, fin propio de toda tendencia expansiva es el bien (1), Pero aquí es de advertir que como quiera que respecto de todo sér, llámase y es su *naturaleza* el primer impulso á obrar, y como quiera igualmente que á este primer impulso están subordinados los impulsos particulares de las particulares tendencias, de aquí que verdadero bien y fin propio de un sér no sea cualquier objeto á que tienda cualquiera de sus facultades aisladas, sino aquel á que tiende su naturaleza propia. De donde resulta que los fines privativos de cada facultad, considerados en relacion al fin de su naturaleza propia, no son en rigor sino simples *medios*, bien que mirados en sí mismos sean realmente *fines*, por cuanto constituyen término y remate de las facultades correspondientes. Cuando queramos, pues, distinguir el fin propio del sér del de sus facultades peculiares, diremos que este es *relativo*, y aquel *absoluto*. Y de aquí nace la distincion de los fines en *último*, *próximo* y *remoto*. Fin *último* se llama aquel á quien el agente mira de primera intencion; fin *próximo* el que se obtiene inmediatamente con el acto respectivo; y fin *remoto* el que se obtiene mediante el fin próximo. Tomando ahora en cuenta la ruta progresiva que el agente sigue para alcanzar sus fines propios, hallamos que el fin *último* es el primero en la intencion y el postrero en la ejecucion. Por ejemplo, si yo me propongo ir de Madrid á Toledo, tengo que tomar la vía férrea, pasar por Aranjuez, recorrer el trayecto de Aranjuez á Toledo, y allí encuentro el término final de mi viaje. Pues bien, cuando me meto en el tren del ferro-carril, mi fin próximo es caminar, mi fin remoto ir á Aranjuez, mi fin último llegar á Toledo.

## ARTÍCULO II.

### *Del instinto y de la voluntad.*

3. En los séres dotados de conocimiento, las facultades *expansivas* deben corresponder á las *aprensivas*, pues aquellas dependen de éstas, y sin ellas no pueden ejercitarse. Es así que las facultades cognoscitivas del hombre son *sentidos* y *razon*; luego

---

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, De Ver., q. XXII, a. 2.

debe tener dos órdenes de facultades expansivas: uno correspondiente á los sentidos, y otro á la razon. Y así es en efecto: á los sentidos corresponde el *instinto*, y á la razon la *voluntad*: instinto y voluntad son, pues, las dos facultades expansivas del hombre.

4. El instinto puede definirse así: *un principio interno de accion, en cuya virtud el animal se inclina necesariamente al objeto aprendido* (1). Para comprender bien la índole de esta facultad, hay que cotejar brevemente el respectivo modo de obrar de las plantas y de los brutos. La planta obra, sin duda, por un principio de expansion interna, pero determinada por objetos externos; de aquí que sólo tenga en sí el principio *determinable*, pero no el principio *determinante*: tiene efectivamente en sí misma el principio de la *nutricion*, de la *propagacion* y del *crecimiento* de su volúmen propio, que son las tres operaciones fundamentales de la vida vejetativa; pero ese principio es determinado *únicamente* por los objetos externos, como, por ejemplo, los jugos que la planta toma de la tierra. No así respecto de los animales; pues la tendencia de éstos se determina por la noticia que adquieren mediante los sentidos, apropiándose en cierto modo, merced á la aprension, los objetos exteriores á que tienden, y moviéndose de resultas con el instinto hácia el objeto que han aprendido. Tenemos, pues, que la forma próxima é inmediata que determina la operacion de los brutos, es el aprender los objetos sensibles. No obstante esta diferencia en el obrar de las plantas y de los animales, existe por otro lado una semejanza notable, consistente en que siendo necesaria la determinacion que los animales reciben de los objetos sensibles, no puede en rigor decirse de ellos que por su propia virtud se den á sí mismos la forma de su operacion, porque actuándose necesariamente su instinto en pos de lo que sus sentidos perciben, necesario es también su instintivo movimiento hácia los objetos sensibles. Por este lado, pues, el modo de obrar de los animales es muy semejante al de las plantas, sin otra diferencia más sino que éstas obran en virtud de un principio de expansion interna determinada por los objetos exteriores, y aquellos obran en virtud de un principio exclusivamente interno. Tres cosas efectivamente hay que mirar en todo acto, á saber: la ejecucion, la forma determinante del agente, y el fin que le mueve á obrar; pues ¿qué otra cosa es todo acto sino mo-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, De Ver., q. XXII. a. 4.

vimiento del agente hácia su término? ¿y qué es el término de un acto sino aquello en que el acto se remata, y que por esto cabalmente se denomina fin? Luego todo acto ha de tener un fin, por lo mismo que todo movimiento ha de tener un término. Del propio modo que todo acto ha de tener un término al cual tienda, así también todo agente ha de estar ceñido por una forma que le determine próximamente á obrar: y la razón es llana: todo acto es de suyo tan determinado y concreto como el fin á que se encamina: es así que ningún agente podría realizar acto alguno si el principio de sus operaciones no estuviese ceñido por una forma determinada que le impulsase á un modo de acción determinada y singular; luego respecto de todo acto hay que tomar también en cuenta la forma que próximamente le determina (1). Ceñido el agente por una forma capaz de dar existencia á sus actos, los realiza, ora libre, ora necesariamente, según su naturaleza, dando así ejecución, complemento y actualidad al germen de acción que precontiene en sí mismo; y de aquí que elementos necesarios de toda acción sean el fin, la forma y la ejecución. Pero véase la gran diferencia que acerca de este punto hay entre los seres que obran por necesidad de su naturaleza, y los que obran por concepción de su entendimiento, á saber: los primeros emiten sus actos sin agenciarse de su propio motivo ni el fin ni la forma que próximamente los determinan á obrar; mientras que los segundos son capaces de fijar un especial fin á sus actos y constituir por su virtud misma una forma que á proseguir ese fin los determine. Así, por ejemplo, la planta no se fija á sí propia el fin de sus actos, ni por sí misma constituye la forma que próximamente la determina á obrar, sino que meramente vejeta para conservarse á sí propia y conservar su especie; fin que Dios la ha impuesto y que ella prosigue sin saberlo ni advertirlo de manera alguna: del propio modo, la forma en cuya virtud se actúa, la recibe necesariamente de la naturaleza sin poner cosa alguna de su parte para determinarla: en resumen, obra lo que obra y como lo obra, porque para obrarlo, y para obrarlo necesariamente así, ha sido creada (2).

En cuanto á los animales brutos, si bien su fuerza vital y su

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. V, a. 4; 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. I, a. 1, y en otros lugares.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XVIII, a. 2.

vida es de gerarquía más alta, no por esto conocen su fin ni se lo dictan á sí propios, ni ponen totalmente de su parte la forma de sus operaciones: están dotados únicamente de sentidos y de instinto, y estos dos coprincipios los determinan á obrar. Pero los sentidos carecen de virtud reflexiva, y por consiguiente no pueden conocer en calidad de fin el término de su acción, como quiera que el concepto de fin envuelve la idea de una relación, cuyos términos son, por un lado, la naturaleza de quien el fin es natural complemento, y por otro, el ser que le prosigue y le consume; y de consiguiente, el fin propio no puede ser conocido por un ser que no pueda reflexionar sobre sí mismo y considerarse en relación con el término final á que sus actos están ordenados. De los animales, pues, debe decirse que obran *para un fin* en cuanto á que, obrando, alcanzan la perfección que les es natural; pero no que obran *con un fin*, en cuanto son incapaces de conocerlo por sí mismos, bien que lo conozca el Autor de su naturaleza, que á la ejecución de ese fin los mueve (1). En este punto, no hay diferencia entre las plantas y los brutos; unas y otros cumplen el fin que Dios les ha impuesto sin conocerle en manera alguna como término congruente de sus operaciones, es decir, como tal fin.

5. Por lo expuesto acerca de la naturaleza del instinto, se comprenderá fácilmente que el término objetivo de su tendencia es lo sensible que aprenden los sentidos. Que el instinto ha de tener algún objeto correspondiente, es indudable, y no lo es menos que este objeto ha de recibirlo de los sentidos: y es así que los sentidos no perciben sino lo meramente sensible; luego objeto del instinto es lo sensible. Pero así como los sentidos no pueden menos de aprender el objeto sensible cuando ejerce sin obstáculo alguno su acción en ellos, así también el instinto no puede menos de moverse en pos del objeto sensible una vez aprendido por los sentidos, ni es dueño de no seguir el objeto que los sentidos le ofrecen como agradable, ni de no huir del que le ofrecen como nocivo. Dósson, por tanto, los caracteres del instinto: uno dice relación á su objeto, que lo es lo sensible; otro dice relación á su modo de obrar, que lo es el actuarse necesariamente (2).

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. De Ver.*, q. XXII, a. 1.

(2) Claro está que cuando yo hablo aquí del instinto, le considero sin relación á ningún otro elemento extraño, pues por lo que al hombre toca, no hay duda de que en virtud del dominio que á sus potencias su-

6. Pero en el hombre, además de los sentidos y el instinto, que le son comunes á los brutos, hay un principio racional que es cabalmente quien constituye su propio y específico ser de hombre: está dotado de una inteligencia que tiene por objeto adecuado todo lo *verdadero*, y la cual no asiente á proposición alguna sino en cuanto la considera expresiva de verdad. Pues á esta inteligencia, como facultad aprensiva que es, corresponde una potencia expansiva, por ministerio de la cual el alma se adhiere al objeto que el entendimiento la presenta y ofrece como *bueno*. Esta potencia es la voluntad, que podemos definir así: *facultad mediante la cual el alma apetece el bien conocido por el entendimiento*.

Cotejando ahora la voluntad y el instinto, veremos que estas dos potencias difieren entre sí por su objeto y por su modo de obrar respectivos, á saber: el instinto, como dependiente que es de los sentidos, tiene por objeto el bien sensible y deleitable; mientras la voluntad, como dependiente que es del entendimiento, cuyo objeto es universal, tiene por objeto el *bien universal* también, es decir, cualquier objeto que el entendimiento la proponga bajo la forma y calidad de bien (1). Además de esta capital diferencia entre esas dos facultades, hay la de que el instinto dice relación á los bienes materiales, porque sólo objetos materiales pueden conocer los sentidos, de quienes él depende; mientras que la voluntad se extiende, no sólo á los objetos corporales en cuanto se los considera bajo la razón común y universal de bien, sino además á los objetos inmateriales, como, por ejemplo, la ciencia, la virtud y otros de la misma especie.

Diferéncianse también la voluntad y el instinto por su respectivo modo de obrar. Considerado filosóficamente el acto de la voluntad, puede definirse así: *un acto que proviene de la voluntad como de su principio intrínseco, junto con el conocimiento del fin* (2). Dos son, pues, las condiciones esenciales del acto propio de la voluntad, á saber: primera, que proceda de un principio intrínseco, pues ciertamente la voluntad es quien emite el acto de querer; segunda, que con este acto la voluntad quiera un objeto como fin; pues ciertamente, lo que constituye el fin del acto voli-

---

periores es dado respecto de las inferiores, puede siempre refrenar y vencer sus apetitos instintivos.

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XXV, a. 1.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *l.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>*, q. VI, a. 4.

tivo, es el objeto apetecido por la voluntad en cuanto es el término conocido por el entendimiento. Pues bien, de estas condiciones, la primera sola es comun al instinto y á la voluntad, porque tanto el uno como la otra son principio intrínseco de sus respectivas operaciones; pero querer el objeto como fin, es ya solamente propio de la voluntad, y no puede serlo de los sentidos; porque para moverse un agente hácia cualquier término como á fin suyo, necesita ser capaz de reflexionar sobre sí mismo y contemplarse como referente á ese su fin; y como el instinto depende de los sentidos, que son potencia irreflexiva, de aquí que no pueda conocer el fin de sus actos; mientras por el contrario, el entendimiento, como facultad reflexiva que es, no sólo puede proponer á la voluntad el bien, sino además iluminarla dándola á mirar ese bien como fin y perfeccion de ella. Esta primera diferencia entre el modo de obrar de la voluntad y del instinto, produce otra consistente en que la voluntad no puede nunca ser necesariamente determinada en sus actos, y el instinto sí, en razon á que dependiendo éste de los sentidos, potencia de suyo irreflexiva, no es capaz de elegir, y por eso recibe de los objetos exteriores una determinacion necesaria; mientras que el entendimiento, como potencia reflexiva, es apto para juzgar, valuar los *medios* y proponer á la voluntad los que conduzcan al fin respectivo (1).

### ARTICULO III.

#### *Existencia de la libertad.*

7. Atributo propio de la voluntad es *la libertad*, que lleva consigo la exclusion de toda *necesidad*, pues no se llama libre sino á quien puede obrar váriamente. Y como quiera que en dos modos puede suponerse necesaria la accion de su sér, ora *extrínsecamente*, en cuanto una causa externa le fuerza á obrar, ora *intrínsecamente*, en cuanto es forzado á obrar por su misma naturaleza; de aquí que en el hecho de no hallarse la libertad atada por necesidad alguna, está exenta de esas dos clases de necesidad. La libertad, en cuanto excluye toda especie de determinacion necesaria, llámase *exenta de coaccion* (*libertas a coactione*); en cuanto

---

(1) CONS. SANTO TOMÁS, 1.<sup>a</sup> 2.<sup>o</sup>, q. I, a. 2, Qq. Dispp., De Malo q. III, a. 3.



de otras potencias: por ejemplo, el andar y el hablar son actos *imperados*, porque el primero ha menester, para existir, de la facultad locomotiva, y el segundo de la facultad del habla (1). ¿Pero, goza el hombre verdaderamente de libertad *exenta de coaccion, y de necesidad de naturaleza?* Veámoslo.

9. Que el hombre goza de esa libertad consistente en la carencia de toda coaccion ó violencia externa, cosa es tan clara que sin evidente contradiccion no se la puede negar ni poner en duda. Por eso, en la historia de la filosofia no hallamos que esa libertad haya sido negada sino por los materialistas, como quienes reduciendo el alma á la condicion de pura materia, se han visto forzados por su sistema mismo á tener los actos del alma por mero efecto de la accion de los objetos exteriores, á la manera que la figura grabada en el lacre es mero efecto del sello. Pero si ya no se quisiese admitir respecto de la naturaleza del alma esta doctrina oprobiosa (que ya refutaremos, por otra parte, en lugar oportuno), forzoso es reconocer que la existencia de esa libertad exenta de toda coaccion exterior, resulta de la nocion misma del acto libre. Ciertamente un solo y mismo acto no puede á un mismo tiempo ser efecto producido por la voluntad y por un principio extraño al sujeto de ella, pues no cabe que un mismo sujeto sea, en un mismo concepto, principio activo y pasivo de ningun acto. ¿Y qué sucederia si la voluntad no fuese libre de toda violencia externa, y si el acto de *querer* pudiera ser efecto de una fuerza exterior? Pues sucederia que este acto seria, á un mismo tiempo, producido y no producido por la voluntad: lo primero, porque en tanto se llama voluntario un acto en cuanto nace y es producto de la voluntad; y lo segundo, porque seria efecto, no de la voluntad, sino de la fuerza y violencia externa. De esencia, pues, del acto voluntario es el ser libre por la exencion de toda coaccion externa (2). Cuando yo quiero algo, yo soy quien lo quiere, y mi alma, por ministerio de mi voluntad, es el principio activo de mi querer; pero si mi querer puede ser efecto producido en mí por una fuerza externa, como lo es en la piedra lanzada

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. I, a. 1 ad 2; y *In lib. III Sent.*, dist. XXVII, q. 11, a. 4, sol. 3.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, *De Verit.*, q. XXII, a. 5, c.; y 1, q. LXXXII, a. 1, c.; y 1.<sup>a</sup>, 2.<sup>a</sup>, q. VI, a. 4, c.; y *In lib. III Sent.*, dist. XXV, q. I, a. 3 ad 1.

por mi mano el tender al centro de gravedad, entónces querré yo, pero ya no seré yo quien quiera, y mi querer existirá sin querer yo; es decir, será un querer sin querer, ó de otro modo, cero, una contradicción, un absurdo.

Aquí nos dice Bayle:—que pues la libertad puede ser impedida en el ejercicio de sus actos por una violencia externa, no está exenta de coacción: que, por ejemplo, cuando nos han cortado un brazo, nuestra voluntad no puede ya moverlo aunque quiera; y que siendo esto así, no cabe duda en que nuestra voluntad puede ser determinada por una violencia exterior á ejercer sus actos, de donde resultará que esa exención de que la libertad se dice poseedora, no es más que uno de tantos sueños de los escolásticos, abiertamente desmentido por los hechos.—Así discurre Bayle (1); pero ¿quién no descubre al punto la hilaza de su sofisma? Su argumentación sería irrefutable si cupiera probar que una violencia externa, por el mero hecho de ser poderosa á impedir el ejercicio de la voluntad, lo es también para determinar sus actos volitivos; pero esto ni lo prueba Bayle ni podía probarlo, porque una cosa es querer, y otra cosa hacer lo que se quiere; ó como decíamos ántes, una cosa son los actos *elicitos*, y otra los *imperados*; como quiera que los primeros, en el hecho de nacer inmediatamente de la voluntad y de consumarse por ella sola, no presuponen otra cosa sino la mera existencia y determinación de la voluntad misma, mientras que los segundos, no consumándose por la voluntad, bien que ella los quiera y ordene, han menester, para existir, del ministerio y cooperación de las potencias adecuadas para ejecutarlos. Así, por ejemplo, el andar yo es un acto imperado, como quiera que yo ando porque quiero andar; pero si me cortan ó se me baldan las piernas con que ando, claro es que por más que yo lo quiera, ya no podré andar. De aquí se siguió que sin duda, como algunos actos imperados han menester del ministerio y cooperación de potencias que por el mero hecho de residir en órganos, pueden ser impedidos ó turbados por obra de agentes externos, claro es que cuando esto suceda, yo no podré realizar esos actos. Pero ¿esto impedirá que mi voluntad realice su acto propio de querer realizarlos? no: la determinación de mi voluntad, ó séase el acto ilícito de mi querer, siempre existirá,

---

(1) *Oeuv., Réponse aux questions d'un provincial*, part. 2, c. CXL, t. III, p. 785, La Haye 1727.

por más que me falten medios de realizarle extrínsecamente (1).

10. Pero no basta que el acto de querer esté exento de toda coaccion ó violencia externa, sino que tambien debe estarlo de toda necesidad de naturaleza intrínseca al agente, pues no cabe tener por libre en sus actos á quien por su naturaleza misma obra forzosamente de un modo determinado. Esta segunda especie de libertad es la que, segun dejamos dicho, se divide en *exencion de necesidad de naturaleza*, libertad de *indiferencia*, ó de *eleccion*, y tambien *libre albedrio*. En dos maneras ha sido negada por algunos filósofos, á saber: directa é indirectamente: la han negado directamente todos cuantos han proclamado absurda su existencia; é indirectamente, cuantos han desconocido su naturaleza. Por ahora sólo de los primeros hablaremos, pues de los segundos haremos mencion cuando examinemos la índole de la libertad.

Pues la existencia de la libertad ha sido negada directamente por los sensualistas cuando de resultas de proclamar única facultad del hombre los sentidos, se han visto forzados á no admitir libertad posible de eleccion, como quiera que efectivamente el apetito sensitivo no es libre de apetecer ó dejar de apetecer el bien sensible que se le ofrece. Tal fué la doctrina de Demócrito y de Epicuro (2) entre los antiguos, y de Collins (3), Hobbes (4) Helvecio (5) y todos los demas sensualistas del último siglo pasado. Del propio modo los panteistas, en virtud de su mismo sistema, han negado lógicamente la libertad; pues en efecto, desde el punto de haber proclamado una é idéntica la sustancia de todos los séres, y por consiguiente la de Dios, la del mundo, y la del hombre, forzosamente han tenido que inferir la conclusion de que no existe sino un solo y único agente, y por tanto, que el hombre no es sino una mera máquina movida y removida por el impulso que le comunica ese agente único y solo.

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1.<sup>a</sup>, 2.<sup>a</sup>, q. VI, a. 4.

(2) Cons. PLUTARCO, VIII *Sympos.*, c. 10.

(3) *Recherches philos. sur la liberté de l'homme*, part. I, t. II, p. 105 y sig.

(4) *Opera omnia philos.*, De *Homine*, p. 62-63, Amstelodami Blaeu 1668.—Véase DAMIRON, *Hobbes considéré comme metaphisicien*, en las *Mémoires de l'Académie Royale des sciences morales et politiques*, etc. t. III, París 1841.

(5) Cons. BRUCKER, *Hist. critiq. philos.*, t. 1, p. 931 y sig.

11. Pero cualesquiera sean los principios de que parten los impugnadores del libre albedrío, vuélvense contra todos ellos la razón y experiencia que los desmiente á una. Por de pronto es indudable que la voluntad, como potencia originalmente subordinada al entendimiento, y sometida por tanto á las condiciones del conocimiento intelectual, no puede querer objeto alguno sino en cuanto le aprende como bueno, ni rehusarle sino en cuanto le aprende como malo. Y siendo esto indudable, claramente resulta que para negar al hombre el libre albedrío, seria forzoso admitir que la voluntad sigue necesariamente, ó lo que es igual, que no puede dejar de querer todo objeto singular que aprendiere como bueno: y es así que los bienes singulares no poseen eficacia para determinar necesariamente á la voluntad, pues esto es sólo privativo del bien genérico; luego la voluntad es libre de elegir entre varios objetos singulares. Para comprenderlo así, basta considerar que los bienes particulares no contienen todo el bien; de tal manera que si mirados por un aspecto son realmente tales bienes, mirados por otro, pueden á veces ser verdaderos males. El estudiar, por ejemplo, es un bien en cuanto se endereza á perfeccionar la más noble potencia del hombre; pero cabe considerarle como un mal, en cuanto puede perjudicar á la salud, y de ordinario lleva consigo el sacrificio de muchos goces. Es decir que todo bien particular es un conjunto de bien y de mal, y por consiguiente, siempre relativo, y como tal, susceptible de determinar ó no la voluntad y de determinarla en tal ó cual manera: y es así que cabalmente en este atributo que la voluntad posee de determinarse ó no, y de determinarse en tal ó cual manera, consiste la *libertad de indiferencia*; luego no es cierto que la voluntad se halle forzada á querer todos y cada uno de los bienes; ó de otro modo: es innegable la *libertad de eleccion* (1).

Sin embargo, téngase en cuenta que esta *libertad de eleccion* se refiere únicamente á los bienes particulares, no al bien genérico, el cual por lo mismo que es absoluto y exento de todo mal, no puede ménos de ser querido por la voluntad (2). Nótese igualmente que no cabiendo suponer, sin incurrir en absurdo, que la

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1.<sup>o</sup> 2.<sup>o</sup>, q. XIII, a. 6 c.; Qq. *Dispp. De Malo*, q. VI, a. 1 c.

(2) Cons. SAN AGUSTIN, *De Trinit.*, lib. XIII, c. 5; y SANTO TOMÁS, 1, q. LXXXII, a. 1.

voluntad no quiera, junto con el fin, los adecuados medios respectivos (1); y asentado, por otra parte, que la propia voluntad quiere como su fin el bien genérico y absoluto, no puede ménos de querer aquellos bienes particulares que, ó son necesariamente conexos al fin, ó como tales se reputan. De aquí se deduce que la libertad de eleccion no recae sino sobre aquellos bienes que, ó no están necesariamente conexos al fin, ó no son reputados como tales (2).

12. Otra prueba de la existencia de esta libertad es el elocuente testimonio de nuestra propia conciencia. En tanto somos libres en cuanto obramos persuadidos de que podemos hacer ó dejar de hacer lo que nos pluguiere; es decir, que en todo acto verdaderamente libre de la voluntad, el agente ha de creerse causa de su acto, y dueño de modificarle á su arbitrio (3). Pues bien, á todos nos atestigua la propia conciencia que nuestra voluntad es causa de nuestros actos libres; que podemos quererlos ó no quererlos, ó quererlos de un modo sí, y de otro no: mi conciencia en efecto me grita que yo estoy ahora sentado y escribiendo porque quiero, y que puedo querer, si así me place, levantarme y dejar de escribir (4). Luego el ejercicio de la libertad es un hecho atestiguado por lo más íntimo de la conciencia de cada cual. Y este testimonio de la conciencia de cada cual se halla además confirmado por el consentimiento unánime de todos los hombres; hecho que, segun Ciceron (5), debe de tenerse como ley dictada por la misma naturaleza. Todos los hombres, en efecto, distinguen de la virtud el vicio, y las obras buenas de las malas, tributando loores á las primeras y vituperando las segundas. Persuasion es ésta de tal modo arraigada en la conciencia del género humano, que ni aun los malvados mismos pueden echarla de sí, ántes bien, á poco que registren el fondo de su alma, leen en ella la condenacion de sus propias obras. Y aquí

(1) CONS. SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXXVIII, a. 1, q. I *ad. arg.*

(2) SANTO TOMÁS, I, q. XXXIII, a. 4, c; y *In lib. II Sent.*, dist. XL, q. I, a. 2 c; I.<sup>a</sup> 2.<sup>o</sup>, q. XIII, a. 4. c.

(3) CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. II Sent.*, dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.*

(4) «Sentit animus se moveri; quod cum sentit, illud una sentit se vi sua, non aliena moveri» — CICERON. *Tusc.* lib. I, c. XXIII.

(5) *De nat. Deor.*, lib. I, c. I, 17; lib. II, c. 2, 4; *Tusc.*, lib. I, c. 12—13; *De Legibus.* lib. II, c. 8; *De Divin.*, lib. I, y en otros lugares.

pregunto: ¿en qué sino en la conciencia que todos tenemos de nuestra libertad habia de fundarse esta general estimacion de la virtud y de las buenas obras, y esta general reprobacion del vicio y de los actos viciosos? ¿pues, qué alabanza ni qué vituperio serian debidos á los actos humanos si el hombre estuviese forzado á obrar tales ó cuales? (1) Concluyamos, pues, que ora se pregunte á la conciencia de cada cual, ora al universal testimonio del género humano, es evidente, innegable la existencia de la libertad (2).

13. Aquí el panteísta nos dice que ese testimonio de la conciencia es engañoso, porque la voluntad, lo propio en el querer el bien que en el huir del mal, obra siempre movida por resortes ocultos y latentes, poderosos á imprimir en el hombre un impulso necesario que él no es dueño de frustrar. Ciertamente esta doctrina es muy lógica en los panteístas; claro está: despues de proclamar que no existe sino un agente solo y único, cuyas leyes determinan fatalmente el *desarrollo y manifestacion de todos los fenómenos del universo*, ¿cómo habian de conceder libertad al hombre? Hé aquí porqué han recurrido á ese supuesto de los motivos ocultos y necesarios, para proclamar absurdo é ilusorio el sentimiento incontrastable que el hombre tiene de la libertad de sus actos. Pero lo absurdo verdáderamente es semejante teoria, ora la miremos en sí misma, ora en ese principio de la *sustancia única* que le sirve de fundamento. Veámoslo. Si existiesen realmente esos *motivos ocultos*, tendrian que ser conformes á la naturaleza de la voluntad, ora porque derivándose de la naturaleza misma no podrian contradecirla, ora porque sin absurdo no cabe suponer una tendencia ordenada á obrar naturalmente por medios que no sean conformes á su naturaleza. Por otra parte, esta natural tendencia de la voluntad, como tambien sus medios de obrar privativos, deben estar en proporcion con su objeto; y por consiguiente esos presupuestos motivos ocultos tendrian que inclinar la voluntad á su objeto propio de una manera adecuada á la naturaleza y condicion del mismo. Y es así que el objeto en quien la voluntad puede actuarse y ejercerse, no es el bien general, sino los bienes particulares, y que éstos, por el hecho de ser una mezcla de bien y de mal, no pueden poseer eficacia para determinar necesaria-

(1) Cons. LEIBNITZ, *Essais de Theodicée etc. Préf., Opp. phil.*, p. 473, ed. cit.

(2) Cons. SAN AGUSTIN, *De Libero Arbitrio*, lib. II, c. 1.

mente á la voluntad, como quiera que objeto adecuado de ella no es más que el bien absoluto; luego esos motivos ocultos que se presupone, no pueden frustrar la libertad de eleccion; porque una ley natural cierta, como lo es la proporcion entre una tendencia y su objeto propio, no puede ser destruida por otra ley natural.

14. —Pero no hay contradiccion, nos dice aquí Bayle (1), en que el alma haya sido creada por Dios con la cualidad de querer necesariamente todo lo que quiere, y que, sin embargo, conserve el sentimiento de su libertad: por ejemplo; si á una banderola se la imprimiese un movimiento perpétuo hácia un determinado punto del horizonte, y junto con esto, el deseo de moverse hácia ese determinado punto, ella estaria persuadida de que se movia por sí misma, y no impulsada por una fuerza exterior (2). Pues del propio modo, pueden naturalmente los hombres estar persuadidos de que se determinan por sí propios á querer, y, sin embargo, no poseer ni aun sombra de libertad.—

Este deplorable sofisma es un nuevo testimonio de aquella pobreza intelectual de los filósofos del siglo pasado, que con tan marcial denuedo embestian contra las verdades más inconcusas, armados de las hipótesis más extravagantes. No: Dios no ha podido crear la voluntad absolutamente pasiva y determinada en sus actos por una ciega fatalidad, porque Dios no puede hacer cosas contradictorias; y contradictoria es la noción de semejante especie de voluntad. La prueba es muy óbvia: héla aquí. La voluntad humana nace de la razon humana, pues no puede querer el hombre sino aquello que su razon le haya ofrecido ántes como bien: y es así que el bien de que la razon ha de juzgar, puede ser relativo, y de consiguiente, con mezcla de bien y de mal, y por ende incapaz de determinar á la voluntad absolutamente; luego una voluntad humana que fuese tendencia meramente pasiva, implica una noción contradictoria, porque seria voluntad que á un mismo tiempo naciese y no naciese de la razon.

15. Por aquí se ve el aprecio que merece la hipótesis de la banderola con que Bayle traza su sofisma. Lo propio esa hipótesis que la de la peonza, y la de la aguja imantada y la de la piedra cayendo, son hipótesis absurdas y que nada prueban. El senti-

(1) *Oeuw., Réponse aux questions d'un provincial*, t. III, part. 2, c. CXL, p. 785-786, ed. cit.

(2) *Ibidem*, CONS. SPINOIA, *Epist. cit.*

miento que tenemos de nuestra libertad, no nace del mero hecho de que obremos voluntariamente lo que obramos, sino de la conciencia de que podemos querer y obrar otra cosa, incluso la contraria de la que estamos obrando. ¿Pueden hacer esto la banderola, ni la peonza, ni la aguja imantada, ni la piedra cayendo? No: hacen lo que hacen porque no pueden hacer ninguna otra cosa; siguen la dirección del impulso que han recibido, porque no pueden dejar de seguirla ni querer dejarlo. Por consiguiente, las tales hipótesis son de todo punto improcedentes para demostrar cosa alguna ni contra la existencia de la libertad, ni contra la conciencia que de ella tiene el hombre.

Aquí nos replica Bayle:—La verdadera causa eficiente de un efecto debe ser sabedora del modo en que tal efecto se produce; es así que nosotros ni sabemos cómo se produce el querer de una voluntad, ni por más que experimentamos el hecho, llegamos tampoco á conocerlo nunca; luego no somos nosotros causa eficiente de nuestro querer (1).—Tan fútil y vano es este argumento de Bayle como el anterior; porque el no conocer cómo se verifica un hecho, jamás puede ser razón para negar el hecho mismo. Á cada cual nos dice nuestra propia conciencia que libres somos en querer (2); demos que ignoramos el cómo este nuestro acto de querer se realiza ¿hemos por eso de negar el acto mismo, y declarar que cuando nuestra conciencia nos atestigua que es un acto libre, nos engaña? ¿Porqué el no estar demostrado un principio ha de ser causa de negar un hecho de él derivado; y la evidencia de un hecho constante y universal no se ha de tener como causa para negar un principio que le sea contrario?

Peró á todo esto, ¿es por ventura cosa demostrada que nosotros ignoramos el modo de nuestras *voliciones*, ó séase de nuestro querer? No por cierto, y tan no lo es como se verá inmediatamente y con claridad palpable en lo que vamos á decir sobre la naturaleza de la libertad. Entretanto, omito mencionar otros argumentos contra su existencia, porque de ellos, unos están implícitamente refutados por la doctrina que dejamos explicada, y otros lo serán cuando tratemos de la *Teodicea*.

(1) *Ibidem*, p. 287.

(2) Oigamos sobre esto á HUGO DE SAN VÍCTOR, príncipe de los místicos de la Edad Media:—«Nam cognoscit mens se vivere, se meminisse, se intelligere, se velle, cogitare, scire, hæc omnia novit in se.»—*De Anima*, lib. II, c. 18, *Opp.*, ed. Can. Regul. S. Victoris, Rothomagi 1848.

## ARTÍCULO IV.

*Naturaleza de la libertad.*

16. Las falsas opiniones de algunos acerca de esta materia pecan ó por defecto, ó por exceso: unos ponen el principio de la libertad en donde no está; y otros califican mal su naturaleza y exageran su valor. Para comprender, pues, debidamente la naturaleza de la libertad, necesario es hacer un breve exámen de esas dos especies de opiniones, y así analizando el error, daremos con la verdad.

17. Entre las teorías acerca de la naturaleza de la verdad, que pecan por defecto, débese mencionar primeramente la de Locke. Según este filósofo, la libertad no consiste en la potestad moral de querer ó no querer, sino en la potestad física de ejecutar lo que se quiere; de manera que, por ejemplo, yo no me llamo libre de mover un brazo porque pueda querer ó no querer moverlo, sino en cuanto física y realmente puedo moverlo (1). Esta doctrina es notoriamente falsa, y muy fácilmente se refuta. La esencia de toda acción ha de entenderse que consiste en el principio que la constituye, no en cosa alguna que sea mero efecto y accidente de la acción misma; porque el accidente, como lo proclama la doctrina racional, no es jamás la esencia de ninguna cosa: y es así que la mera potestad física de hacer lo que se quiere, ó de no hacer lo que no se quiere no constituye la esencia de la libertad, sino que se refiere á la libertad como el accidente á la esencia; luego no consiste la libertad, como Locke dice, en la potestad física de hacer lo que se quiere, ó no hacer lo que no se quiere. El querer es meramente un acto interno del alma, ó séase *inmanente*; y lo es porque para existir no ha menester sino la mera determinación de la voluntad: por ejemplo, cuando yo *quiero mover mi brazo*, el mero acto de quererlo es interno en mi alma, y nada más que interno, y en mi alma subsiste realmente aunque yo no tenga potestad física de mover realmente mi brazo. Por consiguiente, la mera potestad física de ejecutar lo que se quiere, ó dejar de ejecutar lo que no se quiere, es accidental en el acto del querer,

(1) *Essai sur l'entend. hum.*, lib. II, c. XXI, §. 10.

y éste puede subsistir sin aquella: es así que sin absurdo no puede llamarse esencia de un acto lo que no es sino accidente; luego al enseñar Locke que la esencia de la libertad consiste en la potestad física de ejecutar lo que se quiere, ó no ejecutar lo que no se quiere, ha desconocido el verdadero principio generador de la libertad. Además, como que esa potestad física de hacer ó no hacer lo que se quiere, en tanto se dice *libre* en cuanto ejecuta un acto libremente querido, del propio modo que se dice *coartado* cuando hace lo que no quiere ó deja de hacer lo que quiere, resulta que léjos de ser ella quien constituye la esencia de la libre volición, por el contrario la supone. En resúmen Locke ha confundido los actos *elicitos* con los *imperados*, y en vez de tomar los primeros como razon de la libertad de los segundos, ha hecho justamente lo contrario, resultando de aquí que á unos y á otros les ha quitado la naturaleza de libres (1).

18. Dejando pues, á un lado esta absurda doctrina de Locke, que pone la libertad en donde no está, examinemos ahora los que la ponen en la potestad no física, sino moral de querer ó no querer. Varias son estas opiniones, y para comprender el principio generador de tal diversidad, recordemos que la voluntad en tanto se dice que puede querer un objeto en cuanto lo percibe como un bien, y no quererlo en cuanto lo percibe como un mal; y esto en virtud del irrefutable principio de que *la voluntad no se mueve á lo que de ningún modo conoce (ignoti nulla cupido)*. Por esto cabalmente las percepciones del bien y del mal se denominan *motivos* de la libertad; por cuanto efectivamente, en virtud del bien ó del mal conocidos respecto de una cosa, *se mueve* la voluntad á quererlo ó no quererlo. Siendo tal la naturaleza y el natural modo de obrar que usa la libertad, ya se ve que la variedad de las opiniones de los filósofos que han querido explicar este punto, habia de consistir, ora en negar los unos que el bien ó el mal conocidos respecto de una cosa constituyan los *motivos* de quererla ó no quererla, ora en admitir los otros estos *motivos* como necesarios, pero explicando váriamente su relacion con el acto libre del querer. La primera de estas opiniones fué profesada en lo antiguo por la escuela, de Ockam, y durante el periodo de la filosofía moderna, por King, Arzobispo de Dublin, que la puso

(1) Cons. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philos., au XVIII siècle*, lect. XXV, *Oeuv.*, t. 1, p. 335, Bruxelles 1840.

muy en boga (1). Los que no aceptaron esta opinion, se dividieron en dos bandos: el uno profesó que las aprensiones del bien y del mal, ó séase los *motivos* de la libertad, no son otra cosa más que meras condiciones, sin las cuales ciertamente no podria existir el libre querer; pero que así y todo, siempre es de esencia de la libertad el poder querer ó no querer, y el querer tal cosa y no cual otra: por eso los sostenedores de esa doctrina definieron la libertad diciendo que es:—«la voluntad en cuanto, supuestos los »necesarios requisitos para obrar, puede aceptar una cosa, ó des- »echarla, ó escoger entre varias una.»—El otro bando profesó, por el contrario, que los *motivos* de la libertad, ó séase el conocimiento de un objeto cualquiera en calidad de bueno ó de malo (ó séase las aprensiones del bien y del mal) son razones suficientes del querer ó del no querer, y que no sólo pueden determinar á la voluntad, sino que, supuestos los requisitos necesarios de aquel conocimiento, no pueden dejar de determinarla. Tal fué la doctrina que con gran claridad expusieron y ámpliamente explicaron Santo Tomás y sus genuinos discípulos (2), adoptada despues por Leibnitz (3), bien que desnaturalizada por el desacordado empeño de este filósofo en acomodarla á los antojos de su propio sistema (4).

19. Entrando ahora á valuar cada una de estas tres opiniones que acerca de la naturaleza de la libertad hallamos en la historia de la filosofía antigua y de la moderna, digo que ante todo hay que desechar por evidentemente errónea la de la escuela de Ockam, seguida por King. Efectivamente, para admitir que la voluntad pueda ejercer sus actos libres sin necesidad de ser movida por el previo conocimiento del bien y del mal, como lo enseñan esos filósofos, seria preciso que en la libertad misma residiese la razon suficiente del libre acto electivo: así, por ejemplo, á la pre-

(1) Cons. LEIBNITZ, *Remarques sur le livre «de l'Origine du Mal,»* p. 640—641, ed cit.

(2) Véase, entre otros, á ESTIO, *Comment. in lib. Sent.*, lib. 2, dist. XXIV, §. III, p. 211—212, Neapoli 1720.

(3) *Tentamina Theodiceæ*, pars. III, §. 288, 300—301, 302, 303, 311.

(4) Efectivamente, profesando Leibnitz que todo estado cognoscitivo y volitivo de la mónada (*anima*) depende necesariamente de otro su estado anterior, y así de estado en estado hasta llegar á uno primitivo, claro es que la voluntad, para aquel filósofo, no puede jamas ser indiferente ni libre.

gunta:— ¿por qué la voluntad quiere, y por qué es libre en su querer?—no se podría responder otra cosa sino que la voluntad quiere ó no quiere, porque es libre de querer ó no querer: *stat pro ratione voluntas*; en resúmen, sería preciso admitir el absurdo de que la razon del querer está en la voluntad misma (1), y esto equivaldria á probar lo mismo por lo mismo. Absurda es, pues, esa doctrina. Pero ademas tiene el vicio de dejar sin explicacion posible el libre acto del querer; pues siendo toda eleccion obra de la voluntad, tiene que acomodarse á la ley general de los actos *elicitos*, es decir, de la voluntad ha de nacer y por la voluntad se ha de efectuar; pero como la voluntad es una potencia expansiva, que como tal, no puede querer objeto alguno sino en cuanto le considera un bien, ó lo que es igual, no puede querer *sin motivos*; de aquí que negar con King la necesidad de que á toda determinacion de la voluntad precedan esos *motivos*, equivale á hacer imposible todo acto de la voluntad (2).

20. Diversa por sus principios, puede sin embargo reducirse á la opinion de King la doctrina de aquellos filósofos modernos para quienes los motivos de bien y de mal son *meros requisitos*, no *razones suficientes* del querer y del no querer; porque es atributo, dicen, de las causas libres el suspender ó modificar su accion segun les place, aun supuestos los requisitos necesarios al complemento de la misma. Esta doctrina, por más que aventaje á la de King en reconocer imposible que la voluntad se determine sin los motivos de bien ó de mal, no sólo es improcedente para dar nocion completa de la naturaleza de la libertad, sino que en último análisis va á parar en la doctrina misma de King. Ciertamente la voluntad es causa eficiente, ó como decian los antiguos, principio inmediato y próximo de la volicion; pero no es ménos cierto que la libertad de la voluntad no puede tener su razon en la libertad misma, porque esto equivaldria á dar por demostrado que la libertad existe, cuando precisamente eso es lo que se

(1) Para conocer el género de aprecio que merece esta doctrina, basta saber la frase con que, usando de una dureza tan poco habitual en él, la califica Santo Tomás:—«*Stultum est dicere quod aliquis appetat propter appetere.*»—*De Anima*, lib. 3, lect. 15. — Consúltese ademas 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. XIX, a. 5 c.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XLI, a. 2 c.; y *Qq. Dispp., De Verit.*, q. XXIV, a. 2 c.; y 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. XIII, a. 1 c.

trata de demostrar: lo cual es de todo punto un círculo vicioso. ¿Qué otra cosa en efecto sino probar la libertad por la libertad misma sería decir que aun despues de conocido el bien ó el mal de una cosa, puede la voluntad quererla ó no quererla por ser propio de las causas libres el suspender ó modificar su accion segun les plazca, aun dados los requisitos necesarios? Como se ve, aquí hay el mismo círculo vicioso en que se revuelve la doctrina de King. Un ejemplo nos lo demostrará mejor. Propóneme mi entendimiento, como un bien que debo proseguir ahora, el andar; si á despecho de esto pudiera mi voluntad determinarse en contrario y decir: *no quiero andar*, pregunto: ¿en qué razon se fundaria esta determinacion de mi voluntad, contraria al bien que mi entendimiento me propone?—En que es propio, me dirás, de las causas libres el poder suspender su accion, aun dados los requisitos necesarios, ó el obrar en oposicion con ellos.—Muy bien; ¿pero no ves que cuando mi voluntad, á despecho de lo propuesto por mi entendimiento, dice *no quiero andar*, ejecuta realmente un acto positivo, que no tiene de negativo otra cosa sino el modo con que verbalmente lo expreso? (1) ¿no ves que en resúmen, vienes así á ejecutar un acto libre, el cual por fuerza ha de tener un motivo que debe ser distinto de la voluntad, y que tú no me das otro motivo sino la voluntad misma, en el mero hecho de decirme que la única razon de mi voluntad para no querer andar, es el ser propio de causas libres suspender su accion á despecho de los requisitos necesarios para ejecutarla? Es decir que tu doctrina peca por tres lados: 1.º tienes por suspendida una accion que se ejecuta realmente; 2.º pones la razon de la libertad en la libertad misma; y 3.º tienes que admitir voliciones sin motivos (2).

(1) CONS. SANTO TOMAS, 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. VI, a. 3 ad 2.

(2) Esta reduccion que hago de la doctrina de los modernos filósofos á la de King, no es un prurito de combatir todo lo moderno para restaurar todo lo antiguo, sino un hecho confirmado por la historia. Ahí tenemos, por ejemplo, á STORCHENAU (*Inst. Met. Psychol.*, pars. 1, sect. III, §. 118; *Corol.* 2 y 3, p. 159-160) para quien las aprensiones de bien y de mal son sin duda motivo del querer ó no querer, pero añade que estos motivos no son razon suficiente de esos actos de la voluntad, sino que esta razon suficiente se halla en el mero ejercicio de la voluntad misma. Á lo cual dice muy oportunamente el P. Romano:—«Y qué otra cosa es el ejercicio de una potencia sino el acto de la misma? ¿Con que la razon

21. Como se ve por este exámen que dejamos hecho de las mencionadas opiniones, nosotros profesamos que los motivos de bien y de mal son razones suficientes del querer ó no querer. Para fijar ahora de propósito esta doctrina, comencemos asentando que la voluntad no puede querer sin motivos de bien ó de mal, y que implicando estos motivos un juicio prévio del entendimiento, resulta que de este juicio prévio depende verdaderamente el libre ejercicio de la voluntad. Pero el juicio del entendimiento puede ser *especulativo* ó *práctico*: es especulativo cuando el entendimiento propone genéricamente el bien que se debe hacer ó el mal que se debe omitir: por ejemplo: *los hijos deben respetar á sus padres*: es práctico cuando el entendimiento propone un determinado bien que hacer actualmente: por ejemplo: *yo debo respetar á mi padre*. Al primero de estos juicios se le llama especulativo, porque en él la mente se limita á la mera contemplación del bien y del mal, definiéndolos; y llámase práctico al segundo, porque va encaminado á la ejecución ú omisión de un acto particular y concreto. ¿Cuál de estas dos especies de juicios mueve y determina á la voluntad? El *práctico*. En efecto, los actos elicitos de la voluntad, como acción particular que son, versan siempre acerca de un bien particular: cuando yo quiero actualmente, algo determinado quiero, séase estudiar, ó pasear, ó cualquier otra cosa que entiendo ser actualmente *mi bien*. Pero la voluntad no puede querer sino conociendo ántes lo que quiere (*nihil volitum nisi precognitum*); luego si el actual querer de la voluntad se refiere siempre á un bien particular, tiene que precederle el juicio del entendimiento acerca de un bien igualmente particular; ó lo que es lo mismo, un juicio *práctico* (1). Siendo así que la voluntad, en el determinarse á querer ó no querer, es inmediatamente regida por el juicio práctico, claro está que toda la cuestión acerca de cómo se verifica el libre ejercicio de la voluntad, se reduce á investigar cómo la li-

---

»suficiente de un acto libre ha de serlo el acto mismo? Esto es absurdo.» (*Op. cit.*, part. 2, t. I, c. 2, p. 398, ed. cit.)—El P. Romano dice muy bien; pero no ha visto que al sacar esta conclusión perfectamente lógica de la doctrina por nosotros refutada, se refutaba á sí mismo en cabeza de Storchenau, pues él también acepta la propia doctrina.

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. II. c. 48, n. 4; I, q. LXXIX, a. 11 ad 1; *Qq. Dispp.*, *De Verit.*, q. XIV, a. 3 c.; *In lib. II Sent.*, dist. XXXVIII, q. 1, a. 3 c.

bertad dependa del último juicio práctico. Puestos ya en este punto, opinamos con Santo Tomás que el libre ejercicio de la voluntad reside en la *indiferencia del juicio práctico*. Explicuemos esta fórmula. En tanto puede llamarse intrínsecamente libre la voluntad en cuanto el bien aprendido por el entendimiento, y cuya aprension mueve á la voluntad, puede ser juzgado como bien ó como mal; pues efectivamente, en calidad de bien relativo, cabe juzgarle ora por el lado bueno que en él aprende, ora por el lado malo que puede igualmente aprender el entendimiento. En virtud de esta disposicion indeterminada del entendimiento á juzgar los bienes relativos como tales bienes que deba proseguir, ó como males que deba evitar, dicese que tiene la *indiferencia del juicio práctico*. Y es así que en este juicio reside el punto de partida para el libre ejercicio de la voluntad; luego con razon se dice que en el mismo juicio residen el principio y la raíz de la naturaleza de la libertad (1). Por esto cabalmente la libertad estará bien definida, diciendo que es «*un libre juicio de la razon*» (2). Al definir así la libertad, no se entienda que la libertad sea una propiedad de la razon, pues siempre la voluntad será el principio intrínseco (*elicitivo*) del acto libre, sino que el acto de la voluntad es libre en cuanto es indiferente el juicio de los bienes especiales que cabe juzgar como elegibles ó no elegibles. En este sentido, y no en otro, decian los antiguos que la razon es en el hombre el principio y raíz de la libertad (3).

22. Nacen de aquí muchos corolarios importantes, de los cuales bueno será indicar los más señalados, por ser los más valederos para ilustrar la doctrina expuesta y apreciar mejor las opiniones contrarias. El primero de esos corolarios podemos enunciarlo con la siguiente fórmula: *Dado el último juicio práctico, la voluntad no puede determinarse contrariamente á él*. Efectivamente, de residir la razon de la libertad en la indiferencia del juicio respecto

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c.; *ibid.*, q. XXII, a. 6 c.; 1, q. LXXXIII, a. 1 c.; 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. VI, a. 2 ad 2.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. II, c. 48; *In lib. II Sent.* dist. XXIV, q. 1, art. 1 *sol.*; y SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXV, pars. 1, Dub. 2.

(3) CONS. SANTO TOMÁS, 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. XVII, a. 1 ad 2; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 48, n. 4-5; *In lib. II Sent.*, Dist. VII, q. 1, a. 1 ad 1, y SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, pars. 1; a. 1, q. 1 *Resol.*

de los bienes particulares, se sigue que la voluntad es libre mientras dura esta indiferencia: y es así que esta indiferencia cesa con el último juicio práctico, pues mediante él, discierne el entendimiento entre varios bienes aquel que determinadamente debe proseguirse, diciendo: *este es ahora el bien que se debe querer*; luego, dado el último juicio práctico, la voluntad deja de ser libre. De este primer corolario nace este otro: *los motivos del bien y del mal son razones suficientes del querer ó no querer*. En efecto, la elección presupone un postrer juicio práctico, mediante el cual proponga el entendimiento cuál determinado bien ha de quererse; y una vez formado este postrer juicio práctico, ya la voluntad no puede determinarse en contra de él: y es así que el bien propuesto por el entendimiento, mediante su último juicio práctico, llámase razon suficiente de la elección, en cuanto él es quien determina á la voluntad; luego los motivos del bien y del mal son razones suficientes del querer. Y por aquí se hace manifiesto cómo, para que el bien y el mal aprendidos por el entendimiento sean razon suficiente, se necesita que el entendimiento los proponga mediante un postrer juicio práctico.

23. Muchas dificultades proponen aquí los adversarios de esta doctrina: responderemos á los principales. Arguyen primeramente con el siguiente raciocinio:—Si los motivos del bien y del mal, dicen, fuesen razones suficientes del querer, la voluntad no podría determinarse contra lo propuesto por el entendimiento: es así que, por experiencia se sabe que esto sucede muchas veces, como, por ejemplo, mi entendimiento me propone como bien actual mio el estudiar, y mi voluntad, sin embargo, quiere que yo me vaya de paseo; luego la doctrina enunciada se opone al testimonio constante de la experiencia.—Dificultad es ésta, ya desvanecida por Santo Tomás, á cuyo vasto y profundo talento no se había ocultado ninguna. Para esclarecer la solución que al citado argumento da el Doctor Angélico, bueno será notar que, pudiendo el juicio del entendimiento ser ora especulativo, ora práctico, síguese de aquí que al determinarse la voluntad en oposición al juicio, puede su determinación ser contraria, ora al especulativo, ora al práctico. Con la primera de estas hipótesis nada tenemos que hacer, pues como quiera que el juicio especulativo no mueve inmediatamente la elección de la voluntad, bien puede ésta determinarse en oposición con él, porque ese juicio no la saca de su indiferencia. Pero aun las veces en que la

voluntad se determina contrariamente al juicio del entendimiento, sucede así, no porque los motivos del bien y del mal, propios del juicio práctico, no sean razon suficiente del querer, sino porque en el juicio especulativo no se contiene esta razon. Por ejemplo, el juicio especulativo citado: *los hijos deben respetar á los padres*, no contiene en sí razon suficiente para que la voluntad se mueva *actualmente* á respetarlos, pudiendo, por tanto, suceder que la voluntad se determine en un caso particular contra este juicio especulativo, movida por algun juicio práctico que dicte esta contraria determinacion como el bien que en aquel caso particular debe quererse (1). Réstanos, pues, la segunda hipótesis, ó sease la de que la voluntad se determine contrariamente al juicio práctico. Pero esta hipótesis me parece absurda; véamos cómo. Ello es indudable que para que un juicio práctico pueda propiamente llamarse tal, debe ser *último* que el entendimiento forme acerca del bien actual que debe seguir, ó del mal que debe evitar. Suponiendo ahora que la voluntad obré contra lo que este juicio le dicta, pregunto: ¿y por qué motivo la voluntad se determina así? pues algun motivo ha de tener, y si es distinto del que la ofrece el juicio práctico que se supone prévio, no puede ser sino porque el mismo juicio práctico la proponga despues otro motivo; y sólo este juicio práctico será entónces el último, y como último, él ha de contener por fuerza la razon suficiente para determinar la voluntad. Si se me replica que la voluntad no sigue el último juicio práctico por lo mismo que es libre, yo replicaré tambien que esto es envolverse en el círculo vicioso de la ya refutada doctrina de King. Diré, por consiguiente, que léjos de ser atributo de la libre voluntad el poder determinarse sin motivos, por el contrario los supone; y concluiré que buscar el principio determinante de la voluntad en la libertad, equivale exactamente á buscar la razon del querer en el querer mismo, y con esto proclamar la doctrina de King sobre que la voluntad obra sin motivos.

Otra dificultad suele acerca de este punto oponerse con el siguiente argumento:—Si los motivos del bien y del mal fuesen razon suficiente del querer ó no querer, ninguno de estos actos podria dejar de realizarse, pues razon suficiente de un hecho dicese aquella que no puede ménos de ser subseguida por el hecho mismo: es

(1) *Qq. Dispp. De Verit.*, q XXIV, a. 2; *ibid.*, q. XVII, a. 1, ad. 15.

así que esto negaría de suyo la libertad de indiferencia y de elección; luego la proclamación de esta teoría conduce derechamente á negar la libertad.—Hé aquí otra objeción que nace también de no conocer la verdadera naturaleza de la razón suficiente en general, ni de la libertad en particular. Para que la razón suficiente produzca el hecho respectivo, es menester que no se la ponga impedimento: razón suficiente y causa de sus actos propios es la naturaleza, y sin embargo, si se la opone impedimento para producir sus actos, no los produce (1). Pues del propio modo, los motivos del bien y del mal, razón suficiente del querer ó no querer, es necesario que no padezcan impedimento. Este impedimento puede proceder de la misma voluntad que, como señora y motora que es de todas las potencias, puede mover al entendimiento, después que éste la haya propuesto un bien que seguir ó un mal que evitar actualmente, á que le proponga otro bien ú otro mal distinto, y seguir entónces esta ulterior propuesta. Así cabalmente sucede cuando la voluntad se halla predispuesta ó dominada por las pasiones, que la impiden determinarse conforme al primitivo juicio práctico, y que son causa de que la misma voluntad se desentienda de este juicio y de que mueva al entendimiento á proponerle otro. De donde se sigue que cuando quiera que la voluntad no se determina en pos de un juicio práctico, sucede esto, no porque los motivos de bien ó de mal que el entendimiento la proponga, dejen de ser razón suficiente de su determinación, sino porque, ora en virtud de haber contraído ciertos hábitos, ora de estar bajo el imperio de una pasión, la voluntad no se halla en las condiciones oportunas para que los motivos del bien y del mal sean razón suficiente de su querer ó no querer. Pero aun suponiendo á la voluntad exenta de estos impedimentos, y en disposición consiguiente de que esos motivos sean razón suficiente de su determinación, ni aun entónces queda frustrado en su esencia el libre albedrío; á ménos que no se quiera caprichosamente poner á éste en donde no se halla; porque buscándole en donde no está, nunca se le llegará á conocer. Pues bien, la determinación libre de la voluntad no ha de buscársela efectuándose después del último juicio práctico, sino ántes, y diremos por qué. Libre es la voluntad en sus determinaciones mientras el objeto respectivo se le ofrece como elegible ó no elegible: es así que percibir un objeto como

---

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. De Malo*, q. VI, a. unic. ad. 15.

elegible ó no elegible incumbe al juicio que forme el entendimiento, y que mientras este juicio pueda inclinarse á un lado ú otro, tiene carácter de indiferente; luego la libre determinacion de la voluntad dura mientras permanece la indiferencia del juicio. Pero es así que esta indiferencia cesa en pos del último juicio práctico, pues entonces ya el entendimiento propone determinadamente á la voluntad el bien actual que ha de seguir ó el mal que ha de omitir; luego poner en pos del último juicio práctico la libre determinacion de la voluntad, y acusar de fatalistas á los que ahí no la buscan, equivale á acusar de fatalismo á los que hacen perfectamente no buscando la libertad en donde no está (1).

Aún se nos puede replicar oponiendo que si los motivos de bien y de mal son razones suficientes del querer, en viéndose colocada la voluntad entre dos bienes iguales, no podría ya determinarse. También á esta dificultad habia respondido, ántes que Leibnitz, Santo Tomás (2) con el siguiente argumento: En tanto el bien y el mal son razones suficientes para determinar la voluntad, en cuanto el entendimiento las aprende y las juzga. Pues bien, no hay repugnancia alguna en que el entendimiento, juzgando entre dos objetos igualmente buenos, prefiera uno. Esto puede efectivamente suceder: 1.º por virtud de hábitos y pasiones de la voluntad, que entre dos objetos completamente iguales, exageran la perfeccion de alguno de ellos; 2.º porque uno de esos dos objetos puede estar rodeado de circunstancias que induzcan la mente á tenerle por preferible; 3.º por error del entendimiento que, víctima de una ilusion, tenga por mejor y más perfecto que otro, un bien que no sea preferible sino en apariencia.

## ARTÍCULO V.

### *Del imperio de la voluntad sobre las demas potencias del alma.*

24. Aun el ménos habituado á meditar sobre los hechos psicológicos, percibe muy luego que la voluntad ejerce grande imperio sobre las potencias sensitivas, y no ménos dicta muchas

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Contr. Gent.*, lib. II, c. 48, n. 4; y en otro pasage enuncia él mismo esta sentencia:—«Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet.»—*Qq. Dispp. De Verit.*, q. XXIV, a. 2 c.

(2) 1.ª 2.ª, q. XIII, a. 6 ad. 3.

veces sus mandatos á la inteligencia misma. El filósofo, tomando este hecho tal como se le da la experiencia, y al investigar su causa, descubre en la índole misma de la voluntad la posibilidad y el fundamento de ese imperio que ejerce sobre todas las demas potencias. Efectivamente, el objeto de toda tendencia constituye su bien propio, como quiera que en general llámase *bien* al complemento de una tendencia, y toda facultad al allegar su objeto propio, alcanza por ende su natural perfeccionamiento, y en él reposa. Bien de la fantasía son las imágenes que la halagan; bien de la vista, las bellezas naturales; bien de la inteligencia, las verdades que la iluminan; por último, bien de la voluntad es el bien absoluto. Por aquí se ve la grave diferencia que media entre el bien de la voluntad y el de las demas facultades, á saber: que el de la voluntad es universal, sin restriccion alguna, y comprende á todo cuanto es bueno; mientras que el de las demas potencias es siempre un bien particular, y proporcionado á la índole especial de cada una de ellas: por ejemplo, especial bien del entendimiento es la verdad; de la fantasía lo son las imágenes sensibles, y así de las demas facultades especiales. Pero aunque objeto propio de la voluntad sea el bien genérico, puede no obstante ademas querer á su modo el bien especial de las demas potencias, cabalmente porque todos los bienes particulares están comprendidos en el bien universal. Como quiera, sin embargo, que el alma, al apetecer por medio de la voluntad los bienes particulares de las demas potencias, no podria alcanzarlos sin el ministerio activo de las correspondientes potencias particulares, de aquí la precision de que la voluntad domine á todas; precision que cabalmente se funda en tener la voluntad como objeto propio el bien indeterminado (1). Por esto comprenderemos cómo la voluntad, no obstante ser movida por el entendimiento, que es quien la ofrece objeto en quien emplearse, ejerce tambien dominio sobre el mismo entendimiento. La razon de esto existe en que la verdad, objeto propio del entendimiento, es uno de tantos bienes, y en calidad de tal, puede tambien ser por la voluntad querido (2); y como el alma no podria alcanzar este bien sino por ministerio del entendimiento, de aquí que la voluntad, para dar al alma la posesion de ese bien, es poderosa á mandar al entendimiento que

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. X, a. 1.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, 1, q. LXXXII, a. 4 ad I.

entienda: de hecho, entendemos porque queremos, y lo queremos porque el entender la verdad es uno de los bienes comprendidos debajo del objeto genérico de la voluntad (1). Para mejor penetrarse de cómo el entendimiento obra sobre la voluntad, y viceversa, tómesese en cuenta que el dominio de una potencia sobre otra puede ejercerse respecto, ora del acto, ora del objeto de ella: sucede lo primero, siempre que una potencia tiene virtud de mover á otra para que obre ó deje de obrar; sucede lo segundo, cuando la tiene para moverla en pos de un objeto determinado: al primero se le llama dominio de *ejercicio*; al segundo, de *especificacion* (2). Pues bien, la voluntad mueve al entendimiento con dominio de *ejercicio*, por cuanto el entendimiento, ó mejor dicho, el inteligente no se mueve *in actu* á entender sino cuando así lo quiere; y el entendimiento mueve á la voluntad con dominio de *especificacion*, por cuanto la voluntad no quiere objeto alguno determinado sino cuando el entendimiento se lo ofrece en calidad de bien. Por aquí se ve cómo el entendimiento y la voluntad se mueven, recíprocamente sí, pero no bajo una relacion idéntica (3), y por consiguiente, no hay aquí círculo vicioso.

25. La voluntad ejerce imperio, no sólo en las facultades intelectuales, sino tambien en las potencias de la sensibilidad, lo propio en las cognoscitivas que en las apetitivas, y ademas en la facultad de la locomocion. Por lo que toca á las facultades sensitivas, que como sabemos ya, se dividen en externas é internas, sobre unas y otras ejerce dominio la voluntad; sobre las externas, en cuanto para ponerse ellas en juego, han menester la presencia del objeto sensible, y ademas ponerse en contacto con ese mismo objeto: pues bien, la presencia del objeto depende muchas veces de la voluntad, en cuanto ésta puede salir, digámoslo así, á buscarle, ó ponerle en estado de que obre sobre los órganos correspondientes; y del propio modo, está muchas veces en las atribuciones de la voluntad el poner á las potencias sensitivas en contacto con el objeto presente, por cuanto de ella depende que los correspondientes órganos se muevan de modo que aquellas

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. 1, c. 72, n. 6.

(2) CONS. SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXV, pars. 1.<sup>a</sup>, a. 1, q. 2 *resol.*

(3) SANTO TOMÁS, 1.<sup>a</sup> 2.<sup>o</sup>, q. IX, a. 1 ad 3; q. LXXXII, a. 4 c; *Qq. dispp. De Verit.*, q. XXII, a. 12 ad 4.

potencias los empleen como instrumentos para aprender el objeto. De esta manera tiene la voluntad dominio sobre los sentidos externos. Pues no ménos le tiene sobre los internos, y singularmente sobre la fantasía, que puede en efecto ser movida y ampliada, no sólo por el apetito sensitivo, sino tambien por la voluntad. Entre los mismos apetitos sensitivos y la voluntad hay tambien influjo recíproco, bien que para estar debidamente regulado ha de ejercer la voluntad aquella primacía que por su naturaleza la compete: más claro: los apetitos sensitivos pueden mover á la voluntad é inclinarla á un acto con preferencia á otro; pero como quiera que la voluntad esté ordenada á buscar el bien en calidad de tal bien, no en calidad de deleitoso para el sentido, de aquí que pueda resistir á la dicha inclinacion y aun enfrenar los mismos apetitos sensitivos, sometiéndolos á la razon. Por último, tambien sobre la facultad locomotiva impera la voluntad, pues por experiencia propia sabemos todos que miéntras una causa externa no nos impida el uso expedito de nuestros miembros, pueden ellos moverse por mandato de nuestra voluntad.

#### ARTÍCULO VI.

##### *De la facultad motriz.*

26. Las potencias han sido dadas al hombre en calidad de medios para ejecutar las operaciones que le son connaturales, y cumplir así, en lo que á él toca, los designios del Creador. Las operaciones connaturales del hombre han de conformarse pues á la naturaleza racional del mismo, y por consiguiente han de necesitar del concurso de la inteligencia y de la voluntad: de la primera como principio, y de la segunda como complemento. En tanto completa un sér cualquiera su actividad propia en cuanto la endereza al objeto que el Creador le ha señalado como fin propio: y es así que la mera vision intelectual no mueve al hombre hácia objeto alguno, sino ántes bien pone ese objeto en su mente, dándole allí existencia interna para ofrecérselo de este modo á la voluntad, á fin de que movida ésta de su nativo impulso, empuje al hombre todo entero con todas sus facultades hácia ese objeto; luego el acto humano recibe de la voluntad su complemento, y de la inteligencia su principio.

27. Pero el hombre está compuesto de alma y de cuerpo, y

por tanto necesita, para la integridad de sus actos, una accion externa, mediante la cual se mueva á tomar posesion del objeto externo que su entendimiento le ofrece y su voluntad quiere como bueno. Digo que esa accion externa es necesaria para la integridad del acto humano, y no para su cóplemento, porque la operacion externa del hombre está ya contenida en el acto voluntario, como un efecto en su causa; y de aquí que el mero acto de querer complete, propiamente hablando, la accion del hombre, si bien ésta no es íntegra miéntras no se consume por acto exterior. Pues á la facultad por cuyo medio se consume este acto exterior, llámase la *facultad motriz*.

Al explicarla, me propongo resolver dos cuestiones, la una relativa á su existencia, y la otra á su naturaleza. Versa la primera sobre si existe en el hombre, y generalmente en todo animal, esta facultad locomotiva; y versa la segunda sobre si, dado que exista, pertenece al alma ó al cuerpo.

28. En cuanto á lo primero, Descartes y toda su escuela negaron que existiese la facultad locomotiva, pues á esto equivale ciertamente el enseñar, como enseñaban ellos, que para ejecutar los movimientos locales (1), no habemos menester de potencia alguna especial, sino que basta con que la voluntad se determine, para que en pos de esta determinacion, *los espiritus animales* muevan el cuerpo en la direccion que la voluntad quiere. Es, pues, evidente que para Descartes no existe la facultad motriz (2). Observado luego por Malebranche que al hacer consistir Descartes esta potencia en la mera determinacion de la voluntad, se habia dejado sin explicar el cómo tras esa determinacion gira el cuerpo segun la voluntad se lo manda, quiso llenar este vacío buscando allá á su modo alguna explicacion. Con este motivo for-

(1) Llámase *locales* á estos movimientos porque en virtud de ellos el animal pasa de un lugar á otro; y se les llama tambien *animales* para distinguirlos de las operaciones naturales, como, por ejemplo, el vejetar, que es comun á animales y plantas. Véase ALBERTO MAGNO, *De Anima*, lib. III, tract. IV, c. 7.

(2) *Traité de l'homme*, § 2, *Oeuv. phil.*, ed. GARNIER, t. III, p. 27.—*Cons. Passions de l'ame*, part. 2, § 13-16, t. I, p. 351-354; y *De la formation du fœtus*, § 1-8, t. III, p. 47-51; y *Inquis. verit.*, § 50-58, t. III, p. 159-163, *lett.* XXVI, t. III, p. 316; y *lett.* LVIII, t. IV, p. 20 y 201, París 1834-1835.

muló aquel filósofo su conocida hipótesis del *Ocasionalismo*, enseñando en virtud de ella que las determinaciones de nuestra voluntad sirven de ocasión á Dios para suscitar en nuestro cuerpo movimientos correspondientes (1). Por el propio motivo y con el mismo fin, apeló Leibnitz á su hipótesis de la *Armonía prestablecida* (2). Pero lo ineficaz de estos recursos para explicar la materia, junto con más diligente exámen de los hechos psicológicos, indujeron á varios filósofos modernos (3), siguiendo las huellas de Aristóteles y de los Escolásticos, á proclamar que existe una facultad motriz.

29. Y verdaderamente, basta un somero análisis para ver cómo realmente existe, no sólo en el hombre sino en todos los *animales perfectos*, una facultad motriz especial y distinta de todas las demas facultades.

Llamo *animales perfectos* á los de las especies dotadas de todos los sentidos, é *imperfectos* á los de las especies que carecen de alguno ó de varios; por ejemplo, los *zoofitos*, que léjos de tener sentidos perfectos, se nos muestran dotados únicamente de cierta sensibilidad indeterminada, y los *pólipos*, que no poseen más sentido que el tacto. Sentado esto, digo: que los animales perfectos, como ordenados que están á llenar sus fines respectivos apropiándose lo que perciben como provechoso y huyendo de lo que les daña, no pueden ménos de poseer una fuerza propia locomotiva. En efecto, los sentidos no han sido dados á estos animales sino para que aplicándolos á percibir los objetos sensibles, puedan tomar los que les aprovechan y dejar los que les dañan: y es así que este fin no podrian los animales perfectos lograrlo sin una facultad locomotiva para dirigirse á los objetos que aprenden como provechosos, y huir de los nocivos; luego no puede negarse que poseen esa facultad. Este argumento *á priori* se halla

(1) *De inquir. verit.*, lib. VI, c. 3, t. II, p. 42, ed. cit.

(2) *N. E.* etc., lib. II, c. 21, § 12, y lib. IV, c. 3, § 1, ed. cit.

(3) Cons. KASTUS, *Psych. d' Arist.*, part. 2, c. 6, p. 367, ed. cit.; y MARTIN, *Phil. spirit.*, part. 2, c. 1, p. 58, not. (1), y p. 60, ed. cit.; GARNIER, *Précis de psych.*, p. 124, Paris 1831; *La psych. et la phrénol.* etc., c. 1, ed. cit.; *Traité des facultés del' ame*, lib. II, § 3, t. I, p. 34-59; *ibid.*, lib. III, c. 1, § 1-2, t. I, p. 65, y c. 2, § 2, p. 85-90; y ROSMINI, *Psicologia*, part. 2, lib. II, c. 10, p. 73-74, ed. cit.; *N. S.* etc. part. 5.<sup>a</sup>, c. 7, a. 1-11, t. II, p. 288-289, ed. cit.

confirmado por la experiencia, pues cada cual de nosotros está viendo á toda hora este movimiento local de los animales perfectos, y singularmente del hombre, cuya sensibilidad alcanza un grado perfectísimo. Pero ni respecto del hombre se puede tener la fuerza motriz por idéntica á la voluntad, ni respecto de los brutos se la puede tampoco identificar con el instinto. En efecto, no cabe pensar que una facultad sea idéntica á otra, cuando sin ella puede desempeñar su oficio propio: es así que muchas veces la fuerza motriz hace su oficio propio contra lo que el instinto apetece ó la voluntad quiere: por ejemplo, (aunque yo ahora apetezca comer, puedo llevar mi cuerpo al templo y no al comedor); y no es ménos cierto que muchos movimientos orgánicos, especialmente las contracciones musculares, se producen en mi cuerpo como un efecto meramente físico ó fisiológico, que habria sido impedido por la voluntad si ella hubiera podido prevenirlo: luego la ejecucion de los movimientos locales y animales no puede referirse al apetito sensitivo ni á determinacion de la voluntad, sino que procede de una potencia privativa, que es cabalmente la facultad motriz. Además, para que no se deba tener por distintas á dos potencias, es menester que sus respectivas operaciones no sean diversas, ni como tales, recíprocamente irreducibles: pero es así que el acto de apetecer y de querer, por una parte, y por otra el movimiento, son operaciones diversas, y tanto que muchas veces se da el acto elicito de querer mover el cuerpo, y sin embargo el cuerpo no se mueve por falta de aptitud física (1); luego la potencia ejecutora de los movimientos locales, ó séase la facultad motriz, es diversa del apetito y de la voluntad. Últimamente, por distintas se ha de tener dos facultades cuando la actividad de la una se ejerce ántes y despues que la de la otra: pues bien, entre los movimientos locales hay algunos llamados *instintivos* ó *habituales*, que se realizan ántes y despues de aparecer con su actividad propia el apetito y la voluntad: por ejemplo, vemos que instintivamente algunos pequeños animales huyen de sus naturales enemigos, ó los amenazan con colmillos ó cuernos que aun no les han nacido (2); vemos tambien al niño tomar el pecho de su madre cuando todavia no ha mamado por primera

(1) SANTO TOMÁS, I, q. LXXVIII, a. 1, ad. 4.

(2) CONS. FLOURENS, *Resumé des observations de F. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, 2.<sup>o</sup> ed., p. 197.

vez (1); y en el hombre adulto vemos muchos movimientos locales que duran aun despues de haber cesado el acto con que la voluntad los mandó, y aun contra el mandato expreso de ella (2).

30. Quéde, pues, asentado que la facultad motriz es distinta del apetito y de la voluntad. Pero ¿es potencia del alma, ó del cuerpo? Tal es la segunda cuestion que debemos examinar, y sobre cuya solucion tampoco han estado conformes los filósofos antiguos ni los modernos. De entre unos y otros, los materialistas han enseñado que la facultad motriz pertenece al cuerpo: claro está ¿qué habian de decir los que tienen al alma por un mero efecto, bien que refinado, del organismo corpóreo? Pero no lo pensaron así Sócrates (3), y en pos de él, Platon (4) y Aristóteles (5) entre los antiguos, y entre los modernos Jouffroy en su *Curso de lecciones* dadas en la Sorbona el año 1837 (6), y posteriormente otros muchos modernos, los cuales todos han sostenido que la facultad motriz es potencia del alma. Y han hecho bien, pues esta facultad ha sido dada á los animales para que pudieran allegar lo que aprendiesen como provechoso, y huyeran de lo que aprendiesen como nocivo, en razon á que no estando, como lo están las plantas, fijos en un punto, y siendo su organismo inmensamente más complicado que el de las plantas, no todo alimento les habria convenido indiferentemente; y por eso necesitan moverse para buscarlo, apropiándose lo que les aprovecha y huyendo de lo que les daña: de donde resulta que la facultad motriz ha sido dada á los animales en virtud de estar ellos ordenados á cumplir su vital destino, merced á la interna facultad de aprender lo que les es provechoso ó perjudicial (7). Y es así que esta aprension de lo provechoso ó nocivo no se verifica en el animal sino por medio de una facultad del alma; luego tambien la facultad motriz, dada al

(1) FLOURENS, *ibid.*, p. 224.

(2) CONS. GARNIER, *Traité des facultés intell.*, etc., lib. II, c. 2, § 3, t. I, p. 56-57; y lib. III, c. 1, § 1-4; y *ibid.*, c. 2, § 2, p. 85.

(3) JENOFONTE, *Memorab.*, lib. I, c. 4, § 9-17.

(4) *Cratilo*, ed. E. Serr., p. 400, a.; y el *Fed.*, p. 245; y el *Alcib.* p. 150, a.

(5) *De Anima*, lib. III. c. 9, § 5 y sigg.; y c. 10, § 1 y sigg., ed. Trendelenburg.

(6) Véase á GARNIER, *Traité des fac. intell.*, etc., *Préf.*, t. I, p. XIII, ed. cit.

(7) SANTO TOMÁS, I, q. LXXVII, a. 1, c.

animal en calidad de conocedor de lo que le aprovecha ó le daña, debe ser facultad del alma, y no del cuerpo (1). Además, el movimiento que tiene por principio intrínseco á la facultad motriz, es un movimiento *activo*, pues que el animal le ejecuta por sí propio, y en virtud de un principio intrínseco á él mismo, anda y trasporta su cuerpo de un lugar á otro lugar; no como el movimiento que nosotros damos á los cuerpos exteriores, ni como el que recibimos de una fuerza exterior en nuestros propios cuerpos, pues este es movimiento *pasivo*, por cuanto en el primero de esos casos, no es nuestro cuerpo el principio del movimiento, así como en el segundo no somos causa. Es decir que el cuerpo, como tal cuerpo, no tiene virtud de moverse á sí propio. Luego la potencia locomotiva, por cuyo medio el animal se mueve á sí propio, es potencia del alma, y no del cuerpo.

31. Bien que la facultad motriz sea potencia del alma y no del cuerpo, es sin embargo orgánica; pues en tanto se dice orgánica una potencia en cuanto para ejecutar sus actos propios, se sirve de órganos como de natural instrumento. Pues bien, la facultad locomotriz emite sus actos, mediante un órgano que la sirve de natural instrumento, como quiera que el acto de esta facultad no consiste sino en el movimiento que á su propio cuerpo da el animal: y es así que este movimiento no podría realizarse si la virtud locomotiva no se sirviese de un órgano, porque el alma, en quien esa virtud reside, como inmaterial que es, no ocupa lugar alguno, y de consiguiente no puede ser por sí misma causa de movimientos locales; luego la virtud locomotiva es una potencia orgánica (2). Cuál sea este órgano por quien esa fuerza se actúa, si el cerebro, como dice Gall (3), ó si los nervios, como profesa Spurzheim (4), cuestion es cuya solucion dejamos íntegra á los fisiólogos, porque en efecto es cuestion fisiológica y no de filosofía.

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In lib. 1 De Anima*, lect. 1 y 2; y I, q. LXXXI, a. 3, ad. 2.

(2) Cons. ALB. MAGNO, *De Anima*, lib. III, tract. IV, c. 7; y véase á KASTUS, *op. cit.*, loc. cit.

(3) *Anatomía etc.*, t. IV, p. 291, ed. cit.

(4) *Observations etc.*, p. 235, 245, 282, ed. cit.

## ARTÍCULO VII.

*De los hábitos.*

32. Las facultades que hemos llamado *expansivas*, son el complemento de las *aprensivas*; pues en virtud de las primeras tiende el alma á hacer suyo el objeto internado en ella por medio del conocimiento respectivo que la dan las segundas. Y como quiera que haya dos especies de facultades aprensivas, de aquí que otras dos correspondientes deba haber de facultades expansivas (1). Á los sentidos, primera especie de facultad aprensiva, cuyo oficio es aprender objetos limitados en naturaleza, espacio y tiempo, corresponde la tendencia expansiva del hombre sensitivo; y á la razón, segunda facultad aprensiva, que aprende su objeto propio no limitado en manera alguna, corresponde la voluntad, tendencia expansiva del hombre racional.

33. Pero á poca costumbre que se tenga de meditar sobre los hechos psicológicos, se comprenderá muy luego que la voluntad no sólo es movida de las aprensiones del bien y del mal y de las pasiones engendradas por el instinto, sino que puede ser además incitada por otros elementos. La experiencia nos dice que ante un mismo bien racional propuesto por nuestra mente, y sin que nuestra voluntad haya perdido nada de su libertad y firmeza, nos sentimos en unos tiempos con mayor iniciativa, con mayor facilidad para producir ciertos actos y resistir al atractivo de las pasiones, que en otros. Todo esto induce á suponer que nuestra voluntad posee alguna cualidad constante que la mueve á determinados actos de una misma especie: y lo propio sucede á nuestro entendimiento, del cual sabemos también por experiencia que puede crecer en facilidad y presteza para producir sus actos correspondientes. Pues bien, á esta *cualidad permanente que reside en las potencias intelectivas, y que causa en ellas inclinación á obrar bien ó mal*, llámase la *hábito* (2).

Analizando diligentemente esta noción del hábito, veremos que le distinguen los siguientes caracteres, á saber: L. El hábito

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. De Ver.*, q. XXV, a. 3.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XXIV, a. 4; 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. LIV, a. 1.

es una *cualidad permanente*, pues siendo su oficio inclinar á las potencias á producir actos de una misma especie, debe ser un como suplemento de las potencias, que les facilite su operacion dándoles impulso; suplemento que en el mero hecho de tener por oficio inclinar constantemente á las potencias á producir unos mismos actos, no puede ménos de ser una cualidad constante que les esté agregada. No creemos que el análisis racional pueda mostrarnos más sobre este punto. II. El hábito *reside en las potencias intelectivas*. Ciertamente nadie dice que la piedra *se acostumbre* á caer, ó el fuego á quemar. ¿Y porqué? Porque los seres cuyas operaciones todas reciben de la naturaleza una determinacion necesaria, no son dueños de alterar la direccion de sus actos, y por consiguiente no son capaces de hábitos, pues éstos suponen siempre aptitud para obrar de una manera más bien que de otra: de donde resulta que *hábitos*, propiamente dichos, no pueden hallarse sino en aquellos seres y en aquellas facultades que posean el dominio de sus actos; y es así que estas facultades no son sino las racionales; luego los hábitos, propiamente hablando, pertenecen á las facultades racionales (1). Por otra parte, siendo fin de todo hábito el perfeccionar las operaciones propias de las potencias, no cabe suponerle sino en facultades que puedan alterar sus operaciones propias; lo cual no es dado cabalmente sino á las potencias racionales, pues que las sensitivas y vitales están por naturaleza ordenadas á producir un efecto idéntico siempre, y no les es dado ejercitarse más que de una sola manera.

Pero aquí debe tenerse en cuenta que estando subordinado el hombre físico al moral, y á su parte racional su parte sensitiva, puede por ende sellar su organismo con un cierto modo constante de obrar, al cual suele llamarse *agilidad, destreza* etc., y no ménos puede imprimir á sus potencias sensitivas un cierto giro constante que cause en ellas el hábito de ciertas acciones determinadas. Del propio modo, estando en manos del hombre el dominar á los brutos, puede por obra de la *educacion* producir en ellos ciertos hábitos, de que por instinto son ciertamente capaces, pero que no producen ellos naturalmente en sí. Y en efecto, los hábitos que vemos perpetuarse en ciertas razas de animales domésticos, y que, continuados por una larga série de años y de generaciones, han parado en ser instintos hereditarios, deben sin duda su primer

(1) Cons. SANTO TOMÁS 1.<sup>a</sup> 2.<sup>ae</sup>, q. XLIX, a. 4 ad. 2 m.

origen á la *educacion* por el hombre. III. El hábito inclina las potencias á *obrar bien ó mal* (1); y efectivamente el hábito añade siempre algo bueno ó algo malo á la potencia en quien reside: por ejemplo, la virtud perfecciona á la voluntad, y el vicio la degrada. Por aquí vemos en qué el hábito se diferencia del acto y de la potencia: diferenciase del acto en que éste es transitorio, y aquel es constante, ora en el bien, ora en el mal (2); y diferenciase de la potencia en que no dice relacion al acto sino simplemente, mientras el hábito la dice en cuanto el acto es bueno ó malo: de otro modo: en virtud de la potencia nos es dado obrar; en virtud del hábito, somos capaces de obrar mal ó bien (3).

34. De ser así la índole del hábito, colígese muy luego que sus efectos pueden reducirse á tres, á saber: constancia de actos; facilidad y presteza en el obrar; complacencia en el operante (4). Lo primero, induciendo el hábito en la potencia una cualidad permanente, la hace emitir de un modo estable aquellos actos cuyo principio determinante posee en sí misma. No se confunda, sin embargo, esa estabilidad con la necesidad, creyendo que la potencia no pueda obrar diversamente de lo que pide de suyo la índole del hábito; pues el hábito tiene una extension menor que la potencia, por cuanto el primero dice relacion al obrar de un determinado modo, mientras la segunda la dice pura y simplemente á la accion; y como que la accion, considerada en absoluto, es más extensa que mirada con limitacion á una determinada forma, de aquí que la potencia sea más extensa que el hábito, y de consiguiente, que no pueda ser absorbida por él. Y si el hábito no absorbe á toda la potencia, claro es que ésta puede emitir por sí sola un acto al cual no concorra el hábito como inmediato principio; ó lo que es igual; el hábito no induce en la potencia necesidad alguna de ser principio únicamente de aquellos actos correspondientes al hábito que en ella resida (5). Segundo efecto del

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. De Ver.*, q. XX, a. 2.

(2) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. De Ver.*, q. XX, a. 2.

(3) SANTO TOMÁS, *In lib. IV Sent.*, dist. IV, q. 1, a. 2.

(4) CONS. SANTO TOMÁS, l.<sup>o</sup> 2.<sup>o</sup>, q. XLIX, a. 4; y *Qq. dispp. De Virtute*, q. 1, a. 1.

(5) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. dispp. De Virtut.*, q. 1, a. 1, c. Ya ántes SAN AGUSTIN habia dicho: «Ipse est habitus quo aliquid agitur cum opus est; cum autem non agitur, potest agi sed non opus est.» *De Bono conjug.*, c. 22, n. 25.

hábito es la facilidad y presteza en el obrar; porque siendo su oficio inclinar á la potencia á un determinado modo de obrar, esta misma determinada inclinacion produce en la potencia facilidad y prontitud de emitir aquellos actos á que está más especialmente inclinada. Así, por ejemplo, el hábito del arte produce facilidad y prontitud de obrar en la manera propia para ejecutar las obras privativas del arte; por lo cual anduvo acertado Gioberti al decir del arte, en este sentido, que era «un hábito docto (*una sapiente abitudine*) ó séase, la reiteracion de unos mismos actos ordenada »por cierta regla» (1). Último efecto del hábito es la complacencia del operante, porque implicando el hábito una cualidad permanente en el operante, se hace para él una como segunda naturaleza; y de aquí que al obrar el agente conforme al hábito, casi que obra conforme á un principio que se le ha hecho connatural. Pues esta conformidad entre la operacion y la naturaleza del operante es causa de complacencia, y por eso el hábito produce complacencia en el operante al efectuar el acto de quien es principio. *Constancia, facilidad y complacencia* en el obrar son, pues, los tres efectos que nacen de todo hábito, sea bueno, sea malo.

#### ARTÍCULO VIII.

##### *De diversas especies de hábitos, y de sus causas.*

35. El hábito es una cualidad constante agregada á las facultades intelectivas, en las que produce por ende una disposicion ó impulso constante á emitir actos de una misma especie. Esta disposicion puede ser dada por el Autor de la naturaleza en el mero orden natural, ó segun el orden sobrenatural, ó puede el hombre adquirirla por esfuerzo propio. De aquí la division de los hábitos: 1.º en *naturales*, que son los recibidos del Autor de la naturaleza en el mero orden natural (2); 2.º *infusos*, los que nos han sido dados en el orden sobrenatural (3); y 3.º, *adquiridos*, que son los que nosotros nos formamos con nuestro propio esfuerzo (4). Ejemplos: La disposicion de nuestro entendimiento á cono-

(1) *Introd. allo studio* etc., t. 1, p. 170—Cons. SANTO TOMÁS, *In II Ethic.* lect. 1.

(2) SANTO TOMÁS, *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. III, a. 2 ad 1.

(3) SANTO TOMÁS, 1.ª 2.ª, q. LI, a. 4.

(4) SANTO TOMÁS, 1.ª 2.ª, q. LI, a. 2; y *In lib. II Ethic.*, lect. 1.

cer los primeros principios, es un hábito natural, en cuanto lleva de suyo una disposición añadida á nuestro entendimiento, pero creada á la par de él: la Fe, la Esperanza y la Caridad de los cristianos son hábitos sobrenaturales é infusos: la ciencia es hábito adquirido. Entre estas tres especies de hábitos hay la notable diferencia siguiente, á saber: el hábito *natural* existe en nuestro ser como una mera disposición, como un añadido al principio *determinable* de nuestra naturaleza; pero por sí mismo, no es *determinante*, pues ántes bien necesita de la acción de un principio externo que le determine (1): así, por ejemplo, el hábito de los primeros principios no supone otra cosa sino mera disposición de la mente á conocerlos; de manera que si no se ofreciesen al entendimiento las ideas en cuya virtud percibe aquellos principios, nada le serviría la disposición habitual para dar subsistencia al acto del conocer: por ejemplo; nuestro entendimiento posee natural disposición para conocer inmediatamente la relación entre la *causa* y el *efecto*; pero si no se le ofreciesen estas ideas, que él abstrae de los objetos percibidos por la sensibilidad, jamás con el mero auxilio de aquella disposición habitual llegaría á formularse el juicio de que *todo efecto tiene causa* (2). No así el hábito *infuso* ni el *adquirido*, pues el uno y el otro, no sólo existen en nuestras potencias como una disposición, sino además como un *coprincipio*, que basta por sí á determinar á las potencias para que emitan sus actos respectivos.

36. De esta doctrina se colige fácilmente cuán inexacta es la noción que los filósofos modernos dan del hábito, cuando, por lo común, le definen diciendo que es una facilidad y propensión á obrar en determinado modo, debidos á la reiteración de unos mismos actos. Definición, repito, falsa é inexacta: falsa, porque no reconoce otros hábitos sino los *adquiridos*; inexacta, porque el hábito lleva siempre de suyo el ser cualidad añadida á la potencia; cualidad que es el principio de la presteza en el obrar de la potencia misma: de donde resulta que la facilidad en el obrar no constituye la esencia del hábito, sino que es un mero efecto del mismo (3).

(1) CONS. SANTO TOMÁS, 1.<sup>a</sup> 2.<sup>o</sup>, q. LI, a. 1.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. III, a. 2 ad 1.

(3) CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. II Sent.*, dist. XXIV, q. 1, a. 1.

37. Prescindiendo de los hábitos *infusos*, que pertenecen al orden sobrenatural, claramente se ve que tanto los hábitos *naturales* en su estado perfecto, como los *adquiridos*, tienen por causa común la reiteración de unos mismos actos. El hábito, en efecto no merece propiamente nombre de tal sino cuando induce en el alma una cualidad que, además de ser difícilmente amovible, pueda ser principio de actos constantes y fáciles de producir. Pues bien, el entendimiento y la voluntad, que son las potencias propiamente dotadas de hábitos, no obtienen aptitud para emitir fácil y constantemente ciertos actos sino en fuerza de repetirlos: por ejemplo, el entendimiento no llega á poseer el hábito de la ciencia sino en fuerza de reiterar actos con que deduzca de cada principio las conclusiones procedentes; y del propio modo la voluntad no adquiere hábitos de bien ó mal obrar sino á fuerza de reiterar actos buenos ó malos. Luego, tanto los hábitos naturales como los adquiridos suponen siempre una prévia reiteración y frecuencia de actos. Lo propio sucede respecto de aquellos hábitos que, de rechazo, digámoslo así, existen en otras potencias, pues éstos, como nacidos que son del imperio que la inteligencia y la voluntad ejercen sobre las demás facultades, no pueden tener otro origen primitivo sino el de los hábitos que residen en las potencias intelectivas (1).

38. Los hábitos pueden flaquear ó perderse por causas opuestas á las que les dan origen. Estas causas que dan origen á los hábitos, son, como ya sabemos, ó la natural disposición, junto con la frecuencia de actos, ó pura y simplemente la frecuencia de actos; luego las causas principales de que los hábitos flaqueen ó se pierdan, serán: 1.º obstáculos que se opongan á la disposición natural; 2.º larga cesación de actos. En cuanto á lo primero, es de advertir que los obstáculos que pueden oponerse á la natural disposición del entendimiento y de la voluntad, facultades, propiamente hablando, dotadas de hábitos, no pueden afectar directamente á estas dos potencias, sino sólo indirectamente, es decir, en cuanto afecten á las potencias sensitivas, de quienes aquellas otras dos reciben la materia en quien emplean su actividad propia. Así, por ejemplo, los hábitos intelectivos no pueden ser directamente perturbados, en razón á que el entendimiento, por su esen-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In lib. III Sent.*, q. 1, a. 2, *sol.*, 2 ad 2; y *In lib. II Ethic.*, lect. I.

cia misma inmaterial, no está al alcance directo de obstáculo alguno. Pero como, por otra parte, el entendimiento no puede ejercer sus actos propios sino mediante el ministerio de los sentidos, de aquí que tan luego como se perturba el ejercicio de las potencias sensitivas, perturbase de resultas el de los hábitos intelectivos: esto sucede cabalmente á un sábio que se vuelva loco (1). En cuanto á la voluntad, como que sus motivos de obrar se los ha de proponer el entendimiento, dicho se está que una vez perturbados los hábitos intelectivos, forzosamente han de quedarlo tambien los morales.—Respecto de la segunda causa del enflaquecimiento ó pérdida de los hábitos, es de advertir que tampoco la continua cesacion de actos los afecta directamente, sino accidental é indirectamente, es decir, en cuanto por lo comun el cesar de una especie de actos es comienzo del ejercicio de otra; y así puede acontecer que un hábito se degrade ó pierda por obra de otro que le sea contrario: el hábito de la ciencia, por ejemplo, cesa cuando el sujeto se entrega á otro orden de ocupaciones; y el hábito de la virtud, cuando la voluntad se aficiona inmoderadamente á cosas que sean opuestas á la virtud. La inercia, pues, no constituye hábito, como erradamente lo ha creído Martin (2), sino que ántes bien sirve de ocasion para producir hábitos contrarios.

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. LIII, a. 1.

(2) *Philosophie spiritualiste de la nature*, part. II, vol. II, cap. XXVIII, p. 230, ed. cit.

#### FIN DE LA DINAMILOGIA.

## IDEALOGIA GENERAL.

### CAPÍTULO ÚNICO.

#### DOCTRINA SOBRE LAS IDEAS.

#### ARTÍCULO I.

##### *Del problema ideológico, y de la naturaleza de las ideas.*

1. El estudio analítico del ejercicio, objetos y leyes generales de las facultades intelectivas contiene ya en gérmen la solución del árduo problema sobre el origen del humano conocer; como quiera que siendo el conocimiento humano un producto de las facultades cognoscitivas, claro está que mientras no se averigüe la naturaleza de ellas, junto con las leyes reguladoras de su actividad y de su progreso, no será posible explicar el conocimiento mismo. Si así lo hubieran pensado siempre los filósofos, y si á este procedimiento hubiesen ajustado escrupulosamente sus tareas, á fe que la historia no nos habria legado el escándalo de tantos sistemas acerca del origen del humano conocer; sistemas profundos á veces, bien que extravagantes, superficiales otras veces, y siempre en abierta oposicion con la experiencia y con la naturaleza del hombre. Ciertamente, en la edad moderna, surgió una escuela, la de Locke, que al investigar el origen del conocer humano, partió siempre del análisis de las facultades del alma humana; sólo que en vez de estudiar estas facultades, primero en sus actos, y luego en sí mismas, presumió de llegar á conocer éstas sin estudiar aquellos, y perdiendo así el hilo que habia de conducirla en sus investigaciones, adulteró, junto con la noción exacta de las facultades intelectivas, la del origen y naturaleza del humano conocer. Forzosamente: como que las facultades intelectivas no se nos muestran sino por sus actos, los cuales son otros tantos hechos internos del alma, pues que en ella se producen y

consuman; y como quiera que el agente observador de los hechos internos es la conciencia, de aquí que quien se proponga averiguar la índole de las facultades intelectivas y del humano conocer, tiene que empezar estudiando el conocimiento intelectual tal y como nos le ofrece el testimonio de la conciencia, y no tal como se antoje forjarlo á una fantasía extravagante.

2. ¿Y qué nos dice la conciencia sobre el hecho del conocer intelectual? *Yo entiendo y sé que entiendo*: tal es el hecho complejo de la conciencia; hecho que el filósofo debe analizar para descubrir sus más simples elementos. ¿Y qué hallamos primeramente en ese hecho? Pues hallamos que todo acto intelectual, por razón de su propia inmanencia en el alma, envuelve idealmente dos cosas, á saber: *objeto* entendido, y *sujeto* que entiende. Cuando yo entiendo, algo entiendo, y algo soy *yo* que entiendo; luego el *yo* y el *no-yo* son términos relativos y recíprocos. Mi propia alma, cuando por medio de la reflexión piensa en sí misma, ve que en este acto hay dos cosas distintas, á saber: mi alma que piensa en sí como *objeto* de su pensamiento, y como *sujeto* que á sí propio se piensa. Primer hecho: vamos al segundo. Todo conocimiento intelectual se compone de *conceptos* y de *juicios*, pues el *raciocinio* no es más que un tercer juicio deducido de otros dos. Simple concepto, juicio y raciocinio son hechos intelectuales, y como internos del alma, atestiguados también por la conciencia; pero como quiera que el raciocinio se resuelve en juicios, y los juicios en conceptos, de aquí que elementos primitivos del humano conocer sean *los conceptos primeros*, base de todo el saber humano, fuente de luz y de unidad para los datos mismos de la experiencia que, merced al conocimiento reflejo, se convierten en elementos científicos. De aquí que analizar el origen del humano conocer, tanto vale como analizar el origen de sus primitivos elementos, es decir, de los conceptos simples y primarios. Segundo hecho: prosigamos. ¿Y cuáles son estos conceptos primeros? Ya en otro lugar dejamos demostrado que el objeto *proporcionado* á la actual condición de la inteligencia humana es *la esencia* de las cosas materiales; y de aquí que el acto primario de nuestra mente no nos dé otra cosa sino la nuda esencia, destituida de toda concreción material. Luego este acto primario de nuestra mente es *abstracto y universal*; abstracto, porque nos da la esencia destituida de toda concreción material; y universal, porque radicalmente universal es la esencia contemplada nudamente en sí misma.

Luego, explicar el origen de los conceptos primarios, tanto vale como explicar el origen de los conceptos abstractos y universales.

3. Parando mientes en el anterior análisis, veráse muy luego que contiene sustancialmente en sí el problema relativo al *origen de las ideas*; pues ¿á qué se reduce en resúmen este problema? Examinémoslo. La palabra *idea* tiene, en el lenguaje comun y en el de los filósofos, dos significados: ora se expresa con ella el *tipo ideal* que preside á la mente del artífice y le da modelo que copiar en sus obras; ora se expresa el medio en cuya virtud conocemos (1). La primera de estas acepciones es más determinada que la segunda, pues ciertamente el tipo ideal del artífice dice siempre relacion á la produccion de una cosa, mientras el simple conocimiento á quien sirve de medio la idea, no envuelve esencialmente tal relacion. Por eso, queriendo nosotros considerar la idea en su acepcion más lata, la definiremos así: *el medio por quien se actúa el conocimiento*. En efecto, como quiera que todo conocimiento intelectual envuelve idealmente al objeto inteligible, necesario es que éste se comunique al sujeto inteligente por medio de algun como retrato ó semejanza del objeto mismo que lo reproduzca en la mente. Pues esta semejanza del objeto inteligible, mediante la cual se lo representa el entendimiento, es la que hemos llamado ya en otro lugar *especie inteligible*, y ahora con lenguaje moderno llamaremos *idea*. Dirásenos tal vez que al definir la *idea medio de conocer*, no la definimos segun lo que es en sí misma, sino segun lo que es relativamente al conocimiento; pero siendo oficio propio de la idea el servir de medio para conocer ¿qué inconveniente hay en definirla segun esta relacion?

Si la idea es el medio por quien la mente se representa la esencia de las cosas materiales, que es su primario objeto inteligible, claro está que el problema del origen de las ideas se convierte en el de los conceptos abstractos y universales, como quiera que el uno y el otro versan sobre investigar el cómo la esencia puede reflejarse en la aprension cognoscitiva sin las notas individuales, es decir, abstraída de toda concrecion material.

4. Analizada concienzuda y diligentemente la idea, vemos en ella que por un lado es subjetiva, y por otro objetiva. En efecto, la idea, hemos dicho, es el medio por quien la mente se actúa y determina para conocer: y es así que el conocer es un acto vital

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XV, a. 1.

que nace y se perfecciona en el sujeto mismo que conoce; luego la idea, por cuanto es el principio que determina el acto cognoscitivo, debe pertenecer al sujeto de este acto: y es así que en tanto se llama subjetiva la idea en cuanto se la considera perteneciente al sujeto del conocimiento; luego inseparable de ella es la nota de subjetividad (1). Pero el ser la idea subjetiva no quita, sino ántes bien supone que es igualmente objetiva; y lo pruebo así: la idea es el medio por quien el conocimiento se actúa: es así que lo que es medio, no puede ser idéntico á lo que es término y fin correspondiente; luego la idea no puede ser término y fin del conocimiento; ántes por el contrario, término y fin del conocimiento es el objeto que por medio de la idea se aprende, y de consiguiente, la idea no puede ménos de decir relacion al objeto mismo. Para que así no sucediera, seria menester que la idea fuese el objeto primitivo del conocimiento, es decir, el inteligible *directo*, y ya sabemos que léjos de ser ella el inteligible directo, no es sino el medio por quien la mente le conoce: la idea no toma carácter de objeto sino en el orden de la reflexion, ó séase cuando revolviéndose la mente hácia su acto primo, le percibe junto con la representacion que le informa. Luego la idea, en calidad de subjetiva, léjos de excluir relacion alguna á lo inteligible, objeto exterior al inteligente, implica por sí misma una referencia necesaria al propio objeto (2); y aun cabalmente en esta referencia de la idea y del conocimiento al objeto, consiste su objetividad. La idea, pues, tiene esencialmente el doble carácter de subjetiva y de objetiva. Este doble carácter esencial ha sido desconocido por los filósofos modernos: Kant, no mirando en la idea otra cosa sino su inherencia al sujeto, la negó objetividad; y los sucesores de Kant, señaladamente los ontólogos, deseando enmendar el error de éste, la negaron subjetividad: unos y otros, con sus opuestos errores y su exclusivismo, llegaron á un mismo término, á confundir el orden ideal con el orden real.

5. De este doble carácter subjetivo y objetivo de la idea, nacen otros dos respectivamente opuestos y diversos que tambien la distinguen, á saber, la *singularidad* y la *universalidad*. Mirada la idea por el lado subjetivo, puede ser increada é infinita si increado é infinito es el sujeto, que es cabalmente lo que sucede en

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Contr. Gent.*, lib. I, c. 53.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 2.

Dios; y puede ser creada y finita si creado y finito es el sujeto, como sucede cabalmente respecto de nuestra inteligencia. La razon de esto estriba en que la idea, mirada por el aspecto subjetivo, es decir, en su fisica realidad, se identifica con el acto intelectual; y como este acto, por el mero hecho de ser obra del sujeto inteligente, no puede ménos de ajustarse á la condicion del mismo, de aquí que la idea mirada por su aspecto subjetivo, tenga que ser increada é infinita, ó viceversa, segun que el sujeto inteligente sea increado ó creado, infinito ó finito. Pero la idea, hemos dicho, ademas de subjetiva, y aun por el hecho mismo de serlo, es tambien objetiva, como quiera que no obstante ser ella quien informa al sujeto inteligente y se hace inmanente en él, es ademas el medio por quien el propio inteligente se comunica, sin salir de sí mismo, con el inteligible. Pues mirada por este aspecto, los caracteres de la idea tienen que ajustarse á la índole del inteligible, pues la índole privativa de toda cosa se constituye merced á la forma que la hace ser lo que es: y es así que la idea es medio de representacion en cuanto la referimos al objeto inteligible; luego mirada por este aspecto, forzosamente ha de tener la índole del objeto inteligible mismo.

6. Pues bien, conforme á este doble aspecto con que podemos considerar la idea, cabe que una misma idea sea por un lado, singular, y por otro, universal: singular, por su lado subjetivo; universal, por el objetivo. Prueba. Toda idea, mirada por su aspecto subjetivo, es idéntica, en cuanto á su entidad fisica, al acto intelectual, y es ademas inmanente en el sujeto de la inteleccion: el acto intelectual no puede ménos de ser singular, como lo es el sujeto que entiende; luego la idea, mirada por el aspecto subjetivo, no puede ménos de ser singular. Pero al propio tiempo que subjetiva, no puede ménos la idea de ser objetiva tambien, por cuanto merced á ella el sujeto conoce el objeto inteligible: y es así que el objeto inteligible del conocimiento puede ser universal, como en efecto lo es la esencia, objeto primario del entendimiento; luego la idea, en calidad de forma representativa del objeto inteligible, será universal cuando universal fuere el inteligible. Luego una misma idea puede simultáneamente ser, bien que segun diversos principios, singular y universal (1). Luego los caracteres de la idea, mirada por el lado subjetivo, pueden ser diversos de

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *De Unitate intell. cont. Averroistas.*

los que la distinguan mirada por el lado objetivo. El no haber parado mientes en esto, indujo á Cousin, como habia inducido antiguamente á los Averroistas, á creer que pues las ideas son universales por razon del objeto á quien sirven de medio representativo, tienen tambien que ser universales en sí mismas, y de consiguiente, deben residir en una *Razon impersonal*. Por la misma causa los ontólogos pusieron las ideas en sólo Dios, como fuente y causa de la universal realidad.

7. Planteado ya el problema sobre el origen de las ideas, podemos con holgura definir ajustadamente la ciencia que tiene por objeto resolverle, ó séase la *Ideología*. Redúcese, como hemos visto, este problema á investigar el modo en que la esencia de las cosas materiales, objeto primo inteligible de la mente humana, puede ponerse de manifiesto ante nuestra aprension cognoscitiva. Pues bien, para que cualquier cosa se haga manifiesta, necesaria es la intervencion de algun medio manifestativo: pues á este medio, en lo referente al conocimiento intelectual, que es manifestacion de la verdad, llámasele *luz inteligible* (*lumen intelligibile*), por analogía con el sentido, respecto del cual se llama *luz visible* (*lumen visibile*) el medio por quien lo sensible se hace manifiesto al sentido de la vista (1). La luz inteligible es, pues, el medio por quien la mente humana conoce, ó lo que es igual, el medio por quien el objeto llega á noticia de la mente. Y es así que la *Ideología* no tiene otro fin sino examinar las fuentes del humano conocer, junto con los medios y el procedimiento con que se realiza; luego exactamente la definiremos: *ciencia de aquella luz inteligible por quien la mente humana conoce*.

## ARTÍCULO II.

### *Clasificacion de los sistemas ideológicos.*

8. Siendo Ideología la ciencia de aquella luz inteligible por quien la mente humana puede adquirir las ideas, resulta que un sistema ideológico puede ser falso, ó porque niegue la existencia de esta luz inteligible, ó porque la comprenda mal. Peca por el primero de estos vicios el *sensualismo*, como sistema que proclamando á los sentidos fuente única del conocimiento, niega por

(1) CONS. SAN AGUSTIN, *Confess.*, lib. X, c. 35.

ende, junto con todo conocimiento intelectual, la luz inteligible por cuyo medio se produce. Por el segundo de los mencionados vicios pecan el *idealismo dinámico*, el *idealismo automático*, el *intermediarismo*, y el *ontologismo*. En efecto, una vez admitida la luz inteligible como medio para adquirir las ideas, caben las siguientes hipótesis, á saber: 1.<sup>a</sup> que el alma saque de su propio fondo las ideas (*idealismo dinámico*):—2.<sup>a</sup> que Dios infunda en nuestras almas, desde el primer instante de nuestro sér, una ó varias formas semejantes á las de su divino entendimiento, y sin que para adquirirlas tomen parte alguna nuestras almas (*idealismo automático*) (1):—3.<sup>a</sup> que entre Dios y nuestra mente medie una tercera sustancia, la cual nos sirva de luz inteligible para adquirir ideas (*intermediarismo*):—4.<sup>a</sup> que Dios nos comunique las ideas convirtiendo inmediatamente hácia Él mismo la intuición directa de nuestra alma (*ontologismo*):—5.<sup>a</sup> ó últimamente, que, junto con el sér, infunda Dios en nosotros una virtud que nos sirva de luz inteligible, mediante la cual saquemos de los objetos aprendidos por medio de la sensación los primeros inteligibles (*psicologismo racional*). (2)

Examinemos por separado cada cual de estos sistemas.

(1) Á este sistema suele denominársele por los filósofos *idealismo objetivo*; pero téngole por mal calificado así, pues en el fondo, como lo demostraré al examinarle, no es más ni ménos que idealismo subjetivo. Yo le llamo *automático* fundándome para ello en la autoridad de Leibnitz, principal sostenedor de este idealismo, y el cual profesa que el alma, en calidad de nacida con ideas que Dios la infunde desde el primer instante, es un *automa espiritual*.—(Cons. los *Ecrits philosophiques de Leibnitz*, *Théod.*, p. 403, ed. Erdmann).

(2) Sobre esta denominación dada por el autor al sistema que, según veremos despues, profesa él, y con razón, como único adecuado y sano para explicar el origen de las ideas, recae la censura de LA CIVILTÁ CATÓLICA mencionada en nuestro Prólogo (p. XI). No quisiera el autor de esta censura que á los Escolásticos se diese nombre de *psicólogos*, ni aun con el correctivo de añadirles el epíteto de *racionales*. «Esta es la única cosa, dice LA CIVILTÁ, que nos disgusta en la obra de Prisco; y bien que pueda parecer poco importante como asunto de mera nomenclatura, nosotros no aceptaríamos nunca aquella denominación, por tenerla como peligrosa, en concepto de inadecuada para la idea que con ella se quiere expresar. Si nos atenemos á su etimología, la hallamos propia únicamente para significar los sistemas que erigen al alma humana en fuente de todo conocimiento y certidumbre; por ejemplo, el Cartesiano, que tiene

## ARTÍCULO III.

*Sensualismo.*

9. Trátase en este sistema de explicar todo el origen del conocimiento humano, dándole por único origen las sensaciones; de modo que, según eso, el conocimiento no es más que una mera modificación ó transformación de la sensación misma. Puede ser muy

como principio de todo conocimiento el *cogito, ergo sum*.... Verdad es que Prisco, al hablar del método, aclara el verdadero sentido en que emplea esa frase con relación á los Escolásticos, cuando dice (en el tomo I, p. 148 de la primera edición):—«Ó se afirma que la observación de los hechos es no sólo principio material sino también formal de la ciencia, y que él basta para constituir la, y este sistema es el *psicologismo empírico*, ó sease el *empirismo*; ó se afirma que la observación de los hechos es sólo el principio material que sirve á la mente de punto de partida para elevarse al conocimiento de las causas, y tomar luego este conocimiento mismo como principio formal para conocer científicamente los propios hechos; y á este sistema llamo yo *psicologismo racional*.»—«Esto muestra bien (sigue diciendo LA CIVILTÁ) el recto sentir del autor: pero no destruye la nativa malignidad de esa frase, especialmente desde que Gioberti, y con él todas las escuelas contemporáneas, la circunscriben á una significación meramente subjetiva. Y decimos nosotros: cuando una palabra tiene ya en el uso común un sentido no bueno, vano es todo esfuerzo para atonarlo.»—Esto es lo sustancial de la única censura dirigida por LA CIVILTÁ á la presente obra: el autor de esta censura, con la cual, por lo tocante á nosotros, estamos enteramente de acuerdo, cree que al sistema formado por los Escolásticos para explicar el origen de las ideas, no le conviene calificativo mejor que el de *escolástico*. (CIVILTÁ CATTOLICA, *Série V*, vol XI, p. 579-580.)

No concluiremos la presente nota sin encarecer á los jóvenes estudiosos que pongan especialísima atención en esta parte de la filosofía especulativa: creemos que la *Ideología* ocupa, digámoslo así, la región central de los estudios filosóficos, y por consiguiente, que así como una doctrina ideológica mala en sí, ó mal aprendida, vicia ella sola todas las demás partes de la filosofía, en cambio no hay error de cuantos profesarse pueda respecto de cualquiera de estas partes, que no sea fácil rectificar si la doctrina ideológica es sana. Bien mirado, no hay sistema alguno erróneo de filosofía que no tenga su raíz en una teoría falsa ó incompleta acerca del punto éste del origen de las ideas.

(Nota del traductor).

bien dividir el sensualismo en *atomístico* y *dinámico*, según el diverso modo en que los secuaces de este sistema han tratado de mostrar cómo el conocimiento no es otra cosa sino la sensación trasformada. Los atomistas enseñan que todos los cuerpos exhalan, á manera de los efluvios de las sustancias olorosas, unas partículas sutiles que vagando en los aires, y representando fielmente los objetos de quien se derivan, se abren paso al alma por medio de los sentidos, y con sus impresiones producen sensación, memoria y entendimiento.

Este sistema, que pertenece á la infancia de la filosofía griega, fué profesado por Leucippo, Demócrito y Epicuro (1). Pero hallándosele demasiado zurdo para con él explicar el problema del conocimiento, sustituyósele con el sensualismo dinámico, que teniendo por primer representante en lo antiguo á Protagoras (2), y en los tiempos modernos á Locke, fué llevado por Condillac á su más extremo término. Locke, en efecto, habia señalado al humano conocimiento dos orígenes, á saber, la *sensación* y la *reflexión* (3); pero habiendo limitado el oficio de esta última á ser mera observadora de los datos sensibles, dió pié á Condillac para identificar la reflexion y la sensación, y adjudicar meramente á los sentidos el génesis entero del conocimiento humano. Hé aquí en sustancia su razonamiento:—Segun Locke (pensó el filósofo frances), el conocimiento humano se deriva de dos fuentes, la sensación y la reflexion; pero como ésta no es sino aquella misma con un grado mayor de vivacidad, no sé porqué no se ha de simplificar el procedimiento cognoscitivo, demostrando cómo todo conocimiento puede muy bien derivarse exclusivamente de la sensación.—Con este fin, Condillac tomó de Diderot (4) la famosa hipótesis del *hombre-estátua*, y se puso muy formal á dotar de sentidos á este su hombre para sacar de ellos hecho y derecho el conocimiento. Mientras la *estátua* no tuvo más sensaciones que las de la vista, olfato, oído y gusto, parece que no pudo otra cosa sino aprenderse

(1) ARIST., *De divin. per somnium*; LAERCIO, lib. IX, segm. 44; PLUTARCO, *De Placitis philos.* lib. IV, c. 8—13; CICERON, *De Finibus*, lib. I, c. 6.—CONS. LAFAIST, *Philos. atomistique*, p. 83—86; Paris 1833.

(2) PLATON, *Opp. theat.*, t. II, p. 68-69, Bipont 1782.

(3) *Op. cit.*, lib. II, c. 1, t. 1, ed. cit.

(4) CONS. RITTER, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. Lacour; lib. 5, c. 1, t. III, p. 179, Paris 1861.

á sí misma en calidad de sujeto de varias modificaciones; pero tan luego como dotada de *tacto activo*, pudo percibir la resistencia de lo que le caía á mano, cayó en la cuenta de que había *algo fuera de ella*, y de aquí indujo que también las otras cuatro sensaciones tenían como término un *algo fuera de ellas*; de donde resultó aquella fórmula de que—«el tacto activo es el *punte* por donde el alma pasa de sí misma á un *algo fuera de sí*.»—En cuanto el *hombre-estátua* tuvo varias sensaciones, sucedió que si todas le afectaban con igual vivacidad, no había modo de que él pudiera atender á ninguna sola ni tener conciencia de ninguna; pero en cuanto una de ellas se hizo más viva que las demás, fué y se convirtió en *atencion*. Con esto quedó averiguado, contra el parecer de Locke, que la atencion no es una operacion diversa de la sensacion, sino la sensacion misma con algunos puntos más de viveza. Pues demos ahora que á la primera sensacion viva se sigue otra más viva: entónces sucede que esta segunda sensacion más viva, trasmutándose en atencion actual sin que por eso deje de vivir la sensacion primera, junto con la atencion que la modifica, pone en el *hombre-estátua* la imágen de una sensacion pasada, y cátafe hecha la *memoria*. Para que lo entiendas mejor: en la memoria andan juntas dos atenciones: una que recae sobre la sensacion pasada, y otra que recae sobre la sensacion presente. Pues con estas dos sensaciones, hay ya bastante para fundar un cotejo, porque efectivamente, atender á dos cosas lleva de suyo el compararlas: y cátafe engendrada por ende la idea de relacion de semejanza ó desemejanza, y de resultas, construido el *juicio*. Ya tenemos, pues, la sensacion trasformada sucesivamente en *atencion*, *memoria*, *comparacion* y *juicio*; y como en estas operaciones se contiene todo cuanto la inteligencia es capaz de hacer y conocer por medio de ellas, aquí teneis cómo el entendimiento y todas las ideas que en el entendimiento caben, no son sino meras *transformaciones* de los sentidos, facultad única de la razon humana (1).

Perdone el lector si hemos depuesto algo de la debida gravedad al referir esta conseja filosofesca, superficial como ninguna de cuantas nos ha trasmitido la historia de la filosofia, y deplore con

---

(1) Cons. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Amst. 1746; *Traité des systemes*, La Haye 1749; *Traité des sensations*, Lóndres 1754; *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme*, Deux Ponts 1782.

nosotros el fausto suceso que á despecho de tamaña fertilidad ha podido merecer en sus partes sustanciales esa doctrina, no sólo en Francia, sino en Italia también, gracias á Gioia, Costa y Romagnosi. Refutémosla.

10. El sensualismo, de toda especie, tiene por fundamento comun el trasformar los sentidos en inteligencia, y de consiguiente el reducir á los primeros la segunda. Pues este principio es radicalmente absurdo. Recordemos el ya tantas veces reiterado principio general de que por distintas se ha de tener á dos facultades cuando sus operaciones y objetos respectivos no sean mutuamente reducibles: es así que los respectivos objetos y actos del entendimiento y de los sentidos no son de manera alguna mutuamente reducibles; luego no se puede identificarlos sin incurrir en absurdo. Efectivamente, objeto propio del entendimiento es lo inmaterial y universal; y objeto propio de los sentidos, lo concreto y material. En cuanto á las operaciones respectivas de esas dos potencias, tampoco se las puede reducir mutuamente, pues las del entendimiento son reflexionar sobre sus propios actos, juzgar y racionar, mientras que los sentidos ni son capaces de reflexion, porque este acto no es sino reiteracion del acto mismo intelectual; ni pueden juzgar, porque el juicio presupone la idea universal del predicado, y los sentidos no son capaces de percibir lo universal; ni pueden, mucho ménos, racionar (1), porque siendo oficio del racionio el deducir de dos juicios otro tercero, presupone capacidad de juzgar, y los sentidos no la tienen. Es decir que los sensualistas, en el mero hecho de reducir á los sentidos el entendimiento, se inhabilitan de todo punto para explicar las operaciones intelectivas.

Y si el sensualismo, de resultas de esa absurda reduccion, es inhábil para explicar los hechos intelectuales, no ménos tiene que serlo para resolver el problema sobre el origen de las ideas. Este problema, en sustancia, no es distinto del que versa sobre el origen de los conceptos abstractos y universales; y es así que atribuyendo al hombre como facultad única los sentidos, no hay medio de explicar cómo puede adquirir conceptos abstractos y universales; luego el sensualismo es un sistema de todo punto

---

(1) «Discurrere a causis in causatis, vel e contrario, non est sensus, sed solum intellectus;» SANTO TOMÁS, *In VI Met.*, lect. 1.

improcedente para resolver el problema sobre el origen de las ideas.

Esta improcedencia es no ménos patente en el sistema de Locke, á pesar de que por él se admita la reflexion ademas de la sensacion; pues el género de reflexion admitida en ese sistema no sirve sino para hacernos percibir nuestros mismos actos y meditar sobre el conocimiento prévio, el cual, segun Locke, no es más que mera sensacion; y como la mera sensacion no puede darnos noticia de lo abstracto y universal, de aquí que la reflexion tal como Locke la entiende, no puede darnos ideas abstractas y universales. Por eso Condillac, más lógico en el error, partiendo de los principios de Locke, y viendo que objeto de la reflexion, segun éste filósofo, era la sensacion, lo redujo todo á *sensacion trasformada*.

11. Pero lo verdaderamente curioso de este sistema es que no sólo destruye los actos intelectivos, sino el hecho mismo de la sensacion exagerado por el sensualismo con tan grave injuria del conocimiento intelectual. Sabemos ya de ántes, que los sensualistas y materialistas, para explicar el hecho de la sensacion de los cuerpos, partian del principio general: *El semejante conoce á su semejante* (1); y aquí digo yo: ó el sujeto que siente es inmaterial, ó es material: si es inmaterial, ya no hay posible semejanza entre él y el objeto sensible, que no puede ser sino material; y si es material ¿cómo un sujeto material puede ser principio de sensacion, que es un acto inmaterial? ¿ni cómo se concibe que en sujeto de tan pequeña mole como lo es el sujeto que siente, pudieran tener cabida las innumerables particulas que continuamente le enviaran los innumerables cuerpos con quienes está en contacto? Si es inmaterial, tendremos que, segun el principio ese de que *el semejante conoce á su semejante*, no es posible contacto alguno inmediato entre el sujeto que es inmaterial, y las imágenes, que son materiales; y aun si admitimos, con Demócrito y Epicuro, que no hay otra cosa sino *átomos y vacío* (2), tendremos que por el mero hecho de ser indivisibles los átomos, no pueden desprenderse de ellos imágenes corpóreas que grabándose en el alma,

(1) SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, lib. VII, sect. 117-118. Cons. PHILIPPSON, *Philosophorum veterum usque ad Theophrastum doctrina de sensu*, pars. 2, c. XI, p. 110, Berolini 1831.

(2) Cons. СТОБЕО, *Eclog.*, XI, 14, p. 306.

susciten la sensacion. Por último, si de todo cuerpo se desprenden continuamente innumerables imágenes ¿cómo sucede que cada cuerpo sea visto por medio de una sola imagen? No cabe decir que esto suceda reuniéndose todas las imágenes desprendidas del cuerpo en una sola que le represente: no cabe decir esto, repito, 1.º porque, según la filosofía corpuscular, los átomos no poseen esa virtud unitiva; y 2.º porque, aun cuando la poseyeran, sería siempre imposible que la innumerable muchedumbre de imágenes incesantemente emanadas de los cuerpos, se reuniesen en una sola imagen representativa de un cuerpo solo. Pero dejemos ya de refutar semejante doctrina, verdadero oprobio de la razon humana (1).

El sensualismo de Condillac es ménos absurdo sin duda que el antiguo, pero destruye no ménos el hecho mismo de la sensacion, como quiera que la ridicula hipótesis del *hombre-estátua*, fundamento de toda la doctrina del filósofo frances, ya hemos visto que ademas de incluir un error metódico, acaba negando el hecho mismo de la sensacion que se proponia explicar.

¿Cuáles fueron las últimas conclusiones lógicas de tan grosera y animalesca teoría? Las que debieron ser: en Francia, el *materialismo* más abyecto, y en Inglaterra y Alemania el *idealismo* más absurdo (2), (3). Sí: el sensualismo de Condillac engendró lógicamente á estos dos mónstruos: engendró al idealismo, porque desde el instante de proclamar la sensacion por fuente única del humano conocer, y de tenerla por una mera modificacion subjetiva, no podia pararse sino en negar la realidad de los cuerpos; y engendró al materialismo, porque desde el instante de considerar á la sensacion como mero efecto de la accion del objeto sensi-

(1) Cons. SAN AGUSTIN, *Epis.* CXVIII, c. 4.

(2) Cons. NICOLÁS, *Introd. á l'Etude de l'Histoire de la philos.*, part. 2, c. 2, p. 118 y sigg., París 1850.

(3) En España, gracias á Dios, salvo algun que otro plagiaro oscuro de los delirios transpirenaicos, el sensualismo no llegó á tener escuela. A su arraigado catolicismo debió, exclusivamente quizás, esta honrosa excepcion nuestra patria. que en los mismos tiempos de la mayor boga del sensualismo, hallaba en los *Desengaños filosóficos* de VALCARCEL una apreciable refutacion del filosofismo del siglo último, y que, pasando luego por el famoso ALVARADO (*el filósofo rancio*), ha llegado á honrarse en la edad presente con el P. CUEVAS, BALMES y DONOSO CORTÉS.

(Nota del traductor).

ble sobre los sentidos, la ley de las analogías hizo lógicamente necesario considerar al alma como un mero sujeto material, modificado por la huella que en él grabase un agente exterior.

#### ARTÍCULO IV.

##### *Del Idealismo Dinámico, ó seáse Criticismo.*

12. Opuesto al sensualismo es el *idealismo dinámico*, sistema según el cual las ideas son mero producto de la actividad del humano pensamiento, sin que éste necesite como materia en quien emplearse, nada concreto real y objetivo. Este sistema tuvo por primer representante á Kant, y por último término á Fichte y á Hegel.

Kant, después de conceder á los sensualistas que la sensación no es más que una mera impresión orgánica, cayó en la cuenta de que, siendo esta impresión mudable é individual, como lo es la condición orgánica de cada hombre, no puede considerársela fuente única del conocimiento, visto que hay conocimientos dotados de los caracteres de universalidad é inmutabilidad. Precipitado por el mismo error fundamental de su teoría, infirió luego de aquí que los conceptos inmutables y universales no pueden en manera alguna depender de la experiencia, sino que existen *a priori*, y se derivan de la mera actividad del sujeto pensante. De aquí el primer problema que se plantea á sí propio el *criticismo*: «¿Cuáles son los elementos *a priori*, ó seáse los conceptos *a priori*?»—Los sensualistas, proclamado que hubieron como meramente subjetiva la sensación, habiáanse dado á investigar cómo el alma puede representarse algo puesto fuera de ella. Pues Kant acepta aquel principio; pero viendo después un doble origen del conocimiento, á saber, la sensación y los conceptos *a priori*, échase á investigar cómo el alma recibe por medio de la unión de estos dos elementos las representaciones de lo que está puesto fuera de ella; y de aquí el segundo problema planteado por el *criticismo*. Pensando Kant que las ideas son producidas por la mente, pero con ocasión de las sensaciones, saca de aquí el siguiente principio: *todo conocimiento empieza en nosotros por la experiencia; pero no todo el conocimiento proviene de la experiencia*, sino que la experiencia nos da la *materia* del conocimiento, es decir, las impresiones sensibles, y el entendimiento nos da la *forma*,

es decir, los conceptos *a priori* inmutables y universales (1). Reducido á estos términos el problema sobre el origen de las ideas, naturalmente Kant se echa á averiguar cuáles y cuántos sean los puros conceptos independientes de la experiencia, y al efecto, hace análisis del pensamiento, y discurre así:—Pensar, dice él, no es otra cosa sino juzgar; luego los elementos *a priori* del pensamiento son idénticos á los que nos ofrece el análisis del juicio (2): es así que los elementos del juicio son *cantidad, cualidad, relacion* y *modalidad*, pues en todo juicio cabe investigar: 1.º si el sujeto es uno, ó varios, ó todos; 2.º si hay que afirmar ó negar de él alguna cualidad; 3.º qué relacion hay entre el sujeto y la cualidad; 4.º en qué modo esta cualidad se refiere al sujeto; luego cuatro son las formas generales del pensamiento, á saber: *cantidad, cualidad, relacion* y *modalidad*. Cada una de estas formas universales se subdivide luego en tres correspondientes formas especiales, á saber:

la *cantidad* en {unidad, pluralidad, generalidad;

la *cualidad* en {realidad, negacion, limitacion;

la *relacion* en {sustancia, accidente, causa;

la *modalidad* en {imposibilidad, realidad, necesidad.

Tales son los elementos *a priori* del pensamiento, denominados por Kant *formas de la inteligencia, ó categorías*. Aplicados esos elementos á la sensación, resulta constituida por ellos en el alma la representación de lo exterior al alma, ó séase el conocimiento experimental.

Pero queda siendo todavía muy grande el intervalo que separa de las sensaciones los conceptos puros; y de aquí el que éstos no sean aplicables á aquellas sino por la mediacion de algo que participando de la índole de los unos y de los otros, haga posible esa aplicacion. Pues este tercer medio lo son las *formas a priori* de la sensibilidad, á saber: el *tiempo*, como *forma a priori* de la sensibilidad interna; y el *espacio*, como inmediata *forma a priori* de la sensibilidad externa. Tiempo y espacio, por cuanto son *formas* de la sensibilidad, pueden adunar en sí las impresiones sensitivas, y por cuanto son *a priori*, hacen posible aplicar á las sensaciones los conceptos *a priori*. Tenemos, pues, que segun

(1) *Critique de la raison pure*, trad. Tissot, vol. II, *Introd.*, París 1845.

(2) Á esta parte de la filosofía en que analiza el juicio, la llama Kant *Análitica trascendental*.

Kant, el percibir nuestra alma lo exterior á ella, es resultado de aplicarse á las sensaciones los conceptos puros, mediante las *formas a priori* de la sensibilidad; y por medio de esta aplicacion, dice, se forman, primero los *schemmas* ó *tipos primitivos*, en seguida las imágenes, y últimamente los objetos. Y como quiera que todos estos materiales empleados por Kant para construir el conocimiento son subjetivos, pues tales son en efecto las *formas a priori* de la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento, lógicamente concluyó aquel filósofo que todo el conocimiento que el alma adquiere de lo exterior á ella se reduce á meros *fenómenos*, es decir, que nosotros no conocemos los objetos sino por lo que *parecen*; pero que los *numenos*, ó séase lo que los objetos *son en sí*, no lo conocemos de manera alguna. Agréguese á esto que, como para Kant la *razon* y el *entendimiento* son potencias distintas, á la primera adjudicó la posesion de las supuestas ideas ó formas *a priori*, que segun el filósofo alemán, son *Dios*, el *universo* y el *yo*.

Por este bosquejo del *criticismo*, se ve claro que las ideas no son para Kant otra cosa sino leyes y formas subjetivas de nuestra mente, que con ocasion de las sensaciones surgen para constituir las ideas universalísimas y primitivas (1).

13. Queriendo Fichte (2), discípulo de Kant, perfeccionar el sistema de su maestro, tachóle de radicalmente contradictorio, porque desde el instante, dice él, de atribuir Kant á las ideas como origen ocasional las impresiones sensitivas que por medio de la experiencia recibe de los objetos el alma, da por supuesta la *prévia* nocion de estos objetos mismos, y no obstante, en último resultado declara que no se los conoce sino como meros fenómenos. Esto procedió, segun Fichte, de no haber Kant advertido que el principio de la ciencia debe ser único: prescindase, pues, añade, del objeto, ó séase del *no-yo*, y procúrese explicar por la mera actividad del *yo*, es decir, del sujeto pensante, todo el génesis del humano conocer. Pero este *yo activo* y *libre*, fuente original del conocimiento, no debe ser *empírico*; ó de otro modo, no debe con-

---

(1) Sobre el sistema de Kant, conviene leer á WILLM, *Histoire de la philos. allemande* etc., vol. 1, sect. 1, c. IV, ed. cit.; y á COUSIN en sus *Lecciones sobre la filosofia de Kant*.

(2) Véase su obra *Doctrine de la science*, traducida por Grimblot, París, 1843.

sistir en la mera conciencia que el sujeto pensante tenga de sí mismo y de algo exterior á sí propio, pues cabalmente el problema está en ver de explicar este doble conocimiento; no: lo que tenemos que encontrar, es el *yo puro y trascendente*, despojado de esa doble conciencia. Este *yo*, en cuanto le consideramos como tal, es indemostrable, porque el *yo puro* es un juicio cuyos términos son idénticos entre sí, á saber: el *yo* y *yo*, el *A* y *A*, ó séase,  $A=A$ . Pero juzgar es obrar, y obrar es crear: luego el *yo puro*, en cuanto es resultado de un juicio, implica una creacion que el *yo* realiza de sí propio; y de aquí la fórmula cabalística de Fichte: *el yo es porque se pone, y se pone porque es* (1). Pero bien que el *yo puro se ponga* sin conciencia de sí ni de cosa alguna exterior á sí mismo, siente sin embargo que no puede ménos de pensarse á sí propio como objeto de sí mismo. Pues bien, cuando esto sucede, el *yo* se distingue á sí propio como sujeto que á sí mismo se piensa, y como objeto pensado: en calidad de objeto pensado, es el *no-yo*, ó séase el mundo sensible. De otro modo; el *yo*, en cuanto se le contrapone un *no-yo*, puede ver de sí propio que por un lado es sujeto, y por otro es objeto, el *no-yo*; y de consiguiente puede tambien advertir que el *no-yo* es el *yo* mismo en cuanto se piensa á sí propio, adquiriendo en este acto cognoscitivo la conciencia de sí. El *yo*, pues, tiene en nuestra conciencia *tres momentos*: en el primer momento se afirma, y esta es la *tésis*; en el segundo momento se contrapone, y esta es la *antítesis*; en el tercer momento se concilia é identifica, y esta es la *síntesis*. Y como quiera que para Fichte el *yo puro* es Dios, el *no-yo* es el mundo sensible, y el *yo consciente*, (ó que tiene conciencia) de sí mismo es el espíritu humano, remata este su logogrifo filosófico con la siguiente absurda blasfemia, á saber: que *Dios*, el *mundo* y el *espíritu* son nada más que larvas, fantasmas y sueños de la mente humana (2).

(1) Como nuestros lectores lo ven, la pobre lengua castellana queda horriblemente maltratada con esta algarabía; pero no tenemos nosotros la culpa de que al exponer estos delirios, resulte el lenguaje tan bárbaro como la idea, y la frase tan exótica como el concepto.

(Nota del traductor.)

(2) *Méthode pour arriver á la vie bienheureuse*, trad. Bouillier, p. 172—173, París 1843.—CONS. GALLUPPI, *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale* etc., part. I, Napoli 1841; y WILLM, *Op. cit.*, *Phil. de Fichte*, sect. 1, c. 2 y 3, t. II, p. 217 y sig.; c. 8, p. 333 y sig.; y *Concl.*, p. 398 y sig.

14. Sin hacer cuenta de Schelling, cuyo sistema dicen sus mismos cómplices de *trascendentalismo* que es pura *poesía* (1), vamos ahora con Hegel que manipuló estos dos sistemas con propósito, según él, de restituir al pensamiento y á las ideas la objetividad que les quitan los sistemas de Kant y de Fichte: sólo que como empezó, no ya únicamente no repudiando, sino antes bien aceptando los principios de estos sus dos antecesores, acabó en dejar al pensamiento, no ya tan subjetivo como se lo hallaba en esos dos sistemas, sino más subjetivo todavía (2). En efecto, el principio fundamental de la especulación de Hegel es el *pensamiento puro*, ó seáse destituido de toda relación con el sujeto pensante y con el objeto pensado. Asentado este principio, discurre así:—«El *pensamiento puro* es un resultado final (ó seáse término) de la reflexión y de la abstracción que ejercitamos sobre el pensamiento determinado por su relación con el sujeto y con el objeto: es así que en el orden de la reflexión, por el mero hecho de constituirse el pensamiento en objeto de sí mismo, resulta que el sujeto pensante es al propio tiempo objeto pensado; luego el *pensamiento puro* no es otra cosa sino el objeto mismo pensado; luego la idea es lo mismo que el objeto. Y es así igualmente que al término del pensamiento se le llama también *sér*; luego el *pensamiento*, la *Idea* y el *sér*, todo es lo mismo.»—De aquí la fórmula fundamental de la doctrina hegeliana, á saber: *lo que es ideal es real*, y viceversa, *lo que es real es ideal* (3). Salvo esta modificación que Hegel cree haber dado al sistema de Fichte, la verdad es que conviene con él en haber reducido á meras determinaciones de la actividad del pensamiento puro las ideas de lo *Abso-luto*, del *mundo* y del *yo*; pues que, según Hegel, el pensamiento puro, en cuanto se produce no limitado de manera alguna por la conciencia de sí mismo ni de cosa exterior á sí propio, es lo *Abso-luto*, ó seáse *la Idea en sí misma*; considerado en cuanto se opone á sí propio para contemplarse como diverso de sí mismo, es el

(1) Véase á GROHMANN, *De recentissima philosophia vanitate*, p. II, Vitebergæ 1809.

(2) «El idealismo objetivo de Hegel, lo propio que el subjetivo de Fichte, es un mero mundo de sueños, sin otra diferencia más que en el »de Hegel no hay sujeto que sueñe.—STAHL, *Historia de la filosofía del Derecho*, traducida en italiano, lib. V, secc. 2, c. 3, p. 505, Turin 1855.

(3) *Enciclopedia* (en alemán) § 84-101.

mundo sensible, ó séase *la Idea fuera de sí misma*; y últimamente, en cuanto llega á advertir que esta *Idea fuera de sí misma* no es más ni ménos que el propio pensamiento producido ántes sin limitacion alguna (1), es el mismo espíritu humano (2).

15. Como se ve por esta exposicion del *criticismo* y sus secuaces, todos, en medio de la variedad de sus doctrinas acerca del origen de las ideas, están conformes en que las ideas emanan del fondo mismo de nuestro pensamiento. Pues esta doctrina es irracional, y vamos á probarlo. El incontrastable principio general de que todo sér obra segun y conforme su naturaleza propia, tiene por necesaria consecuencia que el sujeto inteligente no pueda producir sus actos propios sin conocer el término de su produccion: y es así que no hay conocimiento sin ideas; luego si las ideas fuesen á un mismo tiempo término y medio de la actividad del sujeto pensante, tendríamos que serian menester ideas para producir las ideas; lo cual es absurdo. Por otra parte, para que las ideas emanen del fondo de nuestro pensamiento, hay que admitir una de estas dos hipótesis; ó que son objeto directo del pensamiento, ó que son medio en cuya virtud el sujeto pensante se representa algo realmente distinto de él. Segun la primera de esas hipótesis, nuestro conocimiento no sería ya representacion del sér de las cosas, y en ese caso no conoceríamos sino meramente nuestras propias hechuras y nuestros modos meramente subjetivos de concebir las cosas. De aquí no podria resultar más que *nihilismo* ó *escepticismo*: porque no hay remedio, una vez admitido que nosotros no conocemos las cosas por lo que son en sí, forzoso es inferir, ó que ningun medio racional tenemos para reconocer su existencia, y que por consiguiente no existen, y entónces damos en el *nihilismo*; ó que no está en nuestra mano juzgar si las cosas existen realmente ó no; y entónces caemos en el *escepticismo*. Tan exacto es esto que efectivamente esas conclusiones se hallan enunciadas al desnudo, ya que no por Kant (3), por todos

(1) *Enciclopedia*, p. 84.

(2) Cons. BIEDERMANN, *De genetica philosophandi ratione Fichtii, Schellingii, Hegelii*, c. IV, Lipsiæ 1835.

(3) Kant ciertamente no queria ser nihilista ni escéptico; pero de sus doctrinas deduce uno y otro de esos errores la lógica inexorable.—Cons. WILLM, *Op. cit.*, t. I, p. 210; y GALLUPPI, *Op. cit.*, p. 9-10.—Equívocase NICOLÁS, (*Op. cit.*, vol. II, p. 118-119), cuando cree haber justi-

los continuadores de su sistema; y de consiguiente, quien no quiera ser *nihilista* ni *escéptico*, rechaze al punto el principio que engendra esas conclusiones. Pues vamos ahora á la segunda de las hipótesis propuestas, á saber, la de que las ideas emanadas del fondo del sujeto pensante sean el medio por quien la mente tenga como término de su conocimiento el sér de las cosas. Ante todo habria que probar cómo es posible que mediante esas tales ideas se reproduzca en la mente el sér de las cosas; pero es el caso que esto no se puede probar sin incurrir en absurdos; pues como quiera que toda causa ha de precontener en sí de un modo idéntico al ménos, cuando no superior (1), el sér del efecto correspondiente, síguese de aquí que para que el espíritu humano pudiera sacar de sí propio ideas capaces de reproducir en sí el objetivo sér de las cosas, seria menester que poseyera en sí mismo el sér de las cosas reproducido por las ideas. Pero si el espíritu contiene en sí la realidad de las cosas, entónces puede sacar de sí propio las cosas mismas reales, pues toda causa puede producir un efecto cuyo sér contiene actualmente en sí misma. Por consiguiente, cuando esta filosofia nos habla de ideas que reproducen el sér de las cosas, lo que realmente quiere decir es que el hombre es creador de la naturaleza, y que el espíritu humano es idéntico á la mente creadora de Dios. Y en efecto, tal fué la rigurosa conclusion que sacó Fichte, más lógico ó más audaz que su maestro.

16. Aquí nos dice Kant que no pudiendo los sentidos aprender otra cosa sino lo mutable y contingente, ó séase el hecho puro, es menester buscar *a priori* en el entendimiento el origen de los conceptos necesarios é inmutables.—Pero este argumento nada prueba, pues estamos conformes en que los conceptos han de tener como principio el entendimiento, única potencia capaz de conocer la esencia universal é inmutable; mas no es este el punto

---

ficado del cargo de escepticismo á Kant con decir que en el mero hecho de derivar este filósofo de las leyes irresistibles del humano espíritu el conocimiento, tiene por tan objetivas estas leyes como si las derivase del objeto. ¿Qué otra cosa profesan los escépticos sino cabalmente la obediencia ciega del espíritu á esas leyes irresistibles?

(1) *Propter quod unumquodque est tale, illud magis*, dice el axioma escolástico.

(N. del Traductor.)

cuestionable, sino si esos conceptos han de nacer del entendimiento *a priori*, es decir, independientemente de la experiencia. Y esto es cabalmente lo que Kant no vió ni pudo ver; pues desde el instante de admitir que la sensacion es una mera impresion orgánica, incapaz, por consiguiente, de revelarnos cosa alguna concreta y objetiva, preciso le fué tener al sujeto pensante por fuente única de los conceptos inmutables y universales, sin dependencia alguna de la experiencia. Pero, como la verdad es, segun ya lo hemos demostrado en el lugar oportuno, que la sensacion nos revela realmente lo concreto material, de aquí que el entendimiento pueda aprender los conceptos inmutables y universales, no sacándolos de sí propio, sino labrando sobre el concreto real que le ofrecen los sentidos. Lo pruebo. Inmutable y universal es un concepto cuando tal sea su término respectivo; de donde se sigue que si en el concreto material presentado por los sentidos al entendimiento hay algun fondo inmutable y universal adecuado á la aprension de esta potencia, conceptos inmutables y universales podrá realizar el entendimiento labrando sobre este concreto mismo. Pues efectivamente, en el concreto material existe ese fondo universal é inmutable, á saber, la esencia suprasensible, la cual es, en efecto, inmutable, por cuanto toda esencia creada es una copia de los arquetipos divinos; y las copias cuyo original es inmutable, no pueden mudarse sin dejar en el mismo acto de representarlas: y es tambien universal la esencia por cuanto puede hallarse idéntica en todos los individuos de su especie. Por otra parte, el entendimiento puede conocer la esencia, porque ella es el objeto propio del entendimiento; de donde se sigue que proclamarle impotente para conocer la esencia, equivaldria á tenerle por una facultad incapaz de aprender ni aun su objeto propio, es decir, tenerle por una potencia que no pueda nada; lo cual es absurdo (1).

17. La filosofia de Kant ha ejercido grande influjo en el proceso y tendencias del moderno saber filosófico; por lo cual no se extrañe que despues de haber probado genéricamente su insuficiencia para resolver el problema sobre el origen del conocer humano, expongamos ahora algunas especiales observaciones acerca de los sistemas de Kant, Fichte y Hegel.

18. Kant fué el primero en merecer reconvenciones por la do-

---

(1) Cons. SAN AGUSTIN, *De Trinit.*, lib. X, c. 16.

ble culpa de haber empezado poniendo demasiada separacion entre el entendimiento y los sentidos, para acabar confundiéndolos demasiado al explicar el origen del conocer. Segun ese filósofo, las ideas proceden meramente de la actividad de nuestro espíritu, porque en el mero hecho de estar dotadas de los caracteres de universalidad y necesidad, no pueden tener dependencia de los sentidos. Pero ya hemos visto que de no poder las ideas ser producto de la facultad sensitiva, no se sigue que única y meramente hayan de proceder de la facultad intelectual sin que ésta labre cosa alguna sobre los datos que aquella otra la ofrece: Kant no lo vió así, y de aquí la excesiva separacion que puso entre ambas, al explicar el origen de las ideas. Pero no ménos erró al confundir luego aquellas dos facultades. Efectivamente, lo que distingue á un conocimiento como producto de la potencia intelectual, es que lleve en sí los caracteres de inmutable y de necesario; estos caracteres sin duda alguna competen al tiempo y al espacio; pero como para Kant el tiempo y el espacio no son sino meras *formas a priori de la sensibilidad*, resulta que ha puesto en la jurisdiccion de los sentidos atribuciones que sólo competen al entendimiento, y con esto se ha inhabilitado para distinguir una de otra esas dos potencias (1). Segundo cargo que debe hacerse á Kant, es no haber explicado el origen del humano conocer; pues se limita á decir que las ideas nacen *a priori* de la mera actividad del sujeto pensante, y en vez de investigar el modo de esta generacion de las ideas, se circunscribe á enumerarlas y clasificarlas como erigiendo una especie de álgebra del entendimiento humano. Ciertamente Kant nos dice que el espíritu produce las ideas *con ocasion* de las sensaciones; pero yo le pregunto: despues de la sensacion que *ocasiona* la idea ¿queda el entendimiento tan independiente del sentido como lo estaba ántes; ó le determina la sensacion á producir la idea? Porque si sucede lo primero, la sensacion nada puede dar al entendimiento, y de ningun modo interviene en el sacar éste de sí mismo la idea; y si sucede lo segundo, es decir, si el entendimiento es determinado ó excitado por la sensacion, entónces no se diga que saca de sí propio y por su mera actividad las ideas, pues no ha de llamarse independiente la operacion de un sér que no pueda obrar sin la

---

(1) Cons. COUSIN, *Lecciones sobre la filosofia de Kant*, lec. VIII; y WILLM, *Op. cit.*, vol. I, p. 211.

prévia intervencion de otro. Fichte fué, por tanto, más lógico cuando prescindiendo totalmente del objeto, quiso explicar por la mera actividad libre del sujeto pensante todo el génesis del conocer humano.

19. En efecto, prescindiendo de todo objeto, trató Fichte de mostrar cómo el conocimiento íntegro se deriva del *yo puro*, es decir, de un pensamiento sin relacion alguna ni con el sujeto pensante ni con el objeto pensado. Pero con perdon de Fichte, un pensamiento despojado de esta doble relacion esencial, es todo lo que se quiera ménos pensamiento; es cero igual á cero. Pues este absurdo es el principio fundamental del sistema de Fichte. Pero es el caso que aunque el tal *pensamiento puro* no fuese, como es, un *puro nada*, nunca podria ser tampoco un verdadero principio. Lo pruebo. Principio científico se llama una proposicion universal á que se refieran todas las demas de la ciencia respectiva, y de la cual sean como expansion y ampliacion: es decir que el principio científico, para ser tal, ha de reunir las condiciones 1.<sup>a</sup> de ser primario, y 2.<sup>a</sup> de poder servir como explicacion á todas las verdades de la ciencia respectiva. Pues bien; el *yo puro* de Fichte, como producto de la abstraccion y de la reflexion sobre el *mi empirico*, es decir, sobre el pensamiento acompañado de la conciencia de sí propio como sujeto, y del conocimiento de un algo puesto fuera de él, es un mero abstracto que presupone algun concreto, y por consiguiente no es verdaderamente primario. Pero aun dado que pudiera existir ese *yo puro*, tendríamos siempre que para poder servir de principio científico, era menester que diese testimonio de él la conciencia; pues por el mero hecho de ser la conciencia resultado de un acto reflexivo, seria indispensable que la mente, al tener conocimiento del principio científico, tuviese tambien conciencia de ese conocimiento; pero es así que, segun los mismos filósofos *trascendentales*, el *yo puro* está fuera del dominio de la conciencia; luego nunca podria ser principio científico (1). Además, como el *yo puro* es un mero abstracto, no podria engendrar sino conocimientos abstractos; de donde resultaria que tomarle como principio, seria querer el esqueleto y cadáver de la ciencia, no la ciencia viva y verdadera. Absurda sobre todo encarecimiento es aquella sentencia de Fichte

---

(1) Cons. COUSIN, *Du fait de la conscience*, 3.<sup>a</sup> ed., t. 1, p. 249, París 1838.

que el *yo puro se crea* á sí mismo. Toda creacion es un acto, y todo acto supone agente, como todo efecto supone causa; por consiguiente, para que el *yo* pudiera crearse á sí mismo, seria menester que existiese ántes; porque si no, seria un agente que obraria ántes de ser tal agente; lo cual carece de sentido comun (1). Y como Fichte dice que su *yo puro* es un producto de la abstraccion, hay motivo de sobra para preguntarle: ¿y quién es el sujeto abstrayente?

20. Todo esto dicho acerca del sistema de Fichte, se aplica rigorosamente al de Hegel, pues éste no ha hecho otra mudanza sobre el principio de que aquél parte y sobre el procedimiento que emplea, sino llamar *Idea* á lo que el otro llama pensamiento puro y abstracto (2).

---

(1) CONS. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, lib. VIII, c. 9; SAN AGUSTIN, *De inmort. anim.*, c. VIII, n. 4; y ROSMINI, *Psicologia*, part. I. lib. I, c. IV, § 73, p. 27, ed. cit.

(2) Rama desprendida de este especial árbol genealógico del moderno filosofismo, que parecia haber alcanzado con Hegel y su escuela el último posible límite de su ponzoñosa fructificacion, es el sistema del alemán Krause, introducido en España por el profesor de Filosofía D. Julian Sanz del Rio, y que tan triste celebridad ha logrado en el corriente período de nuestra Enseñanza Universitaria.—Este sistema, apellidado *racionalismo armónico*, y que no es en sustancia sino una presuntuosa reproduccion del *Spinosismo*, herizada de fórmulas tan pedantescas como intrinsecamente dañadas, no ha merecido refutacion alguna en la presente obra: PRISCO le ha hecho justicia, no dignándose ni aun mencionar á ese oscuro sofista, casi desconocido y totalmente olvidado en Europa. Sin embargo, como quiera que sus graves errores siguen cundiendo entre nuestra juventud estudiosa, recomendamos á quien desee conocerlos por menor, y verlos magistralmente refutados, el excelente libro recién publicado con el título: «*Lecciones sobre el sistema de Filosofia Panteística del alemán Krause, pronunciadas en LA ARMONIA (sociedad literario-católica) por D. JUAN MANUEL ORTI Y LARA, Catedrático de Filosofia en uno de los Institutos de esta Corte.*—Madrid 1865.» (Nota del traductor.)

## ARTÍCULO V.

*Del Idealismo automático.*

21. Así como muchos filósofos habían pensado que el alma crea en sí propia y con su mera actividad las ideas de los inteligibles, así también otros, echando por el opuesto camino, pensaron que el alma no sería capaz de conocimientos intelectuales si Dios en el acto de crearla no la infundiese todas las ideas, ó al ménos una sola, de la cual, por obra de reflexion ulterior, fuese recavando las demas. Pues á este último sistema llamamos nosotros *idealismo automático*, y otros han llamado de las *ideas innatas*. Los defensores de este sistema fueron inducidos á profesarle, ora porque sólo con él creyeron posible explicar el origen de las ideas, ora porque discurrieron así:—«El pensamiento, dijeron, es esencial al alma; luego el alma ha pensado siempre, y por tanto, desde el primer instante de su creacion. Pero como quiera que sin ideas no hay pensamiento posible, síguese de aquí que la mente ha debido poseer en sí, desde el primer instante de su sér, algunas ideas, á las cuales forzoso es por consiguiente denominar *innatas*.»—Tal ha sido en efecto el racionio formado, y teniendo como irrefutable, por Descartes (1), Leibnitz (2), y Rosmini (3), que son principalmente los filósofos á quienes ha parecido necesario el supuesto de las *ideas innatas*, por más que al tratar luego de determinar la naturaleza y el número de estas ideas, no hayan estado conformes. Para los cartesianos, las ideas innatas existen cabales y perfectas en el alma, pero no constituyen el patrimonio íntegro de las ideas que puede albergar la mente; pues hay en efecto algunas *deducidas*, que la mente forma labrando sobre la imaginacion, y hay otras *adventicias*, que son

---

(1) Véase á BOUILLIER, *Histoire de la phil. cartesienne*, c. III, t. I, p. 65, Paris 1854. Sin embargo, Descartes procedió con gran vaguedad é indeterminacion en el definir y calificar la naturaleza de las ideas innatas. Cons. *Oeuv. philos.*, ed. Garnier, t. II, p. 104; y t. IV, p. 58.

(2) *Opera omnia*, t. II, part. I. pp. 2, 3, 21, 22, 227, 331, ed. Dutens, Genève 1768.

(3) *N. S. etc.*, tez. V, part. 2, c. IV, a. 5, t. II, p. 105, 106 y sigg., ed. cit.

las derivadas del sensorio comun (1). Un tanto diversa de esta es la opinion á que parece inclinarse Leibnitz, pues si bien igualmente profesa que todas nuestras ideas son innatas (2), añade que léjos de ser tales ideas propiamente dichas, no son sino bosquejos, embriones ó rudimentos de ideas, líneas vagas en fin de un dibujo al cual la inteligencia da luego colorido; de manera que todas nuestras ideas actuales son respecto de las innatas lo que respecto de una bella estátua serian las venas sutilísimas de un trozo informe de mármol que interiormente delineasen la estátua misma con proporcion exactamente adecuada para servir de norma al cincel del escultor (3). El conjunto de estas ideas existentes en el alma como los hilos, por decirlo así, de la tela que luego ha de ir tejiendo la mente, constituye el *schema*, ó sease *fuerza representativa del universo*, que la mente misma luego ha de ir desenvolviendo hasta convertirla en verdadero caudal de ideas determinadas. De resultas de esta diferencia entre la doctrina de los cartesianos y la de Leibnitz, hay tambien la de que miéntras segun los primeros, las sensaciones ponen en presencia del alma las ideas innatas ya perfectas, segun Leibnitz no hacen otro oficio sino excitar al alma para que avisada de la existencia de los dichos bosquejos de ideas, les dé bulto y colorido que las convierta en ideas perfectas. De aquí el principio de Leibnitz: *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu; excipe, nisi intellectus ipse* (4).

Por lo que toca á Rosmini, juzga extremados estos sistemas en cuanto suponen ser innato en el alma mucho más de lo que se necesita suponer para explicar el origen de las ideas. Segun este filósofo, basta con la idea innata del *ente posible* (5).—En el explicar, dice, los hechos del alma, no ha de suponerse innato en ella

(1) Cons. *Oeuv. philos. Introd.*, p. CX, ed. Garnier.—Véase al mismo GARNIER, *Traité des facultés etc.*, lib. IX, c. 3, t. III, p. 261, ed. cit.

(2) Cons. GARNIER, *Op. cit.*, lib. IX, c. III, § 7, p. 302-303 y sig.; y RITTER, *Hist. de la phil. moder.*, trad. por Lacour, lib. III, c. II, t. II, p. 239 y sigg., ed. cit.

(3) *Nowo. Ess.*, ed. Erdmann, *Avant propos*, p. 195-196; *ibid.*, lib. I, c. 3, § 16, p. 220-221.

(4) Cons. FOUCHER DE CAREIL, *Lettres et Opusc. inéd. de Leibnitz*, vol. I, *Introd.*, p. XII, París 1851.

(5) *N. S. etc.*, t. I, sez. 4, c. 4, a. 1 y 2, pp. 325-327 y sigg., ed. cit.

sino lo preciso para esta explicacion (1): es así que sólo con la idea innata del sér hay bastante para explicar el origen de todas las ideas; luego esa sola idea innata existe en el alma.—Omito aquí las razones de Rosmini para proclamar necesariamente innata la idea del sér universal, porque las examinaremos al investigar el origen de la idea del sér; me limito, pues, por ahora á notar que en la pura idea del ente no se contiene sino la mera posibilidad de las cosas, y por consiguiente, no el sér *real* sino el *ideal*, es decir, concebido lo más abstractamente que cabe, como elemento de cuanto puede ser pensado, y en cuya virtud se entiende cuanto puede ser entendido. Volviendo á Rosmini, hé aquí cómo explica el modo en que el espíritu, una vez ya informado de la idea del sér universal, adquiere todas las demas ideas.—Todas las ideas especiales, dice, no representan sino el sér, determinado con diversidad; luego el explicar cómo la mente, una vez informada de la idea universal del sér, puede adquirir mediante esta sola idea todas las demas, equivale á explicar cómo percibimos las diversas determinaciones que caben en el sér: y es así que estas determinaciones son sugeridas en nosotros por los sentidos (2); «luego las »dos causas de que adquiramos ideas son la idea del ente y las »sensaciones (3). Cuando yo pienso, por ejemplo, en una bola de »marfil, pienso con esta idea dos cosas: 1.<sup>a</sup> un algo que puede »existir, pues yo no podria pensar en una bola de marfil si no »pensase juntamente como posible la existencia de algo; 2.<sup>a</sup> pienso »tambien que este algo es de tal ó cual magnitud, de tal ó cual »peso, esférico, terso, blanco. Pues bien, en teniendo ya la idea de »la existencia posible ¿qué me resta para explicar el cómo llego á »pensar en esa bola? nada más sino mostrar la vía por donde he »llegado á determinar en mí aquella idea de un sér, mediante los »caractéres de peso, forma, color, magnitud etc. Pues esto me es »muy fácil: evidentemente, todas esas determinaciones del sér »han sido sugeridas á mi espíritu por mis sentidos externos que »las han percibido (4).»

22. Tal es la teoría sustancial del *idealismo automático*; sistema falso y absurdo, ora se le examine en sus principios, ora en

(1) *Ibidem*, sez. 1, c. 1.

(2) *N. S.*, t. II, sez. V, part. 2, c. 1.

(3) *Ibidem*, art. IV.

(4) *Ibidem*, c. 1, art. VI.

sí mismo, ora en sus conclusiones, que son los tres modos de juzgar completamente un sistema. Por lo tocante á sus principios, reducéndose á dos, á saber: 1.º es imposible tener como adquiridas las ideas que se supone ser innatas; 2.º hay que suponer en el pensamiento la esencia del sujeto pensante. Ninguno de estos dos principios es admisible: no el primero, porque, según después lo veremos, no hay tal imposibilidad de explicar cómo las ideas que ese sistema supone innatas, son ideas adquiridas; y no el segundo, porque para que la esencia del sujeto pensante residiese actualada en un pensamiento primitivo, sería necesario que lo estuviese con la misma extensión que lo está en la representación del pensamiento á quien se hace uno con la esencia: pero como el pensamiento tiene por objeto adecuado el ser todo entero, y no hay razón alguna para suponer el pensamiento primitivo y sustancial del alma limitado á representarse ningún determinado objeto particular, resulta que forzosamente el alma habría de contener en su esencia al ser todo entero, ó cuando ménos, todas sus perfecciones: lo cual es absurdo (1). Pero aunque se concediese á los sostenedores de las ideas innatas que la esencia del alma humana resida en una percepción primitiva y sustancial ¿qué se seguiría de aquí? Si se nos dice que se seguiría la existencia de las ideas innatas, porque no sería posible un pensamiento primitivo y sustancial del alma sin ideas creadas á la par de ella, responderemos: que meditando bien ese principio, se verá que, aun dada la hipótesis de que residiese la esencia del sujeto pensante en un pensamiento primitivo, no por eso de ahí se seguiría que haya ideas innatas; pues en cuanto se admita que el pensamiento constituye la esencia del sujeto pensante, es forzoso admitir que éste lo entiende todo en virtud de su esencia misma, la cual hará veces en él, para que todo lo conozca, de forma inteligible, ó séase idea universal; y así indudablemente sucede respecto de Dios, como quiera que siendo en Dios idénticos el ser y el conocer, su esencia misma en efecto hace para Él veces de forma inteligible. Pero si trasladando al hombre este incommunicable atributo de Dios, proclamamos la esencia de su alma como forma inteligible en cuya virtud lo entienda todo ¿qué necesidad hay entonces de añadir á esa esencia

---

(1) Cons. SCOTO, *In lib. I, Sent.*, dist. III, q. VII; y SANTO TOMÁS, I, q. LV, a. 1. c; *ibid.*, q. XIV, a. 6 c.

algunas ideas grabadas por Dios en el alma del hombre como medio del humano conocer?

23. Si absurda, pues, hallamos en sus principios la teoría de las ideas innatas, no lo es ménos en sí misma. Falso, en efecto, debe llamarse un sistema relativo al origen de las ideas cuando por medio de él no se explique el conocimiento segun y conforme las leyes esenciales del humano conocer. Pues bien, la doctrina de las ideas innatas explica el conocimiento de un modo contrario cabalmente á esas leyes esenciales. Cuéntase entre ellas la de que el entendimiento no pueda entender sin la accion de los sentidos, que préviamente le suministren materia propia en que ejercitar la virtud intelectual. Pues manifiestamente la hipótesis ó doctrina de las ideas innatas contraviene á esa ley, como quiera que, ora supone en la inteligencia un total conocimiento preformado, ora un total bosquejo de la preformacion del conocimiento, ora finalmente una sola idea en cuya virtud se pueda formar todas las demas; y todo esto sin depender de los sentidos en manera alguna, y sin suponer necesaria en el alma otra cosa más que un acto intelectual en el cual tome, digámoslo asi, posesion de las ideas que Dios le infunde (1). ¿Se quiere por ventura que Dios produzca en el alma las ideas sin hacer caso alguna de las leyes esenciales á que la misma alma debe ajustarse para adquirir toda idea? ¿Y por dónde se sabe que Dios obre jamas contra lo que la esencia de las cosas exige? ¿Quién no ve cuán absurdo sea, para explicar un hecho meramente natural como lo es el conocimiento, lanzarse de golpe á buscar su causa primera, prescindiendo de la segunda causa, como lo es el entendimiento, que está cabalmente ordenado por Dios para que conozca lo inteligible (2)?

24. Por lo tocante á las conclusiones del sistema de las ideas innatas, son las mismas que dejamos refutadas respecto del *idea-*

(1) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV. a. 1; *ibid.* q. LXXXIV, a. 3, donde el Santo Doctor dice, entre otras cosas:—«Intellectus quo anima »intelligit, non habet aliquas species sibi naturaliter inditas, sed est in »principio potentia ad hujusmodi species omnes;»—palabras que acusan á los rosminianos, empeñados en decir que la doctrina sobre la idea del Ente como única innata, es conforme á la doctrina de Santo Tomás.— Véase al P. LIBERATORE, *Della Conoscenza intellettuale*, c. VI, a. 5-6.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *De Magistro*, a. 1.

*lismo dinámico*; pues en efecto, las tales ideas innatas no son otra cosa, sino lo mismo que las *formas a priori*, ó seáse determinaciones que se atribuye al pensamiento en calidad de ser él quien constituye la esencia del sujeto pensante. Dicense grabadas por Dios en el alma, en cuanto la mente afirma por vía de deducción que si las ideas son innatas, el alma ha de ser la causa á quien deban su origen; sólo que el alma, en el acto de recibir estas ideas, no ve intuitivamente á Dios que se las infunde, sino que nace *preformada* por ellas; lo cual es exactamente idéntico á lo que Kant enseñó sobre que el entendimiento nace preformado por las cuatro formas *a priori* del juicio. Con esto no se extrañará que siendo en resúmen idéntico el sistema de las ideas innatas al de las formas *a priori*, se deduzca lógicamente y con igual rigor, de aquel lo propio que de éste, el idealismo, el escepticismo ó el panteísmo. Y de hecho, quien tenga costumbre de estudiar el proceso lógico de los errores, hallará que el sistema de las ideas innatas ha sido verdadero padre del idealismo dinámico y de todas sus monstruosas conclusiones. En efecto, una vez proclamado por Descartés que el pensamiento constituye la esencia del sujeto pensante, y que las ideas son formas innatas de este pensamiento, lógicamente Kant pudo decir que las ideas son determinaciones *a priori* del pensamiento mismo, engendradas por la mera actividad del sujeto pensante. Y añade luego Fichte:—Pues si las ideas no son más que formas subjetivas, no pueden representar otra cosa más que meramente al sujeto en quien producen modificaciones subjetivas; luego distinguir del sujeto el objeto, no es proceder filosóficamente (1). Además si la esencia del sujeto pensante es el pensamiento, entónces la libre actividad del pensamiento basta para producir toda representación del *yo*, del *no-yo*, y de *Dios*—(2). Hé aquí cómo el sistema de Fichte se liga, pasando por Kant, con el de las ideas innatas.

(1) Cons. HERBART, *Metafísica* (en alemán), t. II, p. 295, Leipzig 1851.

(2) Completémos la horrible argumentación que el autor pone exactamente en la lógica de Fichte:—«Si mi pensamiento es esencia, y si con sólo él produzco yo mi propio sér, el sér del mundo y el sér de Dios, mi pensamiento es la esencia única, la causa única, el principio único: mi pensamiento es Dios: no hay otro Dios sino *yo*, sujeto de ese mi pensamiento.»—(Nota del traductor).

25. Cuanto hasta aquí dejamos dicho sobre las ideas innatas es aplicable al sistema de Rosmini, que da como única idea innata la del ente posible. En la *Ideologia especial* demostraremos cuán poco fundadas son las razones porqué Rosmini llama innata esa idea; aquí me limitaré á decir que, *aun supuesto, no concedido* que exista esa única idea innata, no por esto quedaria mejor explicado el origen de las ideas. En efecto, segun Rosmini, la idea innata del sér universal engendra los conceptos particulares, en virtud de las determinaciones que los sentidos reciben de la accion de los objetos sensibles; las cuales determinaciones, conforme al sistema de este filósofo, no son otra cosa sino las varias impresiones orgánicas por cuyo medio el sujeto de la sensación se siente modificado en tal ó cual manera. Esta doctrina, como se ve, nos da por una parte al sér universal como lo más abstracto posible, como lo indeterminado por excelencia (1); y por otra parte, nos da las sensaciones como meras modificaciones del sujeto sentidor. El sér indeterminado puédesse tramsutar en un concepto cualquiera: es, dice Rosmini, *un pedazo de papel blanco en donde cabe escribir lo que se quiera*.—Perfectamente: pero lo indeterminado no puede engendrar concepto alguno determinado si no interviene algun principio eficaz y determinante que lo especifique: este principio, segun Rosmini, lo son las sensaciones (2). Y yo arguyo así: en dos modos cabe que la sensación trasmute el concepto indeterminado del sér, convirtiéndole en concepto determinado, á saber: ó en cuanto por sí misma la sensación determina el concepto abstracto del sér y lo sella con sus caractéres; ó en cuanto el sér universal aplícado á la sensación por medio de la razon, convierte la sensación en idea. Rosmini acepta una y otra de estas hipótesis (3); pero la lógica declara absurdas á entrambas: la primera, porque, segun el mismo Rosmini, sentir no es conocer (4), y de consiguiente, si la sensación fuese el principio eficaz que determinase el concepto indeterminado del sér, tendríamos un elemento que sin ser él cognoscitivo, servia sin embargo para especificar y constituir conocimiento; es decir, las

(1) *N. S.*, sez. V, part. 2, c. 4, a. 5; *Oss.*, II, t. II, p. 108.

(2) *N. S.* etc., sez. V, part. II, c. 2, a. 4, t. II, p. 67; *ibid.*, part. II, c. 4, a. 5, *Osservazione* II, p. 108.

(3) *Loco citato*.

(4) *N. S.*, t. II, sez. V, part. II, c. 2, a. 1, t. II, p. 70.

tinieblas engendrarian luz: y es absurda igualmente la segunda hipótesis, pues la idea del sér indeterminado no deja de ser indeterminada porque se la aplique á la sensacion; y de consiguiente, léjos de que por esta mera aplicacion pueda convertirse en un concepto determinado, ha menester de un principio determinante, que no puede serlo la sensacion. Pero aun dado que así pudiera lograrse la generacion de conceptos determinados, estos nunca representarian otra cosa más que cualidades sensibles. En efecto, por una parte tenemos el ente posible; por otra, las sensaciones; aplíquese aquel á éstas ¿qué resultará? nada más sino un complejo de sensaciones idealizadas, es decir, las sensaciones concebidas como posibles; y en este caso, las ideas todas que nada tienen comun á las cualidades sensibles, y que sin embargo se hallan en nuestro espíritu, son, dado el sistema de Rosmini, inexplicables.

## ARTÍCULO VI.

### *Del Ontologismo.*

26. Por la exposicion que dejamos hecha del idealismo dinámico y del automático, se ve que el vicio radical de uno y otro sistema estriba en que ámbos desconocen la objetividad de las ideas, pues en el momento de no tener á éstas sino por meras formas *a priori* de la inteligencia humana, se hace imposible lógicamente tomar como objetivo el humano conocer. Advirtiendo este vicio muchos filósofos, pensaron evitarlo restituyendo á las ideas la objetividad de que el idealismo dinámico y automático las habian destituido; pero dando, como suele acontecer, en el opuesto vicio, no supieron restituir á las ideas el carácter de objetivas sin quitarles ellos el que tienen tambien de subjetivas. Esto efectivamente hicieron al no ver ideas sino solamente en Dios, y al proclamar que sólo en Dios podia verlas la mente humana con intuicion inmediata y directa. Segun estos filósofos las ideas son, no el medio, sino el objeto mismo del conocer, y el término del pensar. Pues á este sistema que resuelve el problema del conocimiento humano suponiéndole producido por vision inmediata y directa de las ideas divinas, llámase *ontologismo*, y mejor dicho seria *intuitismo*, pues el sentido de aquella palabra es demasiado vago. Una vez asentado que el hombre lo conoce todo por el me-

dio de contemplar las ideas existentes en la mente divina, lógico era inferir que la luz inteligible por quien la mente humana conoce, no es creada, sino increada; pues siendo, como en efecto lo es, la luz inteligible el medio por quien la verdad se muestra á la aprensiva del entendimiento, claro está que si el medio de mostrarse esa verdad al humano entendimiento fuese contemplar en Dios las ideas, increada tendria que ser la luz inteligible por quien la mente humana conoce, como increadas son las ideas del entendimiento divino (1). Por otra parte, esta luz inteligible, estas ideas que están en la mente divina, no podrían constituir objeto de la mente humana si Dios no se comunicase y mostrase al entendimiento humano: pero es así que para mostrarse Dios al entendimiento humano, es menester que ántes lo cree; luego el entendimiento humano contempla las ideas divinas desde el instante mismo de ser creado (2). Y como quiera que no es posible ver la accion de Dios creadora sin ver al mismo Dios como causa del acto creador, y al mundo y al alma como términos de este acto, de aquí que el alma, en esa intuicion primitiva, tendrá que conocer todo cuanto conocer le es dado, y por consiguiente, tendrá que conocer á Dios, y el universo, y el modo con que adquieren existencia los séres de que el universo se compone (3). De aquí en efecto infirió Gioberti que principio de la ciencia es la vision de la fórmula ideal: *el Ente crea lo existente*. Pero bien que el alma vea con intuicion perenne y constante á Dios, no tiene sin embargo conciencia de ello, pues ocupada toda entera en mirar al objeto de esa su intuicion, no le queda expedita atencion bastante para adquirir esa conciencia (4).—«Y no hay que extrañar esto» (dice Gioberti), pues es un hecho ciertísimo y muy atestiguado »por la experiencia, que el espíritu posee numerosas noticias »confusas de las cuales no tiene conciencia determinada, y aun »muchas de esas noticias en la mayor parte de los hombres no »llegan á ser distintas, por falta de reflexion oportuna y adecua-

(1) GIOBERTI, *Err. filos.*, lett. XII, t. III, p. 145, ed. Capolago, *Introd. allo stud.*, t. II, not. 38, p. 418, 423-424; *ibidem*, c. 4, p. 179 y sigg., Bruselas 1844.

(2) GIOBERTI, *Introd. allo studio della filosofia*, part. II, art. I, t. II, p. 729, ed. Bruselas 1840.

(3) *Del Buono*, c. 3. p. 50, Bruselas 1843.

(4) *Del Buono*, *Proemio*, p. 9.

«da (1).»—La intuicion, pues, de que hablamos, es conocimiento sin conciencia; como si dijéramos, un conocer habitual. La conciencia de esa intuicion la adquiere el alma, no con aquella reflexion *psicológica*, mediante la cual se replega á sí mismo el espíritu, para no ver más que sus propios actos, sino con una reflexion *ontológica*, mediante la cual reitera el espíritu su propio pensamiento para fijarse en el objeto inmediato de la dicha intuicion (2). Pero de resultas de hallarse actualmente unida el alma con el cuerpo, esa reflexion *ontológica* no puede realizarse sino mediante un signo sensible, que sea propio de las ideas (3); y como este signo sensible de las ideas es la *palabra*, resulta que la conciencia de la intuicion se adquiere por medio de la reflexion *ontológica*, y que esta reflexion se ejercita por medio de la palabra (4).

Tales en sustancia el *ontologismo*. Dirásenos quizás que sólo hemos expuesto el especial de Gioberti y no el sistema en general; pero ¿quién ignora que los ontólogos posteriores á Gioberti, ó nada han añadido á su teoría, ó sustancialmente la han copiado?

27. Pero sea cualquiera la forma que el ontologismo tome, siempre hallaremos en él dos principios necesarios, á saber: 1.º que la luz inteligible por quien la mente humana entiende, es la misma luz inteligible de Dios, es decir, las ideas del entendimiento divino; 2.º que el alma tiene vision inmediata y directa de estas ideas divinas. El ontologismo necesariamente supone esta vision directa de Dios, y este supuesto lleva consigo el de que la luz inteligible por quien la mente humana entiende, son las ideas mismas del entendimiento divino. Pues ahora pregunto: ¿hay filósofo que sin error pueda admitir esos dos principios? Conveniría que sobre esto acabáramos de entendernos. Discurramos. Quien quiera que estudie los hechos psicológicos, no para destruirlos sino para explicarlos, verá muy luego que la luz inteligible por quien el entendimiento humano puede descubrir la verdad, ha de ser propiedad de la naturaleza misma del entendimiento; pues como quiera que la inteleccion, operacion vital, y aun la más perfecta de todas (5), ha de proceder del sujeto inteli-

(1) *Degli errori filos.*, etc., lett. XII, t. III, p. 94.

(2) *Degli errori etc.*, lett. XII, t. III, p. 94.

(3) *Introd. allo studio etc.*, c. 3, t. I, p. 395, ed. cit.

(4) *Degli errori etc.*, lett. X, t. II, p. 203 y sigg.

(5) SANTO TOMÁS, I, q. XVIII, a. 3.

gente como de principio intrínseco de ella, presupone existir en la naturaleza intrínseca del sujeto mismo todo cuanto sea indispensable para que aquella operacion tenga efecto; y es así que la luz inteligible es el natural medio por quien la inteleccion se efectúa; luego tiene que ser propiedad de la naturaleza del inteligente como forma ó cualidad del mismo. No veo cuál parte ó proposicion de este razonamiento se me pueda negar. ¿Me negareis acaso que la inteleccion sea una operacion vital? no por cierto: la inteleccion es obra del inteligente, y en él permanece como una perfeccion y un complemento. ¿Me negareis que el principio vital debe tener en sí todo lo necesario para que se efectúen sus operaciones propias? tampoco, pues evidentemente la accion vital seria imposible si el sujeto no tuviera todo lo necesario para realizarla. No os quedaria, pues, otra cosa que negarme sino el que la luz inteligible sea medio necesario para conocer intelectualmente; pero entónces tendriais que negarme primero que en el conocer intelectual se nos hace la verdad manifiesta, es decir, tendriais que negarme el conocimiento intelectual mismo. Pues bien, si la luz inteligible es necesaria para el conocimiento intelectual, y si en consecuencia tiene que ser propiedad de la naturaleza del inteligente, claro está que la luz inteligible por quien el hombre entiende, no puede ser lo mismo que la luz inteligible de Dios; porque sí lo fuese, entónces la luz inteligible de Dios seria una pertenencia de la naturaleza del alma humana. Pero la luz inteligible de Dios es la misma esencia divina, que en cuanto á sí propia se entiende, es luz ó forma inteligible de sí propia, y en cuanto se comprende adecuadamente á sí misma, conociendo todos los modos en que puede ser imitada por otras innumerables subsistencias distintas y diversas de ella, forma las diversas ideas ó séase razones inteligibles de esas subsistencias mismas; ideas ó razones, que son cabalmente los tipos y ejemplares eternamente vivos en la mente de Dios (1). Con que, si la luz inteligible por quien la mente humana entiende, es idéntica á la luz inteligible de Dios, la cual es idéntica á la esencia divina, en-

(1) Sobre esto débese notar, con SANTO TOMÁS (I, q. XII, a. 5, c. y ad. 1.) que la misma luz inteligible por cuyo medio los Bienaventurados ven la esencia de Dios, es *luz creada*, porque no es sino la misma luz natural, acrecentada sobrenaturalmente por Dios con virtud bastante para hacerla capaz de ver la esencia divina.

tónces no hay remedio, mirad adonde vais á parar: ó la esencia de Dios es una pertenencia de la del alma humana, ó la esencia del alma humana es una pertenencia de la esencia de Dios; y en uno y otro supuesto, identificais el sér del alma humana con el sér mismo de Dios; y eso es cabalmente el panteísmo (1). Y no me digais, con los ontólogos de la escuela de Lovaina, que la luz inteligible del alma humana no es la esencia de Dios sino las ideas divinas; ni me repliqueis, con Gioberti, que la luz inteligible es Dios, y no la esencia de Dios, y que esta luz se comunica de una manera misteriosa al alma; no me digais nada de esto, porque yo os preguntaré: La luz inteligible de Dios, por quien se supone que el alma humana entiende ¿es intrínseca al alma, ó no lo es? porque si me decis que no lo es, entónces el alma humana nada puede conocer mediante esa luz, pues el conocimiento, como operacion vital que es, ha de derivarse de principios intrínsecos al agente; y si me decis que lo es, entónces caeis irremediabilmente en el panteísmo, por las razones que dejo expuestas. Por aquí se ve con cuanta razon los escolásticos (2), siguiendo á San Agustín (2), enseñan que la luz inteligible por quien el alma humana entiende, debe ser luz *creada*, y de consiguiente, tan diversa de la luz inteligible de Dios, como lo creado lo es de lo increado. Por eso tambien Gioberti, que sabia perfectamente adonde iba á parar su sistema, soltando un dia toda máscara, escribió á la *Jóven Italia*, bajo el pseudónimo de *Demófilo*, aquella impia carta, en que dice: «*Yo tengo para mí que el panteísmo es la única filosofía verdadera y sólida* (4).»

(1) Cons. UBAGHS, *Elem. log.*, Pars alt., c. I, § 2-3, p. 121-126; *ibid.*, c. IV, § 550, p. 246, Lovanii 1856; *Anthrop., Par. psych.*, c. 1, § 1, p. 44-48, Lovanii 1848; *Revue Catholique*, ser. 3, t. II, p. 551 y sigg. Diciembre 1850; *ibid.*, p. 561 y sigg., Enero 1851.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. dispp., q. unic., De Spiritual. creat.*, a. 10 c; 1, q. LXXIX, a. 4, c; y SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXIV, part. 1, a. 2, q. 4 *sol.*; y á SCOTO, *In lib. II Sent.*, dist. II, q. 2.

(3) *Contra Faustum*, lib. XX, c. 7.

(4) La autenticidad de esta carta es incontrastable, no sólo por el testimonio de los mazzinianos que la publicaron en un momento de despecho contra su autor, sino principalmente por sus mismos caracteres intrínsecos, y porque invitado una y otra vez Gioberti á desmentirla, no se atrevió nunca.—Cons. *La Scienza e' la Fede*, en donde se examina esta carta con el título: *La Giovane Italia e l' ab. Vincenzo Gioberti*, t. XVIII, p. 305 y sigg., y 309 y sigg., Napoli 1849.

28. Segundo de los principios comunes á todos los ontólogos, es la vision de Dios, ó cuando ménos, de las ideas divinas. Para analizar este segundo axioma del ontologismo, hay que fijar ante todo qué cosa es la vision inmediata, ó séase la *intuicion*. Pues la vision intelectual de Dios *inmediata* y *directa* exige que conozcamos á Dios por sí mismo y sin intermedio alguno que á la mente sirva de instrumento ó de escalon para llegar á conocerle; porque cabalmente la diferencia entre el conocer inmediato y directo, y el mediato é indirecto, consiste en que este último supone que el objeto conocido lo es mediante algo en que se muestra como en imágen ó efecto del objeto mismo (1): por ejemplo: cuando nos miramos en un espejo, dos conocimientos ciertos adquirimos; uno, el de nuestra imágen reflejada en el espejo; otro, el de nosotros mismos, de quien es imágen aquella: pues el primero de esos conocimientos es inmediato y directo; el segundo, mediato é indirecto. Con este ejemplo quedará entendido cómo para tener intuicion de Dios, necesitaria nuestra mente verle por sí mismo. Pues digo ahora que para que la mente humana vea un objeto por sí mismo y sin intermedio alguno, es menester que el dicho objeto se una á la mente de conformidad á lo que constituya el principio en cuya virtud es inteligible: y es así que el principio en cuya virtud Dios es inteligible por sí mismo, es su divina esencia, como ántes lo hemos demostrado; luego no cabe suponer que *naturalmente* tengamos intuicion de Dios sino suponiendo ántes que la mente humana pueda *naturalmente* aprender la esencia de Dios por concencia inmediata. Y como este supuesto, ademas de abiertamente contrario á la fé católica (2), no le admiten los mismos ontólogos, resulta que no habiendo sino sólo este supuesto en que apoyar la teoria de la vision inmediata y directa de Dios, cae por tierra toda la teoria. Por aquí se ve el aprecio que merece la citada opinion de Gioberti sobre que el objeto de la intuicion no es Dios sino su esencia divina, cuando cabalmente si

(1) CONS. SANTO TOMÁS, 1, q. LVI, a. 3.

(2) La Iglesia efectivamente, en el Concilio general de Viena celebrado durante el Pontificado de Clemente V en 1311, anatematizó la doctrina de los herejes llamados *Begardos*, sobre que *el alma no habia menester de la luz de gloria para ver á Dios*. El artículo condenado, que fué el quinto, dice literalmente así:—«*Qualibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata; et anima non indiget lumine glorie ipsam relevante ad Deum videndum.*»

semejante intuición existiera, no podría tener otro principio sino esa esencia misma, como quiera que indudablemente, por un lado, en Dios el sér es idéntico á la esencia, y por otro, la intuición, en el mero hecho de no ser operación abstractiva, no puede aprender como diverso en el objeto que de término le sirve, lo que en ese objeto es idéntico. Y no se diga que la causa de ver á Dios pero no su esencia, es lo limitado de nuestro entendimiento; porque esta limitación no produciría otro efecto sino que el entendimiento viese en una manera *fnvta* la esencia de Dios, pero no que no la viese intuitivamente, ó como dicen los escolásticos, que no la *comprendiese*; porque si así fuera, tendríamos que los Bienaventurados, cuya inteligencia no deja de ser limitada por más que tan grandemente la ilumine la luz sobrenatural de la gracia, no podrían ver la esencia de Dios (1).

29. Además la intuición *natural* de Dios, es decir, como acto intelectual del hombre en su presente estado, es contradictoria. Y la prueba está clara. Si nuestra alma tuviese en este mundo la visión inmediata y directa de Dios, y de las ideas en Dios, ejercitaría un acto intelectual independiente de todo concurso de las potencias sensitivas, y tendría por objeto primario al absolutamente inteligible como lo es Dios; es decir, haría cosa que, según en otro lugar dejamos suficientemente demostrada, no puede hacer; que es aprender directamente lo absolutamente inteligible, y no lo inteligible por mediación de lo sensible. Luego la visión inmediata de Dios implica un modo de conocer antinatural al alma en el presente estado del hombre. Por otra parte, si tal intuición existiera, sería indudablemente un acto interno del alma, y por tanto la conciencia, único juez competente de los actos internos del alma, tendría que darnos testimonio de él; pero lejos de ser así, la conciencia no solamente no nos dice que veamos á Dios, sino lo que nos dice es que contemplamos el mundo, y que del mundo, por obra del discurso, nos elevamos á Dios. ¿Con qué derecho, pues, se nos propone esa visión intuitiva, tan contraria á los principios de la razón como al testimonio de la experiencia? Ya sé que los ontólogos hacen poco caso de este argumento sacado del hecho de la conciencia; pero sin examinar ahora todos los sofismas con que á este argumento responden, notaré dos

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. De Ver.*, q. XVIII, a. 1; y *la lib. IV Sent.*, dist. XLIX, q. 11, a. 1 ad ult. y ad 2.

cosas: 1.<sup>a</sup>, que ninguna potencia puede errar acerca de su objeto propio; que objeto propio de la conciencia son los hechos internos del alma, y que si verificándose en nosotros la intuición de Dios, nos atestiguase la conciencia lo contrario, es decir, que la mente contempla el mundo, y que de aquí se eleva al conocimiento de Dios, la conciencia erraría acerca de su objeto propio (1): 2.<sup>a</sup> La intuición, si existiera, habría de ser un acto perenne y constante en el alma, no una percepción fugaz, y en consecuencia llamaría hacia sí toda la atención de la mente para que pudiese aprender á Dios, objeto inteligible que se le mostraría; y pregunto: un hecho interno y cognoscitivo que es constante y perenne en el alma, y al cual ésta no puede menos de prestar toda su atención para hacerse á sí propia bien presente el objeto ¿puede no ser un acto del dominio de la conciencia?

30. Pero, en fin, ¿qué razones dan los ontólogos para sostener su errado sistema? Vamos á examinar las principales.

31. El orden del conocimiento, dicen, debe conformarse al orden de la realidad: es así que en el orden de la realidad es Dios el sér primero; luego primer objeto debe ser tambien en el orden del conocimiento.—Bien descubre este raciocinio que es hijo legítimo del panteísmo germánico, cuyo principio fundamental, ó cuyo término necesario, es cabalmente la identificación del *sér* y del *conocer*. En el acto del conocer, el alma es principio agente, no objeto conocido: cuando yo conozco á Pedro, mio es este conocer, y de mi alma procede como de su principio: Pedro no es sino el objeto en quien mi conocer se termina. Pues bien, todo acto ha de producirse como lo pide la naturaleza del agente que le produce, y de quien ese acto es objeto; no como lo pide el objeto en

---

(1) Es impropio el ejemplo que ponen los ontólogos sobre que así como nuestra vista se equivoca cuando nos muestra al sol girando enredador de la tierra, del propio modo puede nuestra conciencia equivocarse cuando nos dice que sólo el mundo, y no á Dios, aprendemos inmediatamente. Muy fácil es responder á este sofisticado ejemplo: Los sentidos no juzgan de las leyes que rigen á las sensaciones, y así es que cuando error hay, no son ellos los que le cometen, sino el entendimiento. Por el contrario, la conciencia es juez competente de los hechos internos del alma, porque son su objeto propio, y de aquí que indudablemente erraría acerca de su objeto propio cuando quiera que atestiguase cualquiera de esos hechos diversamente de como él fuese.

quien el acto se termina, porque ese objeto no es principio del acto. Admitir, por consiguiente, que el conocimiento ha de producirse conforme al orden del objeto conocido, valdria tanto como admitir que principio del conocimiento es el objeto conocido, no el sujeto conociente (1). Si así fuera, razon tendrian los panteistas germánicos cuando en el mero hecho de identificar, siguiendo la huella de Spinoza (2), el sér con el conocer, hacen una misma y sola cosa del sujeto conociente y del objeto conocido, y de resultas se echan á buscar un principio único de quien juntamente se deriven la ciencia y el sér. Fichte (3) dijo que este principio único era el *yo puro*; Schelling (4), que lo era *lo absoluto*, y Hegel, que la *Idea* (5).

Nada vale el argumento con que trata Gioberti de justificar esa identificacion del orden del conocimiento con el orden de la realidad:—La verdad del conocimiento, dice, consiste en que se aprenda las cosas como son: es así que esto no podria suceder si el conocer no procediese de conformidad al orden mismo del sér; luego sin negar la verdad misma del conocer, no cabe negar que el conocimiento de las cosas ha de ser idéntico á la realidad de las cosas mismas.—Pero este argumento es sofistico, y lo probamos así: Para que un conocimiento pueda llamarse verdadero, ha de ser conforme sin duda al objeto conocido; y aun por eso hemos definido la verdad diciendo que es *conformidad del conocimiento á la cosa conocida*. Pero el conocimiento puede ser perfecto ó imperfecto: para que sea perfecto, necesariamente sin duda ha de contener el de los principios generadores de la cosa conocida; así es que, efectivamente, en esta especie de conocimiento, como ya Santo Tomás lo habia observado con su profundidad acostumbrada, los

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In I Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, a. 2, c.

(2) «Ordo et conpexio idearum (dice el ateo holandés, *Ethic.*, pars. 2.<sup>a</sup>, *Prop.* VII, *Opp.*, t. II, p. 82, ed. Paulus, Jenæ 1803) idem est ac ordo et connexio rerum.»

(3) Cons. *Doctrine de la Science*, trad. GRIMBLot *passim*, París 1843, y *Destination de l'homme*, trad. par BARCHEAU DE PENHOEN, París 1836.

(4) Cons. *Système de l'idealisme transcendantal*, trad. GRIMBLot, París 1841.

(5) Cons. OTT, *Hegel et la philosophie allemande*, París 1844; y WILLM, *Op. cit.*, vol. III-IV; y BIEDERMANN, *De genetica philos. ratione Fichtii, Schellingii, Hegelii*, c. 1, p. 2 y sigg., Lipsiæ 1835.

principios de que una cosa se deriva, son quienes una vez conocidos, dan el conocimiento cabal de la cosa misma (1): el geómetra, por ejemplo, tiene conocimiento perfecto del triángulo cuando conoce los elementos de que consta, y el modo en que por ellos está constituido. Si pues Gioberti hubiese restringido su argumentación á sólo el conocimiento perfecto, habría estado en lo justo. Pero no todo conocimiento es perfecto, y bien que para ser verdadero, necesita consumarse partiendo de los principios mismos de que se derive la cosa conocida, no así el conocimiento imperfecto, que puede ser verdadero sin necesidad de esta condición, bastándole ser conforme á la cosa conocida en sólo aquel grado y modo con que á la cosa misma se refiera. Así, por ejemplo, verdadero es, por más que sea imperfecto, el conocimiento que adquirimos del mundo, cuando contemplamos meramente su existencia sin remontarnos á su causa ni á su origen: pero el ser imperfecto este conocimiento, pues con él no sabemos más sino que *el mundo es* ¿le quita el ser verdadero? No, pues verdad es que el mundo existe. Y si esto es verdad ¿porqué el conocimiento que de esta verdad tenemos ha de ser tachado de erróneo, solamente porque no le hayamos adquirido partiendo de Dios como causa y bajando luego al mundo como efecto? Luego para ser verdadero el conocimiento en general, no ha menester que nazca ni se consume segun el orden mismo de las cosas: esta condición sólo es necesaria al conocimiento perfecto.

32. Aquí oigo replicar:—Pues cabalmente, por no contener el conocimiento imperfecto de una cosa todo cuanto de ella puede conocerse, y especialmente sus principios generadores, por eso es conocimiento erróneo: ejemplo: errado estoy yo cuando no sé más sino que *el mundo es*; para estar en lo verdadero, debería yo conocer que *el mundo es por Dios*.—Á esto respondo que para ser verdadero un conocimiento, no ha menester que abrace el objeto todo entero, sino que lo conocido del objeto sea tal y como es conocido, y que ademas no se tome como conocimiento total del objeto el que no sea sino parcial. ¡Desventurado género humano si para tener conocimientos verdaderos le fuese necesario conocerlo todo en cada cosa que conoce! no le seria posible conocimiento alguno ni, por consiguiente, ciencia alguna; pues, como quiera que no haya cosa, por minima que sea, que no esté enlazada con el resto

(1) *Qq. disyp. De Verit.*, q. 2, a. 2, ad. 2.

del universo, imposible seria conocer ninguna sin conocer el universo entero con todos sus séres y todas sus mútuas relaciones.

33. —Pero la ciencia, replica Gioberti aquí, no se consuma sino mediante el conocimiento de la primera causa: es así que la primera causa es Dios; luego Dios debe ser el primer conocimiento.—Este es otro sofisma, consistente en ser la conclusion más extensa que las premisas. Para que el argumento estuviese bien construido, deberia ser:—La ciencia no se consuma sino mediante el conocimiento de la primera causa: es así que la primera causa de todo lo creado es Dios; luego la ciencia de lo creado no se puede adquirir sino partiendo de Dios como del principio de esa ciencia.—Formulado así el argumento, habria sido irrefutable; pero no se seguiria de él que Dios haya de ser el primer objeto conocido; pues así como el primer conocimiento no es el conocimiento científico, así tambien el primer objeto de quien parte el primer conocimiento, puede, si ya no es más propio decir, *debe* ser diverso del que sirve de punto de partida al conocimiento científico. Y es así que el primer objeto conocido, de quien el método debe partir, dice relacion al primer conocimiento, que es imperfecto, y no al conocimiento científico, el cual no puede ser principio sino efecto del método mismo; luego, de que Dios sea principio del conocimiento científico, no se sigue que haya de ser el primer objeto por nosotros contemplado.

34. Pero Gioberti se empeña en lo contrario, y sostiene como innegable que Dios es el primer objeto contemplado por la mente humana.—El entendimiento, dice, no puede ménos de ver un objeto que tenga ante sí continua é inmediatamente; es así que Dios está continuamente ante el alma, pues que la está conservando el sér; luego Dios tiene que ser término inmediato de la intuicion.—Á esta dificultad se responde distinguiendo; hé aquí cómo: El entendimiento ha de ver un objeto que tenga ante sí continua é inmediatamente: *distingo*: si en el entendimiento cabe el ver á ese objeto, *concedo*; si no cabe, *niego*.—Distingo tambien la menor: es así que Dios está inmediata y continuamente ante el alma: segun y conforme: Dios está presente al alma como causa productora y conservadora del sér del alma, *concedo*; como objeto de conocimiento, *niego*.—Prueba: Todo conocimiento, en el mero hecho de efectuarse mediante la union de lo conocible y del conociente, exige no sólo que el objeto se haga presente á la potencia respectiva, sino que la potencia esté en

aptitud para ver el objeto que se le hace presente; y aun por lo que toca á las potencias cognoscitivas, no basta la presencia *material* del objeto, sino que se necesita la *formal*, es decir, que el objeto pueda ser inmediatamente aprendido por la potencia: por ejemplo, un miope tiene delante muchos objetos, y sin embargo, por falta de disposicion conveniente en su potencia visiva, nada ve. Pues bien, es así que en su condicion actual el hombre, como ántes lo hemos demostrado, no posee capacidad natural de emitir un acto intelectual que implique la vision de Dios; luego, no obstante ser Dios supremo inteligible y estar en nosotros por presencia, somos sin embargo *naturalmente* incapaces de fijar nuestras pupilas en aquella luz eterna é inconmensurable (1). Para que á ella pueda elevarse nuestra mente, necesita de un estímulo y auxilio, superiores á nuestro presente natural estado; auxilio á que se da nombre de *luz de gloria* (2).

35. Insisten aquí sin embargo los ontólogos en que sin la vision de Dios no puede la mente humana conocer cosa alguna, y arguyen así:—En tanto son inteligibles las cosas en cuanto son: es así que las cosas son porque Dios las da el sér; luego no son inteligibles sino vistas en Dios.—Precisamente, del mismo principio sobre que se funda este argumento, saco yo una conclusion contraria, y digo:—Las cosas son inteligibles en razon á su sér: es así que el sér de las cosas es distinto y diverso del sér de Dios; luego son inteligibles en sí mismas; luego no es necesario verlas en Dios:—ó de otro modo: Toda cosa es conocible en cuanto tiene un sér; pues bien, ó las cosas finitas tienen cada cual su sér propio y verdadero, ó no le tienen: si le tienen, verdadera y propiamente son inteligibles en sí mismas; si no le tienen, entónces no son inteligibles de manera alguna: es así que, segun los ontólogos, las cosas creadas no son inteligibles en sí; luego tienen que negar á las cosas toda realidad y subsistencia, y proclamar con los panteistas que no hay otro sér sino el *Sér Absoluto*, y que todas las cosas no son sino meros fenómenos, ó *manifestaciones* reales de ese Sér único. ¡Oh! Acerca de este punto, la historia comprueba con triste exactitud esa deduccion científica: sin con-

(1) COBS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, q. XVIII, a. 1 ad. 8 m.

(2) SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. 3, c. 53.

tar á los antiguos panteístas, ahí están Spinoza (1), Schelling (2) y Hegel (3), que cabalmente han levantado sus sistemas sobre el cimiento de ese principio de los ontólogos.

36. Replican aquí los mismos:—No decimos nosotros que á las cosas creadas les falte el sér, sino la independencia del sér; y por eso las buscamos, no en sí mismas, sino en el acto creativo.—Primer vicio de este argumento es dar por supuesto que el orden del conocer ha de conformarse necesariamente al orden de la realidad; y este supuesto, ya hemos demostrado que es gratuito. El segundo vicio de esa argumentacion consiste en confundir la dependencia del sér de las criaturas con el sér mismo. Yo digo aquí á los ontólogos: el mero hecho de depender de Dios las criaturas, no les quita tener un sér propio, y por consiguiente, tampoco les quita que puedan ser verdaderos objetos de un conocimiento, es decir, inteligibles en sí mismas y con independencia de la inteligibilidad de Dios. Ó de otro modo: á los objetos finitos no sólo ha de considerárselos en cuanto se derivan y dependen de una causa, sino en cuanto en sí mismos tienen un sér que los constituye formalmente dotados de sustancia propia: de aquí que se los pueda conocer ora en cuanto al sér que tienen, ora en cuanto dependen de otro sér. Sin duda el primero de estos conocimientos es imperfecto, por cuanto no se remonta á la causa; pero esto no impide que imperfecto y todo, pueda existir, como quiera que, segun ya lo hemos demostrado, no todo conocimiento es perfecto, es decir, no todo conocimiento lleva de suyo que en el efecto se vea la causa y el modo en que de ella depende.

37. Último argumento de los ontólogos:—Las ideas deben dar á conocer las esencias de las cosas: es así que las esencias de las cosas, al entrar en el dominio de nuestro conocimiento, llegan dotadas de necesidad y eternidad, caracteres que sólo á Dios convienen; luego las esencias deben ser contempladas en las ideas de Dios.—Todo este raciocinio, tan poderoso en apariencia, gira

---

(1) *Ethic.*, pars. 2.<sup>a</sup>, Prop. XI, Corol., t. II, p. 87, ed. Paulus; *ibid.*, pars. V, prop. XXXI.

(2) Véase su *Système de l'idealisme transcendantal*, traducido por Grimblot, París 1842, y los varios libros publicados por el mismo Schelling desde 1800 á 1805.

(3) Léase su obra *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (en alemán) 2.<sup>a</sup> edicion, Berlin 1830.

sobre un concepto equivocado, y es haber entendido zurdamente el cómo y el porqué á las esencias de las cosas se las llama necesarias y eternas. Deshagamos la equivocacion. Al considerar en sí la esencia, prescindese de la existencia, pues en el concepto de la esencia de una cosa no entra más que la nuda consideracion de sus elementos esenciales; y como la duracion temporal de las cosas dice relacion á su existencia y no á su esencia, de aquí que al considerar en sí la esencia de una cosa, sin tomar en cuenta su existencia, no se tome tampoco en cuenta su duracion temporal: y es así que lo que no es temporal, es eterno; luego la esencia, en cuanto la contemplamos en sí misma, y por consiguiente sin decir relacion á tiempo alguno, es eterna. Claro se ve por esta explicacion que la eternidad así atribuida á la esencia, es diversa de la eternidad de Dios: 1.º porque á la esencia se la llama eterna, habida consideracion á lo que es en el orden *ideal*, es decir, abstraída de la existencia, mientras que Dios es eterno en la *realidad* misma de su existencia, pues que en Dios la existencia es idéntica á la esencia; 2.º porque la esencia contemplada en sí misma llámase eterna en un concepto *negativo*, es decir, en cuanto considerada sin relacion á la existencia, no implica tiempo alguno en que exista (1); mientras que la eternidad de Dios es *positiva*, por cuanto positivamente Dios posee íntegra y simultáneamente vida interminable é inmutable en absoluto. Esta explicacion que conviene á la eternidad de las esencias creadas, conviene tambien á su necesidad. Llámase necesarias á las esencias creadas en cuanto de ningun modo cabe en ellas nada opuesto á sus caracteres intrínsecos: por ejemplo, el sér viviente, necesario es que tenga vida, porque si no la tiene, no es viviente. Pero esta necesidad, que es *absoluta* cuando se la refiere á la esencia abstraída de la existencia, es *condicional* cuando se la considera con relacion á la existencia: por ejemplo; considerada meramente en sí la esencia del hombre, es absolutamente necesario que conste de animalidad y de racionalidad; pero considerada con relacion á su existencia, lo necesario deja de ser absoluto para ser condicional, pues implica el siguiente juicio, á saber: si el hombre existe, ha de ser animal racional (2). Por aquí se ve claramente cómo esta necesidad que se atribuye á las esencias creadas, es diversa de la

(1) SANTO TOMÁS, I, q. XVI, a. 7, ad. 2, *Quod.*, II, a. 1.

(2) SANTO TOMÁS, I, q. LXXIV, a. 1, ad. 3. *ibid.*, q. LXXXII, a. 3.

que conviene á Dios; pues la necesidad de las esencias creadas dice relacion *absolutamente* á las mismas en cuanto las consideramos segun el órden ideal, y sólo *condicionalmente* en cuanto las consideramos con relacion á la existencia; miéntras que la necesidad que á Dios compete, dice relacion á la esencia y á la existencia divina, y ademas no es condicional en manera alguna, sino absoluta en todas maneras. De lo expuesto acerca de este punto resulta que los ontólogos, al confundir el modo en que la eternidad y la necesidad convienen á las esencias creadas, con el modo en que esos caracteres convienen á Dios, dejan bien al descubierto el panteismo guardado en su sistema. La cosa es clara y se demuestra con el siguiente raciocinio final:—Los caracteres de necesidad y eternidad no convienen á las esencias creadas sino en cuanto se las contempla en sí mismas, sin tomar en cuenta su realidad; es decir, no les convienen sino en el órden ideal y abstracto: y es así que esos mismos caracteres convienen á Dios real y positivamente; luego los ontólogos al deducir de la necesidad y eternidad de Dios la necesidad y eternidad de las esencias creadas, confunden lo concreto con lo abstracto y lo real con lo ideal.

## ARTÍCULO VII.

### *Del Intermediarismo.*

38. Meras formas subjetivas de la mente humana, habian enseñado los idealistas que eran nuestras ideas: queriendo los ontólogos corregir este subjetivismo, pusieronlas en Dios, y dijeron que sólo en Dios eran conocidas por vision inmediata y directa. Con propósito entónces de evitar las faltas de los primeros y los excesos de los segundos, apareció un tercero en discordia enseñando que las ideas ni residian en la mente humana ni eran vistas en la razon de Dios, sino en otra razon media entre Dios y el hombre, y distinta de entrambas. Pues á este tercer sistema, que presume de explicar el origen del conocimiento con la invencion de que la luz inteligible por quien conocemos las ideas, es una razon media entre Dios y el hombre, llamo yo *intermediarismo* (1): su más famoso campeón es Cousin, y compendio de su

---

(1) Comumente al sistema de Cousin se le denomina *espiritualismo*; pero este vocablo no determina de modo alguno la naturaleza propia de ese sistema.

teoría, el siguiente:—La razon del hombre es individual y mutable; y como tal, inadecuada para adquirir ideas universales é inmutables, pues el conocimiento ha de estar en proporcion de la naturaleza del sujeto que conoce; luego el hombre no puede adquirir ideas inmutables y universales sino por medio de una razon que no pudiendo ser atribuida á persona alguna, tiene por ende que ser *impersonal* (1). Esta razon, como distinta que es de la de Dios y de la del hombre, se halla en medio de la una y de la otra (2): en calidad de luz inteligible por quien puede el hombre conocer, se le comunica desde el primer instante de su vida intelectual, y al comunicársele, le pone en posesion de las ideas inmutables y universales: de esta manera el hombre, recibiendo *espontáneamente* lo que esa razon *impersonal* le dicta, adquiere el primero de los órdenes de su conocer, que es el *espontáneo*. En este periodo de conocer espontáneo, no cabe que el hombre yerre, porque entónces la razon humana no conoce sino lo que la razon *impersonal* le revela, y por lo mismo que esta razon impersonal es exterior al hombre, no puede ménos de ser objetiva y real (3). Pero, bien que el hombre conozca por obra de esta iluminacion espontánea, no tiene sin embargo advertencia de su propio conocimiento; y para eso cabalmente llega luego *la reflexion*, mediante la cual trata él luego de darse cuenta de lo que conoce. Esta reflexion, claro es que no puede ejercitarse sino sobre el ya existente conocimiento *espontáneo*, el cual es y no puede ménos de ser verdadero siempre; pero aquí cabe que el hombre limite su reflexion á un lado sólo de la verdad por él conocida, y de consiguiente, que no abrace toda la verdad, y que tome la parte por el todo: de aquí nace el error del hombre; por donde se ve que *el error no es otra cosa sino la verdad incompleta* (4).

Tal es el sistema de Cousin, no diverso en sustancia del que

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, lec. IV, p. 102-103, 2.<sup>a</sup> ed. cit.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibidem*, lec. III, p. 61-72 y sigg., y lec. V y XI.—Cons. además su *Programme du cours* de 1818, ser. 1.<sup>a</sup>, t. I; y *De la spontanéité et de la réflexion*; *Examen du système de Kant*, t. V, lec. VIII; y *Fragmens philosophiques*, t. IV, Prefacio de la 1.<sup>a</sup> edicion.

(4) DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philos. en France au XIX siècle*, art. Cousin, Bruxelles 1832; y BOULLIER, *Théorie de la raison impersonnelle*, Paris 1844.

profesaron los Averroistas cuando partiendo cabalmente del mismo principio que el autor frances, infrieron que el entendimiento conoce las verdades inmutables y universales por medio de un *entendimiento aparte* (1); doctrina que ellos creian erradamente ser conforme á la expuesta por Aristóteles en su libro III *De Anima*.

39. Á poco que se examine los titulos de legitimidad y las tendencias de este sistema, se verá que es irracional en su principio, falso en su esencia, y absurdo en sus conclusiones.

Principio comun á los Averroistas y á Cousin es que la razon del hombre, como individual y mudable, no puede alcanzar conocimientos universales é inmutables. Pues no cabe principio más irracional que este: examinémosle. La idea, por cuyo medio se conoce la esencia inteligible, puede ser considerada, como ya Santo Tomás lo observó atinadamente, ora con relacion á su entidad, es decir, en cuanto se hace inherente al entendimiento informándole y determinándole al acto de conocer; ora con relacion á su forma representativa, es decir, en cuanto es medio por quien el entendimiento se representa idealmente la esencia inteligible, que es su primer é inmediato objeto propio (2). Así como el acto de conocer, bien que uno y simplicísimo en sí, puede ser mirado, ora en calidad de operacion del sujeto inteligente, ora en calidad de acto cognoscitivo que envuelve idealmente la esencia como primer término inteligible; así tambien la idea, que es el medio por quien el entendimiento entiende, puede ser mirada, ora en su entidad, en cuanto se hace inherente al sujeto por ella informado, ora como similitud de la esencia que por medio de la idea entiende el entendimiento. Mirada por el primero de estos aspectos, la idea es individual en cuanto se hace inherente á un sujeto individual, así como individual es tambien la inteleccion considerada en su entidad, pues efecto de un inteligente individual es siempre. Ejemplo: cuando yo entiendo la esencia del hombre, mediante la idea respectiva que informando á mi entendimiento determina en él esa especial inteleccion, esta idea en cuanto se instala en mi individual entendimiento, es individual; así como individual es tambien el acto con que yo la entiendo,

(1) CONS, RENAN, *Averroes et l'Averroisme*, c. 2, Paris 1852.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, *De Ideis*, a. 2 ad. 5.

en cuanto le considero como operacion mia, pues yo soy entónces el inteligente que entiende (1). Pero mirada la idea por el segundo de los dichos aspectos, es decir, en calidad de semejanza ó representacion del objeto inteligible, entónces sus caractéres propios son los de la esencia por ella semejada ó representada. Y es así que la esencia es de suyo inmutable, como copia de las inmutables ideas de Dios, y universal, como capaz en sí de comunicarse á todos los sujetos debajo de ella comprendidos; luego, no obstante ser la idea subjetiva con relacion á su entidad, es sin embargo universal é inmutable cuando se la considera como forma representativa de lo inteligible. Por no haber visto Cousin esta distincion, salió con ese antojadizo invento filosófico de la *razon impersonal*. Agréguese á esto que, una vez admitido el principio cousiniano, no hay más remedio sino caer en el escepticismo. Y la prueba es óbvia. Explíquese el conocer intelectual como se quiera, es siempre un acto personal, pues todo acto ha de ser conforme á la condicion del agente, y el inteligente, persona es: pero segun Cousin, nada que sea personal, puede poseer valor alguno objetivo; con que tendremos que conforme á este principio, si el conocimiento no puede ser personal, será meramente subjetivo; y en ese caso los escépticos tendrán razon (2).

40. Si absurdo es en su principio generador este sistema, no ménos absurdo le hallaremos en sí mismo. Fácilmente se demuestra. Cuanto existe en todos los órdenes del sér, ó es sustancia, ó es cualidad: aquí no hay medio, como no le hay entre la sustancia y el accidente, entre el sér y la nada. Esto asentado, la *razon impersonal* de Cousin, para ser algo, tiene que ser ó sustancia ó accidente: pero es así que no es lo uno ni lo otro: no lo primero, porque la sustancia, en el mero hecho de ser por sí misma, se individualiza por sí propia; y no lo segundo, porque todo accidente ó cualidad, en el mero hecho de no existir sino por virtud de la sustancia, no se individualiza y concreta sino por ella; luego, no siendo la dicha *razon impersonal* ni sustancia ni accidente, es un puro nada sin valor alguno objetivo (3). Cabalmente por ser

(1) SANTO TOMÁS, I, q. LXXVII, a. 5 c.

(2) Cons. á SCOTO, *In I Sent.*, dist. II, q. 4, n. 5,

(3) «Non enim aliquid aliud est quam anima, sed aliquid animæ est intellectus; quomodo non aliquid aliud quam caro est oculus, sed aliquid carnis est oculus.»—SAN AGUSTIN, *Tract. XV in Joann.*, c. 4, n. 19.

tan absurda de suyo hasta la noción de la tal razón impersonal, no es extraño que Cousin la haya significado con calificativos no sólo diversos sino contrarios, denominándola ora *razón*, ora *verdad absoluta*, ora *Dios mismo*, ora *un algo distinto de Dios*; y como si toda esta variedad de denominaciones fuese poco para expresar el laberinto que hierva en la mente de su autor, todavía nos declara á todas horas que no está satisfecho de su sistema (1).

41. Partiendo de tales principios el tal sistema, lógicamente, si paraba en algo, habia de parar en el *panteísmo*. Claro está: si la luz inteligible por quien el alma humana entiende, no le es intrínseca sino extrínseca, como que es la *razón impersonal*, ya estamos dentro de esa sustancia única impersonal que constituye el fondo de la doctrina panteísta. Y, efectivamente, después de haber dicho Cousin que la razón impersonal es la luz inteligible, y después de haber identificado de hecho, en varios pasajes de sus obras, esta razón impersonal con Dios, como si Dios no fuese *persona*, enseña denodadamente que la razón humana es idéntica á la razón de Dios (2).

(1) En 1818 explicó un curso de filosofía que no publicó, pero que publicaron en 1826 sus discípulos de la Escuela Normal. Posteriormente publicó una parte de sus trabajos para oponerlos, dice él, á la escuela *teocrática* ¿eh? (*Fragmens philos.*, ed. 1838), y en estos *Fragmens* se muestra efectivamente mal satisfecho de las ideas que habia enseñado en 1818, y reniega de ellas. (Cons. *Frag. philos.*, Préf. de la edicion de 1826, p. 84); pero á bien que luego, en el Prefacio que pone á su obra *Du Vrai, du Beau et du Bien*, edicion de 1853, reproducido en la edicion de 1854, dice con mucho aplomo que tiene la gloria de no haber cambiado jamas la sustancia de sus ideas!!

(2) Así se lee en su *Introd. à l'hist. de la phil.* etc., lec. V-VI, y en sus *Fragmens*, Prefacio á la 1.<sup>a</sup> edicion. Pero á bien que en otro lugar (*Du Vrai, du Beau*, etc., lec. IV, p. 81-82, ed. cit.), dice que la razón humana es distinta de la divina, y se pone muy sério con Malebranche porque las habia identificado!!... ¡Lector, no te maravilles de esto! ¿en dónde has visto tú á un *eclecticó* contradecirse? No puede ser ¡como que está en posesion de la verdad!!

## ARTÍCULO VIII.

*El Psicologismo Racional (1) es único sistema suficiente y adecuado para explicar el origen de las ideas.*

42. Dejamos analizados los sistemas que resuelven torcidamente el problema sobre el origen del humano conocer, problema cuya solución es indispensable á la ciencia, pues que con él tienen íntimo enlace las partes más vitales de la filosofía: forzoso es, por tanto que, refutados ya los erróneos sistemas de otros acerca de este punto, expongamos el nuestro para determinar claramente la filiación del humano conocer.

Y como quiera que el problema sobre el origen de las ideas se reduce al de los primeros conceptos abstractos y universales; y como que estos primeros conceptos son los que representan las esencias de las cosas, claro es que toda la presente especulación redúcese á investigar el modo con que el entendimiento emplea su virtud abstractiva en los objetos sensibles. Para explicar este modo, menester es elevarse á un principio más general, y es el que enseña que toda potencia inferior se aquilata y ennoblece con unirse á la superior (2). La razón es óbvía; pues tanto más perfecta es una cosa cuanto más se aproxima á un sér superior y más perfecto: la fantasía, por ejemplo, es entre las potencias sensitivas la más perfecta, por ser la que más se aproxima á las potencias intelectivas (3); de aquí que en el hombre, como sér inteligente, la unión de las potencias sensitivas en general y de la fantasía en particular con las potencias intelectivas, produce un fantasma de mayor perfección que en los brutos; pues como quiera que esa perfección de las potencias intelectivas nace de ser ellas inmateriales, de aquí que al comunicarse á la fantasía en el modo proporcionado á la índole de esta potencia, produzca un fantasma naturalmente más exento de las condiciones materiales que lo sería si la fantasía no estuviese unida con las potencias intelectivas en la identidad del alma humana. Pues bien, por lo mismo que el

---

(1) Téngase presente nuestra nota en la página 329-330.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXVI, a. 5, c; *In lib. II Sent.*, dist. XXVI, q. 1, a. 1. sol.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. De Port. Dei*, q. II, a. 2 c.

fantasma, cuanto más dista de la condicion de material, es tanto más adecuado para grabar con refulgencia en la aprensiva de la mente la esencia del objeto de quien es mensajero, por eso la accion primera que en la mente ejerce, es una especie de *iluminacion radical*, por cuanto la fantasía, merced á la union que en el hombre tiene con el entendimiento, es apta para formar fantasmas de quienes más escueta se pueda abstraer la esencia del objeto por ellos representado (1). Pero esta *iluminacion radical* no basta para que la esencia del objeto representado por el fantasma se haga accesible al entendimiento, es decir, se convierta en inteligible *in actu*, pues esta especie de inteligibilidad no la tiene sino lo inmaterial puro; y la union de la fantasía con el entendimiento en el hombre, presta sin duda mayor aptitud para ser abstraída de toda concrecion material á la esencia del objeto representado por el fantasma, pero no la presenta *in actu* abstraída de esa concrecion material, ó séase de las notas que la individualizan (2). Necesaria es, por tanto, una operacion abstractiva, mediante la cual la esencia del objeto representado por el fantasma sea *in actu* abstraída de toda individual concrecion, pues sólo así se hace inteligible *in actu* (3). Pues á esta operacion que hace inteligible *in actu* la esencia, puede llamársela *iluminacion formal*. ¿Cómo se verifica esta operacion abstractiva, mediante la cual se constituye simultáneamente el concepto de la esencia? Expliquémoslo.

Toda facultad, ó potencia operativa, por el mero hecho de serlo, tiene en su propia naturaleza cierta inflexion y determinacion á ejercer su actividad propia tan luego como se le ofrece el objeto adecuado. Pues bien, natural oficio de la inteligencia es percibir la esencia de las cosas, como de la vista lo es percibir los colores, y del oido los sonidos; de aquí que siendo objeto *proporcionado* (4) del humano entendimiento la esencia (ó llámese *quidditas*) de las cosas materiales, tan luego como un objeto sensible se hace presente al alma por medio del sentido que le percibe y de la fantasía que forma de él un fantasma correspondiente, el alma por

(1) CONS. SANTO TOMAS, I. q. LXXXV, a. 1 ad 2.

(2) SANTO TOMÁS, *Qq. dispp., q. unic., De Spirit. creatur.*, a. 4<sup>o</sup> ad. 3.

(3) SANTO TOMÁS, I, q. LXXXIV, a. 6 c.; *ibidem*, q. LXXXV, a. 1 ad 4; y *Qq. Dispp., q. unic., De Spirit. creat.*, a. IX c.

(4) Véase la página 235 de este mismo tomo.

medio del entendimiento, tiende á libertar, digámoslo así, de las notas individuales de aquel objeto, la esencia del mismo por ellas como aprisionada; y tiende así, porque no de otro modo puede aprender las esencias de las cosas: de aquí que tan luego como el entendimiento ve presente el fantasma del objeto, su primera operacion intencional es buscar la esencia del tal objeto para sacarla de entre esas notas individuales que la aprisionan. Esta operacion abstractiva, dicho se está que es tan natural como natural es la tendencia del entendimiento á percibir la esencia en sí misma, es decir, segregada de toda concrecion material. La esencia así abstraída, se hace inteligible *in actu*, y entónces la aprende el entendimiento, en virtud del citado principio de que toda facultad emite la operacion que por su naturaleza le es propia, tan luego como el respectivo objeto se le hace presente en las condiciones necesarias para que pueda aprenderlo. El concepto que entónces se forma el entendimiento de la esencia, es abstracto y universal: abstracto, porque la esencia ha sido aprendida con exencion de las notas individuales; y universal, porque universal es la esencia, término de ese acto intelectual. Luego, para explicar el origen de los conceptos abstractos y universales, y por consiguiente, para resolver el problema sobre el origen de las ideas, basta reconocer en el alma una facultad abstractiva. Reduciré esta demostracion al siguiente silogismo: Investigar el problema sobre el origen de las ideas equivale á investigar el que versa sobre cómo se adquiere los primeros conceptos abstractos y universales; de modo que lo que baste para la solucion de este segundo problema, basta para la solucion del primero: es así que para resolver este segundo problema sobre los conceptos abstractos y universales basta reconocer en el alma una facultad abstractiva, pues con ella es apta el alma para grabar refulgentemente en la aprensiva del entendimiento la esencia destituida de toda nota individual, y por consiguiente, dotada del carácter de universalidad; luego para resolver el problema sobre el origen de las ideas, basta con reconocer en el alma una facultad abstractiva.

43. Lo dicho nos ilustra sobre cuál sea verdaderamente la luz inteligible por quien la mente humana conoce. *Luz inteligible* llámase al medio por quien el objeto inteligible puede hacerse manifiesto á la aprensiva del entendimiento, así como llámase *luz visible* al medio por quien el objeto visible se hace manifiesto á

la vista: es así que objeto *proporcionado* del humano entendimiento es la esencia de las cosas materiales; luego el medio por quien esta esencia se hace manifiesta á la aprensiva del entendimiento, es tambien la luz inteligible por quien el entendimiento puede emitir sus actos propios. Y es así que el modo de hacerse manifiesta al entendimiento la esencia de las cosas materiales consiste en que esta esencia se le presente depurada de toda condicion material, y que esto es obra de la facultad abstractiva; luego esta facultad abstractiva es la luz inteligible por quien la mente humana conoce (1).

44. Esta solucion que damos al problema sobre el origen de las ideas, es conforme á dos leyes ideológicas supremas y fundamentales, á saber:

I. Dado que todo conocimiento intelectual es obra del sujeto que conoce, y que todo sér ejerce su actividad propia con arreglo á su naturaleza propia, es incontrastable el siguiente cánon general ideológico: *el origen de los conceptos intelectuales debe explicarse al tenor de las leyes esenciales del alma humana*. Es así que ley esencial de la naturaleza del alma humana es que, en su actual condicion de viadora, no pueda conocer lo inteligible sino aprendiéndolo por el medio de abstraerlo de los fantasmas; luego la explicacion que hemos dado al origen de los conceptos intelectuales es conforme al enunciado cánon general ideológico. Por eso nuestra dicha explicacion no ha de tomarse como una mera hipótesis, sino como una solucion cierta del problema ideológico; pues cierta, y no meramente hipotética ha de llamarse una solucion del problema sobre el origen de las ideas, que así se ajusta á las leyes esenciales del conocer del alma humana.

II. Segunda de las dichas dos leyes ideológicas es: *en el explicar el hecho del conocer intelectual, debe adoptarse el mínimo entre los medios al efecto necesarios*. Fúndase este cánon en aquel principio observado por Galileo (2), y no inadvertido por Leibnitz (3), de que la naturaleza no emplea muchos medios para lo

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. dispp., q. unic., De Spirit. creatur.*, a. 10 c.; y SAN BUENAVENTURA, *In lib. II, Sent.*, dist. XXXIX, a. 3, q. II; y *ibidem*, dist. XXIV, part. I, a. 2, q. IV c.

(2) Véase en ROSMINI, *Lógica*, lib. II, sez. IV, c. 3. B., a. V, pág. 378, not. I.

(3) *N. Est.*, lib. III, c. VI, § 33, p. 320, ed. cit.

que puede hacer con pocos, y que tan abundosa como es en los efectos, así es sóbria en las causas, á manera de un administrador prudente que economiza donde buenamente lo puede para ser dadivoso en tiempo y sazon. Pues siguiendo este principio, ponemos nosotros por origen del conocer intelectual la facultad de abstraer, como mínimo entre los medios que se ofrecen para resolver el problema. Es en efecto mínimo, porque ciertamente, en el explicar el conocimiento intelectual, no cabe poner ménos en el alma que la potencia mediando entre el sér y el obrar (1); y es ademias adecuado para esta explicacion, porque efectivamente el conocer intelectual no pide otra cosa sino que la esencia, término primero é inmediato del conocimiento directo, se haga presente al entendimiento bajo su forma inmaterial; y el hacer esto es cabalmente oficio de la abstraccion.

45. Á este sistema, que explica el origen del conocimiento humano por el concurso de dos factores, á saber, los sentidos, que se limitan á dar la materia laborable, y el entendimiento, que labra esta materia para elevarse sobre lo que los sentidos le ofrecen; á este sistema, digo, le llamo yo *psicologismo racional*. Con él se satisface á las condiciones del problema fundamental de toda sólida filosofía, que versa sobre conciliar la experiencia con la razon, y los hechos con las leyes. Sin duda el psicologismo racional toma la observacion de los hechos como punto de partida; pero la toma solamente como principio material, no formal del procedimiento científico. Me explicaré. Llamo *principio material* de la ciencia y del procedimiento científico á lo que constituye para el especulador primer objeto y materia conocida; y llamo *principio formal* á lo que sirve al mismo especulador como fuente inmediata de donde brota para él la ciencia. Por ejemplo, quien admitiendo al mundo como primer hecho conocido, desde el cual la mente ha de elevarse á Dios, profese al mismo tiempo que la ciencia del mundo no se obtiene sino conociéndole como derivacion del acto creador del Omnipotente; ese, en adquirir la ciencia del mundo, parte, como principio material, de la existencia del mundo, y como principio formal, del conocimiento del acto creador de Dios. Pues de esta manera, principio material del procedimiento científico es para nosotros lo concreto sensible que aprenden los sentidos, y principio formal el conoci-

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. dispp., De Ver.*, q. X; *De Mente*, a. 1 c.

miento de las causas y de los principios que se ve ser generadores de los hechos, y sirven para explicarlos. Por aquí se ve que nuestro método es simultáneamente analítico-sintético, é inductivo-deductivo: *analítico*, por cuanto el entendimiento, para adquirir las primeras ideas, necesita abstraer, y la abstraccion es un procedimiento del análisis; *sintético*, porque así es necesario que sea para constituir los principios científicos, viendo la relacion entre las ideas, y para ligar los hechos con sus leyes, y los efectos con sus causas; *inductivo*, por cuanto en virtud de la abstraccion y de la induccion, nos remontamos de los hechos á las leyes de los hechos; y *deductivo*, por cuanto en virtud de la deducccion descendemos de las leyes á los hechos para explicarlos y referirlos á sus causas propias. Con este doble movimiento *progresivo* y *regresivo* constituimos la ciencia. Este método fué por quien, en lo antiguo, Aristóteles logró tales adelantamientos, no sólo en las ciencias especulativas sino en las naturales, que aun hoy mismo, respecto de algunas de ellas, por ejemplo, la zoologia y la psicologia descriptiva (1), se le venera como á primer inventor: con ese método aplicado á la mecánica (2) alcanzaron glorioso é impecedereno renombre Arquímedes, Ctesibio y otros varios; ese método hizo tan sólida y tan profunda la especulacion de los grandes filósofos de la Edad Media, é inculcado y practicado al finalizarse este periodo por Leonardo Vinci, dió á la edad moderna un Galileo con toda la numerosa sequela de Físicos de los siglos XV y XVI; y finalmente, en los últimos tiempos ha salvado de las extravagancias del panteismo y del idealismo germánico á muchos escritores de la misma Alemania y de Francia (3).

46. Pero aquí nos sale al paso Rosmini discurriendo del siguiente modo:—Explicar el origen de las ideas equivale á explicar el de los conceptos universales; pero los conceptos universales no pueden ser formados por obra de la abstraccion; porque para

(1) *De generatione animal.*, lib. IV, c. I.—Cons. SCHNEIDER, en su *Prefacio*, á Aristóteles, *De animalibus historicæ*, lib. X, t. 1., Lipsiæ 1811.

(2) Cons. BERNARDO JULLIEU, *De Physica Aristotelis*, Parisiis 1836; y *Les principes métaphysiques de la Pyysique d'Aristote*, Paris 1840.

(3) Véase la obra de M. F. A. POUCHET, *Histoire des sciences naturelles au moyen age, ou Albert le Grand et son époque, considérée comme point de depart de l'école expérimentale*, Paris 1853.

ello seria menester una idea prévia, mediante la cual se separase de las notas individuales la nota comun. Por consiguiente, la abstraccion presupondria otra idea cuyo origen habria que investigar, y ademas daria por supuesta esta idea general en el acto mismo de intentarse, mediante la abstraccion, explicar el origen de las ideas universales (1).—

Esta argumentacion de Rosmini se apoya en dos puntos: uno, que la abstraccion presupone una idea prévia; otro, que esta idea prévia ha de ser universal. Pues entrambos supuestos son falsos. Lo es el primero, porque para la abstraccion primitiva, que es de la que aquí se trata, no se requiere sino conocer algo concreto, por ser imposible que el espíritu se emplee en cosa que no le esté presente, ni que descomponga un compuesto no conocido de él en manera alguna. Pero este conocimiento prévio no es más ni ménos que la mera percepcion sensitiva del concreto en quien el espíritu ha de emplearse; ó mejor dicho, es el fantasma de ese concreto, que pone en la aprensiva del alma la representacion del objeto en quien ha de emplearse la facultad abstractiva. Es decir que, como ya lo hemos explicado, los sentidos concurren sin duda á la formacion de las ideas, pero sólo como causa material, en cuanto ellos dan al entendimiento la materia en que éste ha de emplearse (2). Y con esto implícitamente dejamos refutado el segundo de los citados supuestos de Rosmini; pues efectivamente, el conocimiento prévio que se requiere para ejecutar el acto abstractivo, no es otro sino la mera aprension del concreto realizada por medio de los sentidos y de la imaginativa; y como esta aprension no implica idea universal, hé aquí porqué para que la facultad abstractiva segregue de las notas individuales la esencia, no es menester para nada idea general alguna.

47. Aquí replica Rosmini:—Ó el entendimiento conoce el objeto en quien emplea su virtud abstractiva, ó no lo conoce: si lo conoce, idea tiene de él, y en este caso, ya la abstraccion va precedida de una idea, cuyo origen hay que investigar; si no lo conoce, no puede aplicar á él su virtud abstractiva (3).—Pues á esto respondo: que no es el entendimiento quien abstrae, sino el alma por medio del entendimiento; y de aquí que para poder el alma eje-

(1) *N. S.*, etc., sez. IV, c. 1, a. XVI, t. I, p. 206-207.

(2) SANTO TOMÁS, I, q. LXXXIV, a. 6.

(3) *Loc. cit.*, a. 17, p. 207-208.

cutar su acto abstractivo, necesita que se le haga presente el objeto sobre quien le ha de ejecutar; pero como quiera que este objeto no se hace presente al alma sino por medio de la aprension sensitiva y del fantasma, de aquí que el alma pueda ejecutar sobre él su virtud abstractiva sin necesidad de idea prévia alguna. Las potencias todas del alma, bien que distintas entre sí, tienen un principio de unidad en el alma misma; y merced cabalmente á esta unidad, sucede que tan luego como una potencia se emplea en su objeto propio, todas las demas, cada cual á su manera, pueden emplearse en el mismo objeto. Y hé aquí justamente cómo el mismo sér que los sentidos aprenden en calidad de particular, cae bajo el dominio de la abstraccion del entendimiento, que le contempla en razon á su esencia.

#### ARTÍCULO IX.

##### *Reduccion de los sistemas que quedan expuestos.*

48. Todos los sistemas filosóficos que dejamos expuestos y examinados, pueden reducirse á sólo dos, á saber, el método ontológico y el psicológico. La clasificacion y division de los métodos en general nace del diverso modo en que se halle determinado el principio único de todo método; es decir, el procedimiento ó seáse vía que cada cual de ellos adopte para alcanzar la ciencia; origen, pues, de la diversidad de métodos es la que haya en el procedimiento científico que cada cual de ellas adopte; principio distintivo de cada uno es, por consiguiente, aquel en quien se funde la especial nota que le haga diverso. Más claro: la especial naturaleza de un procedimiento metódico depende del especial *punto de partida* que tome, á la manera que el especial camino de cada viajero depende del especial sitio en donde le inaugure. Tantos serán, pues, los puntos de partida que puede adoptar un método cuantos son los que puedan servir como principio de camino para llegar al obtenimiento de la ciencia; pues el método no es otra cosa sino medio para llegar á la adquisicion de la ciencia, y sabido es que todo medio se proporciona á su fin propio. Pues bien, consistiendo toda ciencia en conocer las últimas razones de su materia propia, tenemos que de dos maneras se puede llegar á este conocimiento, á saber: ó partiendo de los últimos efectos para remontarse á las primeras causas; ó bien, partiendo del cono-

cimiento inmediato y directo de las primeras causas para descender hasta el de los últimos efectos. Y como quiera que las primeras causas, ó seáse últimas razones de todo sér, habida consideracion al orden de la realidad, se refunden en la primera y suprema causa, que es Dios; de aquí los dos únicos métodos posibles, á saber: uno, que parta del conocimiento inmediato y directo de Dios, causa de todas las criaturas; y otro, que parta de las criaturas á Dios. Al primero de estos métodos se le llama *ontológico*, y al segundo *psicológico* (1).

49. De estos dos métodos, únicos posibles, solamente el psicológico puede ser múltiple; el ontológico no puede ser más que uno, en razon á que uno es el principio de que parte, á saber, Dios; y uno tambien el camino que sigue, pues que no admite otro modo de conocer sino la vision inmediata y directa de las ideas de Dios. Por el contrario, el método psicológico puede ser tan múltiple como lo son los efectos y los hechos de quienes diversamente puede partir para elevarse respectivamente á las causas de los primeros y á las razones de los segundos: diverso, por ejemplo, será un método segun que parta de la existencia del mundo material, ó de las sensaciones, ó de los pensamientos del hombre, que son otros tantos hechos.

50. Vista la lucha trabada entre los filósofos acerca de estos métodos, hase querido ponerlos á todos en paz, y ciertamente el propósito es muy laudable; pero ¿qué conciliacion cabe entre métodos de los cuales el uno sube del mundo á Dios, y el otro baja de Dios al mundo? Para conciliar tan opuestos procedimientos, seria menester que el uno consintiese en no partir de la intuicion de Dios, y el otro en no partir de la mera existencia del mundo; pero entónces ni el primero seria ontologismo, ni el segundo seria psicologismo. Sin embargo, como quiera que nuestro psicologismo racional tenga con los ontólogos un punto de contacto, bueno

(1) Los modernos filósofos germánicos denominan estos métodos *regresivo* y *progresivo*, correspondiente el primero al que nosotros llamamos *psicológico*, y el segundo al *ontológico*.—(Véase á BIEDERMANN, *De Genetica philos. ratione Fichtii, Schellingii, Hegelii*, c. 1, p. 2, Lipsiæ 1835).—Fichte, Schelling y Hegel usaron en comun del método *progresivo*; sólo que el primero de esos filósofos le apellidó *intuitivo*, el segundo *constructivo*, y el tercero *dialéctico*.—(Véase al mismo BIEDERMANN, *ibid.*, p. 3, nota (\*)).

será mostrar que ni aun por virtud de este lazo de union, es conciliable con el ontologismo.

51. Para el conocer intelectual concurren dos elementos, á saber: la potencia intelectual, como medio ostensivo de la esencia de las cosas; y la esencia misma, como causa que determina el conocer de esa potencia. Pues bien, ora se investigue la última razon porqué la potencia cognoscitiva aprende la esencia, ora porqué la esencia es capaz de determinar ese acto de la potencia, forzoso es remontarse á Dios. La potencia aprende la esencia de las cosas por cuanto la luz inteligible que la sella, es imágen y semejanza de la mente increada de Dios, en quien están las razones inteligibles de todas las cosas; porqué Dios, que á cada cosa da la forma de ser y de obrar conforme á su respectiva naturaleza ejemplada sobre las ideas arquetipas del divino entendimiento, no ha podido ménos de dársela á los séres inteligentes; y es así que á la naturaleza de los séres inteligentes corresponde tener una luz inteligible por quien conozcan las cosas en el modo que les es connatural, pues cabalmente lo que sobre todo los distingue de los séres no dotados de inteligencia es que miéntras estos se limitan meramente á ser conforme á su respectiva naturaleza, los séres inteligentes pueden ademas tener conocimiento de su propio sér y del de todas las demas cosas (1); luego el entendimiento humano puede conocer las esencias de las cosas, en cuanto es un efecto ejemplado sobre la idea del sér inteligente, que eterna reside en el entendimiento de Dios. Si ahora buscamos la razon última porqué las esencias son inteligibles, en Dios y sólo en Dios la hallaremos tambien; pues en tanto las esencias de las cosas determinan á nuestro entendimiento en cuanto tienen virtud para obrar sobre él; pero es así que esta virtud les proviene de ser copias ejempladas y realizadas conforme á los arquetipos divinos (2); luego tambien la determinacion que nuestro entendimiento recibe de la presencia del objeto, tiene en el entendimiento divino su razon última. Quedamos, pues, en que la última razon explicativa del conocimiento humano está en las ideas del entendimiento divino.

—Pues entónces, dirán aquí los ontólogos, ¿en qué se diferencia tu sistema del nuestro? ¿qué otra cosa decimos nosotros?—La di-

(1) SANTO TOMÁS, I, q. XV, a. 1.

(2) SANTO TOMÁS, I, q. XCIV, a. 1 c.

ferencia, respondo, es gravísima, porque el *procedimiento* que los ontólogos emplean para llegar á esa verdad, se opone de tal manera al nuestro que no puede jamás conciliarse con él. Según los ontólogos, las ideas de Dios, el ejemplarismo divino, se enlaza con el problema sobre el conocimiento, no sólo habida consideración á que Dios en el orden de la realidad, es causa primera de quien nuestra mente recibe la virtud de conocer, y las cosas eficacia para ser de nosotros conocidas, sino también á que, en el orden del conocer, Dios es la primera verdad que, intuitivamente percibida por el hombre, le da conocimiento de los primeros inteligibles cuando ménos. Mientras esto profesan los ontólogos, nosotros no apelamos al ejemplarismo divino sino como á última razón del hecho del conocer. Para nosotros este hecho no comienza en Dios, sino en nuestros sentidos, y aplicado al orden intelectual, le damos por causa la virtud abstractiva de la mente humana, que en los objetos sensibles descubre las esencias inteligibles, fundamento de las verdades primarias, y principios inmediatos del saber. Como se ve, hasta aquí no hay necesidad de remontarse á Dios: esta necesidad comienza allí donde se quiere investigar porqué el entendimiento es capaz de descubrir la esencia, y porqué la esencia es capaz de determinar al entendimiento. Pero esto, claro es que se hace *por obra del discurso*, no porque Dios sea *objeto inmediato de intuición*, que es en lo que consiste el error ontológico.

## ARTÍCULO X.

### *Verdadera doctrina acerca de los universales.*

52. Como quiera que el problema del origen de las ideas se reduce al que versa sobre los primeros conceptos abstractos y universales, claramente se ve que el que versa sobre la naturaleza de las ideas universales, tiene íntimo enlace con el relativo al origen de estas ideas mismas. Expongámosle. Que nuestra mente alberga conceptos universales, hecho es notorio á quien quiera que advierta sus propios actos intelectivos. Mientras el mundo real no nos ofrece sino seres concretos, nuestro espíritu se eleva siempre á contemplar formas abstractas: por ejemplo, tenemos idea *del hombre*, es decir, no de tal ó cual hombre, sino de la naturaleza humana en sí, ó séase en cuanto posee los caracteres esenciales de animalidad y de razón. Cabalmente, objeto propio

de nuestro entendimiento es lo universal, así como de nuestros sentidos lo es lo particular; pues nuestro entendimiento tiene por objeto propio la esencia de las cosas contemplada en sí, es decir, abstraída de todas sus notas individuales, y la esencia así contemplada es de todo punto universal (1). No es, pues, extraño que al querer los filósofos estudiar de lleno el conocimiento intelectual, hayan tomado con tanto empeño averiguar la índole de las ideas universales (2), bien que en sus opiniones haya demasiada variedad y discordancia acerca de este punto para que no sea necesario exponer ante todo la teoría verdadera.

53. Trátase en sustancia de indagar si el objeto de las ideas universales es algo real, objetivo, independiente de nuestra alma, un ente, en fin, distinto de la idea que de él tenemos. Para proceder con orden y claridad en esta investigación, bueno será recordar que de entre nuestros varios conceptos, unos pertenecen al período directo de nuestro conocer, otros al reflejo; y digamos ahora que las ideas universales pueden ser consideradas, ora en uno, ora en otro de esos períodos. Examinémoslas brevemente conforme á estos dos aspectos.

54. En el período del conocimiento directo, primer concepto lo es siempre el que tiene por término la esencia destituida de las notas individuales. Pues el concepto de la esencia así considerada, bien que no sea rigurosamente universal, por cuanto no expresa más que los caracteres constitutivos de la esencia misma, puede, sin embargo, llamarse tal en cierto sentido; como quiera que siendo esas notas las que individualizan la esencia, en el hecho mismo de contemplarla sin ellas nuestro primer conocimiento intelectual, la concibe independientemente del principio que la in-

(1) «Intellectus est universalium, non singularium.»—SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. I, c. 44.

(2) Entre las varias preocupaciones que el flamante filosofismo ha propagado respecto de los Escolásticos, cuéntase la de tener por meras cavilidades inútiles á las ciencias las cuestiones que aquellos grandes hombres promovieron acerca de las ideas universales, comprendiendo lo que sus modernos adversarios no han entendido, ó fingen no entender, y es que el problema de las ideas universales es capitalísimo en Filosofía. Así lo confirma la historia, mostrando cómo aun los que más han afectado desdeñar esta materia, la han examinado siempre en primer término, bien que bajo formas y nombres diversos de los que usaron los Escolásticos.

dividualiza; y como justamente la esencia así concebida es apta para hallarse en todos los individuos de su respectiva especie, de aquí que esta aptitud misma la confiera carácter de universalidad (1). Á este universal puede llamársele *metafísico y directo*: metafísico, en cuanto implica la aptitud real que la esencia tiene de hallarse en todos los individuos de su especie; directo, en cuanto es término del primer conocimiento, que es de suyo directo.

Á poco que se medite sobre la índole de este universal, veráse que para concebirlo basta la abstracción; pues en tanto la esencia, término primero del conocimiento intelectual, llámase universal, en cuanto se la aprende en sí misma sin las notas individuales. Lo que basta, por consiguiente, para segregarse de sus notas individuales la esencia y ofrecerla de este modo á la aprensiva del entendimiento, basta igualmente para formar esa especie de universal; y es así que esa segregación se obra por medio del acto abstractivo; luego el universal directo ó metafísico se forma por la mera abstracción (2). Dos cosas hay que considerar en este universal directo, á saber: una, la esencia entendida, por ejemplo, *hombre, animal, viviente*, etc.; y otra, el concepto que de ella formamos prescindiendo de las determinaciones concretas que la circunscriben en su existencia real. Si atendemos á lo contenido en el concepto de la esencia, el respectivo universal directo es *objetivo*; pero si atendemos al modo en que formamos el propio concepto, es *sujetivo*: objetivo, en cuanto lo contenido en el concepto universal, es la esencia dotada de aptitud real para hallarse en todos los individuos de su respectiva especie, y esta esencia y aptitud real de la misma es lo que realmente existe fuera del sujeto que la contempla; subjetivo, en cuanto la propia esencia que en el orden real existe circunscrita por las notas individuales, existe en el orden ideal abstraída de esas notas por nuestro entendimiento (3). Y no se crea que de aquí resulte un conocimiento falso, pues nuestro entendimiento no entiende que la esencia exista *realmente* tal y como él la concibe abstrayéndola de las notas in-

(1) «Universale (dice muy bien sobre esto ALB. MAGNO, *De predicab.*, tract. 9, c. 2), ab habere aptitudinem dicitur universale, et non ab actu quo efficiatur universale.»

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *De Anima*, lib. II, lect. 2.

(3) SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 2, c., y ad. 2.

dividuales, sino segun el modo subjetivo con que *idealmente* existe en el concepto mental (1).

55. Obtenido ya por la mente el concepto de la esencia, mediante la reflexion, puede volver á mirarle, juntamente con el objeto en él contenido; y como entónces en esta contemplacion refleja encuentra la esencia abstraída por el anterior conocimiento directo, puede hacer comparacion entre la esencia misma y los individuos de la especie á quienes se refiera: por ejemplo, una vez percibida con inteleccion directa la esencia del hombre como tal, es decir, como animal racional, reflexionando luego sobre este concepto y confrontándole con los diversos individuos humanos existentes ó posibles, vemos que *la humanidad* expresa una forma comun á todos, es decir, la naturaleza humana en calidad de comun á todos los individuos humanos. Pues esta esencia, así considerada mediante la comparacion entre ella y los individuos á quienes es comun, llámase universal *lógico* ó *reflejo*, porque nace de la reflexion aplicada al primitivo concepto de la esencia (2). Diferénciase del *directo* ó *metafísico* en que éste se forma meramente abstrayendo de las notas individuales la esencia, mientras aquel se forma comparando entre sí la esencia y los individuos á quienes es comun. Diferénciense ademas estos universales en que el *lógico* es meramente subjetivo, aunque tenga fundamento en la realidad, pues en tanto vemos ser comun una esencia, y por consiguiente universal, en cuanto comparándola con los individuos de su referencia, hallamos que es forma comun á todos: y es así que la forma puesta en una cosa por virtud de acto de nuestra razon se llama *subjetiva*; luego el universal lógico existe sólo en nuestra mente (3).

56. Asentada ya la anterior doctrina, fácil es resolver la cuestion sobre si el universal existe ó no realmente en los individuos. Y digo que si por universal se entiende la esencia tal como directamente la aprende nuestro entendimiento para atribuirle despues por medio de la reflexion la forma de universalidad, sin duda existe concretada en los individuos, bien que nuestra mente al aprenderla prescinda de esta concrecion; pero si se entiende la esencia, no ya considerada en sí misma, sino en cuanto, mer-

(1) SANTO TOMÁS, I, q. LXXVI, a. 2, ad. 4.

(2) SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia*, c. 1V.

(3) SANTO TOMÁS, *loc. cit.*

ced á la abstraccion con que nuestra mente la posee, toma carácter de forma representativa del comun de los individuos á quienes se atribuye, entónces diré que el universal no existe en los individuos *in actu* sino sólo *in potentia*, es decir, en cuanto la esencia propia de los individuos es capaz de ser entendida abstractamente (1).

Aquí nos arguye Rosmini (2):—Del singular no puede abstraerse lo que no está en él: es así que en él no está el universal; luego no puede abstraerse de él.—Respuesta. El universal no está en el singular: *distingo*: el universal reflejo, *concedo*; el universal directo, *subdistingo*: no está en acto, *concedo*: no está en potencia, *niego*. El universal que se forma por la abstraccion es el directo, pues el reflejo se forma por la comparacion entre la esencia y los individuos á quienes es comun. Pues bien, el término de la referencia del universal directo, se encuentra en los individuos, porque no es otro sino la esencia misma subsistente en ellos. La diferencia recae únicamente sobre el modo con que la esencia existe en el orden ideal y en el orden real, pues mientras en el primero contemplamos la esencia desnuda de los caracteres que la individualizan, en el segundo la propia esencia no subsiste sino acompañada de esos caracteres.

## ARTÍCULO XI.

### *Del Nominalismo, Conceptualismo y Realismo.*

57. Explicados ya el genuino carácter y valor de las ideas universales, podemos apreciar las opiniones de otros acerca de la propia materia.

Cuestion es ésta que no obstante ser ya tan antigua como la filosofia griega, suscitó especial y empeñadísimo debate durante los siglos medios entre las famosas escuelas del *nominalismo*, *conceptualismo* y *realismo*. Sostenian los de la primera que los uni-

---

(1) Al lector que quiera conocer ámpliamente esta materia, le remito á la nunca debidamente encarecida obra del P. LIBERATORE, *Della Conoscenza intellettuale*, t. II, c. II, a. III, IV y V.

(2) *N. S.* etc. sez. 4, I, art. XII, p. 197.

versales no eran otra cosa sino *meros vocablos*; los de la segunda, que eran *simples formas subjetivas* de la mente, y los de la tercera, que eran *realidades existentes* fuera del espíritu en los individuos del orden natural. De estos tres sistemas, los dos primeros son total y absolutamente erróneos; pero acerca del *realismo*, hay que distinguirlo en *ortodoxo* y *falso* ó *heterodoxo*, según se entienda el modo con que la esencia existe como universal en las cosas, á saber, *potencialmente* ó *in actu*. Expliquémoslo. ¿Se entiende que á la esencia singularizada en los individuos respectivos, podemos idealmente contemplarla sin las notas individuales, y concebirla por tanto como *forma universal* que en realidad conviene á esos individuos? Pues este *realismo* es verdadero ú *ortodoxo*. ¿Pero se entiende que la esencia existe *in actu* como *universal real* en cada individuo? Pues este *realismo* es *falso* ó *heterodoxo*.

Á poco que se medite en la filiación de estos tres sistemas, se verá que el nominalismo, el conceptualismo y el realismo falso erraron por apoyarse en un principio contrario al que engendra la importantísima distinción entre el universal *directo* y el *reflejo*. Este principio es que—«la esencia, en el orden real, tiene un modo de ser distinto que en el orden ideal: en el orden real, el ser de la esencia es concreto, y en el orden ideal es abstracto.»—Pues el *nominalismo*, tomando este principio al revés, dice: *el objeto entendido tiene un modo mismo de ser en el orden real y en el orden ideal*, y sigue discurrendo en consecuencia:—«es así que en el orden real, tiene un modo de ser individualizado y concreto; luego igual le tiene en el orden ideal: no hay, pues, *conceptos universales*, sino únicamente expresivos de varios individuos: lo único que hay universal es *la palabra*; pero el concepto correspondiente á la palabra, no es más que el concepto *colectivo* de una muchedumbre de individuos (1): por ejemplo, á la palabra *hombre*, no corresponde el concepto universal de *humanidad*, sino los con-

(1) Así se concilia la opinión de COUSIN (*Oeuv. inéd. d'Abailard, Introd.*, p. CLXXVIII y sigg., París 1836) y de BOUCHITTÉ (*art. Conceptualisme, Diction. des sciences philos.*, t. V, París 1844) que dicen que los nominalistas no quisieron enseñar que los universales eran meros nombres, con la opinión de ROSMINI (*Aristotile esposto ed esaminato, Préf.*, p. 21-22, not. 57) y de ROUSSELOT (*Etudes sur la phil. dans le moyen age, t. III, p. 235 y sigg.*, París 1840), que opinan lo contrario.

ceptos particulares de Juan, Pedro, Francisco; sin embargo, la palabra *hombre* es universal en cuanto se la aplica á varios individuos.»—Tal es la sustancia de este sistema nominalista, inventado hácia el año 1089 por Juan Rosceli (1), adoptado en lo antiguo por la escuela de Ockam (2), y en lo moderno por todos los sensualistas (3).—El *conceptualismo*, partiendo del término extremo de los nominalistas, infirió que los universales son meras creaciones de la mente, es decir, simples conceptos. Hé aquí su raciocinio:—«Segun los nominalistas, dijeron, sólo la palabra es universal; pero la palabra es expresion del pensamiento, y por consiguiente, no puede ser universal, si no lo es el concepto con ella expresado. Luego los universales son *meros conceptos* que nuestra mente forma comparando entre sí á los individuos y pensando la nota comun que á todos conviene.»—Tal fué en sustancia el discurrir del famoso Abelardo (4), de quien los modernos se han declarado secuaces, más bien por buscar abolengos á sus sistemas ideológicos que por haber examinado atentamente el problema. En cuanto á los *realistas heteroómos*, del principio mismo de los *nominalistas* saecaron una ilacion contraria:—«El objeto entendido, dijeron, tiene idéntico modo de ser en el orden ideal y en el orden real: es así que en el orden ideal tiene un modo de ser universal, por cuanto la mente considera la esencia segregada de las notas individuales como referible á todos los sujetos debajo de ella comprendidos; luego universal debe ser la esencia en sí misma y realmente.»—Tal fué la sustancia del *realismo* de Gui-

(1) CONS. JUAN SALISBURY, *Metalogicus*, lib. II, c. 17, p. 814-837, Lugd. Batav. 1630; y *Policratus*, lib. VII, c. 12, p. 447, Lugd. Batav. 1639.

(2) *Summa totius logices*, c. 15, 16, 20, Venetiis 1591; y *Quodl.*, III, q. VI, París 1487.—CONS. GABRIEL BIEL, *In I Sent.*, dist. II, q. VIII.

(3) CONS. HOBBS, *Leviathan*, part. I, c. 4, p. 15, 16, Amstel. 1670; y ROBINET, *De la nature*, part. V, § 15, vol. II, p. 56 y sigg., Amsterdam 1763; y HUME, *Tratado de la naturaleza humana* (en ingles), lib. I, part. I, secc. 7, Londres 1739; y ROMAGNOSI, *Che cosa è la mente sana?*, part. II, § 12-14; y *Della suprema economia etc.*, part. I, § 7, y part. II, § 19-21.

(4) Esto se ve claramente, cuando otra prueba histórica no hubiese, en los pasajes del *Comentario* de Abelardo sobre *Porfirio*, extractados por Rosmini del manuscrito Ambrosiano que tuvo á la vista.—(ROSMINI, *Aristot. esp.* etc., *Préf.*, p. 26; y COUSIN, *Epist.*, ad *Episc. Parisien.*, *Epist.* XXI, *Opp.*, p. 333-335, ed. Amboesius, Parisiis 1816.)

lermo de Champeaux (1) y de Scoto (2), para quienes el universal existia *in actu* y realmente en los individuos. Igual fundamento habia tenido el *realismo* de Platon, para quien las ideas eran *formas separadas, subsistentes en sí mismas*; y de ahí nace tambien el *realismo* de los *ontólogos*, para quienes las ideas universales existen en el entendimiento divino, y allí hay que leerlas (3).

58. Entrando ahora en el exámen de los tres citados sistemas, comenzaré por el *nominalismo*, para demostrar que es falso en sí mismo y en sus conclusiones. I. El nominalismo es falso en sí mismo. Niega universalidad al concepto, y se la concede sólo á la palabra. Pero la palabra no puede ser universal sino en calidad de expresiva de conceptos universales; porque ó la consideramos en sí misma, ó como expresion del pensamiento: en sí misma, no es más ni ménos que un vocablo *particular*; luego no puede llamársela *universal* sino en cuanto sea expresion de un concepto universal correspondiente. Si la palabra es expresion del pensamiento, y sólo en cuanto expresa un pensamiento significa algo, forzosamente del pensamiento ha de ser informada y ha de recibir el modo en que signifique las cosas. De manera que una voz universal sin concepto universal correspondiente es contrasentido; y si la voz no puede ser universal miéntras no lo sea tambien el concepto expresado con ella, resulta claro que los *nominalistas*, al decir que á la voz universal no corresponde sino el concepto *colectivo* de varios individuos, han confundido la idea *universal* con la idea *colectiva*.

II. El nominalismo es falso tambien en sus conclusiones racionales, que mejor deberian llamarse *heréticas*. Primera de ellas es el *escepticismo*, sistema consistente en negar la posibilidad de la ciencia, y esto cabalmente lo hace el nominalismo. Prueba.

(1) Véase la *Historia Calamitatum, Opp.*, t. I, p. 5, ed. Cousin, Parisiis 1849; y entre los escritores que han expuesto las ideas de Champeaux, véase entre otros á CH. RÉMUSAT, *Abélard*, t. I, p. 20 y sigg.; y á PATRU, *De Willielmo Campellensi*, Parisiis 1847; y COUSIN, *Oew. inédit. d' Abélard*, p. 518.

(2) *Quæstiones super universalia Porphirii, Opp.*, t. I, p. 87 y sigg.; *In lib. II Sent.*, dist. III, q. I; y *Quodl.*, q. 11, a. 2.

(3) Cons. GIOBERTI, *Introd. allo studio, etc.*, t. II, part. I, c. 4, p. 124; *Del Buono*, c. 3, p. 50; *Errori philos.*, etc., lett. VI, t. I, p. 328; lett. XII, t. III, p. 148-149; y UBAGHS, *Du Réalisme en Theol. et en Phil.*, Louvain 1856, y *Révue Catholique*, ser. 3, Enero de 1851.

Las ciencias, lo mismo las abstractas que las concretas, no pueden subsistir sin principios universales (1): las abstractas, porque no versan sino sobre verdades universales; y las concretas, porque si bien versan acerca de cosas particulares, tienen por objeto final investigar principios y leyes generales. Es así que el nominalismo niega la existencia de nociones y verdades universales; luego en el fondo no es más ni ménos que escepticismo. Y así en efecto lo confirma la historia, pues entre los nominalistas antiguos, Ockam fué semiescéptico, y entre los modernos, ahí está la escuela escocesa que no ha podido fundar en raciocinio sólido alguno la posibilidad y realidad de la ciencia, y ahí está Hume el escéptico, y Berkeley el idealista. Segunda conclusion del nominalismo es el *sensualismo*; pues desde el momento de no admitir como existentes sino á los individuos y de negar toda especie de concepto universal, queda limitado meramente á los hechos todo el conocimiento humano, y declarado imposible el percibir las esencias ni sus leyes generales; que es cabalmente la doctrina de los sensualistas. Y aquí tambien la historia dice que en efecto los antiguos nominalistas frisaron todos con el sensualismo (2), así como los modernos le profesan abiertamente.

59. Por lo que hace al *conceptualismo*, bien que tanto dista del nominalismo en el admitir ó no conceptos universales, no es ménos inconducente para resolver el problema. Segun los conceptualistas, la idea universal se forma por medio de la comparacion entre muchos individuos de naturaleza semejante, prescindiendo de sus diferencias individuales para fijarse únicamente en lo que es semejante en todos. Pero ésta no es manera racional de explicar la formacion de las ideas universales. Prueba. Para percibir la semejanza entre cosas distintas, como lo son los individuos, hay que cotejarlos con arreglo á una forma abstracta ya de ántes conocida, á fin de ver si convienen en ella: pero es así que esto no puede hacerse sin que nuestra mente posea con anterioridad el concepto de esa forma susceptible de ser participada por

(1) CONS. LEIBNITZ, *Dissert. de stylo philosophico Nizolii*, § XXXII, *Opp.*, p. 70, ed. cit.; y GALLUPPI, *Lezz. etc.*, lez. XVI, t. 1, p. 125; y ROSMINI, *N. S.*, sez. III, c. 4, art. XVIII, p. 131, not. (1).

(2) SAN ANSELMO, hablando de los antiguos nominalistas, dice que su error procedió de haber concedido mucho á los sentidos, y poco á la razon.—Véase *De Fide Trinit.*, c. 2, ed. Ubaghs, Lovanii 1856.

varios individuos, pues de lo contrario, sería imposible ver si éstos convienen ó no en ella; luego el *conceptualismo* comienza dando por supuesta la misma idea universal que se propone inquirir.

60. Falso es también últimamente el *realismo puro*; pues si el universal existiese *in actu* fuera de la mente y en los individuos, como ese sistema lo proclama, no se referiría sino á la esencia, porque el individuo, como tal individuo, es singular y distinto de todos los demás; pero la esencia, considerada según su física subsistencia, es decir, tal y como existe en el individuo, no es universal *in actu*, porque en el orden real, toda sustancia particular tiene su sér y sustancialidad propia identificada con su propia individualidad: por ejemplo, no son en mí dos cosas diversas mi sér de viviente y mi vida individual, ó mi razón de hombre y mi humanidad singular. Y es así que lo universal es cabalmente lo opuesto de lo individual; luego si la forma de lo universal existiese con real subsistencia en los individuos, sería universal y singular á un mismo tiempo; lo cual es absurdo (1). Y si decimos con Ockam (2) que el individuo, en el orden real, es la esencia misma en cuanto subsiste individualizada, tendremos que para que esta esencia subsistiese con actual universalidad en el individuo, sería preciso que cada individuo fuera toda su especie; y esto nos llevaría al absurdo de concluir que, creado ó aniquilado un individuo, quedaba por ende respectivamente creada ó aniquilada su especie toda entera. Contra semejante absurdo protesta hasta el lenguaje común, pues todo el mundo dice: *Pedro es un hombre*; pero á nadie le ocurre decir: *Pedro es la humanidad*, ó séase toda la especie humana. Hablemos claros: este *realismo puro* no es más ni menos que *panteísmo*; pues si la esencia subsiste en cada individuo como actualmente universal, tiene que ser *una misma esencia numérica* en todos los individuos, los cuales entonces no se diferenciarán sino por meros accidentes, ó séase variedades accidentales: y es así que la *esencia subsistente* no es más ni menos que lo que se llama *sustancia*; luego si *numéricamente una* es la esencia común á todos los individuos, numérica-

(1) CONS. ABÉLARD., *De generibus et speciebus* en COUSIN, *Fragmens*, etc. p. 149; y *Glossulae magistri Petri Abalardi super Porphyrium*, Ms. de Ravaisson, en RÉMUSAT, *Op. cit.*, lib. III; c. 10, t. II, p. 99 y sigg.

(2) *Summa totius logicae*, c. XX, ed. cit.

mente una es también su sustancia. Y hémos aquí en la *sustancia única*, principio fundamental del panteísmo. Véase, pues, con cuánta razón Aristóteles entre los antiguos (1), y muchos eminentes historiadores de la filosofía en lo moderno (2), han tachado de panteístico el realismo puro. Así lo confirma también la historia, pues salvo aquellos *realistas* de la Edad Media, que en aquellos siglos de fé, no podían ser formalmente panteístas, notorio es cuán abierta, denodada y lógicamente lo han sido los realistas modernos Spinoza, Giordano Bruno, Schelling y Hegel.

Pero el *realismo* que nosotros profesamos, no puede conducir á este deplorable absurdo, pues para nosotros, la idea universal es *objetiva* sin duda en cuanto á la cosa por ella representada, es decir, en cuanto á los *caractéres constitutivos de la esencia*; pero no es *real* según la forma de universalidad que le atribuimos, pues sólo atribuimos esta forma de universalidad á la esencia en cuanto, por medio de la reflexión, la contemplamos abstraída de las notas individuales: modo de ser que, conviniéndola sólo respecto de la manera en que nuestra mente la aprende, no ya respecto de como subsiste en el orden real, no puede parar nunca en confundir el orden del conocer con el orden del sér.

## ARTÍCULO XII.

### *Del enlace y relacion de los signos con el pensamiento.*

61. Propio es de los hombres el comunicarse recíprocamente sus pensamientos y sus afectos. Así como nuestras necesidades físicas están diciendo á voces que ninguno de nosotros habria vivido tres días separado de la sociedad en cuyo seno hemos nacido, con no menor elocuencia nuestras necesidades intelectuales y morales dicen que formamos una verdadera sociedad de espíritus, que en razón al beneficio aportado por cada cual para comun

(1) *Met.* lib. VI, c. 13.

(2) Cons. ROUSSELOT, *Op. cit.*; c. XVIII, t. III, p. 18-26; c. XXIII, p. 326-327; y SCHMIDT, *Etudes sur le mysticisme allem. au XIV Siécle*, c. 5, § 2-3, en las *Memoires des Savants étrang.*, c. A, § 2-3; y HAUREAU, *De la philos. scholastique*, c. IX, t. I, p. 231, y c. XXX, t. II, p. 501 y sigg., París 1850; y BUDDEO, *De spinosismo ante Spinosam*, § 17, en el *Analecta philos.*, p. 339 y sig., Halæ Sax. 1724.

provecho de todos y sin perjuicio de ninguno, constituye una verdadera república. Pero nuestro espíritu está unido á un cuerpo orgánico, y de aquí que para comunicarnos recíprocamente nuestros pensamientos, hayamos menester de algo sensible que, digámoslo así, los represente. Pues á esto que hace las veces del pensamiento, y que sirve para esa mútua comunicacion, llámase comunmente *signo*: su existencia tiene por razon la naturaleza misma del hombre (1). Mediando tan estrecha conexion entre el signo y nuestros conceptos, el filósofo no puede ménos de considerar sus mútuas relaciones.

62. Generalmente hablando, llámase signo toda representacion externa que ademas de la nocion de sí propia, tiene virtud de suscitar en la mente la de otro objeto distinto de ella (2). El signo, pues, implica dos nociones: una, la de sí mismo, y otra la de la cosa por él significada: el *humo*, por ejemplo, como signo del *fuego*, nos da dos ideas, la del *humo* y la de *fuego*. Y como la nocion de una cosa no puede ser trayecto para la de otra sin que entre ambas medie conexion, de aquí que en el signo quepa considerar ora la cosa significada, ora la relacion entre esta cosa y el signo. Considerada esta relacion, dividese el signo primeramente en *natural* y *arbitrario*: natural si su conexion con la idea de la cosa por él significada es natural é independiente del arbitrio humano, y arbitrario si esa conexion depende de este arbitrio: por ejemplo, el humo es signo *natural* del fuego, y la oliva es signo *arbitrario* de paz. Puede ademas el signo ser *cierto* ó *dudoso*, segun que su conexion con la cosa por él significada deja ó no deja duda acerca de su contraria: por ejemplo, la respiracion es signo cierto de vida, y las canas son signo dudoso de vejez. Últimamente, el signo puede ser tambien *físico* ó *espiritual*, segun que *física* ó *espiritual* sea la cosa por él significada.

63. Muchas especies de signos pueden usar los hombres para comunicarse entre sí: primeramente ciertos movimientos del cuerpo, ó séase *gestos*, que se llaman *naturales* ó *artificiales*, segun proceden ó de natural instinto ó de arbitraria convencion. En segundo lugar, puede el hombre manifestar sus conceptos por

(1) CONS. SAN BASILIO, *Homilia in iliud.*—«Attende tibi ipsi etc.»—n. 1, *Opp.*, t. II, p. 16, ed. Garnier, París 1722.

(2) SAN AGUSTIN, *Op. cit.*, c. 3, n. 4; SANTO TOMÁS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. LV, a. 4 ad 2; q. CX, a. 1 ad 3 m., y q. LX, a. 6 c.

medio de *la palabra*, hablada ó escrita, y este es el signo más perfecto, el signo por excelencia, pues siendo fin de todos los signos manifestar el hombre lo que dentro de si pasa, claro es que debe tenerse por más perfecto aquel que más idóneo sea para expresar con facilidad, universalidad y distincion lo que se quiere. Pues tales dotes solamente las tiene la palabra; porque los gestos, los suspiros, la expresion del semblante, y demas signos de esta especie, sólo en determinadas ocasiones, y siempre de un modo limitado, pueden expresar nuestro pensamiento, miéntras que la palabra, dado el uso de la voz y del oido, y la comunidad de idioma en los interlocutores, todo puede expresarlo clara y distintamente. Por eso es el único signo cuya relacion con la inteligencia examinaremos.

64. Desde el primer tercio del corriente siglo existe en Francia y Bélgica una escuela que exagerando hasta lo sumo el valor de la palabra, dice que sin ella seria imposible pensar, y tiénela por una ley psicológica tan necesaria en la actual condicion del hombre como la misma ley fisica en cuya virtud la planta no podria vejetar sin aire y calor. Esta escuela apellidase en la historia de la filosofia *tradicionalismo*; sus diversos partidarios se distinguen segun respectivamente encarecen más ó ménos la necesidad de la palabra en órden al pensamiento. Para entender el principio generador de la divergencia entre estos filósofos, débese recordar la division del pensáimiento en *espontáneo y reflejo*; el primero no claro ni distinto por hallarse desacompañado de conciencia actual del alma, y por consiguiente, de reflexion; claro y distinto el segundo por la razon contraria. Débese tambien recordar que objeto del pensamiento pueden ser, ora las verdades metafisicas, como la espiritualidad y libertad del alma, y la existencia de Dios; ora las verdades morales, como el bien y todos los principios que en la idea del bien se fundan; ora, en fin, las verdades abstractas, como las nociones de número, cantidad, semejanza, y demas de su especie. Proclamada, pues, la palabra como necesaria para pensar, cabia referir esta necesidad, ora al pensamiento espontáneo, ora al reflejo, y en una y otra hipótesis, cabia sostener que sin la palabra es imposible adquirir idea alguna, ó que sólo es necesaria para las ideas suprasensibles. Y en efecto, todas estas hipótesis han sido examinadas por los *tradicionalistas*, que se han subdividido en varias ramas segun la diversa solucion dada por unos ú otros á esos problemas. El viz-

conde de Bonald, profesando en el sentido más riguroso esta absoluta necesidad de la palabra (1), dice que sin ella no podría el hombre adquirir noción alguna, ni aun las generales y abstractas, sino únicamente percepciones sensibles (2). El señor Bonnetty, ménos estremado, admite que puede el individuo, por sí solo y sin necesitar de la sociedad, adquirir las ideas generales y abstractas de los seres materiales, pero de ningún modo las relativas al órden espiritual y moral, como lo son Dios y las divinas perfecciones, el hombre y sus propiedades y su origen, y otras nociones semejantes (3); y añade que, aun despues de cultivada y ampliada la razon del hombre por la comunicacion social, es impotente para *descubrir* ni *demostrar* verdad alguna correspondiente á esos dos órdenes de ideas, sin que la sociedad se las enseñe. Á esta doctrina de Bonnetty es idéntica la del Padre Ventura, con la única diferencia de que éste da el nombre genérico de *conocimiento* á las ideas abstractas y generales, y reserva el de *ideas* para expresar el conocimiento de las verdades suprasensibles (4). Entretanto, los filósofos de la Universidad Católica de Bélgica (Lovaina), separándose de la doctrina de Bonald y de la Bonnetty (5), conceden algunos más fueros á la razon del individuo y algunos ménos al magisterio social; pues partiendo de que el hombre nace con la vision de las ideas de Dios, profesan: 1.º que la educacion social le es necesaria, no para

(1) En algunos pasajes de sus obras, tiene á la palabra por único signo capaz de expresar pensamientos. (Véase el *Essai sur les lois naturelles de l'ordre social*, t. III, p. 49, y *Principe constit. de la soc.*, p. 39); pero en otros lugares concede á todos los signos capacidad de manifestar los actos internos (Cons. *Legisl. primit.*, t. 1, p. 74-344). Cualquiera que haya sido la doctrina de Bonald, es cierto que sus secuaces no han dado á la educacion social tan exclusivo valor como él.

(2) *Recherches philos. sur les premiers objets des connaissances morales*, c. 2, t. I, p. 145.

(3) *Annales de philos. chrét.*, ser. 4, t. VII, p. 63, 64, 67; *ibid.*, ser. 4, t. VIII, p. 374.

(4) Cons. *La Tradizione ed i Semipelagiani della Filosofia*, c. 1., § 6, p. 23 y sigg.; *La Raison philos. et la Raison cath.*, Conf. 2, part. 3, t. I, not. (B), p. 139-140, Milan 1853; *ibid.*, p. 119, y Conf. I, part. I, p. 47, y en otras obras.

(5) Regístrese la *Revue Catholique* etc., Febrero, p. 70 y sigg.; Junio, p. 346, y Nov. y Dic. 1859.

pensar, sino para tener nociones claras, distintas y completas; 2.º que en poseyendo ya el hombre, por obra de la educacion social, el uso pleno de su razon, puede sin ajeno magisterio conocer muchas verdades del órden natural. Á esta doctrina se han adherido (bien que reservándose los especiales principios de sus respectivos sistemas) Gioberti (1), Rosmini (2) y el Padre Romano (3), los cuales, aunque no son *tradicionalistas*, opinan sin embargo que el hombre no puede sin el medio de la palabra ejercer su reflexion ni reiterar su pensamiento sobre las ideas que préviamente haya adquirido.

Así planteada la cuestion, propóngome resolverla examinando dos puntos: 1.º ¿Es verdad que el pensamiento *directo* no pueda existir sin la palabra? 2.º Dado que no se necesite la palabra para el pensamiento directo ¿se necesitará por ventura para el *reflejo*?

65. En cuanto á la primera de estas cuestiones, basta recordar, para resolverla negativamente, lo que ántes de ahora hemos dicho sobre que el pensamiento espontáneo es resultado de aquel acto primitivo con que nuestra mente aprende su objeto primario, que es la esencia de las cosas materiales desnuda de las notas que la individualizan. Es así que para percibir esta esencia basta la luz inteligible que la mente posee dentro de sí, junto con la representacion de la esencia en el fantasma respectivo; luego para que la mente produzca el pensamiento espontáneo, no ha menester de la palabra. El entendimiento humano es una fuerza naturalmente ordenada para percibir la esencia de las cosas; y como toda fuerza, no ha menester para ejercitarse sino que se halle libre de todo impedimento intrínseco y que se ponga en contacto con el objeto en que su accion se termine: dadas estas dos condiciones, el entendimiento humano no puede ménos de ejecutar el acto primo con que conoce la esencia. Pues bien, no cabiendo, por una parte, decir que el entendimiento adolezca de vicio intrínseco que le impida conocer su objeto propio, porque si así fuera, nada podria conocer; por otra parte, contenida como lo

(1) *Del Buono*, c. 3, p. 52, ed. cit., y *Error. Mos.*, lett. V, t. I, p. 277-278, ed. cit. y en otros lugares.

(2) *Saggio sull'origine delle idee*, ser. V, part. 2, c. IV, art. III, t. II, p. 87-88, ed. cit.; y *Teodicea*, lib. I, c. XX-XXI, p. 50-51 y sigg., Nápoli 1847.

(3) *Scienza dell'uomo interiore* etc., t. IV, *Riassunto* § III, ed. cit.

está la esencia en el concreto cuya representación le ofrece el fantasma respectivo, y existiendo en el entendimiento la facultad abstractiva por quien la esencia se hace inteligible *in actu*, claro es que, dadas estas dos condiciones, la mente ha de ejecutar ese acto primo espontáneo sin necesidad de la palabra. Y no se nos oponga que ésta es menester para excitar á la mente y hacerla fijarse en la esencia del objeto representado por el fantasma; pues sopena de romper la unidad del hombre y de personificar sus potencias, no es posible negar que tan luego como su actividad sea excitada por la presencia de objeto adecuado, ya tiene aptitud para ejercitar en ese objeto la potencia correspondiente: siendo esto así, desde el momento que los sentidos aprenden el objeto sensible, y la fantasía forma el respectivo fantasma, ya el alma por medio del entendimiento, puede aprender la esencia, objeto primario propio del entendimiento. Y si me replicas que el fantasma no es suficiente á excitar al hombre para que ejercite en él su entendimiento, yo te responderé que tampoco para esto sería eficaz la palabra; porque la palabra, ora la tengas con Platon (1) por signo natural de las cosas, ora con Aristóteles (2) por signo convencional (3), no expresa objeto alguno sino en cuanto de él tiene idea el entendimiento, pues todo signo, natural ó convencional, presupone siempre la noción del objeto significado: por consiguiente, la palabra no puede hacer que el entendimiento se fije en la esencia de una cosa determinada si el entendimiento no tiene previamente idea de esa esencia significada por la palabra; y si el entendimiento posee el concepto de la esencia ántes que la palabra, entónces no se diga que depende de la palabra el primitivo génesis de los conceptos. Dejo con esto probado que la palabra no es necesaria para la primitiva formación de las ideas abstractas y universales, y así resuelvo la primera de las dos propuestas cuestiones.

66. Haciéndome cargo ahora de la segunda, digo que tampoco es menester la palabra para reflexionar sobre las ideas. El acto reflexivo no pide otra cosa sino presencia del pensamiento sobre quien ha de recaer la reflexión, y aptitud del entendimien-

(1) Véase el *Cratilo*, p. 388, ed. H. S.

(2) *De Interpretatione*, c. 2, § 3, ed. Didot.

(3) Sobre la historia de esta controversia léase á ORÍGENES, *Contra Celsum*, lib. I, c. 24.

to para ejercerla: es así que, por una parte, el pensamiento, desde el instante de ser, es ya presente en el ánimo, pues en él tiene asiento; y que, por otra parte, el entendimiento es potencia esencialmente reflexiva; luego tampoco para reflexionar sobre las ideas es menester la palabra. Y si se me replica que siempre será menester para sacudir las ideas dormidas y latentes en el alma á fin de que la mente pueda reiterarlas por medio de la reflexion, yo diré que si estas ideas están latentes en el ánimo, entónces están ignoradas de él, y por consiguiente, para él son como si no fueran; y si ignora las ideas, no puede conocer al vocablo como signo de ellas, por la misma razon que yo no puedo saber si tal retrato lo es ó no verdaderamente de una persona á quien no conozco.

67. Pero estas razones de evidencia concluyente contra la doctrina de Bonald, no valen para refutar la del P. Ventura y la de Bonnetty, pues estos admiten que la razon humana no ha menester de la palabra para adquirir las nociones abstractas y universales del orden sensible, y dicen sólo que la necesita para las ideas religiosas y morales. Pues yo digo que esta doctrina es tan falsa como la de Bonald, y ademas contradictoria; porque no cabe conceder á la razon que pueda sin la palabra adquirir conocimientos abstractos y universales en el orden de las cosas sensibles, y negarle igual virtud respecto de los conocimientos morales y religiosos. No: la razon humana está intrínsecamente dotada de una fuerza deductiva para elevarse, de las cosas que conoce mediante algunos principios, al conocimiento de otras cosas: por eso, tan luego como ha adquirido conocimiento de las esencias de los seres sensibles, puede por vía discursiva elevarse al de los seres suprasensibles: de esta manera, por ejemplo, tan luego como la mente adquiere el concepto de lo finito, se eleva, mediante el principio de causalidad, al concepto y á la existencia de lo infinito, sin necesitar absolutamente para ello de la palabra. Sin duda la razon no puede alcanzar las verdades relativas á Dios y á sus divinos atributos, sino mediante estudio asiduo, prolijas meditaciones, hábito prolongado de colosales ejercicios de deducción lógica; y aun así y todo, es seguro que abandonada la razon á sí misma, no tocará esas verdades sin mezcla de errores, mucho más si se considera los obstáculos que le oponen las impresiones sensuales, los estímulos del instinto, las incesantes necesidades de la vida material: todo esto es cierto; pero no prueba otra cosa sino

la impotencia de la razon para construir por sí sola un sistema completo de verdad en el orden metafísico y moral, no que la razon sea impotente para adquirir por sí sola conocimiento alguno en ese orden de verdades.

Aquí Bonnetty nos opone que si el hombre pudiese con su sola razon descubrir verdades del orden metafísico y moral, podría crear á Dios, al espíritu y la ley moral. Pero este argumento se retuerce contra su mismo autor; porque, segun él, la razon pura, es decir, independientemente de la palabra, puede conocer el mundo físico y sus leyes; y digo yo: pues si todo lo que la razon pura *descubre*, lo *crea*, entónces para ser consecuente á este principio, tiene Bonnetty que inferir que la razon pura *crea* el mundo físico y sus leyes. La verdad es que el conocer de la razon humana no se aplica sino al sér, y por consiguiente, que tiene que dar por supuestas la existencia y las leyes de lo que conoce: su oficio se halla limitado á conocer esta existencia y estas leyes: así el físico, por ejemplo, *descubre*, no *crea* las leyes de los *cuerpos* (1). Quien dice *conocimiento*, dice accion inmanente que completa y perfecciona al sujeto que conoce; y de aquí que el simple conocer no implique ni pueda en manera alguna implicar creacion del objeto conocido. No hay otra fuente original de la verdad sino Dios; porque la verdad, en el orden de su existencia, se identifica con el sér, y Dios es fuente creadora de la realidad universal. La razon humana no es sino medio para alcanzar la verdad: *no la crea*, sino que solamente *la ve*, y por eso cabalmente, léjos de ser el conocimiento medida de la verdad, como deberia serlo si él la crease, la verdad por el contrario es medida del conocimiento, pues en tanto un conocimiento se dice verdadero ó falso en cuanto se conforma ó no á la realidad del objeto.

68. Hasta aquí hemos examinado en sí mismo el sistema: veamos ahora las razones en que se funda. Asentado por los *tradicionalistas* que el magisterio social es necesario nada ménos que como ley psicológica para la vida del pensamiento, échanse luego á buscar en la razon y en la experiencia comprobaciones de esa supuesta ley. Como pruebas experimentales, ó séase de hecho, alegan dos: una, que cada hombre recibe junto con la palabra las ideas en el seno de la familia donde nace; y otra, que á los sordomudos y salvajes se les ha encontrado destituidos, cuan-

(1) CONS. SAN AGUSTIN, *De libero arbitrio*, lib. II, c. 8, n. 34.

do ménos, de todo concepto metafísico y moral, y que así han estado mientras la educacion no ha suscitado en ellos la vida intelectual. Para consignar estos hechos, fúndanse los tradicionalistas en los datos del presbítero Montaigne, á quien tienen por el observador más perspicaz de la condicion anormal de los sordomudos (1). De esas alegaciones experimentales, tengo á la primera por inconducente para probar la necesidad de la palabra en orden al pensamiento. Que al niño le instruye y forma la sociedad, ciertamente es un hecho que no ha menester de prueba; pero no se trata de esto, sino de saber si ántes de esa educacion puede ó no tener el hombre conceptos intelectuales, ó cuando ménos, adquirir por su propia espontánea actividad alguna parte de ellos: *alguna parte* digo, porque no me parece verdadera la doctrina de ciertos racionalistas para quienes el hombre puede alcanzar un uso pleno de la razon sin necesidad de educacion social alguna (2): con esta doctrina no hago cuenta, porque es el extremo opuesto de los tradicionalistas, y de consiguiente, inútil á la presente investigacion. La otra prueba que estos alegan tomada de la triste condicion intelectual de los sordomudos, tampoco me parece valedera; pues si hemos de prestar fe á los más asíduos y perspicaces observadores acerca del particular, parece bien averiguado que los sordomudos, ántes de empezar á recibir educacion, poseen ya muchas ideas hasta del orden moral, como así lo ha demostrado Berthier (3) en pos de Degerando (4), y es hoy un hecho reconocido por cuantos se han dedicado á estudiar con diligencia y sagacidad á esos infelices séres (5). La razon, por otra parte, confirma estas observaciones; pues si como lo dejamos probado, ni el pensamiento directo ni el reflejo han menester de signos para ejercerse, no hay motivo para que el sordomudo,

(1) *Recherches sur les connaissances intellectuelles des sourd-muets*, París 1829.

(2) CONS. SAISSET, *Essai sur la philosophie au XIX siècle*, p. 307, París 1845.

(3) Véase su opúsculo *Sur l'opinion du Docteur Stuard etc.*, París 1852.

(4) *De l'éducation des sourd-muets*, París 1827.

(5) CONS. CARTON, *Notice sur l'aveugle sourde-muette*, Anna Temmermans, Gand 1843; y BOUVET, *Démonstration des fondemens de la foi*, Malines 1845.

sellado como lo está, en calidad de hombre igual á nosotros, con la luz de razon, no pueda conocer algunas verdades intelectuales y morales. Sin duda el niño sordomudo será más tardío en ejercer su razon que el que no padezca tal desgracia, pues cuando otro impedimento no tuviese, harto grave es ya el carecer de palabra, medio principal de los hombres para comunicarse sus ideas; pero esto no quita que ántes de toda instruccion metódica se haya formado algunas nociones intelectuales y morales; y de hecho, el testimonio reiterado de los más expertos é imparciales educadores de niños sordomudos, dice que cuando estos pobrecitos gozan de buena organizacion y tienen ya edad suficiente, adquieren, ántes de que se les enseñe nada y con el mero ejercicio de su razon, algunas nociones, más ó ménos explícitas, del alma, de Dios, del deber y otras de la misma especie.

69. Junto con el ejemplo de los sordomudos, la escuela tradicionalista alega, no ménos confiada, el de algunos individuos que criados en los bosques, léjos de todo humano trato y social comercio desde su más tierna infancia, no han dado muestra alguna de séres racionales: de aquí infieren los tradicionalistas que sin palabra no es posible pensar. Para confirmar su alegacion, traen á cuento una docena escasa de historias recogidas en todo el curso de los siglos; pero á primera vista se descubre que de esas historias unas son apócrifas, y otras inconducentes para lo que quieren probar los tradicionalistas (1). Insisto en que basta la razon para demostrar que tampoco se puede con juicioso fundamento negar á esos salvajes incultos la posesion de ciertas ideas intelectuales y morales. En efecto, conforme á la ley psicológica que rige el ejercicio del humano pensamiento, el hombre, para conocer, no necesita sino que se le ponga delante objeto inteligible en quien pueda emplear su virtud intelectual; y por consiguiente, una vez admitido, como no se puede ménos, que la potencia intelectual posee en sí una luz inteligible por quien ve la verdad, forzoso es pensar que tan luego como se le haga presente el objeto inteligible, ha de aprenderlo. Sabido es ademas que para que ante el alma se ponga primitivamente el objeto, no se necesita otra cosa sino la virtud abstractiva que idealmente le despoje de las condiciones materiales; y esto supuesto ¿quién negará que el salvaje, hombre como nosotros, posea la luz inteligible, inherente

---

(1) CONS. CHASTEL, *De la valeur de la raison humaine*, part. I, c. IV.

á la naturaleza de todo sér inteligente, ni que mediante esa luz pueda descubrir directamente algunas verdades, y de ellas sacar otras fácilmente deducibles? No se trata de apreciar el grado en que esos hombres aislados del trato social puedan dilatar su razon, ni de examinar hasta qué punto sean *explicitas* sus nociones; trátase únicamente, y creo haberlo conseguido, de demostrar que en esos ejemplos no tiene porqué apoyarse la teoría del tradicionalismo (1).

70. Pues vamos ahora con sus pruebas racionales.—El hombre, dicen los tradicionalistas, en su actual condicion no puede pensar sin fantasmas: es así que el fantasma del pensamiento es la palabra; luego, sin la educacion social, que es el medio transmisor de la palabra, no es posible pensar.—No necesito refutar este raciocinio, porque habiendo demostrado ya que la palabra, como signo expresivo del pensamiento, supone noción preexistente de la cosa significada, dicho se está que en tanto puede servir de fantasma á la mente en cuanto preexista el respectivo pensamiento.—Añaden los dichos filósofos que si el hombre pudiese pensar sin palabra, podria inventar el lenguaje; pero que no pudiendo ser el lenguaje invencion humana, de aquí que sin palabra sea imposible pensar.—Este otro raciocinio se apoya, como se vé, en dos hipótesis: una, que la posibilidad de pensar sin palabra supone en el hombre poder para inventar el lenguaje; otra, que la invencion del lenguaje es imposible al hombre. Pues de estas hipótesis la primera es inconcluyente; porque cabe muy bien suponer que la razon pueda formar interiormente muchas nociones, y sin embargo, no pueda por sí misma adivinar que la voz articulada es apta para emitir exteriormente los conceptos. Y al dejar negado con esto que la posibilidad de pensar sin palabra suponga necesariamente poder en el hombre para inventar el lenguaje, me considero eximido de examinar el segundo supuesto de que la invencion del lenguaje sea imposible al hombre. Me limitaré á decir, para combatir una preocupacion muy comun, primero, que esta es cuestion libre, y segundo, que el resolverla afirmativamente no es tan irracional y anticatólico como creen muchos (2).

---

(1) Cons. BRÉTON, *Disert. sur l'origine des idées*, p. 100, Louvain 1842.

(2) En una obra elemental como la presente, seria desproporcionado citar aquí la multitud de libros que tratan y resuelven de contrario modo esta cuestion importantísima sobre el *origen del lenguaje*. Sin embargo,

## ARTÍCULO XIII.

*Utilidad de la palabra en orden al pensamiento.*

71. Dejamos demostrado que la palabra no es necesaria para el ejercicio del pensamiento directo ni para el del reflejo. Pero,

con el único fin de demostrar que es, en efecto, cuestion abierta, y también por dar á los jóvenes, para quienes principalmente se escribe este libro, alguna solución, me ha parecido oportuno trasladar literalmente lo que acerca del particular enseñan en sus respectivas obras elementales dos autores tan conocidos de la juventud estudiosa de España como nuestro ilustre BALMES y el insigne jesuita PADRE LIBERATORE.

Hé aquí la doctrina del primero:

«..... El lenguaje no puede haber sido invención humana. Si para el desarrollo de las facultades intelectuales y morales es necesaria la palabra, los hombres sin lenguaje no pudieron concebir y ejecutar uno de los inventos más admirables: y en este sentido dijo con verdad y agudeza un autor nada sospechoso á los incrédulos, Rousseau: *«Me parece que ha sido necesaria la palabra para inventar la palabra.»*

»Están acordes todos los filósofos en que el lenguaje es un medio de comunicación tan asombroso que su invención honraria al génio más eminente: ¿y se quiere que sea debido á hombres que se levantarían muy poco sobre el nivel de los brutos? ¿Qué pensaríamos de quien dijese que la aplicación del álgebra á la geometría, el cálculo infinitesimal, el sistema de Copérnico, el de la atracción universal, las máquinas del vapor y otras cosas semejantes son debidas á salvajes que ni siquiera sabían hablar? Pues no es ménos contrario á la razón y al buen sentido el error de los que atribuyen al hombre la invención del lenguaje.

»De esta doctrina se sigue un corolario muy importante para aclarar la historia del linaje humano, y confirmar la verdad de nuestra santa Region. Supuesto que el hombre no ha podido inventar el lenguaje, ha debido aprenderlo de otro; y como no es posible continuar hasta lo infinito, es preciso llegar á un hombre que lo ha recibido de un sér superior. Esto confirma lo que en el principio del Génesis nos enseña Moisés sobre la comunicación que tuvieron nuestros primeros padres con Dios, de quien recibieron el espíritu y la palabra.»—(*Curso de Filosofía Elemental, Metafísica*, c. XVII, § 229-230-231, Madrid 1847).

Hasta aquí BALMES que, como se ve, resuelve el punto con una absoluta negativa. Añadiré, de paso, que lo mismo pensó DONOSO CORTÉS (Véase, entre otros pasajes, *Bosquejos Histórico-Filosóficos*, n. 7.º, *De la Sociedad y del lenguaje*, p. 412-413, *Obras*, t. III, Madrid 1854).—Hé aquí

ya que no es necesaria, ¿no es al ménos útil? Question es ésta tan diversa de aquella otra, como lo útil lo es de lo necesario.

72. Si: la palabra es de grande utilidad al pensamiento, ora consideremos la inteligencia del hombre en sí misma, ora en su recíproca comunicacion social, es decir, en cuanto cada inteligencia manifiesta sus propios conceptos á otras, y recíprocamente los recibe de ellas. En cuanto á lo primero, el alma, como unida que está en su actual condicion al cuerpo, nada puede entender sin la mediacion de fantasmas, ó séase de representaciones sensibles formadas en la imaginacion; pero bien que el fantasma

ahora textual la solucion del P. LIBERATORE, que tengo por plenamente satisfactoria:

«Equidem sic existimo: ad *absolutam possibilitatem* quod attinet, hominem per se potuisse ex insita propensione et facultate loquendi, quam accepit, determinatum sensum vocibus quibusdam tribuere, et sic sponte sua efformare sermonem. Quid enim repugnasset ut homo rem sensibus occurrentem nutu aliquo commostraret aliis, atque ex innata vi loquendi sonum syllabis quibusdam distinctum proferret et ad commostratam rem significandam libere determinaret? Expressis autem rebus sensibilibus, ad insensibiles significandas gradatim pervenire impossibile sane non erat; cum ad has exprimendas nomina quædam ex rebus materialibus, propter analogiam, quam homo inter utrasque perspicit, transferri facile potuissent.

»At si non de *absoluta et abstracta possibilitate*, sed de *facto* loquimur, rem aliter contigisse certum est. Nam ex Sacris Litteris indubie colligimus elementa sermonis primo homini a Deo tributa esse, quantum saltem sufficeret ad *domesticam* societatem, in qua ille conditus est, retinendam. Cujus rei congruentia vel inde patet quod si ad divinam pertinuit providentiam opportuna scientia instruere *protoparentem*, hoc multo magis de usu sermonis dicendum sit, cujus longe major necessitas iminebat. An sapienter cogitari poterit totius generis humani parens et magister, qui quasi principium et fundamentum constituebatur futuræ societatis civilis et sacræ, sine actuali copia illorum mediorum, quæ ad munus hoc adimplendum tantopere requirebantur?

»Accedit, quod eruditorum vestigationes, qui de origine linguarum tractarunt, huc tandem concludendo devenerunt, ut omnes linguæ tamquam dialecti linguæ ejusdam primitivæ, quæ perierit, habendæ sint. At si sermo inventio esset humana, singulæ familiæ, quæ diversis populis originem dederunt, linguam sibi omnino propriam atque ab aliis radicibus discrepantem creavissent.»—(*Institutiones philosophicæ, Log.*, pars. I, c. I, art. II, § 6, p. 29-30, t. I, ed. 8.<sup>a</sup>, Romæ 1855).

—*astevium, babilicis ab astob samain sai* (Nota del traductor).

sirva para poner á nuestro entendimiento en la via de aprender su objeto primo inteligible, sin embargo, á causa de su tenacidad, de la variedad de formas que representa, y de la analogia misma que tiene con la idea del objeto, embarga no pocas veces nuestra especulacion, ora impidiéndonos remontarnos al puro órden ideal, ora distrayendo nuestra atencion, ó siendo causa, á poco que nos descuidemos, de que confundamos el fantasma con la idea. Si hay, pues, algun fantasma que no ofrezca estos inconvenientes, utilisimo tiene que ser á la vida del pensamiento. Y le hay en efecto: es cabalmente el de la palabra que por ser un simple sonido articulado, es el más leve y ménos tenaz de los fantasmas; es tambien el ménos posible de confundir con la idea, pues no hay inteligencia tan ruda que pueda identificar la voz exteriormente proferida con el verbo mental; y es en fin el más á propósito para concentrar la atencion por su uniformidad y constancia. Esta utilidad de la palabra en órden á la formacion de los conceptos primitivos, es mucho mayor respecto de los que se adquieren por medio del análisis y de la síntesis, pues nada sirve como la palabra para fijar á la mente en la relacion mútua de varios términos, y aprestarla para que, llegada á un punto dado de conocimiento, le exprese con breve fórmula, que emplee despues como instrumento para nuevas demostraciones. Las ciencias de cálculo, por ejemplo, serian imposibles sin el uso de la palabra.

73. Considerada luego como expresion del pensamiento, es la palabra, no ya sólo una de las especies de signos con que los hombres pueden comunicarse en el trato social, sino el más perfecto de los signos, y como tal, único apto para ser retrato y fiel expresion del pensamiento, que le reproduzca fácil, universal y distintamente. Sin duda en este punto puede la mímica hacer prodigios, aunque me parece un poco fuerte el antojo de Berthier que la juzga más apropósito que la palabra misma, escrita ó hablada, para dar y recibir ideas intelectuales y morales; pero aun concedida semejante paradoja, no por eso dejaria la palabra de salir ventajosa como expresion del pensamiento, pues no parece probable que cada hombre pudiese adquirir la sagacidad y destreza de un consumado pantomimo, ni que la mímica hubiera llegado sin la palabra á la perfeccion que hoy tiene.

74. Por último, la palabra es el signo más idóneo para que reproduzcamos en nosotros el ajeno pensamiento y aprendamos lo que se nos enseñe; pues las mismas dotes de facilidad, universa-

lidad y claridad que el signo de la palabra tiene para que comuniquemos á otros nuestros propios conceptos, esas mismas dotes sirven para que fácil, universal y distintamente aprendamos los conceptos que otros nos comuniquen. Por esto puede decirse que la palabra, oral ó escrita, es el canal por donde se nos trasmite la ciencia; la ciencia que, sea cual fuere y á cualquier órden que pertenezca, es siempre fruto de estudios y tareas de largos siglos. ¿Ni cómo hubieran podido los sábios comunicar entre sí y perpetuar el patrimonio de sus laboriosas conquistas sin el medio de la palabra, primero hablada, y convertida luego en permanente por la escritura? ¿Cuán pobre no seria el caudal de los humanos conocimientos si de las verdades que el hombre posee, descontara las que ha aprendido por medio del lenguaje?

FIN DEL TOMO PRIMERO.

libra y claridad que el signo de la palabra tiene para que comi-  
 quemos á otros nuestros propios conceptos, cada misma sí-  
 gnan para que sea, universal y distintamente entendidos los  
 conceptos que otros nos comunican. Por esto puede decirse que  
 la palabra, así como es el canal por donde se nos transmiten  
 la ciencia; así como es el canal por donde se nos transmiten  
 las artes, es siempre tanto de espaldas y tantas de letras al-  
 gún como hubieran podido las almas comunicarse entre sí y por-  
 tar el patrimonio de sus labores con ellas sin el medio de la  
 palabra, primero hablada y convertida luego en escritura con-  
 siderada. El gran poder de esta canal de los humanos con-  
 sistentes á las verdades que el hombre posee, demuestra las  
 que se aprenden por medio del lenguaje.



FIN DEL TOMO PRIMERO

# INDICE



Páginas.

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR..... v

## PROLEGÓMENOS AL ESTUDIO DE LA FILOSOFIA.

I. Introduccion. . . . .	xv
II. Definicion de la filosofia y sus caractéres. . . . .	xviii
III. Supremacia y utilidad de la ciencia filosofica. . . . .	xxiv
IV. Division de la Filosofia. . . . .	xxxiv

## PROLEGÓMENOS A LA LÓGICA.

I. Definicion de la Lógica. . . . .	1
II. Fuentes de donde la lógica saca su materia propia. . . . .	5
III. Utilidad de la lógica. . . . .	7
IV. Division de la lógica. . . . .	8

## LÓGICA.

### PARTE PRIMERA.

#### CAPÍTULO PRIMERO.

##### DE LA SIMPLE APRENSION.

<i>Artículo I.</i> Del concepto, ó verbo mental. . . . .	12
<i>Artículo II.</i> Formas diversas del concepto. . . . .	14
<i>Artículo III.</i> Relacion del concepto mental con la materia de la lógica, ó séase de las categorías. . . . .	16

#### CAPÍTULO SEGUNDO.

##### DEL UNIVERSAL LÓGICO.

<i>Artículo I.</i> Del universal lógico, considerado en sí mismo, y como fundamento de las categorías. . . . .	18
<i>Artículo II.</i> De los cinco universales, ó séase, de los categoremás. . . . .	22
I. Género. . . . .	23

II. Especie. . . . .	25
III. Diferencia específica. . . . .	26
IV. Propio y Accidente. . . . .	28
<i>Artículo III.</i> Explicacion de los términos unívocos, análogos y equívocos. . . . .	29

## CAPÍTULO TERCERO.

## DE LA DEFINICION Y DE LA DIVISION.

<i>Artículo I.</i> De la Definicion y de sus leyes. . . . .	32
<i>Artículo II.</i> De la Division, y de sus leyes. . . . .	36

## CAPÍTULO CUARTO.

## DEL JUICIO Y DE LA PROPOSICION.

<i>Artículo I.</i> Naturaleza del juicio. . . . .	38
<i>Artículo II.</i> De la proposicion y de sus partes. . . . .	40
<i>Artículo III.</i> Del nombre como elemento de la proposicion. . . . .	42
<i>Artículo IV.</i> Exámen de algunas opiniones acerca de la naturaleza del Verbo. . . . .	45
<i>Artículo V.</i> El verbo ser es el verbo primitivo, y á él se puede reducir todos los demas. . . . .	48
<i>Artículo VI.</i> De la verdad en el juicio y en la proposicion. . . . .	49
<i>Artículo VII.</i> Que la verdad lógica reside, propiamente en el juicio, impropriamente en la simple aprension. . . . .	53
<i>Artículo VIII.</i> Division de la proposicion. . . . .	55
<i>Artículo IX.</i> De la proposicion categórica. . . . .	56
<i>Artículo X.</i> De las proposiciones modales. . . . .	59
<i>Artículo XI.</i> De las proposiciones hipotéticas. . . . .	61
<i>Artículo XII.</i> De la proposicion múltiple. . . . .	65
<i>Artículo XIII.</i> Division de las proposiciones, segun nace de la mútua comparacion de las mismas. . . . .	66
<i>Artículo XIV.</i> De la equipolencia. . . . .	69

## CAPÍTULO QUINTO.

## DEL RACIOCINIO.

<i>Artículo I.</i> Definicion general del raciocinio, y elementos que le constituyen. . . . .	71
<i>Artículo II.</i> Division del raciocinio. . . . .	73
<i>Artículo III.</i> Reglas del silogismo categórico. . . . .	76

	Páginas.
<i>Artículo IV.</i> Modos y figuras del silogismo. . . . .	80
<i>Artículo V.</i> Del silogismo hipotético. . . . .	81
<i>Artículo VI.</i> De otras formas de silogismo, á saber, entimema, epíquerema, sorites y dilema. . . . .	83

## CAPÍTULO VI.

## DE LA INDUCCION.

<i>Artículo I.</i> De la diferencia entre la induccion y el silogismo. . . . .	86
<i>Artículo II.</i> Distinguese la induccion en completa é incompleta. . . . .	89

## LÓGICA.

## PARTE SEGUNDA.

*Introducción.*

## CAPÍTULO PRIMERO.

## DE LA SOFÍSTICA, DE LA DIALÉCTICA Y DE LA DEMOSTRATIVA.

<i>Artículo I.</i> De los diversos estados que puede tener la mente en orden á la verdad. . . . .	95
<i>Artículo II.</i> De los sofismas, y sus varias especies. . . . .	101
<i>Artículo III.</i> De la Dialéctica. . . . .	106
<i>Artículo IV.</i> Del arte demostrativa. . . . .	108
<i>Artículo V.</i> De la duda metódica. . . . .	108
<i>Artículo VI.</i> De las prenociones, requisito de la demostracion. . . . .	112
<i>Artículo VII.</i> De varios géneros de demostracion. . . . .	114

## CAPÍTULO SEGUNDO.

## DE LA CIENCIA CONSIDERADA COMO EFECTO DE LA DEMOSTRACION.

<i>Artículo I.</i> De la ciencia en sentido subjetivo y objetivo. . . . .	117
<i>Artículo II.</i> De la distincion entre las ciencias prácticas y las teóricas. . . . .	121
<i>Artículo III.</i> De la reduccion de todas las ciencias á una ciencia primaria, y de la coordinacion de ellas. . . . .	122

## LÓGICA.

## PARTE TERCERA.

*Metodología.*

## CAPÍTULO PRIMERO.

## DE LOS MEDIOS QUE NECESARIAMENTE SE HA DE USAR EN EL MÉTODO.

<i>Artículo I.</i> Del análisis y síntesis, con relacion al método. . . . .	129
<i>Artículo II.</i> Impotencia de la lógica para resolver plenamente la cuestion del método. . . . .	133
<i>Artículo III.</i> Del eclecticismo. . . . .	136
<i>Artículo IV.</i> Si uno solo es el método de todas las ciencias. . . . .	140
<i>Artículo V.</i> Del uso de las hipótesis en filosofía. . . . .	145
<i>Artículo VI.</i> Del arte de experimentar. . . . .	150

## CAPÍTULO SEGUNDO.

## DEL MÉTODO DIDÁCTICO.

<i>Artículo único.</i> Definicion de este método y su procedimiento propio. . . . .	153
---	-----

## DINAMILOGIA GENERAL,

ó séase análisis de las facultades del alma humana.

## CAPÍTULO ÚNICO.

## DE LAS FACULTADES EN GENERAL.

<i>Artículo I.</i> Definicion de las facultades. . . . .	162
<i>Artículo II.</i> Si las potencias del alma son distintas de su esencia. . . . .	164
<i>Artículo III.</i> Del criterio para conocer y distinguir las facultades. . . . .	167
<i>Artículo IV.</i> Si las potencias del alma son múltiples, y de cómo su multiplicidad pueda conciliarse con la simplicidad del alma. . . . .	171
<i>Artículo V.</i> Del conato residente en todas las potencias del alma. . . . .	174
<i>Artículo VI.</i> Clasificacion de las potencias del alma. . . . .	177

## DINAMILOGIA ESPECIAL.

## CAPÍTULO PRIMERO.

## DE LA SENSIBILIDAD.

<i>Artículo I.</i> Distinción entre la sensibilidad interna y la externa. . . . .	182
<i>Artículo II.</i> Del objeto de los sentidos externos. . . . .	186
<i>Artículo III.</i> Importancia de la doctrina sobre la percepción inmediata para reconstruir una sólida filosofía. . . . .	196
<i>Artículo IV.</i> Del verdadero origen de la sensación. . . . .	204
<i>Artículo V.</i> De los elementos de la sensación. . . . .	212

## CAPÍTULO SEGUNDO.

## DE LA SENSIBILIDAD INTERNA.

<i>Artículo I.</i> Del sensorio comun. . . . .	215
<i>Artículo II.</i> De la fantasía. . . . .	221
<i>Artículo III.</i> De la memoria. . . . .	226

## DE LAS FACULTADES INTELECTIVAS.

## CAPÍTULO PRIMERO.

## DEL ENTENDIMIENTO.

<i>Artículo I.</i> Objeto del entendimiento. . . . .	232
<i>Artículo II.</i> De la Frenología. . . . .	239
<i>Artículo III.</i> Necesidad de admitir en el alma una facultad abstractiva. . . . .	244
<i>Artículo IV.</i> Si la facultad de abstraer es realmente distinta de la de entender. . . . .	247
<i>Artículo V.</i> De la naturaleza de la intelección. . . . .	249

## CAPÍTULO SEGUNDO.

## DE LA CONCIENCIA.

<i>Artículo I.</i> Distinción de la conciencia en espontánea y refleja. . . . .	254
<i>Artículo II.</i> Del objeto de la conciencia. . . . .	257
<i>Artículo III.</i> Si la conciencia es una facultad especial y distinta de las demás. . . . .	263

## CAPÍTULO TERCERO.

## DE LAS PRINCIPALES FUNCIONES DEL ENTENDIMIENTO.

<i>Artículo I.</i> De la naturaleza del juicio. . . . .	268
<i>Artículo II.</i> Del entendimiento especulativo y práctico, y de la razón. . . . .	274
<i>Artículo III.</i> De la memoria intelectiva. . . . .	277

## CAPÍTULO CUARTO.

## DE LAS FACULTADES EXPANSIVAS.

<i>Artículo I.</i> Nociones generales. . . . .	280
<i>Artículo II.</i> Del instinto y de la voluntad. . . . .	282
<i>Artículo III.</i> Existencia de la libertad. . . . .	287
<i>Artículo IV.</i> Naturaleza de la libertad. . . . .	297
<i>Artículo V.</i> Del imperio de la voluntad sobre las demás potencias del alma. . . . .	307
<i>Artículo VI.</i> De la facultad motriz. . . . .	310
<i>Artículo VII.</i> De los hábitos. . . . .	316
<i>Artículo VIII.</i> De diversas especies de hábitos, y de sus causas. . . . .	319

## IDEALOGIA GENERAL.

## CAPÍTULO ÚNICO.

## DOCTRINA SOBRE LAS IDEAS.

<i>Artículo I.</i> Del problema ideológico, y de la naturaleza de las ideas. . . . .	323
<i>Artículo II.</i> Clasificación de los sistemas ideológicos. . . . .	328
<i>Artículo III.</i> Sensualismo. . . . .	330
<i>Artículo IV.</i> Del Idealismo Dinámico, ó séase Criticismo. . . . .	336
<i>Artículo V.</i> Del Idealismo automático. . . . .	347
<i>Artículo VI.</i> Del Ontologismo. . . . .	254
<i>Artículo VII.</i> Del Intermediarismo. . . . .	368
<i>Artículo VIII.</i> El Psicologismo Racional es único sistema suficiente y adecuado para explicar el origen de las ideas. . . . .	373
<i>Artículo IX.</i> Reducción de los sistemas que quedan expuestos. . . . .	380
<i>Artículo X.</i> Verdadera doctrina acerca de los universales. . . . .	383
<i>Artículo XI.</i> Del Nominalismo, Conceptualismo y Realismo. . . . .	387
<i>Artículo XII.</i> Del enlace y relación de los signos con el pensamiento. . . . .	393
<i>Artículo XIII.</i> Utilidad de la palabra en orden al pensamiento. . . . .	404

## ERRATAS IMPORTANTES.

—En el Prólogo del traductor, página VI, § 2.º, se lee: *ad prima principia REDDERE*.—Léase: *redire*.

—El Capítulo cuarto de la primera parte de la Lógica se titula: *Del Juicio*.—Léase: *Del Juicio y de la Proposición*.

—El Capítulo primero de la segunda parte de la Lógica se titula: *De la Sofística*.—Léase: *De la Sofística, la Dialéctica y la Demostrativa*.

—Los fólíos comprendidos desde la página 232 hasta la 267, deben decir, en las páginas pares: *Dinamilogía especial*, y en las impares: *De las Facultades intelectivas*.

—En la primera línea del párrafo 9, página 330, se lee: *todo el origen*.—Léase: *todo el proceso*.

—En la penúltima línea del párrafo 39, página 371, se lee: *No puede ser personal*.—Léase: *No puede menos de ser personal*.



VICARIA ECLESIASTICA

DE

MADRID.



NOS EL DOCTOR DON JOSÉ DE LORENZO Y ARAGONÉS, PRESBITERO, CONSEJERO DE INSTRUCCION PÚBLICA, VICARIO JUEZ ECLESIASTICO ORDINARIO DE ESTA VILLA Y SU PARTIDO.

Por la presente y por lo que á nos toca concedemos nuestra licencia para que pueda imprimirse y publicarse la obra titulada: *Elementos de Filosofía Especulativa, segun los escolásticos, y señaladamente Santo Tomás de Aquino, escrita por el Presbitero D. José Prisco, traducida por D. Gavino Tejado,*» mediante que de nuestra orden ha sido examinada, y no contiene, segun la censura, cosa alguna contraria al dogma católico y sana moral. Madrid veinte y tres de Abril de mil ochocientos sesenta y seis.

Doctor, LORENZO.

Por mandado de S S.

Licenciado, JUAN MORENO GONZALEZ.

VICARIA ECLESIASTICA

DE

MADRID

Por el Doctor DON JOSE DE LOBREGO Y ABAJON, PRESBITERO, CON-  
SILERO DE INSTRUCCION PUBLICA, VICARIO JEFE ECLESIASTICO ORDE-  
NARIO DE ESTA TILA Y SU PARTIDO.

Por la presente se ha visto y examinado el expediente de  
nuestro licenciamiento para el ejercicio de la medicina  
y cirugía en esta villa de Madrid, expedido por el Excmo.  
Sr. D. José de Lobregó y Abajón, Vicario Jefe Eclesias-  
tico de esta villa, en virtud de su Real Cédula de 10 de  
Enero de 1808, y no contiene, según la cédula, con  
alguna contraria al dogma católico y sana moral.  
Habiendo visto y oído a los señores  
escuela y sala.

PROFESOR POPULAR  
VALLADOLID

Doctor, Lobregó.

Por mandado de S. S.  
Asesorado Juan Moreno Gonzalez.





Biblioteca Pública de Valladolid



72013275 BPA 1824 (V.1)









RISCO.

ELEMENTOS

DE FILOSOFÍA

BIBLIOTECA

**BPA**  
**1824**