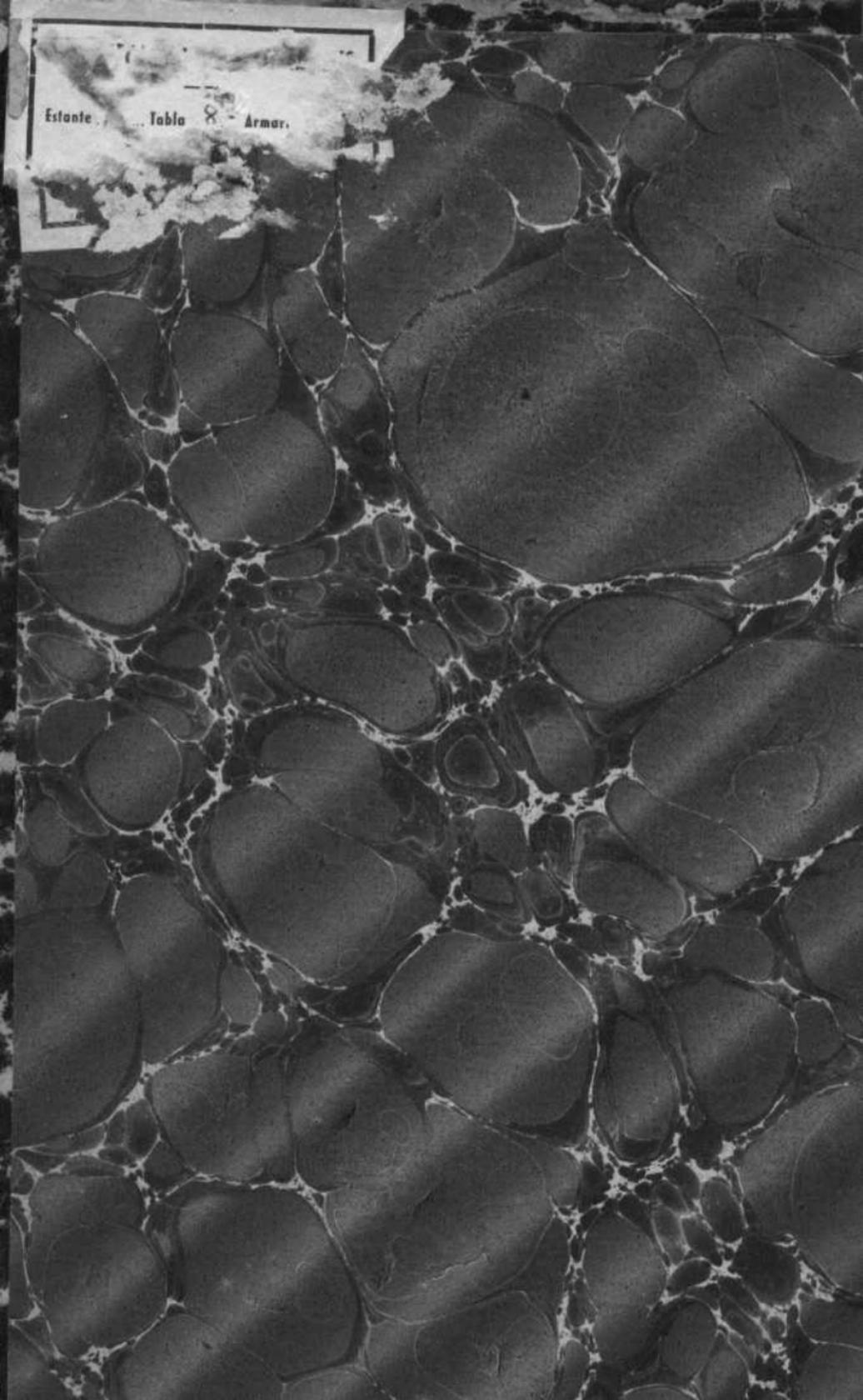
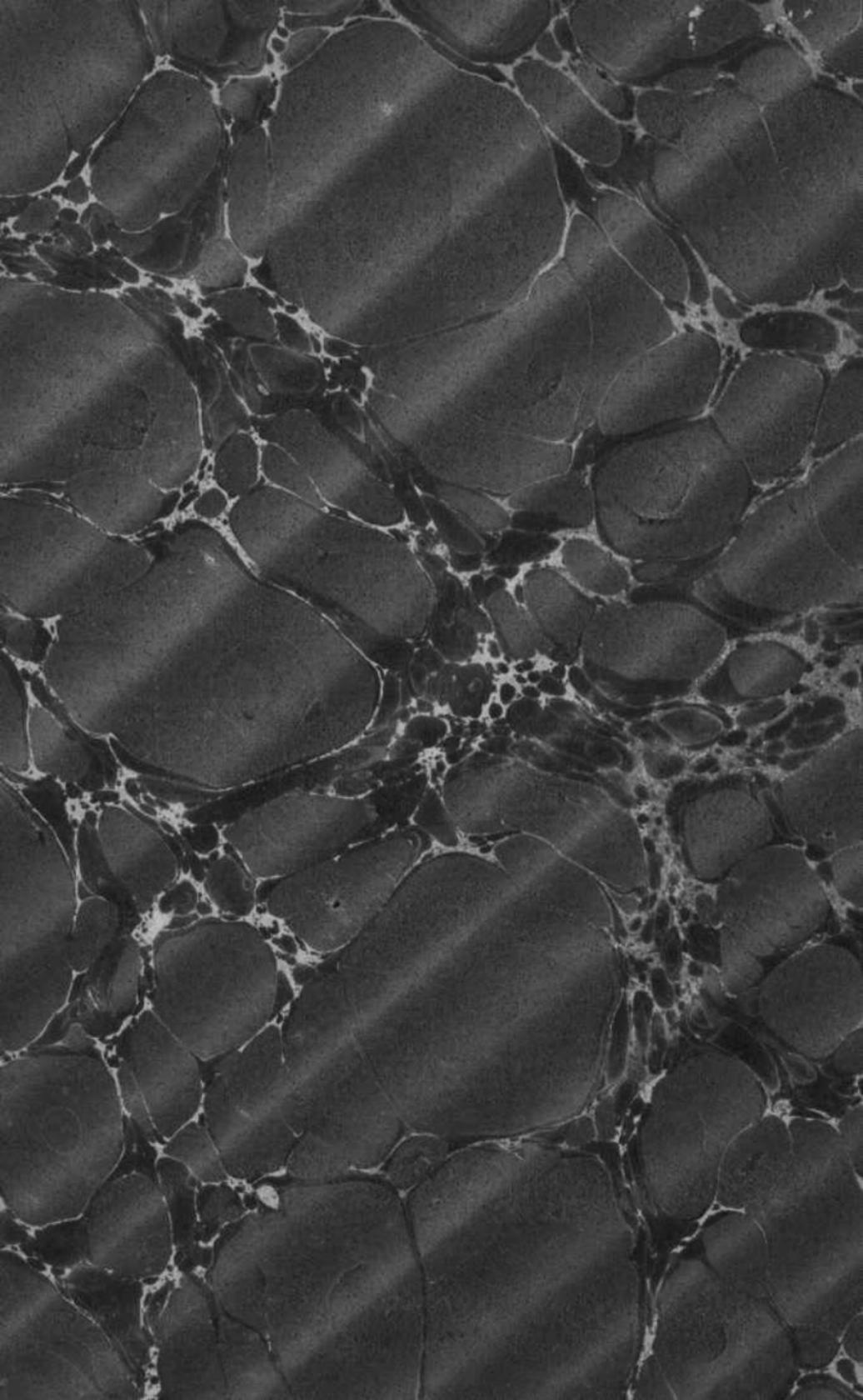
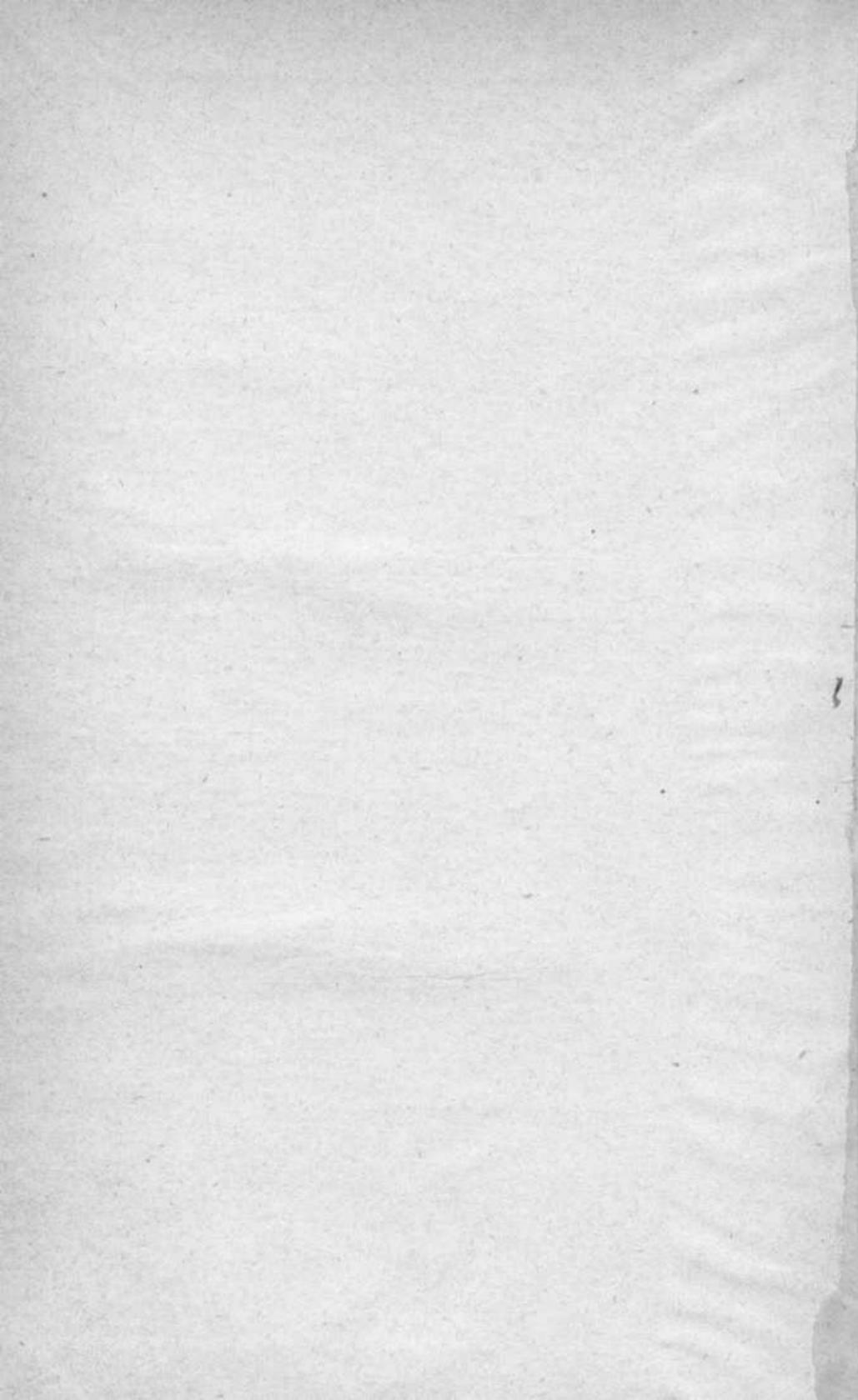


Estante . . . . . Tabla  $\otimes$  . . . . . Armar.







Marca 76:26.1

DG  
A

# ELEMENTOS DE LÓGICA

POR EL

P. JOSÉ MENDIVE

DE LA COMPAÑÍA DE JESUS

CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA



VALLADOLID

IMP. Y LIB. DE LA VIUDA DE CUESTA É HIJOS  
*calle de Cantarranas, núm. 40*

1883

T. 15232

C. 1191521

MEMORANDUM  
OFFICE  
OF THE  
SECRETARY OF THE ARMY





## NOCIONES PRELIMINARES.



1.—Antes de comenzar el estudio de la Lógica debemos dar alguna breve nocion acerca de la filosofia, explicando lo que entendemos por este nombre, dando su verdadera definicion, designando los tratados que en ella se encierran y señalando el lugar que á la Lógica entre todos ellos corresponde.

2.—El nombre de *Filosofia* está compuesto de dos palabras griegas que significan *amor de la sabiduria*. Antes de Pitágoras los que se entregaban al estudio de esta ciencia, se llamaban generalmente sabios σοφοι; pero este nombre le pareció demasiado fastuoso al fundador de la escuela itálica, quien por esta causa tomó el otro más modesto de *filósofo*, que quiere decir *amante de la sabiduria*. Desde entónces todos cuantos han cultivado este mismo estudio, han seguido el ejemplo de Pitágoras y á la ciencia por ellos buscada le han dado el nombre, no de *sabiduria*, sino de *amor y aspiracion á ella*, queriendo significar con esto que

ningun hombre en esta vida la puede obtener plenamente, sino que toda su felicidad consiste en saber aspirar á una posesion suya cada vez más perfecta (1).

3.—Mas con esta conducta bien dan á entender todos ellos que en su juicio la Filosofía en sí misma no es propiamente amor de la sabiduría sino la sabiduría misma, digna de nuestras aspiraciones y estudio. Si el cultivador de esta ciencia rectamente se llama *filósofo* ó amante de la sabiduría, á ella en sí considerada no le corresponde sino el nombre correlativo de *σοφία* ó *sabiduría*.

4.—Con esto ya estamos en buen camino para dar su verdadera definicion. En primer lugar la palabra *sabiduria* viene del verbo latino *sapio*, que significa *tener sabor*: por donde necesariamente debe significar un tal género de conocimiento, que produzca en quien lo posee el sabor más exquisito. Sabiduria, pues, será el conocimiento más sabroso y apetecible de cuantos podemos adquirir sobre la tierra con nuestras fuerzas naturales, ó sea un conocimiento por el cual conocemos las cosas de una manera perfectísima llegando hasta sus razones más profundas. Esto mismo se ve considerando qué es lo que entendemos por *sabio* en un ramo cualquiera del humano saber. Porque llamamos sabio en medicina ó en política, por ejemplo, al que sabe discurrir sobre estas materias penetrando en las últimas razones de las mismas. Luego sabio por excelencia ó poseedor de la sabiduría será el que sabe discurrir sobre todos los seres por medio de conocimientos altísimos, cuales son los que llegan á sus razones más profundas.

---

(1) Sobre la diferencia que existe entre la Sabiduría y la Filosofía puede consultarse á Séneca, epist. 89, donde se hallan además varias definiciones de esta segunda.

5.—La Filosofía, pues, se puede definir: *El conocimiento claro de las razones últimas de las cosas adquirido con las fuerzas naturales de la humana inteligencia.* Estas razones últimas son de dos clases: las unas son *internas* y consisten en los constitutivos esenciales de cada cosa, las otras *externas* y se reducen á los atributos divinos ó sea á la sabiduría, bondad y omnipotencia del Sér sumo que libremente les ha dado la existencia.

6.—En ser conocimiento claro la Filosofía conviene con todas las otras ciencias; pero se diferencia de ellas en que este conocimiento es de las razones absolutamente últimas y por lo mismo muy apartadas de los sentidos, al paso que las demas ciencias versan sobre otras razones ménos abstractas, las cuales por lo tanto no son absolutamente últimas. De la misma manera convienen la Filosofía y la Teología en ser ambas conocimientos ciertos é infalibles; pero se diferencian en que la certidumbre é infalibilidad de la primera estan fundadas en la lumbre natural del humano entendimiento, mientras que la segunda descansa sobre la luz sobrenatural é infinitamente superior de la revelacion divina.

7.—Dilucidada ya la nocion de la Filosofía, es preciso explicar ahora la materia sobre que versa, ó sea los objetos á que se extiende. El objeto de la Filosofía lo forman todos los seres reales, existentes y posibles, pero contemplados con una mirada generalísima por medio de conceptos altísimos y sin bajar por consiguiente á consideraciones de un órden inferior, las cuales son propias de las demas ciencias. El mundo, el hombre y el Autor de uno y otro son los que constituyen su estudio, pero mirados con el grado de abstraccion suma que á ella corresponde.

8.—El tratado filosófico del mundo se conoce con el nombre de *Cosmología*, el del hombre con el de *Antropología*, y el de Dios con el de *Teodicea*. Pero el hombre puede ser considerado bajo tres aspectos diferentes, á saber: como *sér racional* que busca naturalmente la verdad con las operaciones de su inteligencia, como *sér físico* dotado de alma y cuerpo unidos entre sí estrechísimamente en unidad de sustancia y como *sér moral*, dueño de sus actos y capaz de engendrar en sí con el ejercicio de su libertad buenas ó malas costumbres. De aquí resultan tres ciencias distintas que forman parte del objeto total de la Filosofía: la primera de ellas, que considera al hombre bajo su aspecto racional, se llama *Lógica*; la segunda, que lo mira bajo su aspecto físico, se llama *Psicología*; la tercera, que lo estudia bajo su aspecto moral, se dice *Ética*. A todos estos tratados hay que añadir otro conocido con el nombre de *Ontología*, en que se exponen las nociones más generales que existen en la Filosofía, y el cual por lo mismo es como una especie de indicador universal, que sirve para el estudio de la Filosofía entera.

9.—Pero ¿cuál es el orden de todas estas ciencias en la totalidad del objeto filosófico? En el orden de dignidad la primera es la Teodicea, la segunda la Antropología y la tercera la Cosmología; y en la misma Antropología ántes es la Psicología que la Lógica y esta que la Ética, porque tal es el grado de excelencia que corresponde á los objetos de las mismas. Mas en el orden de enseñanza el estudio debe comenzar por la Lógica, siguiéndose despues sucesivamente el de la Ontología, el de la Cosmología, el de la Psicología, el de la Teodicea y el de la Ética; porque así lo requiere la disposicion subjetiva de las personas que han de aprender estas materias.

10.—Efectivamente, el conocimiento de la Lógica es necesario para que, en el laberinto de raciocinios con que ha de ser buscada la verdad científica, vaya segura y sin peligro de perderse la humana inteligencia: luego debe preceder su estudio al de las otras partes de la Filosofía. Asimismo las materias que se tratan en la Ontología se refieren á las primeras nociones de las cosas y á los primeros principios en que estan fundadas todas las ciencias: luego deben ser estudiadas ántes que todo lo demas, si se exceptúa la Lógica por la razon dicha. La consecuencia es clara: porque en el órden de enseñanza hay que buscar siempre lo más útil y el estudio de las tales nociones y principios es de suma utilidad para la inteligencia de los otros tratados. Finalmente, entre éstos la Cosmología debe preceder á la Psicología; porque es más fácil su estudio y sirve mucho para entrar en las profundidades de la ciencia psicológica; ambas deben verse ántes que la Teodicea; porque al conocimiento del divino Artífice no subimos sino por la consideracion de sus artefactos; y al fin de todas ellas debe venir la Ética; porque esta ciencia supone ya conocidas así la naturaleza del mundo como la del hombre y la del soberano Autor que ha dado la existencia á uno y otro.

11.—Algunos en estos últimos tiempos han opinado que al estudio de la Lógica debe preceder el de la Psicología, dando por razon que esta ciencia tiene por objeto conocer la naturaleza de nuestra alma, la cual es el órgano ó instrumento con que pensamos y discurrimos. Pero esta opinion es absolutamente inadmisibile; porque el estudio de la Psicología sin el conocimiento prévio de la Lógica es poco menos que imposible y ademas se halla continuamente expuesto á los errores de la mayor transcendencia. Dice muy bien

á este propósito San Agustín. «¿Cómo había de pasar la razón á fabricar otras cosas, sin conocer primero, notar y ordenar sus propias reglas y preceptos, que son como una cierta especie de instrumentos sin dar á luz esa disciplina que se llama *Dialéctica*? Esta enseñanza á aprender, en ella la razón se demuestra á sí propia, quién es, qué es lo que quiere y puede; sabe saber; y no solo quiere hacernos conocedores de las cosas sino que además tiene poder para llevar á cabo este su intento» (1).

12.—Nuestra razón en verdad es el instrumento con que producimos los juicios y raciocinios y con que nos dictamos las reglas del bien pensar. Pero todo esto lo hace ella espontáneamente y sin aguardar á que nosotros estudiemos su constitución intrínseca. Ahora bien, una vez que existan en nosotros por la espontaneidad de la naturaleza estas reglas, ya podemos perfectamente estudiarlas y conocerlas sin meternos á averiguar cuál sea el origen de nuestras ideas, si es inmaterial ó incorruptible nuestra alma, y otras mil cosas del mismo género que se tratan en la Psicología.

13.—Para que un organista ó un músico cualquiera sepa manejar bien su instrumento no le es necesario tener conocida de antemano la clase de materia de que está compuesto; lo que le importa es saber el juego de las piezas que tiene ante sus ojos, sean ellas

---

(1) «Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quædam machinamenta distingueret, notaret, digereret, proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam *dialecticam* vocant? Hæc docet docere, hæc docet discere: in hac seipsa ratio demonstrat atque aperit quæ sit, quid velit, quid valeat. Scit scire: sola scientes facere non solum vult sed etiam potest (S. Agustín, *de Ordine lib. 2, cap. 13*).»

de madera ó de metal. Pues así también para saber discurrir con seguridad y rectitud en el estudio de las ciencias, no se requiere el conocimiento íntimo de nuestra propia alma; bástanos observar las reglas del bien pensar, las cuales se nos presentan ante los ojos naturalmente con solo que pongamos atención en el modo de obrar espontáneo que tiene nuestra inteligencia. La consideración de estas reglas es lo que constituye el objeto de la Lógica. Luego ella es por donde debemos comenzar el estudio de la Filosofía; puesto que por una parte este estudio lo podemos hacer sin haber visto ninguno de los otros tratados y con solo observar las leyes dichas, que están grabadas en nuestra propia alma, y por otra el conocimiento perfecto de las tales leyes nos es absolutamente necesario para entrar seguros en el oscuro campo de la Metafísica.

14.—Solo resta ahora dar la definición de la Lógica y dividirla en sus correspondientes partes. En cuanto á lo primero podemos decir que la Lógica es *la disciplina de nuestra razón en orden á la consecución de la verdad*. Esta disciplina la puede aprender uno ya naturalmente y con solo el uso ordinario de sus potencias, ya por medio de una serie de actos libres y ordenadamente dirigidos á su adquisición. En el *primer* caso existe la *Lógica natural y vulgar*; la cual es común á todos los hombres que tienen suficientemente desarrollada la razón, porque todos ellos por espontaneidad de su naturaleza racional é intelectual ejercen alguna reflexión sobre sus propios actos y adquieren por lo mismo el conocimiento más ó menos claro de las leyes trazadas por el Criador á nuestra inteligencia para la consecución de su propio objeto, que es la verdad. En el *segundo* se tiene la *Lógica artificial y científica*; la cual es mucho más perfecta que la

anterior, porque no se alcanza sino con la meditacion detenida y sistemática de las leyes del pensamiento humano y por tanto no puede ménos de encerrar un conocimiento claro y distinto de estas leyes.

15.—Nosotros en el presente tratado solo hablaremos de esta segunda; sobre la cual es preciso advertir que no solo es *arte* en cuanto que enseña las leyes del pensamiento sino tambien verdadera *ciencia*, por cuanto prueba con razones evidentes la necesidad de guardar estas leyes en la investigacion de la verdad.

16.—Las leyes del pensamiento humano encierran tres cosas: 1.ª las reglas ó preceptos del mecanismo lógico, en las cuales se enseña la forma en que debe ser construido el silogismo; 2.ª las fuentes del conocimiento verdadero ó sea conforme á los objetos, vulgarmente llamadas *criterios*; 3.ª la ordenada disposicion de los múltiples y variados racionios, que deben hacerse por necesidad en toda adquisicion de una ciencia cualquiera, la cual no es otra cosa que *una coleccion de verdades íntimamente unidas entre sí y claramente demostradas con evidentes racionios*. Esta ordenada disposicion es lo que se conoce con el nombre de *método*.

17.—Tanto las reglas y los criterios como el método convienen en una misma razon formal, que es la de decir orden á la fácil y segura adquisicion de la verdad en cualquiera investigacion científica. Por tanto deben ser consideradas estas tres cosas como otras tantas partes de la Lógica y no como elementos disgregados que carezcan de orden y relacion mútua.

18.—De aquí resulta naturalmente la division del presente tratado, el cual constará de tres partes. La primera de ellas versa sobre las reglas ó instrumentos

del mecanismo lógico, la segunda sobre las fuentes del conocimiento cierto y verdadero, la tercera finalmente sobre la manera de ordenar aptamente nuestros raciocinios en las investigaciones científicas. La primera se conoce con el nombre de *Dialéctica*, la segunda con el de *Critica*, á la tercera le podemos dar el de *Metódica* ó *Metodología*.







## PRIMERA PARTE.

### DIALÉCTICA.

19.—La Dialéctica, según lo dejamos observado, es *aquella parte de la Lógica que enseña las reglas del mecanismo lógico* ó sea la manera en que debemos formar nuestras percepciones, juicios y racionios para alcanzar con ellos la verdad. El objeto natural de nuestro entendimiento y á que por consiguiente en virtud de su propia condicion intrínseca está él inclinado, es la verdad; pero esta verdad no la puede alcanzar sino siguiendo ciertos y determinados caminos marcados por la misma naturaleza, como ninguna otra cosa criada puede moverse ordenadamente hácia su particular bien sino por las sendas que á él le conducen. Estos caminos ó sendas reciben el nombre de *reglas*, las cuales por lo mismo no se deben considerar como cosas arbitrarias y dependientes de la libre voluntad del hombre sino como consecuencias necesarias emanadas de las esencias de los seres mismos. El conjunto de estas reglas es lo que vamos á estudiar en esta primera parte de la Lógica, examinando primero cuáles son las que corresponden á la simple

aprehension de los objetos, y despues las que atañen así á los juicios como á los racionios. Esto nos dará materia para los tres capitulos siguientes.

## CAPÍTULO I.

### De la simple aprehension.

---

20.—Aprender una cosa es lo mismo que conocerla; por donde podemos definir la aprehension diciendo que es *la accion de conocer alguna cosa* ó de adquirir *noticia* de ella. Esta noticia suele tomar distintos nombres en Filosofia y con ellos la llamaremos nosotros indiferentemente. Unas veces se llama *idea*, de ἰδέειν, *ver*; porque es una cierta especie de vision intelectual, semejante á la que ejercemos con el sentido de la vista. Otras se dice *concepto*; porque la mente la concibe y engendra en sí excitada por el objeto, el cual en cierta manera la fecunda excitando su natural actividad y haciéndola adquirir aquella particular noticia. Otras toma el nombre de *representacion intelectual*, no porque sea una verdadera imágen en la cual esté dibujado el objeto conocido, ni mucho menos porque nos sirva como de *retrato* en el cual veamos las facciones y delineamientos del tal objeto, sino porque la mente informada por ella ya está por esto mismo unida con el objeto intencionalmente, viéndolo y percibiéndolo de una manera directa, como si la tal noticia fuera una representacion verdadera. Otras finalmente se apellida *nocion*, que equivale á *noticia*, pues ambas palabras vienen del verbo latino *nosco*, que significa *conocer*.

21.—La aprehension se dice ser *simple*, cuando nada afirmamos ni negamos con ella sino que simplemente percibimos algun objeto; de modo que este nombre de *simple* no le viene de que la cosa conocida carezca de partes, sino de que la tal aprehension nada niega ni afirma, ora percibamos con ella un objeto simple, ora un objeto compuesto. Asi, cuando percibimos el sér, la existencia, la virtud, la belleza, el número par ó impar de las estrellas, etc., etc. y nada afirmamos ni negamos de estos objetos, tenemos una *simple aprehension* de ellos.

22.—La aprehension puede ser sensitiva ó intelectual, segun que la ejerzamos con los sentidos ó con el entendimiento. Nosotros no hablamos aquí sino de esta segunda; la cual la podemos considerar ya existente en el fondo de nuestro espíritu y en sí misma, ya manifestada al exterior por medio de signos que la representan. En el primer caso tendremos la consideracion de los conceptos, en el segundo la de los signos de estos conceptos. Bajo estos dos aspectos la vamos á estudiar en los dos artículos siguientes, para dar luego reglas en el tercero con que busquemos la verdad en nuestras percepciones.

## ARTÍCULO I.

### **La aprehension considerada en sí misma.**

23.—Ya hemos visto más arriba (n.º 20) qué entendemos por aprehension y cuáles son los nombres con que generalmente se la significa. Resta ahora decir algo de sus diferentes especies y explicar el orden y subordinacion que entre ellas establece la Lógica, lo cual haremos en los dos párrafos siguientes.

§. I. DIVERSAS CLASES DE CONCEPTOS,

24.—El concepto en sí mismo puede ser mirado bajo dos aspectos: 1.º bajo el aspecto subjetivo ó sea del modo con que mediante él conocemos algun objeto; 2.º bajo el aspecto objetivo ó sea del objeto á que dice relacion y que idealmente nos representa (n.º 20). Además, un concepto puede tener ó pugna y oposicion con otro, ó bien por el contrario consonancia y armonía. Hé aquí, pues, indicadas las tres fuentes de donde toma su origen la diversidad de todos nuestros conceptos.

25.—I. Considerados los conceptos bajo su aspecto subjetivo, se dividen en *claros y oscuros, distintos y confusos, completos é incompletos, adecuados é inadecuados, comprensivos é incomprensivos, directos y reflejos, explicitos é implicitos, formales y virtuales, intuitivos y discursivos, quidilativos y abstractivos*. Digamos sobre cada uno de ellos algunas palabras.

26.—Concepto claro es *aquel por el cual discernimos un objeto de otro; oscuro el que carece de esta propiedad*. Así por ejemplo, si viendo un objeto lejano no podemos decir qué clase de sér es, si es un hombre, ó un animal, ó un árbol, etc.; tenemos concepto oscuro del tal objeto; por el contrario, si podemos decir qué clase de sér es, tenemos un concepto claro.

27.—Concepto distinto es *aquel por el cual no solo discernimos un objeto de otro sino tambien las notas ó caractéres propios que en alguna manera lo determinan; confuso es aquel por el cual no alcanzamos á discernir estas notas, aunque distingamos entre sí los diferentes objetos por ellas determinados*. Así, uno puede conocer al hombre de forma que no le confunda con el bruto, pero sin distinguir bien ó claramente entre la anima-

lidad y la racionalidad, que le caracterizan. En tal caso el concepto que tiene del hombre, será claro pero no distinto; para esto segundo es preciso que sepa distinguir con claridad entre las dos notas sobre-dichas.

28.—Concepto completo es *aquel con que distinguimos claramente todas las notas por las cuales se distingue un objeto de otro*. Tal es por ejemplo, el concepto que tenemos del *animal*. Incompleto por el contrario es *aquel con que distinguimos solo algunas*, v. gr. el que tenemos de los flúidos eléctrico y magnético, cuyas propiedades particulares no nos son quizás del todo conocidas.

29.—Concepto adecuado es *aquel con que distinguimos todas las notas ó caracteres de un objeto, no como quiera, sino analizándolas y llegando hasta sus últimos elementos componentes*. Cuando en la análisis ó descomposicion mental de los elementos de que constan estas notas, no llegamos hasta lo último, entónces el concepto es inadecuado. Así por ejemplo, si en el *hombre* distinguimos todas las notas comprendidas en la *animalidad y racionalidad*, de forma que lleguemos hasta la más simple ó sea no compuesta de otra alguna, poseemos de él un concepto *adecuado*; en el caso contrario, nuestro concepto será *inadecuado*.

30.—*Análisis* de un concepto es la descomposicion mental de los elementos de que está compuesto su objeto por medio de otros conceptos; lo cual hacemos resolviendo las notas que lo determinan en otras más simples. Así, cuando descomponemos con la mente el concepto de *hombre* en los de *animalidad y racionalidad* formando un concepto separado de cada una de estas cosas, hacemos la análisis del tal concepto. Lo contrario de la análisis es la *síntesis*, la cual consiste en juntar mentalmente en un solo sujeto

las cosas que habíamos percibido por separado; como cuando, despues de haber percibido aisladamente el *animal* y el *racional*, decimos: *El animal racional es hombre.*

31.—Es de advertir que las notas ó caractères por los cuales se nos hace cognoscible alguna cosa, pueden ser más ó ménos complejas y por tanto más ó ménos capaces de ser mentalmente descompuestas en otras más simples. Así, por ejemplo, en la nota de la *animalidad* vá envuelta la de la *corporeidad*, en ésta la de la *subsistencia*, en ésta la de la *entidad*. Segun esto, de todos aquellos objetos, cuyas notas no son descomponibles en otras, tenemos concepto adecuado. Tales son los conceptos del *sér*, de la *realidad*, de la *existencia*, cuyos objetos no ofrecen al entendimiento sino una sola nota simplicísima. Otros, sin embargo, confunden el concepto adecuado con el comprensivo y niegan que podamos adquirir los hombres conceptos adecuados de ninguna cosa.

32.—Concepto comprensivo es *aquel por el cual es conocido el objeto de una manera tan perfecta, que nada quede oculto de cuanta perfeccion intrinseca contiene, ya sea absoluta, ya relativa.* Este concepto envuelve en sí el conocimiento no solo de la esencia y propiedades del objeto sobre que versa, sino tambien el de todos los seres reales á que él dice alguna relacion verdadera. Por consiguiente, requiere grande perfeccion en la mente del que lo posee, aunque no necesariamente infinita sino es cuando se trata de comprender la Esencia divina, como enseñan generalmente los escolásticos (1); porque toda la perfeccion encerrada en el objeto de tal concepto es una perfeccion finita.

---

(1) Véase Arriaga, *Cursus Philosoph.*, disp. IX. de anima, n. 126.; Suarez, *Metaph.*, disp. 35, sect. 3, n. 57.

33.—Tenemos conocimiento directo de una cosa, cuando nuestra mente va derechamente á ella sin hacer reflexion sobre sí misma. Por el contrario nuestro conocimiento es reflejo, cuando despues de haber adquirido el concepto directo, convertimos voluntariamente la atencion hácia este concepto y vemos en él su objeto. Así, despues de haber percibido un objeto exterior, v. gr. *Pedro*, y de haber adquirido por lo mismo un conocimiento directo suyo, puedo dirigir mi atencion hácia este pensamiento que he formado y entónces percibiré en él la cosa ya pensada, adquiriendo sobre ella un conocimiento reflejo.

34.—Entiéndese por *atencion* el acto con que se convierte la mente á considerar una cosa con preferencia á otras que tiene presentes y que percibe al mismo tiempo aunque de una manera más remisa. Así como, hallándose muchos hombres reunidos en algun lugar, fijamos especialmente la vista en uno de ellos sin dejar de percibir remisamente á los demas; de la misma manera podemos hacer otro tanto con los objetos de nuestro entendimiento, merced al influjo que sobre él ejerce la voluntad.

35.—La reflexion no es otra cosa que la conversion de la mente hácia sus propios actos, siendo por lo mismo una determinada especie de atencion. Estos actos pueden ser considerados, ora como fenómenos del espíritu ó modificaciones de nuestra alma, ora como representaciones de los objetos sobre que versan (n. 20). Cuando pues nuestra mente revuelve sobre ellos considerándoles en razon de fenómenos psicológicos ó maneras de ser de nuestra alma, entónces la reflexion ejercida toma el nombre de *psicológica*. Cuando empero los mira en razon de representaciones de los objetos, la reflexion es *ontológica*: porque la mente no busca con ella sino el objeto anteriormente

percibido y existente de una manera ideal en el acto conque ha sido pensado; ni se pára en la representacion pura, sino que pasa más adelante y contempla de nuevo el mismo objeto para estudiarlo con más atencion y detenimiento.

36.—Tenemos concepto *explicito* de una cosa, cuando la percibimos claramente con sus notas peculiares y características; é *implicito*, cuando la percibimos de una manera confusa por hallarse contenida en otra explícitamente pensada. Así cuando pensamos de una manera explícita y formal en el *hombre* por ejemplo, tenemos un concepto implícito de todas aquellas notas que van incluidas en la naturaleza humana, cuales son la *racionalidad*, la *animalidad*, la *corporeidad*, etc. y cuando pensamos expresamente en el *Criador*, en el *amo*, en el *padre* etc., tenemos un concepto implícito de la *criatura*, del *criado*, del *hijo*, etc.

37.—El concepto *formal* es lo mismo que el explícito; y se llama así, porque representa al espíritu el objeto bajo una cierta forma determinada constituida por la coleccion de sus notas; motivo por el cual el objeto del tal concepto suele llamarse comunmente *razon formal objetiva*. Concepto *virtual* es el que podemos formar de una manera expresa y formal reflexionando sobre el que ya existe actualmente en nuestra inteligencia. Diferénciase del implícito, porque éste es concepto actual, aunque oscuro y remiso, mas el otro es puramente posible. Así en las premisas del silogismo por ejemplo, percibimos virtual pero no implícitamente la conclusion.

38.—Concepto intuitivo es *aquel con que percibimos un objeto presente, el cual nos mueve y determina á su conocimiento*. Este objeto puede ser ó *externo* á nosotros ó *interno*, resultando en el primer caso un conocimiento *directo* y en el segundo un conocimiento

*reflejo* (n. 32). Concepto discursivo por el contrario es *aquel que formamos por medio del discurso infiriéndolo de otros intuitivos*. Tal es por ejemplo la idea que todos tenemos de Dios.

39.—Finalmente, concepto quiditativo es *aquel con que es conocida la esencia de alguna cosa en sí misma inmediatamente ó en otra donde se halle contenida su perfeccion por una manera eminential*. Tal es el concepto que tienen los bienaventurados acerca de la Esencia divina y de las demas esencias finitas, que brillan en ella como en un espejo clarísimo, y el que tienen los espíritus puros acerca de las esencias de este mundo visible. Por el contrario se dice que el conocimiento de una cosa cualquiera es abstractivo, cuando con él no nos es conocida la tal cosa en sí misma inmediatamente sino en otra menos perfecta. Tal es nuestro concepto acerca de Dios y de todas las sustancias: porque á Dios no le conocemos sino en sus criaturas, cuya perfeccion es muy inferior á la divina; y las sustancias no se nos muestran sino por el intermedio de sus accidentes, los cuales son menos perfectos que ellas. Otras veces se llama concepto abstractivo aquel con que consideramos un objeto prescindiendo de su existencia. Esta última clase de conceptos suele tambien conocerse con el nombre de *precisivos*.

40.—*Prescindir ó abstraer* es pensar en una cosa considerándola bajo un aspecto determinado y no atendiendo á otros bajo los cuales se la pudiera pensar. Así, cuando considero yo al *hombre* por ejemplo bajo el aspecto de su *racionalidad*, prescindo ó hago abstraccion de su *animalidad*, de su *corporeidad*, de su *subsistencia*, y de otras muchas notas suyas en que pudiera fijar mi atencion. Este acto de abstraer llamado *abstraccion*, puede verificarse en nosotros ó espontáneamente y por el mismo peso de nuestra propia

naturaleza, ó libremente y por un acto de nuestra libre voluntad. En el primer caso la abstraccion se apellida *espontánea*, en el segundo *voluntaria*. La espontánea se ejerce en nosotros ántes que la voluntaria; porque la voluntad no puede imperar al entendimiento que atienda á un objeto determinado sin hallarse movida por la idea del bien en general, la cual está formada por la abstraccion espontánea.

41.—II. Considerando los conceptos por su lado objetivo ó por razon de sus objetos, se dividen en *simples* y *complejos*, en *absolutos* y *connotativos*, en *concretos* y *abstractos*, en *geométricos* y *puros*, en *reales* y *lógicos*, en *finitos* é *infinitos*, en *colectivos* y *distributivos*, en *singulares*, *particulares* y *universales*.

Explicaremos cada uno de ellos en particular.

42.—Concepto simple es *el que nos da á conocer un objeto simple ó de una sola nota*, la cual no es descomponible en otras varias, v. gr. el concepto del *sér*. Complejo es *el que nos muestra un objeto complejo* ó sea descomponible en otros más simples y que ofrecen menor número de notas, v. gr. el concepto de *hombre*. No quiere decir esto que el tal concepto esté en sí mismo compuesto de diversas partes, pues es simple y no tiene parte alguna; sino lo que únicamente significa es que puede dar margen á la análisis mental ó lógica (n. 30), de donde resulten otros conceptos menos descomponibles ó más simples relativos al mismo objeto. Así, cuando descompongo el concepto de *hombre* en los de *animal* y de *racional*, formo dos conceptos relativos al *hombre*, cada uno de los cuales representa un número menor de notas que el primero.

43.—Concepto absoluto es el que representa un objeto á manera de existente por sí mismo, ora exista realmente así y sea una sustancia, ora no y sea un

accidente. Tal es por ejemplo, el concepto de *hombre*, el de *caballo*, el de *piedra*, etc. Connotativo por el contrario es *aquel cuyo objeto se nos presenta á manera de adyacente al objeto absoluto, ya sea en si mismo adyacente, ya no lo sea*. Tales son v. gr. los conceptos de *sabio, corpóreo, racional, blanco, negro, etc.*

44.—Concepto concreto es *aquel con que percibimos alguna cosa como sujeto de alguna forma*. Abstracto por el contrario es *aquel con que percibimos la forma misma*. Llámase *sujeto* en Lógica toda cosa que se nos presenta afectada de alguna determinacion, y *forma* esta determinacion misma. Así, cuando yo digo: *hombre sabio*, enuncio un sujeto y una forma. El sujeto es el *hombre*, la forma la *sabiduría*, existente en el hombre como actuacion y determinacion suya; porque el concepto de *hombre* no dice de suyo *sabiduría*, sino mera capacidad de recibirla é indeterminacion por consiguiente con respecto á ella. A veces concebimos las formas á manera de subsistentes por sí mismas como cuando personificamos á la *sabiduría*, á la *bondad*, etc. En tal caso percibimos lo abstracto á manera de concreto, y sustantivamos lo que de suyo es adjetivo ó adyacente á un sujeto.

45.—Concepto geométrico es *el que representa alguna cosa extensa*, v. gr. los conceptos del *hombre*, del *caballo*, de la *planta*, del *mineral*, etc. Concepto puro por el contrario es *aquel cuyo objeto no envuelve en si extension alguna, sino que ó prescinde de ella ó positivamente la niega*. Tales son por ejemplo, los conceptos del *sér*, de la *sustancia*, del *accidente*, del *número*, del *espíritu*, etc.

46.—Concepto real es *el que nos dá á conocer un objeto que existe ó puede existir fuera del entendimiento* v. gr. el *hombre*; y lógico *aquel, cuyo objeto no puede tener existencia sino en el mismo entendimiento*

to, v. gr. los géneros y las especies de que trata la Lógica.

47.—Concepto finito es *el que presenta á la mente algo real de una manera positiva*, v. gr. el concepto de la *pedra*, del *árbol*, etc.; concepto infinito ó indefinido es *el que nos ofrece algo real pero de una manera negativa*, v. gr. *no-piedra*, *no-hombre*, etc.; lo cual equivale á *algo distinto de la piedra, del hombre*, etc.

48.—Concepto colectivo es *aquel, cuyo objeto es una pluralidad de cosas tomadas juntamente, de manera que no puede ser afirmado de ninguna de ellas por separado*. Así, por ejemplo, el concepto de un *ejército* es colectivo; porque expresa una multitud de soldados de tal modo, que de ninguno de ellos en particular podemos decir que es *ejército* sino *parte* tan solo de esta multitud. El concepto distributivo por el contrario expresa *una pluralidad de cosas tomadas en particular y de manera que pueda ser afirmado su objeto de cada una de ellas*. Tal es por ejemplo, la idea del *soldado*, la cual á todos los soldados posibles se aplica en tales términos, que de cada uno de ellos se puede decir que es *soldado*.

49.—Sin embargo, la idea de una colección puede ser también distributiva: esto sucede cuando miramos en ella una cierta razón común que conviene á todas y cada una de las colecciones posibles de la misma clase, la cual puede ser por lo mismo afirmada de cada una de ellas. Así, todos los ejércitos por ejemplo convienen en ser una pluralidad de personas puestas bajo la dirección de un jefe que las ordene para la pelea; por consiguiente esta razón común podrá ser afirmada de todos y cada uno de los ejércitos posibles; y el concepto que la expresa será verdaderamente distributivo.

50.—Concepto singular es *el que nos dá á conocer un individuo determinado*, ó sea un objeto concreto de tal manera circunscrito por la coleccion de sus notas, que á solo él le pueden convenir todas ellas tomadas juntamente, v. gr. *Pedro*. Estas notas son: la *forma*, la *figura*, el *lugar*, el *tiempo*, el *origen*, la *patria* y el *nombre*; y se conocen generalmente con el nombre de *individuantes*. Los escolásticos las expresaron en el siguiente verso latino:

*forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen.*

Concepto particular es *aquel con que percibimos un individuo indeterminado*, como cuando decimos: *alguno* ha destrozado estas flores, *algunos* ladrones se han escapado de la prision. En este concepto vienen expresadas *algunas* de las notas que podrian contribuir á determinar y circunscribir del todo la cosa concreta percibida; pero no estan *todas* y así el objeto queda indeterminado. Esta indeterminacion crece todavía en el concepto universal, porque en él prescindimos por completo de todas las notas individuantes propias de los objetos concretos y expresamos por lo tanto un objeto enteramente abstracto. Por donde concepto universal es *aquel que, por prescindir de las notas individuantes, expresa una razon ú objeto comun á muchos y apta para ser predicada de cada uno de ellos*. Tal es por ejemplo el concepto de *hombre*, el cual prescinde de las notas individuales que caracterizan á *Pedro*, á *Juan*, etc., y por lo mismo expresa una razon comun á todos estos individuos llamada *humanidad*; la cual puede ser predicada de cada uno de ellos, porque *Pedro* es *hombre ó sujeto de la humanidad*; (n. 44) y esto mismo debe afirmarse de *Juan* y de *Pablo* y de todos los individuos humanos posibles.

51.—Estos conceptos universales son los propios y característicos de nuestra inteligencia y por ellos

distinguimos esta facultad así de la inteligencia de los ángeles como de todas las demás facultades cognitivas existentes en nosotros. Porque los ángeles entienden por medio de razones comunes pero sin prescindir de las notas individuantes de los singulares; de modo que una misma idea les sirve para conocer así lo particular como lo comun de muchos individuos y de tantos más individuos cuanto más perfecta es su inteligencia. Y Dios, que es la inteligencia suma, entiende lo comun y lo particular de todas las cosas posibles con una sola idea, la cual expresa todo esto al mismo tiempo. Pero la inteligencia humana, que es la más ínfima entre todas las inteligencias, no puede formar conceptos que expresen razones comunes á muchos sin prescindir con ellos de las notas individuales y características de cada uno. Asimismo los sentidos y la misma imaginacion, que es la que más se acerca á la potencia intelectual, en todos sus actos perciben un objeto concreto enteramente determinado y por todas partes circunscrito; pero los conceptos universales de la inteligencia no envuelven límite alguno en el objeto por ellos representado, puesto que prescinden de todos ellos al hacer abstraccion de las notas individuantes. Estos conceptos universales son los que constituyen la materia principal sobre que versa la Lógica, á la cual pertenece clasificarlos y ordenarlos aptamente para la adquisicion de la verdad científica. De esta clasificacion y ordenacion hablaremos en el parágrafo siguiente; ahora sigamos la especificacion de los conceptos en general.

52.—III. *Comparados los conceptos unos con otros, se dividen en compatibles é incompatibles. Compatibles son aquellos cuyas razones formales (n. 37) pueden hallarse juntas en un mismo sujeto; é incompatibles*

aquellos cuyas razones formales son incapaces de esta simultaneidad. Así, por ejemplo, la ciencia y la santidad son compatibles; la santidad y el vicio, incompatibles: por consiguiente los conceptos de todos estos objetos guardan entre sí la misma proporción.

53.—La compatibilidad de dos conceptos puede ser tal, que sus razones formales consideradas en sí mismas ni se excluyan ni se incluyan, cuales son v. gr. la *blancura* y el *movimiento* en un cuerpo sujeto de entrambos; ó es de tal naturaleza, que alguno de los conceptos referidos incluya al otro, como por ejemplo el concepto de *hombre* incluye á los de *animal* y de *racional*. En el primer caso á la compatibilidad añaden el ser *inconexos* y en el segundo el ser *conexos*. Si de tal manera incluye el uno al otro, que ambos expresan una misma razón objetiva, aunque bajo distintas formas, entónces se llaman *objetivamente idénticos*; tales son el concepto *hombre* y el concepto *animal racional*.

54.—La incompatibilidad de dos conceptos resulta de la *oposición* que reina entre sus razones objetivas. Por esta causa se llaman opuestos aquellos objetos, que no pueden convenir á una misma cosa á un mismo tiempo y bajo un mismo respecto. Esta oposición puede ser ó de *contradicción*, ó de *contrariedad*, ó de *privación* ó de *relación*. En el primer caso las razones objetivas de los tales conceptos pugnan entre sí como el *ser* y el *no ser*, ó como la *realidad* y su *negación*, v. gr. la *luz* y las *tinieblas*, siendo por consiguiente una de ellas *positiva* y la otra *negativa*. En el segundo caso ambas razones objetivas expresan una cosa positiva y se oponen entre sí como dos realidades *contrapuestas* y *contrarias* ó *distantes entre sí con la mayor distancia posible dentro de un mismo género*, v. gr. el *vicio* y la *virtud*. En el tercero las razones objetivas

pugnan entre sí como la *forma* y su *privacion*. Entiéndese por privacion *la carencia de una forma ó realidad en un sujeto apto para poseerla*, v. gr. la carencia de la *vista* en el hombre. En el cuarto finalmente una de las dos razones incluye á la otra pero contraponiéndose á ella y excluyéndola por lo mismo bajo otro aspecto. Tal es por ejemplo, la oposicion que reina entre la *paternidad* y la *filiacion*, las cuales se exigen mutuamente pero existiendo en distintos sujetos.

§. II. CLASIFICACION Y ORDENACION DE LOS CONCEPTOS UNIVERSALES.

55.—Los conceptos universales expresan un objeto ó razon comun ya bajo una forma absoluta y real, ya bajo una forma relativa y meramente lógica (n. 46). En el primer caso el objeto percibido con el tal concepto es una esencia real existente en el mundo ó al ménos capaz de existir en él; solo que para existir necesita de sus cualidades individuantes, de las cuales hace abstraccion completa el concepto indicado. Llámase *esencia* en Lógica aquello con que respondemos á la pregunta siguiente: *¿Qué cosa es esta?* A ella respondemos diciendo: *Es un hombre, es un árbol, una manzana, una pera*, etc. segun las circunstancias en que se hace. Así pues el objeto de los conceptos universales en este caso es el *hombre*, el *árbol*, la *manzana*, la *pera*, etc. percibidos por los sentidos con sus notas individuantes y abstraídos de todas ellas por la inteligencia, la cual practica esta operacion de una manera *espontánea* (n. 40) porque este es su modo natural de percibir.

56.—En el segundo caso el objeto del concepto universal es la esencia sobredicha en cuanto abstraída ya de las notas individuantes con que existe en la na-

turalidad y en cuanto apta por consiguiente para existir en muchos individuos y ser predicada de todos y cada uno de ellos. Porque la mente, despues de abstraer de una manera espontánea la tal esencia de las notas individuantes, vuelve mediante el influjo de la voluntad sobre sí misma por medio de la reflexion ontológica (n. 35) y la percibe así abstraída y apta para existir en muchos y ser predicada de muchos, ó sea relacionada con los individuos como un verdadero universal suyo. La esencia así abstraída no puede existir sino en el entendimiento, porque en los individuos siempre está con sus notas individuantes: por consiguiente la relacion que dice á ellos no tiene sino una realidad meramente lógica.

57.—Por lo que acabamos de escribir en los dos números anteriores se ve que el primero de los dos conceptos universales dichos es *directo* y el segundo *reflejo* (n. 33); y estos son los nombres que comunmente suelen dárseles para distinguir al uno del otro. De las mismas palabras se infiere que el entendimiento no puede formar el segundo sin haber producido ántes el primero; puesto que éste se debe suponer ya existente para que pueda revolver sobre él la inteligencia por medio de la reflexion ontológica y formar así el universal reflejo. Por esta causa llamaron los antiguos al universal primero *acto de primera intencion* y al segundo *acto de segunda intencion*, queriendo significar con esto que la mente ántes mira á los objetos reales que al modo de ser abstracto y prescindido de las condiciones individuantes que tienen en nuestra inteligencia, merced á la manera abstractiva con que han sido naturalmente percibidos por ella. De estos dos universales, pues, vamos á hablar en este párrafo declarando las clases que cada uno de ellos comprende y exponiendo la relacion que entre ellas media.

58.—Pero antes hemos de notar que tanto en los unos como en los otros no mira la Lógica las razones comunes por el lado de la materia que en sí encierran, sino por el de la forma abstracta y puramente lógica que les viene del entendimiento. El estudio de las esencias contenidas en las dichas razones corresponde al metafísico; el dialéctico no mira en ellas sino la capacidad que tienen de ser ordenadas entre sí como universales y abstractas. «El dialéctico, dice muy bien Suarez á este propósito, no considera los diez géneros supremos de seres con el fin de declarar exactamente sus naturalezas y esencias: esto á él no le corresponde, puesto que la Dialéctica no es sino un cierto arte de dirigir las operaciones del entendimiento para que sean ejecutadas con artificio y razón. Por tanto su objeto directo y peculiar son las operaciones del entendimiento en cuanto capaces de ser dirigidas por el arte, ó sea la manera de ordenarlas artificiosamente. Más como los conceptos de la mente versan sobre las cosas reales y en ellas tienen su fundamento, por eso trata de las cosas, no para declarar sus esencias y naturalezas, sino con el único objeto de coordinar los tales conceptos» (1).

---

(1) «Dialecticus enim non considerat decem suprema entium genera, ut eorum naturas et essentias exacte declaret; id enim extra institutum ejus esset, cum dialectica solum sit quædam ars dirigens operationes intellectus ut artificiose et cum ratione exerçantur. Unde directe ac per se agit de conceptibus mentis, ut dirigibiles sunt per artem, seu de forma et ordinatione conceptuum, quatenus per artem tribui potest. Quia vero conceptus mentis circa res versantur et in rebus fundantur, ideo de rebus tractat, non ut earum essentias et naturas declaret, sed solum in ordine ad conceptus mentis coordinandos (Suarez, *Metaphys. disp. 39, sect. 1. n. 1.*)»

59.—I. Hecha esta importante advertencia, ven- gamos ya á nuestro asunto. Y comenzando por los universales reflejos, su clasificacion se reduce á enu- merar y explicar los diversos universales de esta especie, que son los cinco siguientes: El *género*, la *diferencia*, la *especie*, el *atributo* ó *propiedad* y el *acci- dente*. De todos ellos el que expresa la esencia total, llamado *específico* ó *especie*, es el fundamental; y sobre él giran como la puerta en su quicio todos los otros cuatro. Por consiguiente por él debemos comenzar la explicacion.

60.—Especie ó concepto específico es *el universal que comprende bajo de sí los individuos de una misma esencia* (52). Entre esta clase de individuos nosotros no podemos hacer distincion sino es considerando sus notas individuantes; porque las otras sirven sólo para designar la esencia total ó parcial, ó las propie- dades emanadas necesariamente de ella, y por tanto son comunes tambien á todos ellos. Así, por ejemplo, el concepto que tenemos de la *humanidad*, es especí- fico; porque en él se hallan comprendidos todos los hombres posibles, pues de todos ellos se predicán la *animalidad* y la *racionalidad*, no quedándonos otros medios para distinguirlos entre sí que las solas notas individuales (n. 50).

61.—Para definir el género y la diferencia bástanos considerar que toda especie consta de dos elementos unidos á manera de potencia y acto ó de sujeto y determinacion (n. 44.) Así la especie humana llamada *hombre* consta de *animalidad* y *racionalidad* lógica- mente unidas al modo dicho, de suerte que *hombre* es lo mismo que *animal racional*. En este concepto específico entra el *animal* como elemento material y determinable y el *racional* como elemento formal y determinante; porque el concepto *animal* está de

suyo indeterminado é indiferente para expresar un animal dotado de racionalidad ó destituido de ella, y de suyo no se refiere sino á la animalidad comun á la especie humana y á la bestial. De estos dos elementos constitutivos de la especie llamados notas esenciales, el comun á las dos especies indicadas se llama *género* ó *concepto genérico*; el determinante y característico de la especie se dice *diferencia específica* ó *concepto diferencial específico*. Segun esto podemos definir el género: *aquella razon universal que es comun á diferentes especies y que entra en la constitucion de cada una de ellas como elemento material y determinable*. Y la diferencia específica será: *aquella razon universal que conviene á una sola especie y que entra en su constitucion como elemento formal y determinante*.

62. Explicados los conceptos de la *especie*, del *género* y de la *diferencia*, es fácil definir el del *atributo* ó propiedad específica. Atributo ó propiedad específica es *aquella razon universal que conviene á todos y cada uno de los individuos de una misma especie como cosa derivada necesariamente de su esencia*. Tal es por ejemplo la *risibilidad* en el hombre; la cual está fuera del concepto formal y expreso de la esencia humana, pero se deriva necesariamente de ella y por tanto conviene á todos y cada uno de los hombres como emanacion necesaria de su esencia. Si la propiedad de alguna cosa no es una emanacion necesaria de su esencia sino que le conviene contingentemente ó de manera que pudiera haber estado sin ella, entónces la tal propiedad se llama *accidental* con respecto á ella ó *accidente suyo*. Por donde podemos definir el accidente: *aquella razon comun que conviene á muchos comovenida contingentemente á su esencia y que por lo mismo puede dejar de informar á un sujeto sin que este sujeto perezca*. Asi por ejemplo, el *color blanco* en el

hombre es un mero accidente suyo; porque puede haber hombres enteramente negros, rojos, cobrizos, etc. y así la blancura no va necesariamente unida su esencia.

63. Alguno podría pensar que además de los conceptos indicados hay otros todavía más universales, á saber, los del *ente*, de la *cosa*, ó *realidad*, de *algo*, de la *unidad*, de la *verdad* y de la *bondad*; porque las razones expresadas por estos conceptos convienen á todos los seres, cada uno de los cuales es *ente*, y *cosa* ó *realidad*, y *algo*, y *uno*, y *verdadero*, y *bueno*. Pero los tales conceptos no son universales en el estricto rigor de la palabra; porque para esto se requiere que la razon universal por ellos expresada descienda de una manera uniforme á sus inferiores y que las diferencias que la determinan, se encuentren fuera de ella. Así por ejemplo, el *animal*, que es un género, de la misma manera, expresa la facultad de sentir en el bruto que en el hombre; y las diferencias *racional é irracional*, que lo determinan y contraen á la especie humana ó bestial, estan fuera de su concepto. Mas esto no sucede en los conceptos sobredichos: porque de una manera convienen á Dios las razones de *sér*, de *cosa*, de *algo*, de *unidad*, de *verdad* y de *bondad*, y de otra muy diferente á los seres criados; y de una manera es *sér* la sustancia y de otra muy diversa los accidentes. Porque Dios es *sér*, *cosa*, etc. por *esencia* y los seres criados por *participacion*; y la sustancia es *sér que subsiste por sí mismo* y el accidente *sér que subsiste por la sustancia*. Fuera de que las diferencias que contraen el ente, la cosa, etc., no estan fuera de estas razones sino dentro; puesto que toda diferencia es *ente*, y *realidad* ó *cosa*, y *algo*, y *una*, y *verdadera* y *buen*. Por eso el nombre que propiamente les corresponde á estos conceptos, es el de *trascendentales*; y así han

sido llamados por los escolásticos para distinguirlos de los verdaderos universales (1). Por eso tambien se dicen *análogos* los conceptos dichos y no *unívocos* como los verdaderos universales.

64.—Que los universales reflejos, llamados *predicables* por los antiguos á causa de hallarse en ellos contenida la manera con que una razon universal cualquiera puede ser predicada de los individuos, no sean sino los cinco arriba explicados, se prueba muy fácilmente. Porque una razon universal, expresa ó toda la esencia, ó una parte de ella ó algo que esté fuera de la esencia. En el primer caso, la razon universal será específica; en el segundo, genérica ó diferencial; en el tercero expresará ó un atributo derivado necesariamente de la esencia ó una realidad accidental y contingentemente unida á ella (2). Por consiguiente las razones universales mencionadas por necesidad deben hallarse en los conceptos del *género*, ó de la *especie*, ó de la *diferencia*, ó de la *propiedad*, ó del *accidente*.

65.—II. Clasificados ya los universales reflejos, resta ahora ordenarlos, para lo cual es preciso declarar las diversas clases de géneros, de especies y de diferencias que existen. Los géneros se dividen en *supremo*, *infimo* é *intermedios*: esto mismo debe decirse de las especies y de las diferencias. Género supremo es *aquel que contiene bajo de sí á otros géneros inferiores*; infimo ó próximo *el que no contiene bajo de sí sino especies*; intermedios *los que, estando contenidos entre el supremo y el infimo, contienen á alguno bajo de sí y son contenidos por algun superior á ellos*. De la misma ma-

---

(1) Véase sobre esto la *Metafisica* de Suarez, disp. 6. sect. 8. n. 12.

(2) V. Suarez. l. cit. nn. 5-7.

nera, especie suprema será *la que esté inmediatamente contenida bajo el género supremo y contenga bajo de sí otras especies*; ínfima *la que está contenida inmediatamente bajo el género ínfimo y no contiene bajo de sí otra cosa que individuos*; intermedias *las que están inmediatamente contenidas bajo los géneros intermedios y contienen á su vez á otras especies*. Finalmente diferencia suprema será *la que distingue inmediatamente entre sí á las especies supremas*; próxima ó última *la que distingue inmediatamente entre sí á las especies ínfimas*; é intermedias *las que sirven para hacer este mismo oficio entre las especies intermedias comprendidas inmediatamente bajo un mismo género*.

66.—Pongamos un ejemplo para que se entiendan todas estas definiciones. La especie humana es una especie ínfima, porque no contiene debajo de sí más que individuos; formemos pues con ella y con todas las especies, géneros y diferencias que la constituyen una determinada série hasta llegar á su género y diferencia supremos. En primer lugar, su último género será *la sustancia*; porque ésta se halla inmediatamente contenida debajo del *sér*, el cual no es propiamente género por no hallarse fuera de él ninguna de las diferencias que lo contraen á los seres particulares. Su especie suprema será *la corpórea*: porque las especies inmediatamente contenidas bajo del género *sustancia* son *la corpórea* y *la incorpórea*. La diferencia suprema será *la materialidad*, por la cual se distinguen inmediatamente las dos especies citadas. Además, el género próximo ó último será *el animal*; porque debajo de él se halla inmediatamente contenida, y por tanto el tal género, con respecto á la especie humana, no contiene á otro género más bajo. La diferencia próxima llamada comunmente *específica*, será *la racionalidad*; porque por ella se distinguen próxima-

mente las especies *humana* y *bestial* inmediatamente contenidas bajo el género *animal*. Finalmente, géneros intermedios serán los que se hallan comprendidos entre el género *sustancia* y el género *animal*, es decir, los géneros *cuerpo* y *viviente*; porque la *sustancia* comprende inmediatamente bajo de sí á los *cuerpos* y á los *espíritus*, el *cuerpo* á los *vivientes* ó seres corpóreos animados y á los *no vivientes* ó seres corpóreos inanimados, el *viviente* al *animal* y á la *planta*. La diferencia genérica del primer género intermedio será la *corporeidad*, la del segundo la *vida*, como la del género próximo es la *sensibilidad*. Los géneros comprendidos entre el primero y el último de la serie son verdaderas especies con respecto al que inmediatamente los contiene, aunque con respecto á sus inferiores contenidos por ellos deben considerarse como géneros. Por consiguiente ya está dicho con esto cuáles son las especies intermedias de la especie humana comprendidas bajo la suprema, que es la corpórea, y sobre la ínfima, que es la sensitiva: no hay más que una sola, que es la de los *vivientes*, cuya diferencia es la *vida*.

67.—El fundamento de toda esta ordenacion está en que nuestros conceptos van creciendo gradualmente en su universalidad á medida que aumenta en ellos la indeterminacion con la disminucion de sus notas. Cuanto menor es el número de notas que circunscriben ó limitan á un concepto, tanto es mayor el número de individuos á que se extiende y viceversa. Así, el concepto del *ente* no presenta sino una sola nota, que es la *realidad* ó *entidad*, y se extiende á todos los seres reales posibles, porque de todos ellos debe decirse que son *entes*. El de la *sustancia* tiene dos que son la *entidad subsistente por sí misma*; y así no se extiende á las realidades subsistentes por otro, que son los *accidentes*. El del *cuerpo* tiene tres, que son la *rea-*

lidad, la *subsistencia* y la *corporeidad*, y por lo mismo deja de extenderse á las sustancias incorpóreas, que son los espíritus puros. El del viviente lleva cuatro, que son la *realidad*, la *subsistencia*, la *corporeidad* y la *vitalidad* y así excluye de sí á los cuerpos inanimados. El del animal ofrece cinco que son la *realidad*, la *subsistencia*, la *corporeidad*, la *vitalidad* y la *sensibilidad* y por lo mismo de entre todos los seres animados sólo se extiende á los dotados de alma sensitiva. El del hombre comprende además de las cinco dichas la *racionalidad* y no se extiende á los brutos sino solo á los seres sensitivos dotados de razon. Esto es lo que quieren significar los filósofos cuando dicen que en todos los conceptos universales la *extension* está en razon inversa de la *comprension*. Porque la extension de un concepto no es sino *el número de individuos á que se extiende* y la comprension *el número de notas que en sí encierra*. Este número de notas va creciendo por adición de unidades como los números en Aritmética y disminuyendo por sustraccion. De aqui viene el que las esencias designadas por los diferentes conceptos sean tambien como los números y el que los conceptos universales se hallen contenidos unos dentro de otros por orden de universalidad á manera de esferas concéntricas.

68.—III. Vengamos ahora á los conceptos universales directos ó absolutos. El estudio de los reflejos ó relativos nos ha hecho conocer la naturaleza de los géneros y especies en general y el modo de ordenar entre sí estos conceptos disponiéndolos conforme al grado de su universalidad unos debajo de otros, de suerte que todos ellos formen una série, cuyo primer término sea el género supremo y cuyo último sea la especie infima. Mas esto no nos ha dado el número de series que con ellos se pueden formar, porque hemos

prescindido por completo del mundo real y objetivo, donde ellas tienen su fundamento, y solo hemos atendido al mundo ideal de nuestros conceptos reflejos los cuales tienen por objeto à los directos. Para averiguar pues este número de séries es preciso fijar la atención en los conceptos universales directos y mirar cuántas clases de séries distintas con sus géneros supremos correspondientes nos ofrecen los objetos del mundo real sobre que versan los tales conceptos. Esto lo conseguiremos averiguando el número de géneros supremos independientes bajo los cuales pueden ser colocados los objetos del mundo real, ó sea cuál sea el *predicamento* ó *categoría* que à cada uno de ellos corresponde. Porque hallados estos géneros ó categorías, ya podemos ir bajando desde ellos hasta la especie ínfima de cada cosa y hallar por consiguiente la série à que pertenece.

69.—El número de categorías es vário, segun el punto de vista desde donde se ponga uno à mirar los objetos; y así no hay uniformidad en esto entre los autores. Pero el más fundado en razón es el designado por los escolásticos y por Aristóteles su maestro; porque está sacado de la misma naturaleza de las cosas reales que experimentamos con los sentidos y no de meras razones *à priori* ó de consideraciones meramente subjetivas (1). Siguiendo pues à estos grandes

---

(1) «Sicut in superioribus dicebamus, escribe el P. Suarez (*Metaphys.* disp. 39, sect. 2. n. 18), quamvis solum dividantur a nobis quatuor substantiarum gradus, non tamen demonstrari non esse plures, saltem posibles, sed solum ostendi non esse plures nobis notos et inde ad summum posse conjici non esse plures posibles; ita ergo censeo de decem generibus summis, nimirum, eorum sufficientiam non aliter nobis constare, quam quia ex omnibus effectibus, quos experimur, non innotescunt nobis plura genera entium.»

filósofos, diremos que las categorías son diez á saber: la *sustancia*, la *cantidad*, la *cualidad*, la *accion*, la *pasion*, la *relacion*, el *dónde*, el *cuándo*, la *situacion* y el *hábito*. Daremos brevemente sus definiciones dejando su más larga explicacion para la Ontología.

70.—Sustancia es *lo que existe por sí mismo ó no necesita para existir de otra cosa como de sujeto á que esté inherente* v. g. el *hombre*, el *animal*, la *pedra*, etc. Cantidad es *la extension de las partes de un todo*. Se divide en *continua* y *discontinua*. La primera consta de partes unidas de tal modo, que el principio de la una es fin de la otra. En la segunda cada una tiene su principio y fin diferentes, aunque esten tocándose unas á otras; ó las partes son entidades que prescindan de la extension. El continuo quiescente se llama *espacio*, el continuo fluente se dice *tiempo*.

71.—Cualidad es *una cierta disposicion de la sustancia, que la perfecciona ó en alguna manera la determina*. Esta disposicion toma el nombre de *hábito*, cuando confiere al sujeto determinado por ella (n. 44) *cierta facilidad de obrar en algun sentido, bueno ó malo*: llámase *potencia natural*, cuando lo hace capaz de obrar ó padecer alguna cosa: se apellida *cualidad sensible*, cuando lo habilita para poder obrar en nuestros sentidos: y se dice *figura ó forma*, cuando limita y circunscribe su cantidad en un cierto sentido. Ejemplo de la primera clase de cualidad son los *vicios* y las *virtudes* en el hombre; ejemplo de la segunda sus *facultades operativas* y *receptivas*; ejemplo de la tercera el *color*, el *frio*, el *calor*, el *sabor*, etc. de los cuerpos en general; ejemplo de la cuarta la *forma exterior* de un cuerpo, por la cual se diferencia de otro.

La *accion* es *una mudanza cualquiera en cuanto derivada de una causa que ejerce su actividad* v. gr. la *uscion*, la *calefaccion*, etc. La *pasion* es *una mudanza cual-*

quiera en cuanto recibida en algun sujeto v. gr. el movimiento de un cuerpo, las afecciones de gozo, de tristeza, de ira, etc. de que á veces nos sentimos poseidos, el acto de quemarse un papel, de ser pintada una pared, etc.

72.—Relacion es el respecto ó proporcion de una cosa á otra v. gr. la igualdad, la desigualdad, la semejanza, la desemejanza. El dónde indica aquella particular determinacion que se le origina á una cosa por parte del lugar que ocupa en el espacio, v. gr. el estar arriba, ó abajo, cerca, léjos, etc. El cuándo expresa la determinacion que resulta á una cosa por parte del tiempo en que existe ó ha existido, como cuando decimos que Pedro vino ayer, que se marchará mañana, que ha estado con nosotros veinte dias.

73.—Situacion es la disposicion de una cosa respecto del lugar que ocupa ó la manera de ordenacion que tienen las partes de un todo en un lugar, como cuando decimos de un hombre que está sentado, de pié, echado, cabeza abajo, cabeza arriba, etc. Finalmente se entiende por hábito aquella denominacion extrínseca que proviene á alguna cosa de los vestidos que la cubren, de las armas que lleva, de las prendas que le sirven de adorno etc. como cuando se dice que los hombres civilizados andan vestidos, que los soldados van armados, que el rey está coronado, etc.

74.—Todos cuantos objetos reales podemos conocer, los hallaremos bajo alguna de estas categorías, como consta por la experiencia; y así entre cada uno de ellos y la categoría á que pertenece podremos formar una determinada série de conceptos genéricos y específicos distinta completamente de las que corresponden á los objetos colocados bajo las otras categorías. En el n. 63 hemos puesto por via de ejemplo la série correspondiente á la especie humana, la cual

está comprendida bajo la categoría de la sustancia. Otro tanto podríamos hacer, si quisiéramos formar la de otro objeto cualquiera v. gr. la *blancura* de este papel, sabiendo que, en razón de cualidad sensible, la *blancura* pertenece á la categoría de la cualidad.

## ARTÍCULO II.

### **La aprehension considerada en su manifestacion externa.**

75.—Las manifestaciones externas del pensamiento no entran por sí mismas en el objeto propio de la Lógica, porque la Lógica de suyo no enseña sino á pensar bien y el pensamiento propiamente hablando no existe sino en el interior de nuestro espíritu. Pero estas manifestaciones tienen relacion íntima con los pensamientos interiores, como que son ellos mismos sensibilizados y encarnados por decirlo así en una materia corpórea, de donde resulta que de su buena ó mala inteligencia depende la rectitud ó torcimiento de nuestros juicios siempre que consultamos ú oímos los discursos ajenos ó disputamos con alguno llevados del deseo de hallar ó de manifestar la verdad. La Lógica por tanto debe tratar tambien sobre las manifestaciones externas del pensamiento, aunque de una manera secundaria, puesto que su estudio conduce directamente á facilitar la adquisicion de la verdad en la inquisicion científica; y no juzgan bien á los escolásticos los que en nuestros tiempos los censuran malamente por haber escrito en la Lógica acerca de los términos, de las proposiciones, de los silogismos, de la argumentacion, del modo de interpretar los autores y de otras cosas parecidas.

76.—Las manifestaciones externas del pensamiento suelen llamarse *signos* suyos; porque en efecto por ellas, que son cosas materiales y sensibles, venimos en conocimiento de las ideas espirituales é insensibles, las cuales se hallan ocultas en el seno de nuestra inteligencia. Entre estos signos el principal es la *palabra*, hablada ó escrita, y por tanto de ella hemos de tratar principalmente en este artículo, mirándola por el lado que pertenece á la Dialéctica ó sea como *simple término lógico*. El presente artículo, pues, comprenderá tres párrafos: en el primero discurriremos acerca del signo en general, el segundo versará sobre la palabra y el tercero nos dará los diversos términos lógicos.

#### §. I. IDEA DEL SIGNO Y DE SUS PRINCIPALES ESPECIES.

77.—El signo suele definirse comunmente *aquella cosa cuyo conocimiento nos lleva al conocimiento de otra*. Así, por ejemplo, el humo es signo del fuego; porque, viéndole en alguna parte, al instante conocemos que allí hay fuego. Segun esta definicion nuestros pensamientos no serán para nosotros signos de los objetos por ellos representados, á pesar de que informando y actuando nuestra inteligencia la ponen en relacion directa con los tales objetos mucho mejor que los signos externos; puesto que nuestros pensamientos nos ponen en relacion con sus objetos sin ser ellos vistos primero y por el solo hecho de estar inherentes á la potencia intelectiva (n. 20). Pero aquí no definimos el signo sino en su acepcion rigurosa y conocida de la generalidad de los hombres; porque ella sola es la que aquí conduce á nuestro propósito. Si se quiere, diremos que los pensamientos son signos *formales* de los objetos con ellos pensados y que nosotros sólo hablamos de los signos *instrumentales*.

78.—Las especies principales de signos son dos, á saber, el *natural* y el *artificial* ó *arbitrario*. El primero tiene de suyo y por su intrínseca naturaleza conexión íntima con la cosa por él significada; de modo que quien conozca bien su esencia, no puede menos de tener también por esto mismo algún conocimiento de la tal cosa. Así, quien conozca perfectamente la naturaleza del *humo* por ejemplo, vendrá por la consideración de este efecto en conocimiento del *fuego*, que es su causa natural. Otro tanto debe decirse del conocimiento *perfecto* de un efecto cualquiera con respecto al de su causa. Y decimos *perfecto*, porque una idea somera é imperfecta de un efecto no sirve para adquirir conocimiento de su causa. Así, las criaturas no nos llevan al conocimiento de su Criador, sino cuando penetramos con la mente en su íntima naturaleza; y la vista del humo no nos llevaría al conocimiento del fuego, si no tuviéramos ya bien sabida de antemano la naturaleza de este efecto por lo que nos dice de ella la experiencia cotidiana.

79.—El signo artificial ó arbitrario no tiene de suyo conexión con la cosa por él significada, sino que esta conexión le viene de que así lo han querido los hombres por consentimiento tácito ó expreso. Tales son las palabras con que enunciamos nuestras ideas, las letras con que las escribimos, el señuelo que se pone en las tabernas para indicar que allí se vende vino, etc. etc.

## §. II. LA PALABRA, SIGNO PRINCIPAL DEL PENSAMIENTO.

80.—Entiéndese por palabra *la colección de sonidos articulados dirigidos por el que los pronuncia á manifestar externamente alguna idea que existe en su inteli-*

*gencia*. De esta definicion reconocida por todo el mundo se infiere que ningun bruto es capaz de pronunciar verdaderas *palabras*; porque todos ellos carecen de ideas ó conceptos universales, como se demuestra en la Cosmología, y por tanto no pueden dirigir las voces que pronuncian, sean articuladas ó inarticuladas, á la manifestacion de idea alguna. Los brutos tienen tambien su *lenguaje* con que manifiestan á su modo á los otros individuos de su propia especie sus percepciones y afectos *sensibles*; pero este lenguaje no es sino una mera sombra del humano con que se transmiten los hombres unos á otros las ideas universales de su inteligencia.

81.—El lenguaje de los brutos es de la misma clase que los gemidos, suspiros y otras voces inarticuladas de los hombres. las cuales son producidas por nosotros instintivamente para significar el dolor, la alegría, la tristeza y otras pasiones del corazon y por lo mismo son comunes á todos los individuos de la especie humana. Estas voces inarticuladas son signos meramente naturales de nuestros afectos interiores, porque todos las producimos de la misma manera en las mismas circunstancias; y así sabemos muy bien cuál es su significado cuando las sentimos en los otros.

82.—No sucede así cuando empleamos las articuladas; porque estas voces las formamos por libre eleccion de nuestro albedrío, el cual hace uso de ellas segun le acomoda, imponiéndoles el significado que le place. De aquí viene el que todas ellas sean signos artificiales ó arbitrarios y no naturales; pues no va en ellas envuelto otro sentido sino el que han querido imponerles libremente los hombres.

83.—Para que las palabras ó voces articuladas fueran signos naturales de las ideas por ellas represen-

tadas, deberían tener con estas ideas la misma conexión que tiene ó el humo con el fuego ó el fuego con el humo, ó una imagen bien hecha con el original de donde ha sido copiada; es decir, que deberían ser ó efectos suyos naturales, ó causas también naturales, ó verdaderas imágenes. Ahora bien, nada de esto sucede. No lo *primero*: porque unas mismas ideas en cada pueblo los hombres las manifiestan con las voces articuladas de su mayor agrado, según las circunstancias particulares en que se encuentran; lo cual da origen á la diversidad de lenguas. De donde se sigue que las ideas no tienen con las palabras la misma relación que las causas con sus efectos naturales. No lo *segundo*: porque las palabras no producen propiamente idea alguna, sino lo que únicamente hacen es excitar en la imaginación ciertos fantasmas, por medio de los cuales la mente del que las oye se halla próximamente dispuesta para producir en sí misma con su actividad nativa la misma clase de pensamientos que bullen en la inteligencia del que habla, como se explicará más largamente en la Psicología. No finalmente lo *tercero*: porque si las palabras fueran imágenes de las ideas por ellas representadas; teniendo en presencia la idea y la palabra, conoceríamos infaliblemente que ésta es imagen de aquella, como sucede con toda pintura bien hecha. Luego la conexión que tienen las palabras con las ideas, es meramente accidental y dependiente de la libre voluntad del hombre; ó lo que es lo mismo, las palabras son signos arbitrarios y no naturales de las ideas (1).

---

(1) Véase sobre esto el P. Arriaga, *Cursus philosophicus*, Lógica, disp. XII, n. 17.

84.—No quiere decir esto que muchas de ellas no hayan tenido en su origen alguna semejanza con los objetos materiales é insensibles á que dicen referencia. Las palabras con el proceso del tiempo sufren una especie de transformacion semejante á la que se verifica en los seres naturales, como se echa de ver en el modo con que han sido formadas las lenguas. Por consiguiente, bien ha podido suceder que muchas de ellas hayan imitado más ó ménos perfectamente con el sonido alguna propiedad peculiar del objeto á cuya significacion fueron aplicadas por el hombre. Esto áun hoy dia tiene lugar en la formacion de algunas palabras llamadas por esta causa *onomatopéicas*. Pero áun en este caso, para que *de hecho* sean representaciones de las tales ideas, se necesita que el hombre les dé este oficio con su libre albedrio; porque ellas con tal semejanza no tienen de suyo sino una simple aptitud para ser escogidas como signos y así áun entonces son signos verdaderamente artificiales.

85.—Lo que acabamos de escribir acerca de las voces, tiene tambien lugar en la escritura, la cual no es otra cosa que la palabra escrita. Tambien la escritura es un signo arbitrario empleado por el hombre para manifestar sus pensamientos á los ausentes; y tambien ha podido suceder que muchas letras hayan sido en un principio verdaderas imágenes de objetos determinados. Cualquiera que conozca el alfabeto hebreo y compare la significacion de cada letra con su material estructura, quedará convencido de esto. Es fácil que la primera escritura se hiciese pintando los objetos; que despues á estas imágenes se añadiesen signos arbitrarios; y que por fin se concluyese por usar exclusivamente estos últimos por la mucha ventaja que hacen á los otros. La escritura usada por los

antiguos pueblos de Oriente y de Egipto nos da fundado motivo para pensar de esta suerte.

86.—Tanto la escritura como las voces las ponemos en lugar de la cosa por ellas significada. Así, cuando pronunciamos con la voz ó escribimos en el papel esta sentencia: *La suerte de los malos será desgraciada en el fin de su vida*, no queremos decir que el concepto que tenemos de los malos, ni que los sonidos ó la escritura con que lo significamos, serán desgraciados, sino los malos mismos. Por consiguiente, así la una como las otras tienden directamente á representar el objeto que brilla en la mente de quien las usa; porque esta es la intencion del que habla. Solo que éste no intenta significar á los demás las cosas sino en cuanto percibidas por él; y por lo tanto las voces y la escritura representan tambien de una manera implícita sus acciones perceptivas. En una palabra, las voces y la escritura son representaciones ó signos de las *ideas tomadas objetivamente*.

87.—Alguna diferencia, sin embargo, existe entre la escritura y las voces acerca del modo que tiene cada una de significar los objetos. Porque la escritura tiende á representarlos en cuanto representados ya por las voces, como puede cada uno observarlo leyendo interiormente cualquier escrito; pues no entenderá el contenido sino representándose en la imaginacion, á medida que lee, los sonidos de las voces que sirven para transmitirlo de una inteligencia á otra. Por donde, cuando estas voces pertenecen á una lengua que él ignora, la vista de la escritura no le pone en posicion de las ideas en ellas encerradas.

88.—Esto sea dicho de la escritura en general; porque entre los signos gráficos hay algunos como las *cifras*, que se refieren inmediatamente á los objetos. El 1, el 2, el 3, etc., significan lo mismo para un español que

para un francés, ó un alemán, á pesar de que cada uno pronuncia estos números á su modo. Los signos de esta especie se conocen con el nombre de *ideográficos*, porque representan inmediatamente ideas: por el contrario los que no expresan inmediatamente sino voces, se llaman *fonéticos* ó *fonográficos*. Las imágenes de los objetos, las letras chinas y muchos signos arbitrarios usados por los antiguos en sus geroglíficos son signos de la primera clase; las letras y palabras usadas comunmente en la escritura de los europeos actuales pertenecen á la segunda.

89.—Ademas de la palabra hablada ó escrita hay tambien *gestos* para expresar los pensamientos. Entiéndese por gesto, *un movimiento sensible del cuerpo hecho con ánimo de manifestar al exterior alguna idea ó afecto de la mente*. El gesto es *puro*, cuando no vá mezclado con voces, cual es por ejemplo el de los mudos; y *mixto* en el caso contrario. La serie de gestos puros se conoce con el nombre griego de *pantomima* que significa *imitacion de todas las cosas*. El gesto, lo mismo que las voces, puede ser *natural* ó *arbitrario*. Con el primero se expresan principalmente las pasiones del ánimo y con el segundo los pensamientos. La combinacion de entrambos produce efectos maravillosos usada por los buenos oradores y sirve de lenguaje á los sordo-mudos.

90.—La palabra, sin embargo, hace mucha ventaja al gesto; ya por las inflexiones y combinaciones de que son capaces las voces y no los gestos, ya porque con ella podemos significar nuestras ideas y afectos lo mismo á oscuras que con luz y á muy grande distancia, ya finalmente porque la articulacion de la lengua es mucho menos complicada que el movimiento de las diversas partes del cuerpo y por consiguiente más cómoda y fácil. Esta es la causa de que la palabra haya

sido considerada siempre como el *signo principal del pensamiento*, y así la hemos nombrado también nosotros al encabezar este párrafo (1).

### § III. LA PALABRA COMO TÉRMINO LÓGICO.

91.—La palabra *término* se suele tomar por el *fin ó remate* de una cosa; y en este sentido decimos que la bienaventuranza es el último término de la virtud y la condenación eterna el último término del vicio. Otras veces significa lo mismo que el principio y el fin de una cosa, como cuando damos el nombre de *término* á los dos puntos por donde principia y acaba una línea. Este segundo sentido es el que conviene á la palabra en razón de término lógico. En efecto: términos en Lógica se dicen el *sujeto* y el *predicado* de la oración ó juicio, ó bien *aquello de que enunciamos mentalmente alguna cosa y la misma cosa enunciada*. Ahora bien, el juicio ú oración es un *todo lógico*, cuyos dos extremos son el sujeto y el predicado. Luego la palabra como término lógico no puede ser otra cosa que la enunciación oral ó escrita de alguno de estos dos extremos.

92.—Algunos, sin embargo, pretenden que también el *verbo* ó sea aquella voz destinada á designar la relación que media entre el sujeto y el predicado, debe llamarse *término*: pero esto no es admisible hablando del término lógico. El verbo no es término verdadero, á no ser que tomemos esta palabra por sinónimo de *vocablo* ó *voz articulada*; porque con él expresamos, no los extremos del juicio, sino la relación que tienen en el juicio el sujeto y el predicado y á quien dan el nom-

---

(1) Sobre lo dicho en este párrafo puede consultarse el *Curso filosófico* del P. Arriaga, Lógica, disp. 13. y la *Filosofía elemental* de Bálgmes, Gramática, capp. 2-4 y capp. 16-17.

bre de *cópula* los dialécticos. Por igual razon tampoco los adverbios deben considerarse como verdaderos términos lógicos sino como meras afecciones ó determinaciones suyas; porque no hacen más que determinar en un sentido ó en otro la significacion del sujeto ó del predicado.

93.—Sabido ya lo que entendemos por término lógico, vengamos ahora á exponer sus diferentes especies. En primer lugar, conviene advertir que el término lógico lo debemos dividir en *simple* y *complejo*, *absoluto* y *connotativo*, *concreto* y *abstracto*, *geométrico* y *puro*, *real* y *lógico*, *finito* è *infinito*, *colectivo* y *distributivo*, *singular*, *particular* y *universal*, segun sirva para manifestar exteriormente alguno de los conceptos que hemos explicado al dividirlos por razon de su objeto (41). Porque los conceptos baje esta forma expresan razones objetivas, que entran ó como sujetos ó como predicados en nuestros juicios.

A esto debemos añadir que la otra division de los conceptos fundada en su condicion subjetiva, ó sea en el modo con que en ellos viene expresado el objeto, no conviene al término lógico. La razon es, porque las palabras con que enunciamos á los demas los tales conceptos, no significan directamente sino simples afecciones de nuestras ideas, en cuanto subjetivas; las cuales son cosa distinta del sujeto y del predicado, como lo subjetivo es distinto de lo objetivo. Decimos ciertamente *término claro*, *oscuro*, *confuso*, *distinto*, etcétera; pero en estos casos la palabra *término* está tomada en el sentido de *vocablo*, como deciamos poeo ha hablando del verbo, y no en el sentido de *término lógico*. Resta pues hacer algunas pocas divisiones que convienen á la palabra bajo este último aspecto y que no se acomodan con tanta propiedad á los conceptos.

94.—Primeramente, la palabra como término lógico, se divide en *significante por si sola* y en *significante con otra*. La primera es *aquella que por si sola y sin necesidad de juntarse con otra puede ser sujeto ó predicado de la proposicion* ó sea del juicio enunciado con palabras: la segunda es *la que tiene la cualidad contraria*. Las palabras *hombre, caballo, piedra, etc.*, son términos lógicos de la primera clase; las voces *todos, algun, hermosamente, el cual, etc.*, lo son de la segunda. Al término significante por si solo lo llamaban *categoremático* los escolásticos, y al significante con otro *sincategoremático*.

95.—La segunda division comprende al término *fijo* y al término *vago*; el primero de los cuales *tiene siempre una misma significacion*, y el segundo *ahora una y ahora otra, segun la intencion del que habla*. Así, la palabra *hombre* por ejemplo es un término fijo; porque siempre significa la *naturaleza humana* tomada en abstracto ó en concreto: pero la palabra *naturaleza* es un término vago; porque segun la intencion del que la usa, unas veces significa esta universidad de cosas sensibles, otras veces su Autor, otras la esencia de un sér, etcétera, etc.

96.—Finalmente en la tercera division se encierran los términos *unívoco, equívoco y análogo*. Unívocas se llaman *aquellas cosas, cuyo nombre es común y cuya razon objetiva significada por este nombre es en ellas absolutamente la misma*. Tales son por ejemplo el *hombre* y el *bruto* con respecto á la *animalidad*; pues esta razon objetiva se predica uniformemente del hombre y del bruto y se designa en ellos con el mismo nombre. Lo mismo podemos decir de todas las especies comprendidas bajo un mismo género y de todos los individuos pertenecientes á una misma especie; porque todas las razones universales genéricas y específicas que atribui-

mos á los séres de un mismo género ó de una misma especie, descienden á ellos con la misma uniformidad y son designadas en todos ellos con un mismo nombre. Así por ejemplo, tanto de Pedro como de Juan digo que son *hombres*, y esta razon de *hombre* con la misma uniformidad desciende á uno que á otro.

97.—Equívocas por el contrario se dicen *aquellas cosas que son designadas por un mismo nombre, pero cuya razon objetiva ó esencia significada por este nombre es absolutamente diversa*. Tales son por ejemplo el *flamenco ave* y el *flamenco hombre*, el *tártaro hombre* y el *Tártaro lugar de tormentos*, la *judia legumbre* y la *judia mujer*, etc.; pues ninguna de estas cosas tiene de comun con la otra sino el nombre, el cual significa en cada una de ellas una razon objetiva absolutamente diversa.

98.—Las análogas finalmente son una cosa intermedia entre las unívocas y las equívocas; porque convienen con las primeras en llevar un mismo nombre que expresa una misma razon objetiva, y convienen con las segundas en que esta razon objetiva significada por el nombre comun no es absolutamente la misma en todas sino solo en parte.

De aquí es que las cosas análogas suelen definirse: *aquellas, cuyo nombre es comun, pero cuya razon objetiva significada por este nombre en parte es la misma y en parte es diversa*. Tales son por ejemplo la *medicina* y el *animal* con respecto á la *salud*; pues así de aquella como de éste se dice que son *sanos*, pero la sanidad es atribuida al hombre como á su propio sujeto y á la medicina como á su causa, y por consiguiente el dicho nombre expresa una misma forma diversamente participada por los dos seres indicados.

99.—Con esto ya podemos saber qué cosa es el término unívoco, qué el equívoco y qué el análogo. El

primero es *aquel que expresa siempre una mismísima razon objetiva, cuando se enuncia de las cosas por él significadas*: el segundo *aquel que expresa esencias ó razones objetivas absolutamente diversas, cuando se aplica á designar diferentes seres*: el tercero *aquel que se atribuye á varias cosas con una significacion que en parte es la misma y en parte es diversa*.

100.—Hay dos clases de analogía: la una se llama de *atribucion*, la otra de *proporcion*. La primera consiste en la *habitud de una cosa con respecto á otra ó de varias con respecto á una tercera*. Así, la medicina, por ejemplo, se dice *sana* por su habitud al animal de quien es propio tener la sanidad; y se dicen *sanos* el color de un hombre y el alimento que toma, por la habitud de estas dos cosas al hombre en quien reside como en su propio sujeto la sanidad. El análogo á que se refieren los demas, se llama *principal*; los otros se dicen *secundarios*.

101.—Esta misma analogía de atribucion puede ser de dos maneras: porque la forma que da la denominacion de *análogos* á varios seres, puede ser una cosa intrínseca á todos, siquiera exista en uno de ellos en toda su plenitud y en los otros de una manera imperfecta; ó no es intrínseca sino á una sola de las cosas análogas y denominadas con el mismo nombre. Así, el *accidente* y la *sustancia* tienen analogía con respecto á la razon de *sér*, en la primera manera. Porque por una parte la tal razon es intrínseca á entrambos, pues tanto el accidente como la sustancia se llaman propiamente *séres*; y por otra en el accidente se encuentra de una manera ménos perfecta que en la sustancia y diciendo *habitud* á ella. Por el contrario en la medicina y en el color del animal no se encuentran propiamente la salud sino en el animal; y así, tanto la una como el otro se denominan *sanos* por razon de la salud, que es una forma extrínseca á ellos.

102.—Sobre estas dos clases de analogía de atribucion conviene observar lo que sapientísimamente escribe Suarez. «De dos maneras, hablando en general, dice, puede ser denominada una cosa por la habitud de atribucion que tenga con respecto á otra. En la primera la forma denominante no existe intrínsecamente sino en uno de los extremos, y en los otros solo por cierta habitud extrínseca, como cuando decimos *sano* del *animal* y de la *medicina*. En la segunda la forma denominante es intrínseca á los dos miembros, aunque en el uno existe absolutamente y en el otro con cierta habitud ó relacion. Así, se predica el *sér* de la *sustancia* y del *accidente*; porque el accidente no se denomina *sér* extrínsecamente por la entidad de la sustancia sino por la suya propia, la cual consiste totalmente en su habitud á la sustancia. Entre estos dos modos hay muchas diferencias. Porque primeramente, en la primera atribucion el nombre no es atribuido á las cosas secundariamente significadas por él sino de una manera impropia y por cierta especie de metáfora; mas en la segunda la denominacion es propísimas y hasta puede ser esencial, porque nace de una forma intrínseca ó de la propia naturaleza. En segundo lugar, en la atribucion primera el análogo secundario en cuanto tal, ó sea en cuanto significado con tal nombre, se define por el principal; de forma que éste debe entrar en la definicion de aquél. Porque, si quiero declarar qué cosa sea la medicina sana, deberé decir que es aquella que tiene virtud para producir la salud del animal. Puesto que, no siendo denominada sino extrínsecamente por dicha forma en razon de medicina sana, no puede ser definida sino por ella, como lo notó Santo Tomas (1. p. q. 13. art. 6). Mas en la posterior atribucion no es necesario que el análogo secundario sea definido por el principal, como lo notó Cayetano

en su Comentario al sobredicho artículo tomándolo del mismo Santo Doctor (q. 2. de *Veritate*, art. 11.) Y esto se prueba por induccion: porque, aunque la sabiduría se diga analógicamente de la creada y de la increada, sin embargo no entra ésta en la definicion de aquella; y aunque el accidente, en cuanto tal, se define por la sustancia, pero no en cuanto ente ó sér. Y la razon es; porque la forma que da márgen á la tal denominacion, no es extrínseca sino intrínseca y ademas, en cuanto significada con aquel nombre, goza de una abstraccion tal, que no incluye en su razon objetiva el modo particular y propio de cada uno de los seres análogos. Ademas, en la primera atribucion no se da un concepto comun á todos los análogos; porque la forma de donde se toma, no existe intrínseca y propiamente sino en uno de ellos y en los otros se encuentra por via de denominacion extrínseca y de metáfora. Mas en la segunda se da un concepto formal y objetivo comun á todos aquellos análogos; porque estos son propia é intrínsecamente tales y convienen realmente en la tal nocion, como formada por la mente de una manera precisiva. Finalmente, en la primera clase de atribucion el nombre análogo no puede ser medio de demostracion; porque el nombre no sirve de tal medio precisamente por ser nombre sino por razon del concepto que significa, y estando en tal caso subordinado á varios conceptos, ya no representa uno solo sino varios y así pierde la razon de verdadero medio. Todo lo contrario sucede en la analogía de atribucion de la segunda clase por la razon opuesta (1).»

103.—La analogía de proporcion la explica el mismo Suarez en los siguientes términos: «Esta analogía consiste en que el análogo principal recibe la tal de-

---

(1) Suarez, *Metaphys. disp.* 28, sect. 3. n. 14.

nominacion de su propia forma considerada de una manera absoluta, miéntras que el análogo secundario recibe si tambien una denominacion semejante de su propia forma, mas no absolutamente, sino en cuanto que en órden á esta forma tiene una habitud semejante á la que guarda el análogo principal con respecto á la suya propia. Así se dice que el hombre se rie por su propio acto de reirse absolutamente considerado; pero del prado decimos que rie por razon de su verdura, no absolutamente, sino en cuanto que el prado verde guarda cierta proporcion con el hombre risueño (1).»

104.— La analogía de proporcion por consiguiente no es otra cosa que *una cierta proporcion ó semejanza* de dos habitudes, segun la cual así se ha el análogo secundario con respecto á su propia forma como el principal con respecto á la suya. Por esta causa la llama en el lugar citado el mismo Suarez *proporcionalidad ó proporcion de atribuciones*. Pero se debe notar que para que haya verdadera analogía de proporcion no basta una proporcion de habitudes cualquiera; porque proporcion de habitudes se puede encontrar tambien entre las cosas univocas como cuando decimos: *Así se ha Pedro con respecto á su humanidad como Juan con respecto á la suya*, y esta proporcion no es analogía sino univocidad ó identidad completa. La verdadera analogía de proporcion requiere que uno de los miembros análogos sea absolutamente tal por su propia forma, y que el otro tenga esta denominacion con cierta subordinacion á él.

Oigamos al mismo Suarez explicar esto perfectamente. «Juzgo conveniente advertir, dice, que no toda proporcionalidad basta para constituir la analo-

---

(1) Id. *ibid.* n. 4.

gía de proporcion. Porque esta proporcion de habi- tudes se puede hallar tambien en las mismas cosas unívocas ó enteramente semejantes; puesto que el 4 con respecto al 2 se halla en la misma proporcion que el 8 con respecto al 4, y el hombre se ha con respecto á sus sentidos como el caballo con respecto á los suyos; y sin embargo esta proporcion no constituye analogía ni género alguno de nombre comun. Porque el nombre unívoco de *animal* ó de *duplo* no se toma de la tal comparacion sino de la unidad de razon hallada en cada uno de los miembros. Es pues preciso para esta analogía que uno de los miembros sea absolutamente tal por su propia forma, y que el otro lo sea por la suya, no absolutamente, sino en cuanto está debajo de la tal proporcion ó comparacion al otro (1).»

105.—Esta sabia observacion del doctísimo Suarez nos da suficiente motivo para afirmar con el P. Ruvio (2) que la analogía de proporcion no se distingue realmente de la de atribucion y que, miradas bien las cosas, no debe reconocerse otra clase de analogía que ésta segunda. La razon es clara; porque si la proporcionalidad de suyo y por sí sola no constituye verdadera analogía porque puede encontrarse hasta en las mismas cosas unívocas, sino que para este efecto debe ir acompañada de cierta especie de habitud del análogo secundario al principal; lo que constituya propiamente la analogía, será esta habitud misma. Ahora bien; la habitud del analogado secundario al principal es lo que llamamos con el nombre de *analogía de atribucion*. Luego en realidad de verdad no hay

---

(1) Suarez, *l. cit.* nn. 10-11.

(2) *Lógica mexicana* R. P. Antonii Ruvio S. J. Tractat. de Analogía, n. 18.

más que esta sola especie de analogía, acompañada unas veces de proporcionalidad y otras destituida de ella.

### ARTÍCULO III.

#### **Medios para dirigir nuestras percepciones á la consecucion de la verdad.**

106.—Que nuestras percepciones sean capaces de direccion en orden á la consecucion de la verdad, es cosa clara. Porque como quiera que las consideremos, siempre será cierto que influyen grandemente en la rectitud ó deformidad de nuestros juicios y que al ménos por este lado las podemos dirigir para que no nos hagan caer en juicios erróneos ó desconformes de la realidad de las cosas.

107.—Disputan los filósofos sobre si la simple aprehension puede admitir ó no en sí misma el error; ó lo que es lo mismo, sobre si es ó no esencialmente verdadera y conforme á la realidad de la cosa por ella representada, ó si por el contrario puede ser alguna vez errónea. Si decimos esto segundo, la simple aprehension será capaz de la direccion dicha por sí misma y directamente; mas si optamos por lo primero, la tal direccion no le convendrá sino indirectamente por razon del juicio en cuya rectitud ó torcimiento pueda ella influir con su claridad ú oscuridad. Nosotros por ahora no decidiremos esta cuestion; bástanos saber que en todos casos la direccion dicha es posible y aún conveniente.

108.—Todos cuantos medios hayamos de tomar para este fin, deben ir encaminados á conseguir que nuestras percepciones sean claras y distintas; porque

todo el error que por parte de ellas resulta en nuestros juicios, proviene de que no nos representan los objetos con claridad y distincion, dándonos de esta manera ocasion para equivocarnos tomando una cosa por otra. Los medios dictados por la naturaleza para adquirir esta claridad y distincion en los conceptos son: analizarlos investigando sus diferentes notas, mirar el número de individuos á que se extienden, y evitar la oscuridad y confusion en el uso de los vocablos que sirven para expresarlos. De aquí los tres instrumentos que en esta materia nos suministra la Lógica, á saber; la *definicion*, la *division* y el *buen uso de los vocablos*: ellos formarán el objeto de los tres párrafos siguientes.

#### § I. DEFINICION.

109.—Definir es lo mismo que *limitar* ó *circunscribir*: por donde definir un concepto será *circunscribirlo* y separarlo *de los otros de manera, que fácilmente lo distingamos de ellos*. Esto se consigue analizándolo ó sea investigando sus notas caraterísticas que nos dan á conocer su esencia. Y como el número de notas pertenecientes á un concepto es lo que constituye su *comprension* (67), bien podemos decir que la definicion no es otra cosa sino *la exposicion de la comprension de un concepto, con la cual damos á conocer la esencia del objeto por él representado*.

110.—La cosa definida puede ser ó un simple vocablo ó el objeto por él significado. De aquí la division de la definicion en *nominal* y *real*. Con la primera explicamos la *esencia de un vocablo* diciendo cuál es su significacion, como cuando decimos que la palabra *ángel* significa lo mismo que *enviado*. Con la segunda explicamos la *esencia de la cosa significada por el voca-*

blo, como cuando decimos que *hombre* es lo mismo que *animal racional*. En esta segunda definicion suponemos ya conocida la significacion del vocablo y así la definicion nominal debe preceder siempre á la real, cuando deseamos averiguar la naturaleza de un objeto designado por alguna palabra. Por eso se dice que toda cuestion debe comenzar por la definicion de los términos para que sepamos de qué se trata.

111.—La definicion real puede ser ó *esencial* ó *descriptiva* ó *genética*. La primera se hace *enumerando las notas esenciales* (61); *del sér que queremos definir*; la segunda *enumerando las notas accidentales* (62); la tercera *explicando el modo con que es hecha una cosa*. Ejemplos de una definicion esencial. *El hombre es un animal racional; el hombre es un compuesto fisico que consta de cuerpo y alma racional intimamente unidos*. Ejemplos de definicion descriptiva. *El hombre es un animal dotado de la facultad de hablar; el hombre es el rey de la creacion y para cuyo provecho ha criado Dios todas estas cosas sensibles*. Ejemplos de definicion genética. *El círculo es una figura plana engendrada por una línea que gira al rededor de un punto fijo situado en una de sus extremidades. La esfera es un espacio recorrido por un círculo que gira al rededor de uno de sus diámetros inmóvil*.

112.—La definicion esencial conviene con especialidad al filósofo que estudia las esencias metafísicas ó abstraídas de la materia sensible y al matemático que va buscando las esencias comprendidas bajo el concepto de la cantidad abstracta. La descriptiva es más propia de los oradores y poetas, los cuales suelen dar á conocer las cosas, ya indicando sus causas, ya enumerando sus atributos, ya describiendo sus propiedades accidentales. La genética finalmente es más acomodada para los geómetras, los cuales hacen frecuente uso de ella en sus demostraciones. Entre todas estas

definiciones, la esencial es la mejor; porque ella sola es la que nos da á conocer en sí misma la esencia, al paso que las otras no nos la muestran sino de una manera imperfecta y oscura en sus causas ó en sus efectos, ya necesarios, ya accidentales.

113.—Todas estas definiciones, para ser buenas, ó bien para que puedan llenar el fin á que por su naturaleza estan destinadas, cual es el de deslindar un concepto de todos los demas, deben tener las dotes siguientes: 1.<sup>a</sup> *Que sean más claras que la cosa definida;* porque de lo contrario tan oscuro dejarían el objeto como ántes estaba. 2.<sup>a</sup> *Que la cosa definida no éntre en la definicion;* porque en tal caso ésta no sería más clara que aquella. 3.<sup>a</sup> *Que la definicion sea positiva declarando qué es la cosa definida y no diciendo solamente qué no es;* porque la definicion se hace para adquirir un conocimiento claro del objeto que se define. Sin embargo, dada la definicion positiva de una cosa, ya podemos definir su opuesta con una simple negacion, cuando no se da medio entre una y otra; porque entonces la definicion negativa equivale á la positiva por una parte y por otra no nos es posible dar otra más perfecta. Así, despues de haber dicho que *lo compuesto es una cosa dotada de partes*, bien podemos definir lo simple negando de él las partes propias del compuesto. 4.<sup>a</sup> Finalmente *que convenga á toda la cosa definida y á ella sola;* porque el fin de la definicion es deslindar completamente el concepto definido de todos los demas y esto no lo podemos conseguir sino separándolo *totalmente* de todos ellos mediante la enumeracion completa de sus notas.

114.—La definicion esencial, ademas de estas dotes, debe tener otra que es de suma importancia, y consiste en que la definicion se haga *descomponiendo la cosa definida en solo dos conceptos parciales, de los cua-*

les el uno sea el género próximo y el otro la diferencia específica (65). La razón de esto es manifiesta; porque con el género próximo distinguimos la cosa definida de todos los otros objetos comprendidos juntamente con ella bajo otros géneros más altos, y con la diferencia infima ó específica la separamos nuevamente de los pertenecientes á las otras especies encerradas en aquel mismo género próximo, dejando así perfectamente deslindada la tal esencia con los ménos conceptos posibles, que es lo que siempre debe de buscar el filósofo.

115.—La definición breve y exacta de las cosas es obra de mucho trabajo y requiere no poca meditación. Aristóteles es quien más se ha señalado en este género de acciones: despues de él parece que lleva la palma el Ángel de las Escuelas. Dos métodos propone para hacerla Aristóteles en el segundo libro de los *Analíticos posteriores*: el primero consiste en ir bajando desde el género supremo ó categoría á que pertenece la cosa que deseamos definir, hasta llegar al ínfimo y agregando despues á éste la diferencia específica; el segundo en ir subiendo desde las notas accidentales hasta las específicas y de éstas hasta las genéricas que constituyen el género próximo. Así por ejemplo, si queremos hallar la definición del número 3 por el primer método discurriremos en esta forma. El número 3 como número pertenece á la categoría de la cantidad: las especies de cantidad posibles son dos, á saber; la continua ó la discontinua: el número pertenece á esta segunda y por consiguiente el 3 es una cantidad discontinua; pero ésta puede ser *par* ó *impar*: el 3 pertenece á ésta segunda; pero no solo el 3 es impar sino tambien el 5, el 7 etc. los cuales se hallan por consiguiente comprendidos con él bajo el mismo género próximo de los números impares. ¿Cuál será pues su

distincion específica? Manifiestamente esta distincion consiste en ser el primero de la serie de los números impares; porque el uno no es número sino principio del número. Definiremos pues el 3 diciendo que es el *primero en la série de los números impares*. Si por el contrario quiero hallar la definicion del *hombre* diré: La palabra *hombre* representa la esencia comun á todos los individuos que conocemos con este nombre, cuales son: *Pedro, Pablo, Juan, Antonio*, etc. Ahora bien, todos los hombres tienen de comun el sentir con los órganos corporales y el discurrir con la razon; pero en todo lo demas cada uno se diferencia de los otros: luego estas dos notas son las que constituyen su esencia. Y como la primera la tienen comun con los brutos y la segunda no, aquella será su género próximo y ésta su última diferencia. Diré pues que el hombre es *un animal racional ó sea aquella clase de animales que forman verdaderos racionios*.

116.—En algunos casos la definicion esencial nos es absolutamente imposible; ya porque ignoramos de todo punto la esencia que hubiera de ser sometida á la tal definicion, ya tambien porque, aunque la conozcamos, no la podemos descomponer en dos conceptos, de los cuales el uno sea el género próximo y el otro la diferencia específica. Así, por ejemplo, de Dios no podemos dar definicion esencial alguna; porque la esencia divina está sobre todo género y sobre toda diferencia específica. Esto mismo sucede con todos los conceptos trascendentales, los cuales no están comprendidos en género alguno (63). Otro tanto finalmente acaece á muchos hechos internos de nuestra conciencia, en los cuales no cabe descomposicion mental alguna. Lo que se debe hacer en estos casos, es dar una definicion descriptiva, para que se entienda la cosa con mayor claridad y evidencia.

§. II. DIVISION.

117.—Dividir es *separar unas de otras las partes que estaban formando un todo*. Por donde la division suele definirse: *La distribucion de un todo en sus partes*. Qué se entiende por *todo* y qué por *partes*, es cosa manifiesta á todo el mundo. *Todo es aquello que, siendo uno ó indiviso, puede ser dividido en varias cosas*: éstas cosas reciben el nombre de *partes* con respecto al ser indiviso llamado *todo*. Así por ejemplo, la *humanidad* es un *todo*; porque tiene unidad de esencia y esta esencia es divisible al ménos mentalmente en la *animalidad* y la *racionalidad*, que son sus partes componentes.

118.—El *todo* puede ser *físico, metafísico y lógico*. El primero consta de partes *físicamente* distintas v. gr. el *hombre*, el cual está compuesto de *alma* y *cuerpo* físicamente distintos. El segundo consta de partes virtualmente distintas, v. gr. la *humanidad*, cuyos componentes son la *animalidad* y la *racionalidad*; las cuales no se distinguen físicamente entre sí, pero nos dan motivo con sus operaciones diversas para que las concibamos mentalmente como distintas y por tanto son virtualmente tales. El tercero consta de partes *solo lógicamente distintas*, de forma que el fundamento de la tal distincion no está en las cosas mismas sino en nuestra manera de percibir las por medio de conceptos inadecuados. Tales son v. gr. el *género* y la *diferencia*.

119.—El *todo físico* y el *metafísico* se llaman *actuales*; porque las partes de que constan, las tienen *en acto* y no *en potencia*; por el contrario el *todo lógico*, que es un universal, no tiene *en acto* sino *en potencia* las partes á que puede extenderse y de que puede

predicarse (50). Así por ejemplo, el *cuerpo* y el *alma* existen de hecho en el *hombre* como también la *animalidad* y la *racionalidad* en la *humanidad*; pero las especies á que se extiende un género, no existen en él sino en potencia. Porque el género está de suyo indiferente para formar de hecho ésta ó aquella especie y sólo tiene *capacidad receptiva* para ser actuado ó determinado por la diferencia genérica; al modo como la materia no tiene de suyo sino capacidad receptiva en orden á las diversas formas que la pueden actuar y por consiguiente no contiene en acto sino en potencia las diversas especies de cuerpos. Otro tanto debemos decir de la especie con respecto á sus individuos y de todo universal respecto de sus inferiores ó sujetos (44). Al todo actual llamaban *totum* los latinos y al potencial *omne*: éste tiene partes en la extension, aquél en la comprension (67): el primero se predica de sus partes tomadas juntamente, el segundo de las suyas tomadas separadamente.

120.—Las partes del todo físico unas son *esenciales* (61) otras *accidentales* (62), según constituyan ó no la esencia. Las accidentales suelen designarse con el nombre de *integrales*, porque sirven para integrar al sér; y se dividen en *homogéneas* ó *heterogéneas*, según sean de una misma ó de diferente naturaleza. Las partes del todo metafísico todas son esenciales, porque el todo metafísico siempre es una esencia.

121.—Las partes del todo lógico ó sea los sujetos á que un universal puede extenderse y de que puede ser predicado, se llaman *subjetivas*, cuando el universal descende á ellas uniformemente ó por vía de univocacion (96); por el contrario, se dicen *potestativas*, cuando la razón universal descende á ellas en manera diversa ó por vía de analogía (98). Así por ejemplo, la especie *humana* y la *bestial* son partes subjetivas

del género *animal*, porque esta razon universal es absolutamente la misma en una y otra; mas la justicia *conmutativa* y la *legal* son partes *potestativas* del género *justicia*, porque la razon universal de *justicia* se halla en la primera como en el análogo principal y en la segunda como en el análogo secundario (100).

122.—Con lo que llevamos expuesto en este párrafo fácilmente podemos ver las diferentes clases de division. Siendo ésta la distribucion de un todo en sus partes, habrá tantas divisiones distintas cuantas sean las clases de partes divisibles. Por consiguiente la division será *real* ó *lógica* segun que las partes del dividendo sean real ó lógicamente distintas. La lógica será ó de *razon racionada* ó de *razon racionante*, segun tenga ó no fundamento en las mismas cosas. La de razon racionada la llaman algunos *virtual* y *metafisica*, la de razon racionante *puramente lógica*. La fisica finalmente será *esencial* ó *integral* conforme á la calidad de las partes del dividendo. Cuando decimos por ejemplo, que el hombre consta de *alma* y *cuerpo* ó que la planta está compuesta de dos principios, el uno inerte y el otro vital, hacemos una division real, fisica y esencial: cuando añadimos que el cuerpo del hombre se compone de *cabeza*, *piés*, *manos*, etc., damos una division integral. Cuando afirmamos que los elementos constitutivos de la naturaleza humana son la *animalidad* y la *racionalidad*, damos de ella una division virtual ó metafisica. Cuando dividimos finalmente el género en sus especies y la especie en sus individuos diciendo v. gr. que las especies comprendidas bajo el género *animal* son el *hombre* y el *bruto* y que dentro de la especie humana se hallan encerrados tanto los hombres blancos como los negros, tanto los actuales como los pasados y venideros y cuantos quedan en la infinita region de los posibles, ponemos

un ejemplo de division puramente lógica ó potencial.

123.—Para que la division esté bien hecha, debe tener las siguientes condiciones: 1.<sup>a</sup> *Que sea adecuada*, de forma que encierre en si todos los miembros del dividendo. La razon es clara; porque la division es la distribucion del todo en *sus* partes y *todos* los miembros del dividendo son partes suyas. Así por ejemplo, no haría buena division quien, enumerando los diferentes pueblos que han venido á poblar nuestra patria, omitiese el vascon. 2.<sup>a</sup> *Que ningun miembro esté incluido en el otro*; porque la tal inclusion sería una redundancia inútil. Así, dividiría mal quien dijese: *las partes del mundo son Europa, Asia, África, América, Oceanía y España*; porque esta última ya está contenida en la primera. 3.<sup>a</sup> *Que sea inmediata*, de suerte que sus miembros sean aquellas partes de que está compuesto inmediatamente el dividendo y no aquellas de que constan estas mismas partes. La razon es, porque sólo de este modo habrá claridad en nuestros conceptos, los cuales por razon de su universalidad están gradualmente contenidos unos en otros como los números ó á manera de esferas concéntricas (67). Así, no haría buena division quien dijese que la sustancia se divide en *espiritual, racional é irracional*; porque la *racionalidad* y la *irracionalidad* son dos diferencias específicas del género animal, el cual dista de la sustancia por los dos géneros intermedios *viviente* y *corpóreo*. 4.<sup>a</sup> *Que no sea nimia*; ya porque cansa, ya tambien porque produce confusion el exceso de las subdivisiones. Por donde dijo muy bien Séneca: «*Idem enim vitium habet nimia, quod nulla divisio: simile enim confuso est quidquid usque ad pulverem sectum est*» (1).

---

(1) Séneca, *epist.* 89.

§ III. CONVENIENTE USO DE LOS VOCABLOS.

124.—Ya hemos dicho más arriba (86) que los vocablos, así escritos como hablados, los ponemos en lugar de las cosas que queremos significar con ellos. Esta acción de ponerlos en lugar de las cosas se llama *uso de los vocablos* y también *suposición*; de forma que el uso ó la suposición de un vocablo no es sino *la significación* que le damos al tiempo de ponerlo en lugar de la cosa que con él intentamos manifestar á nuestros semejantes. Por tanto para que de este uso no resulte alguna confusión en los conceptos, es preciso observar algunas reglas que vamos á proponer brevemente en este párrafo.

125.—Pero ántes conviene observar que el tal uso puede ser de dos maneras, á saber; *activo* y *pasivo*. Porque ó empleamos nosotros los vocablos para hablar á los demas, ó los hallamos empleados por ellos con este mismo fin. En el primer caso el uso que hacemos del vocablo es activo; porque nosotros somos los que le damos la significación; en el segundo la significación está dada por otros y nosotros la recibimos al tomar el vocablo y por tanto el uso que hacemos de él es pasivo. Veamos pues qué reglas conviene guardar en uno y otro caso para evitar la confusión de los conceptos en el uso de los vocablos.

126.—I. Cuando nosotros somos los que aplicamos las palabras á significar, es preciso: 1.º *que las tomemos en la significación comunmente recibida*. Porque, aunque las palabras son signos arbitrarios, sin embargo el árbitro que les ha de dar la significación es el *uso comun*, *penes quem arbitrium est et ius et norma loquendi*. 2.º *Ademas, los vocablos oscuros deben ser explicados y definidos* para que conste con claridad en

qué sentido están tomados. Por consiguiente, cuando una palabra tiene varias significaciones, hay que advertir cuál de ellas es la que allí se le impone. 3.º *El sentido que se dá á una palabra, hay que conservarlo en todo el discurso, ó al ménos no mudarlo sin que se vea claramente la tal mudanza*; porque de lo contrario tendríamos una palabra con dos significados diferentes y por lo tanto oscura sin su explicacion debida. 4.º Finalmente *en materias científicas debemos evitar cuanto fuere posible el uso de palabras trópicas ó figuradas*; porque las tales palabras no expresan la idea con precision y claridad, ántes la envuelve en cierta oscuridad con la analogía ó semejanza que les es propia, pues todo tropo expresa una analogía entre cosas diversas (98).

127.—II. Cuando hallamos ya aplicadas por otro á significar las palabras en algun discurso hablado ó escrito, para no equivocarnos en el uso pasivo de ellas debemos guardar las reglas siguientes: 1.º Debemos tomar las palabras en el sentido óbvio y natural que ellas arrojan de suyo y en el que por consiguiente debió pronunciarlas ó escribirlas el que las empleó para significar con ellas sus pensamientos. 2.º Para conocer este sentimiento óbvio y natural debemos atender al significado que cada una de ellas expresa por sí sola y á la modificacion que puede sufrir esta significacion en ella estando junta con las demas. 3.º Cuando se trata de una frase aislada, su interpretacion la debemos hacer buscando el sentido *gramatical*, ó sea el que expresan las palabras de suyo y la construcción de la oracion; porque éste mismo ha debido ser el que se proponía manifestar con ellas el que las usó, segun lo dicho en el número precedente. 4.º Cuando no es una frase aislada la que intentamos interpretar sino una coleccion de ellas ligadas entre sí por vía

de discurso, entónces no basta atender al sentido gramatical ó sea al que arrojan de suyo las palabras y la construccion de la frase aislada, sino que es preciso indagar el *filosófico* ó sea aquel que se desprende naturalmente de todo el conjunto de las frases y que justamente se supone haber intentado significar el que ha hecho uso activo de todos aquellos signos. Porque se debe suponer por una parte que sabia la significacion así de cada palabra y de cada frase aisladas como de la que naturalmente habian de expresar todas juntas en la contextura del discurso, y por otra que al hablar ó escribir quiso usar de estos signos como suelen y deben hacerlo todos los hombres que quieren ser entendidos.

128.—Este sentido filosófico, llamado vulgarmente *sentido del autor* por la razon que acabamos de expresar, á veces es oscuro, por defecto ó quizas tambien culpa del que habla ó escribe, ó por otras causas accidentales. Pero el modo de investigarlo es como dejamos dicho, ó sea mirando á toda la contextura del discurso, á los antecedentes y consiguientes de la frase oscura, á la índole y condicion de la persona, á las ideas que generalmente profesa, á lo que en otras ocasiones haya hablado ó escrito, al fin que se proponia en sus palabras, al tiempo, lugar y demas circunstancias en que las profirió, etc., etc. Por estos medios se puede venir ordinariamente en conocimiento de la verdadera idea allí encerrada, y solo en algunos casos raros se nos quedará oculta por circunstancias accidentales.

129.—III. Para el buen uso tanto pasivo como activo de los vocablos conviene conocer algunos de los sentidos especiales en que pueden ser tomados los términos. En primer lugar; el término lógico se puede tomar *distributiva* ó *colectivamente*. Se toma en el

primer modo, cuando se refiere á todos y cada uno de los inferiores de un universal. Así, en la proposición: *Todo hombre es racional*, el término lógico *todo hombre* se toma distributivamente; porque con la proposición dicha queremos decir que *Pedro es racional y Antonio, y Juan, etc., etc.* Cuando los inferiores á que se aplica son individuos, la distribución es completa; cuando son géneros ó especies es incompleta. Ejemplo de distribución completa: *Todo hombre es mortal*. Ejemplo de incompleta: *En el arca de Noé estuvieron todos los animales*, esto es, todas las especies de ellos. En el segundo modo se emplea, cuando significa una pluralidad de cosas tomadas juntamente. Así, cuando decimos: *Los Apóstoles eran doce*, el término *Apóstoles* lo aplicamos á todos los Apóstoles juntos y á ninguno de ellos en particular.

130.—En segundo lugar, el término lógico se toma en sentido *estricto* ó en sentido *lato*. Tiene el primer sentido, cuando se aplica á los objetos sin alguna restricción implícita ó explícita, como en los términos de ésta proposición: *Todos los hombres son falibles*. Tiene el segundo en el caso contrario, como cuando decimos: *Todos los hombres son mentirosos*, donde la palabra *todos* debe ser tomada en sentido lato.

131.—Se toma finalmente en sentido *especificativo*, llamado también *material*, y en sentido *reduplicativo* ó *formal*. En el *primero*, cuando se refiere al sujeto de una forma, no por razón de la forma, sino del sujeto mismo (44). Así, en los siguientes ejemplos: *El filósofo duerme, el sabio corre, el dormir y el correr* se afirman del *filósofo* y del *sabio*, no por razón de la filosofía ó de la sabiduría, sino por razón del sujeto en que se hallan estas formas, que es el *hombre*. En el *segundo*, cuando se refiere al sujeto de una forma, en cuanto informado y determinado por ella. Así, cuando deci-

mos: *El virtuoso es feliz, el verdadero sabio es prudente, la felicidad y la prudencia* las predicamos del hombre virtuoso y del hombre sabio, no precisamente porque son hombres, sino porque se hallan informados ó actuados por estas formas.

## CAPÍTULO II.

### Del juicio.

---

132.—La simple aprehension es la primera operacion de nuestro entendimiento; porque lo primero que podemos hacer con respecto á algun objeto, es adquirir alguna noticia de él ó percibirlo. A la simple aprehension se sigue el juicio, con el cual afirmamos ó negamos alguna cosa de otra despues que ya tenemos conocimiento de entrambas. Por eso se dice que el juicio es la segunda operacion del entendimiento; porque él es el que primeramente percibe y despues juzga de las cosas. Al hablar del juicio seguiremos el mismo orden que hemos observado tratando de la simple aprehension. Dividiremos por consiguiente la materia en tres artículos, el primero de los cuales versará sobre el juicio considerado en sí mismo, el segundo sobre el juicio considerado en su manifestacion externa, el tercero finalmente sobre la manera de dirigirlo á la consecucion de la verdad.

### ARTÍCULO PRIMERO.

#### **El juicio considerado en sí mismo.**

133.—La materia del presente artículo la dividiremos en tres párrafos. En el primero expondremos la

nocion del juicio, en el segundo declararemos sus diferentes especies, en el tercero compararemos unos juicios con otros,

### § I. NOCION DEL JUICIO.

131.—Juzgar es *dar sentencia en favor de quien tiene el derecho*. Este concepto tomado de lo que sucede en los tribunales cuando el juez falla su sentencia sobre la causa por él examinada, ha sido sabiamente trasladado á lo que hace la inteligencia cuando, atendiendo á la naturaleza de dos objetos que tiene presentes, da su fallo sobre la relacion de entrambos. La mente, una vez que por medio de la simple aprehension haya adquirido noticia de varios objetos, los compara luego entre sí atendiendo simultáneamente al uno y al otro para ver la relacion en que se encuentran; y percibiendo esta relacion, juzga de ella declarando su naturaleza. Esta relacion es necesariamente ó de consonancia ó de oposicion entre las dos razones formales comparadas; y así la mente al juzgar de ella dice que las dichas razones son dos formas ó existentes en un mismo sujeto y por consiguiente compatibles (52) ó existentes en sujetos distintos y por lo tanto incompatibles. En el primer caso la mente afirma la identidad de sujeto con respecto á las dos razones formales entre sí comparadas y este acto de afirmar se llama *juicio afirmativo*: en el segundo niega que el sujeto de ambas formas sea uno mismo y por esta razon el tal acto se llama *juicio negativo*. Así, cuando decimos: *El hombre es racional*, afirmamos que entre las dos razones formales *humanidad* y *racionalidad* media la relacion de identidad de sujeto, ó bien que el sujeto de la una es tambien sujeto de la otra. Mas cuando pronunciamos que *el hombre no es espiritu puro*; negamos

que el sujeto de la humanidad sea tambien sujeto de la espiritualidad pura.

135.—Segun esto podemos definir el juicio diciendo que es *el acto con que afirmamos ó negamos la identidad de sujeto respecto de dos razones formales*; ó expresando con más breves palabras esto mismo, diremos que el juicio es *el acto con que atribuimos ó negamos una forma á un sujeto*. Entre el sujeto y la forma, *lógicamente hablando*, no existe relacion de identidad sino de potencia y acto, ó de materia y forma; porque la forma la concebimos como una actuacion y determinacion del sujeto y por consiguiente como una cosa lógicamente distinta de él (44). Sin embargo solemos decir, y con razon, que entre los dos extremos del juicio afirmativo, llamados *sujeto* y *predicado*, hay verdadera identidad no solo real sino tambien lógica; pero con esto no queremos significar sino que el sujeto de entrambos extremos es uno mismo, aunque actuado por una forma en uno de ellos y por otra en el otro. Por eso la fórmula de los juicios afirmativos no es  $A=A$  como falsamente han imaginado algunos filósofos, sino  $A=B$  como lo demuestra la análisis que acabamos de hacer: y los escolásticos, enseñando esto mismo, decian que en los tales juicios debe haber identidad *inter rectum subjecti et rectum prædicati* ó sea entre el objeto *directo* del sujeto y el objeto *directo* del predicado, el cual no es otro sino el sujeto que en ambos extremos del juicio se nos muestra como determinado por dos formas ó predicados diferentes.

136.—Los elementos que entran en el juicio son los siguientes: 1.º percepcion del sujeto, 2.º percepcion del predicado, 3.º comparacion de entrambos, 4.º percepcion de la identidad ó no-identidad que entre ellos existe, 5.º afirmacion ó negacion de la identidad dicha. Que se den estas cinco cosas en todo juicio es

evidente y cada uno lo puede experimentar examinando los juicios que forma. Ahora, si se distinguen ó no realmente entre sí, esto ya envuelve mayor dificultad; pero el resolverlo no pertenece á la Lógica sino á la Psicología. Para poder dirigir el juicio á la consecucion de la verdad nos basta saber que es el acto con que afirmamos ó negamos una forma ó predicado de un sujeto, ora se distingan realmente de él los cuatro actos anteriores, ora exista entre ellos mera distincion lógica.

137.—Este acto de afirmar ó de negar la identidad mencionada recibe entre los filósofos diversos nombres, que conviene tener presentes. Se llama en primer lugar *afirmacion* ó *negacion*, segun afirme la identidad ó la niegue. Se dice ademas *composicion* ó *division*; porque con la afirmacion de la identidad junta dos formas en un solo sujeto y con la negacion de la misma las separa poniéndolas en sujetos diferentes. Se apellida *adhesion* ó *asenso de la mente*; porque ésta con la afirmacion y negacion dichas se adhiere y asiente á la verdad aprehendida. Finalmente el juicio manifestado al exterior por medio de la palabra se llama *proposicion*, cuyos elementos componentes son la *materia* y la *forma*, aquélla constituida por los dos extremos conocidos con los nombres de *sujeto* y *atributo* ó *predicado*, y ésta por la palabra que expresa la relacion de entrambos y que por este motivo se llama *cópula*.

## §. II. CLASIFICACION DE LOS JUICIOS.

138.—Para hacer la clasificacion anunciada es preciso considerar que el juicio, lo mismo que la simple aprehension, tiene su parte subjetiva y su parte objetiva, aquélla por ser un acto de la mente y ésta por

referirse á algun objeto. Su parte subjetiva nos presenta el juicio como una *accion* ó *acto* de afirmar ó negar; su parte objetiva nos expresa la *relacion* de identidad ó no-identidad y los dos términos de esta relacion. Tenemos pues tres elementos para hacer la clasificacion que buscamos: 1.º el acto subjetivo de afirmar ó negar; 2.º la relacion de identidad ó no identidad entre los extremos del juicio; 3.º estos mismos extremos ó términos.

139.—I. *Por razon del acto subjetivo de afirmar ó negar la identidad mencionada, el juicio se divide en verdadero, falso, cierto, probable, prudente è imprudente, inmediato y mediato.* Verdadero es, cuando con el tal acto afirma la mente una relacion que realmente existe ó niega la que no existe; falso, cuando sucede todo lo contrario. Es cierto, cuando la afirma ó niega sin temor de equivocarse ó de que la tal afirmacion ó negacion sean falsas; probable, cuando la afirma ó niega fundada en motivos graves pero no ciertos; prudente, cuando la afirma ó niega movida por un acto de la voluntad, que tiene motivos graves para imperar la afirmacion ó negacion; imprudente, cuando la voluntad que impera este acto está destituida de motivos graves para ejercer este imperio; inmediato, cuando no depende de otros juicios anteriores sino de la simple aprehension de los términos; mediato, en el caso contrario. Ejemplo de juicio verdadero: *El hombre es mortal.* Ejemplo de juicio falso: *El hombre carece de libre albedrio.* Ejemplo de juicio cierto: *La muerte no respeta á nadie, cuando le llega su hora.* Ejemplo de juicio probable: *Los cuerpos inorgánicos están intrinsecamente compuestos de materia y forma.* Ejemplo de juicio prudente: el mismo que acabamos de anunciar hablando del juicio probable. Ejemplo de juicio imprudente; el que forma uno pensando mal del prójimo sin graves motivos. Ejemplo de juicio in-

mediato: *El todo es mayor que la parte*. Ejemplo de juicio mediato: *Existe Dios, criador y gobernador de todas las cosas*.

140.—II. *Por razon de la identidad ó no identidad* el juicio puede ser *afirmativo ó negativo, absoluto ó condicional, analítico ó sintético*. Es afirmativo, cuando la mente afirma la relacion de identidad entre dos cosas, ora exista de hecho la tal relacion, ora sea solo aparente v. gr. *El hombre es mortal, el hombre carece de libre albedrío*. Es negativo, cuando negamos la identidad entre el sujeto y el predicado, como por ejemplo el siguiente: *El hombre no debe vivir como los brutos*. Es absoluto, cuando afirmamos ó negamos una cosa sin condicion alguna, como en los siguientes ejemplos: *España está muy trabajada por la revolucion, España no ganará nada con ser gobernada por los incrédulos*. Es condicional ó hipotético, cuando afirmamos ó negamos algo bajo alguna condicion, como cuando decimos: *Si te das á la virtud, tendrás alegría de conciencia; Si te abandonas á tus pasiones, no serás dueño de ti mismo*. El juicio con que enunciamos la condicion, se llama *condicion*; y el que expresa la cosa dependiente de la condicion, se dice *condicionado*. Así, en el ejemplo puesto la condicion es: *Si te das á la virtud*, y el condicionado: *Tendrás alegría de conciencia*. Es analítico ó *á priori*, cuando la relacion que existe entre el sujeto y el predicado pertenece á las ideas puras y se descubre por consiguiente con la análisis de los conceptos, v. gr. *El círculo es redondo*. Es finalmente sintético ó *á posteriori*, cuando la tal relacion pertenece al orden de los hechos y por tanto no se nos muestra sino por medio de la síntesis de la experiencia, v. gr.: *Los cuerpos son pesados*.

141.—III. *Por razon de los términos* el juicio es *universal, particular, indefinido, simple ó compuesto*. Es

universal, particular, ó singular, *aquel cuyo sujeto es un término universal, particular ó singular* (50). Ejemplo del universal: *Todos los hombres son mortales*. Ejemplo del particular: *Algunos no hacen caso de la muerte*. Ejemplo del singular: *Pedro ha venido*. Indefinido es *aquel cuyo sujeto no lleva señal alguna expresa de universalidad, particularidad ó singularidad*, v. gr. el siguiente: *Los hombres son mentirosos*. Es simple, cuando no hay en él sino dos solos términos; y compuesto, cuando hay tres ó más. Ejemplo del juicio simple: *Demóstenes era orador*. Ejemplo del compuesto: *Ciceron era orador y filósofo*.

142.—Los juicios compuestos se dividen nuevamente en *abierta y ocultamente tales*. De la primera clase son: el *condicional*, el *copulativo*, el *disyuntivo* y el *causal*: de la segunda el *modal*, el *exclusivo*, el *exceptivo*, el *reduplicativo* y el *comparativo*. De cada uno de ellos daremos su definicion correspondiente.

143.—El condicional ya lo dejamos definido más arriba (140). Copulativo es *el que consta de dos ó más juicios simples unidos por aquel género de cópula que expresamos con las partículas y, ni*. Ejemplos. *Ciceron y Hortensio eran oradores y filósofos; el hombre virtuoso ni se engrie con la prosperidad, ni se abate con la desgracia*. Disyuntivo es *el que consta de varios juicios simples incompatibles ó imposibles de verificarse simultáneamente en un sujeto*. La palabra con que solemos expresar la disyuncion es la partícula *ó*. Ejemplo: *Ó sigues en este mundo la virtud, ó serás desgraciado en la otra vida*. Causal es *aquel en que uno de los juicios expresa la razon por que conviene ó repugna á un sujeto el predicado afirmado ó negado en el otro*, v. gr. el siguiente: *La virtud es amable porque es conforme á la naturaleza racional*. El juicio en que viene expresada la razon, se llama *causa*; el otro se dice *causado ó efecto*.

144.—El modal expresa el modo con que conviene ó repugna un predicado á un sujeto, v. gr.: *Las causas naturales producen necesariamente sus efectos*. Es de cuatro maneras; pues el tal modo está fundado en la *posibilidad* ó en la *imposibilidad*, en la *contingencia* ó en la *necesidad*. Así decimos: *Es posible que Pedro sea bueno; es imposible que el círculo sea cuadrado; es contingente el que el hombre sea negro; es necesario que el círculo sea redondo*: los cuales juicios equivalen á los siguientes: *Pedro es bueno posiblemente, el círculo es cuadrado imposiblemente, el hombre es negro contingentemente, el círculo es redondo necesariamente*. El exclusivo atribuye un predicado á un sujeto solo con exclusion de los demas, como en este ejemplo: *Solo el negocio de la salvacion es necesario*. El exceptivo exceptúa á uno ó á varios individuos de la participacion de un predicado, v. gr. el siguiente: *Todo es vanidad, excepto el servir á Dios*. El comparativo afirma que no solo conviene ó repugna un predicado á un sujeto sino que le conviene ó repugna en un grado mayor ó menor ó igual que á otro. Tal es por ejemplo el siguiente: *La ciencia de los Santos es la mejor de todas*. Todos los juicios ocultamente compuestos se pueden exponer por medio de otros y por esta causa se llaman *exponibles*. Así por ejemplo este último lo podemos exponer en esta forma: *Todas las ciencias son buenas, pero les supera en bondad á todas la ciencia de los Santos*.

### § III. COMPARACION DE UNOS JUICIOS CON OTROS.

145.—Comparando unos juicios con otros, vemos que son ya *equivalentes*, ya *opuestos*, ya *convertidos*. De aquí las tres propiedades que les convienen mira-

dos bajo este concepto comparativo y de que vamos á tratar por separado en este párrafo.

146.—La equivalencia consiste en la identidad de significacion que corresponde á dos juicios diferentes. Así, cuando decimos: *Ninguno se porta bien, todos se portan mal*, expresamos una misma idea bajo formas diferentes, que por lo mismo tienen equivalencia entre si. Esta propiedad es de muy poca importancia para la Lógica y así no diremos nada más acerca de ella.

147.—Oposicion hablando de los juicios es *la diversidad de dos juicios que, teniendo unos mismos términos, se diferencian ora en la cantidad, ora en la cualidad, ora en una y otra*. Entiéndese por *cualidad* en esta materia *aquello por lo cual un juicio cualquiera es afirmativo ó negativo* y por *cantidad* *aquello por lo cual una proposicion ó juicio es universal, ó particular ó singular*. Esta última se conoce con el nombre de *extension del sujeto* (67).

148.—Dos juicios de la naturaleza dicha opuestos en sola la cantidad se llaman *subalternos*, v. gr. *Todos los hombres son racionales, algunos hombres son racionales*. Entre ellos el universal se dice *subalternante* y el particular *subalternado*. Si se diferencian sólo en la cualidad; entonces cuando ambos son universales se llaman *contrarios*, y *subcontrarios* cuando ambos son particulares. Ejemplo de juicios contrarios: *Todos los hombres son racionales, ningun hombre es racional*. Ejemplo de juicios subcontrarios: *Algun hombre es racional, algun hombre no es racional*. Finalmente, si se diferencian en la cantidad y en la cualidad, se apellidan *contradictorios*, como los dos siguientes: *Todo hombre es racional; algun hombre no es racional*.

149.—Si designamos respectivamente con las letras A, E, I, O, los juicios universal afirmativo, uni-

versal negativo, particular afirmativo y particular negativo, tendremos el siguiente cuadro en que veremos representadas gráficamente todas las maneras de oposicion indicadas.



Para recordar su significado nos pueden servir los siguientes versos:

Afirma A y niega E,  
 y ambos son universales;  
 Afirma I, niega O,  
 y ambos son particulares.

150.—Conversion de los juicios es *el acto con que inferimos legitimamente el uno del otro mediante la sola trasposicion de sus términos*. Es de tres maneras; *simple, por accidente y por contraposicion*. La primera se obtiene guardando en los dos juicios la misma cantidad, como cuando decimos: *Ningun hombre es bestia; luego ninguna bestia es hombre*. Para la segunda se muda la cantidad al juicio que se quiere convertir, como por ejemplo: *Todo hombre es racional; luego algun racional es hombre*. Para la tercera se guarda en los dos juicios la misma cantidad, pero los dos términos del juicio inferido se hacen infinitos mediante la particula *no* (47), como en el siguiente ejemplo: *Todo hombre es sustancia; luego toda no-sustancia, es no-hombre*. La conversion no se puede hacer con toda

clase de juicios, sino que para ser legítima debe estar sujeta á ciertas reglas, que explicaremos en el último artículo de este capítulo.

## ARTÍCULO II.

### **El juicio considerado en su manifestacion externa.**

151.—El juicio, lo mismo que el pensamiento, puede ser manifestado externamente con diversas clases de signos. En el presente artículo sólo trataremos de los arbitrarios, que son los que propiamente sirven para la adquisicion de las ciencias; y aún de los arbitrarios dejaremos á un lado los pertenecientes al gesto, ateniéndonos solamente á los que nos ofrece la palabra, porque ésta es el medio ordinario dado por el Criador al género humano para la manifestacion externa de sus pensamientos y afectos. La palabra, en cuanto apta para expresar una sentencia cualquiera del ánimo, recibe el nombre de *oracion*; pero en cuanto destinada á significar lo que con nuestros juicios afirmamos ó negamos de las cosas, se conoce con el de *oracion enunciativa*. En este segundo sentido solamente pertenece á la Lógica, porque solo así tiene relacion directa con la verdad. Pero como bajo este aspecto no es sino *una* de las diferentes especies de oracion, ántes de hablar de ella, diremos dos palabras sobre la oracion en general. Por tanto el presente artículo comprenderá dos párrafos, el primero de los cuales versará sobre la oracion en general y el segundo sobre la oracion enunciativa.

§. I. IDEA DE LA ORACION Y DE SUS PARTES  
PRINCIPALES.

152.—Oracion es *aquella palabra ó aquel conjunto de palabras con que expresamos una sentencia cualquiera*. Algunas veces la oracion no consta explicitamente sino de una sola palabra, como cuando decimos: *Escribo, ¿existes?*. Otras está compuesta por solas dos, como en los siguientes ejemplos: *Yo canto, tu escribes*, etc.. Otras finalmente comprende tres ó más, como cuando decimos: *Yo soy mortal, tú amas la virtud, los soldados romanos peleaban valerosamente por la gloria*, etc.

153.—La oracion puede ser *completa ó incompleta*. La primera hace sentido completo, como en las palabras siguientes: *El enemigo se apoderó de la ciudad; los vencidos se acogieron á los montes*. La segunda lo deja incompleto, quedando por consiguiente en suspenso el oyente ó el lector que la oye ó lee, como por ejemplo: *Aunque salgas á recibirme; si no trabajas con más denuedo*, etc. Estas oraciones incompletas tienen mucha semejanza con los términos complejos v. gr. *hombre docto, ministro diligente, capitán valeroso*, etc.; pero se diferencian de ellos en que no son meros términos lógicos sino algo perteneciente á la integridad de la sentencia completa.

154.—La oracion completa puede hacer sentido completo por vía ya de deseo, ya de pregunta, ya de ruego, ya de mando, ya de simple enunciacion. De aquí el que sea dividida en *optativa, interrogativa, deprecativa, imperativa, y enunciativa*. Ejemplo de la optativa: *Ojalá venga mañana*. Ejemplo de la interrogativa: *¿Cuántos son los enemigos?* Ejemplo de la deprecativa: *Hágame V. el favor de traerme los libros*.

Ejemplo de la imperativa: *Tráeme los libros*. Ejemplo de la enunciativa: *Los libros que me has traído, son muy preciosos*.

154.—Entre todas estas oraciones solo la enunciativa encierra verdad ó falsedad; porque las otras no expresan directamente sino actos de la voluntad, los cuales no versan sobre la verdad sino sobre el bien. «Porque estas cuatro especies de oracion, dice á este propósito Santo Tomás, no significan el mismo concepto del entendimiento, en que existe lo verdadero y lo falso, sino un cierto orden que á esto se sigue; de aquí es que en ninguna de ellas se encuentra la verdad ó la falsedad, sino solo en la *enunciativa*, la cual significa aquello que concebimos de las cosas (1).» Por eso hemos dicho más arriba que sólo esta última oracion pertenece al dominio de la Lógica.

155.—Los elementos principales de la oracion son el *nombre* y el *verbo*: los otros, como el adverbio, la preposicion, etc., no pueden ser considerados sino como accidentes ó determinaciones suyas. Llámase nombre *aquella parte de la oracion que se declina por casos y no significa tiempo*: el verbo es *aquella parte de la oracion que se conjuga por tiempos y significa tiempo*. Disputan los gramáticos sobre cuál es el carácter distintivo de estos dos elementos de la oracion: á nosotros nos parece que el tal carácter lo tenemos en las dos definiciones que acabamos de dar. Estas definiciones no estan forjadas *a priori* y sin consultar para nada los hechos, sino que son debidas al estudio concienzudo de las dos voces mencionadas. En efecto: el nombre se halla en la oracion unas veces en nominativo, otras en genitivo, otras en dativo, acusativo, vocativo ó ablativo; casos todos, que expresan una

---

(1) S. Thomas, in lib. I. *Perihermen*. lect. 7.

relacion diferente del nombre con respecto á la totalidad de la oracion, sin que ninguno de ellos signifique tiempo existente *de hecho* en el presente, en el pasado ó en el futuro.

Hay nombres ciertamente que significan tiempo, como *la tarde, la mañana, la cena, la comida, etc.*; pero el tiempo designado por ellos es puramente posible. Así pues el nombre por estas dos propiedades de declinarse por casos y de no envolver tiempo actual y físico en su significacion se distingue de todas las otras partes de la oracion, las cuales ó no se declinan por casos ó significan tiempo. El verbo está en este segundo caso; porque no solo se conjuga por modos y tiempos, sino que además en todas sus variaciones parecidas á las declinaciones del nombre lleva siempre embebida la significacion del tiempo actual y no meramente posible. Así, cuando decimos: *Yo amo; yo padeci, yo ocurría, yo estaré, amad vosotros, etc.* siempre significamos una accion ó pasion ó algo parecido sucedido de hecho en el tiempo.

El infinitivo de todos los verbos y el indicativo del verbo *ser*, cuando expresa la mera relacion de conveniencia ó discrepancia de dos cosas puramente ideales y abstractas, parecen sustraerse á esta ley general del verbo. Pero el infinitivo más bien que modo del verbo es un simple nombre, que no expresa por consiguiente la idea del tiempo actual y existente de hecho. *Leer* por ejemplo es lo mismo que *lectura*, *amar* que *amor*, *escribir* que *escritura*. Por consiguiente, del infinitivo de los verbos no se puede tomar un argumento sólido contra los que ponen la nota característica del verbo en que significa tiempo. Por lo que mira al indicativo del verbo *ser* cuando significa mera relacion de unas cosas con otras en el orden de las ideas puras, tampoco hay dificultad; porque el tal indicati-

vo indica verdaderamente un tiempo físico *condicional*. En efecto: todo juicio perteneciente al orden de las ideas puras afirma simplemente que *si una cosa ha de existir de hecho en el tiempo, ha de tener tales ó cuales condiciones*. Así, cuando decimos por ejemplo que *el hombre es racional y redondo el círculo*, no intentamos afirmar otra cosa sino lo siguiente: *Si el hombre ha de ser una cosa real y existente en el mundo temporal y mudable, ha de estar dotado de razón: si el círculo ha de existir de hecho en el mundo de las cosas temporales, ha de ser una cosa redonda*. Es pues evidente que la nota característica del verbo es el significar tiempo y que por ella se distingue de las demás partes de la oración (1).

156.—Así el hombre como el verbo se divide en *sustantivo* y *adjetivo*. Nombre sustantivo es *aquel que expresa un concepto absoluto* y nombre adjetivo *el que expresa un concepto connotativo* (43). *Hombre, razón, justicia*, son nombres sustantivos; porque significan objetos á manera de existentes por sí mismos. *Bueno, honesto, sabio*, son nombres adjetivos; porque se refieren á objetos existentes á manera de determinaciones de sujeto. Verbo sustantivo es el verbo *ser* en la significación de *existir*; porque significa el acto de existir que es base y fundamento de todo cuanto pueda hacer ó padecer un sujeto. Los demás verbos son adjetivos, porque significan algo adyacente á la existencia ó sea alguna acción ó pasión ó manera de existir de un sujeto.

---

(1) Puede verse sobre esto la *Gramática general* de Balmes, cap. XI. donde se habla largamente de la naturaleza del verbo.

§ II. ORACION ENUNCIATIVA Ó PROPOSICION.

157.—La oracion enunciativa, llamada vulgarmente *proposicion*, la suelen definir diciendo que es *aquella en que afirmamos ó negamos algo de alguna cosa*. Esta definicion no es muy perfecta; porque más bien parece dividir en *afirmativa* y *negativa* la oracion mencionada que darnos la explicacion de su esencia. Sin embargo, ya la explica suficientemente; porque con ella designamos una cualidad propia y característica de la oracion enunciativa. Ciertamente, con todos los otros géneros de oracion afirmamos ó negamos algo, como cuando decimos: *Haga V. esto, no mueva V. aquello*. Pero con ninguna de ellas afirmamos ó negamos *algo de alguna cosa*; sino lo único que hacemos, es manifestar nuestro deseo ó voluntad con respecto á algun sujeto. Mas con la oracion enunciativa profesimos directamente lo que hemos concebido de las cosas; y así en ella sola hay verdad ó falsedad, porque ella sola expresa directamente un concepto de la inteligencia. No daremos pues otra definicion que la ya mencionada.

158.—Siendo la oracion enunciativa la expresion genuina del juicio, en ella deben hallarse los tres elementos de que consta todo juicio, á saber: el *sujeto*, la *cópula*, y el *predicado*. El primero es *aquello de que afirmamos ó negamos algo*, la segunda el *acto de afirmar ó negar*, el tercero la *cosa afirmada ó negada*. En las proposiciones del verbo *ser* el predicado va significado por una palabra distinta del mismo verbo, pero en los otros sucede todo lo contrario. Cuando digo: *Antonio es prudente*, el predicado *prudente* lo enuncio con una palabra distinta de la cópula *es*. Pero en estos otros juicios: *Yo amo la virtud, Antonio predicaba, Ju-*

lio estudió *Filosofía*, etc., el predicado va envuelto en el mismo verbo, que es el que expresa la cópula; porque los tales juicios *lógicamente* se resuelven en los siguientes: *Yo soy amante de la virtud, Antonio era predicante, Julio era estudiante*, etc. Esto es lo que quieren decir los escolásticos, cuando afirman que todos los verbos se reducen al verbo *ser*. No intentan con ello negar la verdadera pluralidad de verbos; lo que únicamente aseguran, es que todos ellos son descomponibles lógicamente en el verbo *ser* y un nombre adjetivo, cuando están en indicativo y expresan por consiguiente verdaderos juicios. Lo cual es mucha verdad como acabamos de ver.

159.—Cuando el sujeto, la cópula y el predicado van enunciados con una sola palabra, la oracion enunciativa se llama *proposicion de primer adyacente*. Cuando el predicado y la cópula son significados por el verbo, la oracion se dice *proposicion de segundo adyacente*. Cuando el sujeto, el verbo y el predicado están expresados con palabras distintas, la proposicion es de *tercer adyacente*. Ejemplos de la primera clase: *Escribo, canto, leo*. Ejemplos de la segunda: *Yo soy ó existo, tú cantas, aquel escribe*. Ejemplos de la tercera: *Yo soy mortal, Dios es eterno*.

160.—Finalmente la proposicion, lo mismo que el juicio por ella expresado, puede ser dividida en diferentes clases. De esto no hablaremos una sola palabra; porque basta lo que dejamos escrito al tratar de la clasificacion de los juicios, lo cual debe aplicarse tambien á las proposiciones.

### ARTÍCULO III.

#### **Medios para dirigir nuestros juicios á la consecucion de la verdad.**

161.—Si la simple aprehension es susceptible de reglas que la dirijan en la prosecucion de la verdad, con más razon debemos afirmar esto de nuestros juicios, los cuales son manifiestamente falibles, como cada dia nos lo está atestiguando la experiencia. El entendimiento en el juzgar no es intrinsecamente libre; y así, cuando cae en el error desviándose de su camino natural y ordinario, que es la verdad, no es capaz de reprimir su accion, sino que la produce necesariamente como todas las causas naturales. Pero nuestra voluntad con el influjo que tiene sobre sus actos puede dirigir su actividad en una manera conveniente á la consecucion de la verdad y á la fuga del error, removiendo los obstáculos que le podrian ser accidentalmente causa ocasional de equivocarse y haciéndole fijar la atencion en las cosas que le han de producir ideas claras y distintas. Lo que hacemos con un animal, con una planta, con un arroyo, etc. esto mismo podemos practicar con nuestro entendimiento para que tienda como es debido á la consecucion de su propio bien, que es la verdad. Por consiguiente es manifiesto que en sus juicios es susceptible de direccion verdadera. Esta direccion se la daremos: 1.º indicando las causas de nuestros errores para saberlas evitar, 2.º declarando las reglas del recto juicio para saberlas practicar, 3.º señalando el sentido vario de las proposiciones para poder discernir con seguridad entre uno y otro. Esto nos dará materia para los tres párrafos siguientes:

§ I. PRINCIPALES CAUSAS DEL ERROR Y SUS REMEDIOS.

162.—Así como la verdad ó el conocimiento verdadero es un juicio de la inteligencia conforme á la realidad de las cosas, de la misma manera el error es un juicio falso que tiene positiva desconformidad con las cosas por él afirmadas ó negadas. Las causas principales de nuestros juicios erróneos son cinco, á saber: la *precipitacion en el juzgar*, la *pereza intelectual*, la *excesiva deferencia á la autoridad ajena*, las *preocupaciones*, los *malos afectos*. Digamos de ellas algunas breves palabras.

163.—La precipitacion dicha consiste en juzgar de las cosas sin haberlas mirado primero atentamente para adquirir acerca de ellas ideas claras y distintas. En tal estado del ánimo es muy fácil que movido el entendimiento por la voluntad á emitir algun determinado juicio sobre alguna cosa de que no tiene idea clara y distinta, se equivoque atribuyéndole un predicado que no le corresponde ó negándole otro que realmente le pertenece. Por consiguiente para evitar el error por esta parte, debemos proceder con madurez y deliberacion en nuestros juicios, no emitiendo sobre cosa alguna nuestro parecer sin haber adquirido primero acerca de ella ideas claras y distintas.

164.—La pereza intelectual consiste en el horror al trabajo, que en muchos casos lleva naturalmente consigo la adquisicion de las ideas claras y distintas. Si entónces, en lugar de estudiar la cuestion á fondo con firmeza y perseverancia, nos arrojamos á juzgar sobre ella, nuestro juicio estará en gran peligro de salir torcido, porque lo pronunciamos sin conocimiento suficiente de causa.

165.—De la misma manera la excesiva deferencia á la autoridad ajena puede ser causa de error en nuestros juicios; porque aquellos, en cuya ciencia demasiadamente confiamos, son tambien falibles como nosotros y han podido proceder con alguna falta de rectitud en sus propios juicios. Por eso se suele criticar con razon aquel célebre axioma de los discipulos de Pitágoras: *Magister dixit; ergo ita est*. En esta falta suelen caer los que se aficionan á un autor cualquiera de tal suerte, que en todo le siguen á ciegas, sin consentir que nadie se aparte de él ni en lo grande ni en lo pequeño, como si estuviera dotado del don inestimable de la infalibilidad. Justo es que respetemos mucho la autoridad de los sábios, principalmente cuando su ciencia es reconocida de todo el mundo; por esta causa dijo muy bien Aristóteles que *es conveniente al discípulo tener fe en la ciencia de su maestro*. Pero nuestro respeto no ha de llegar á tanto, que nos desnudemos de nuestra propia razon y abracemos su doctrina solo por ser suya, sin convencernos primero de la solidez de las razones en que está fundada.

166.—Las preocupaciones son ciertos juicios anticipados ú opiniones preconcebidas en la mente ántes de tener motivos suficientes para formarlas ó á lo ménos ántes de poner suficiente atencion en ellos. Estos juicios anticipados hacen que todo cuanto va contra ellos lo miremos con prevencion y al contrario acojamos con suma facilidad todo lo que tiende á favorecerlos. De donde sucede que, si por ventura son falsos, todos los demas juicios que sobre su supuesta solidez descansan, participan tambien de la misma falsedad. Son innumerables los juicios erróneos que forman los hombres por esta causa. Entre estas preocupaciones descuellan las de *educacion*, las de *nacion* y las de *antigüedad* ó *novedad*. Por las primeras con dificultad

abandona el hombre adulto á fuerza de argumentos los errores que se le hayan metido en su niñez y que hayan ido echando raíces en él con los años. Por las segundas los hombres de una nacion miran con desprecio todo lo perteneciente á las otras, no teniendo por bueno y grande sino lo de la suya propia. Por las terceras unos á nada dan cabida en su ánimo que no tenga sabor de antigüedad y otros por el contrario desprecian altamente todo lo que no sea nuevo y del siglo en que ellos viven.

167.—Contra todas estas preocupaciones debe luchar el hombre fuertemente, si quiere verse libre de error en sus juicios. El amor á la verdad debe poder más en él que todo otro no fundado en razon; y en virtud de este amor ha de saber sacrificar todos los idolos de su corazon, ora sean de familia, ora de nacion, ora de ciencia, ora de otra cosa cualquiera. Toda niñez tiene su parte sana y su parte que merece reforma; toda nacion sus glorias que la engrandecen y sus defectos que la humillan; toda época sus conocimientos científicos y sus ignorancias de la misma clase. Los antiguos por ejemplo ignoraban las ciencias naturales, que ahora se saben porque se cultivan con grande ardor; pero sabian mucho de ciencias metafísicas y teológicas que ahora se ignoran porque se miran con desprecio. Busquemos lo bueno de todos los tiempos y lugares con ánimo sincero, y nos sustraeremos al influjo de las preocupaciones.

168.—Finalmente, los malos afectos, vulgarmente llamados *pasiones*, influyen tambien grandemente en la produccion de los juicios erróneos. Cuando una passion se apodera del ánimo, hace que el hombre todo lo encamine al provecho de la misma, impidiéndole ver la verdad que le sea contraria. El hombre apasionado es como el atacado del daltonismo, el cual no

puede ver los objetos con sus colores verdaderos sino con el que existe en su propio órgano visivo. Lo que cuadra bien con el ídolo de su pasión, lo acoge fácilmente; mas lo que va contra ella, no lo admite, aun cuando se le presente armado de razones poderosas. De aquí aquel axioma: *Quod volumus, facile credimus; quod nolumus, inficiamur*. Si pues queremos precavernos contra este enemigo tan temible, debemos fomentar en nuestros corazones un grande amor á la verdad y entrar en toda discusion con una grande indiferencia de ánimo para abrazarla donde quiera que se encuentre, aunque para ello hayamos de renunciar á nuestras opiniones más favoritas y á lo que más amamos sobre la tierra. Esta es la disposicion del verdadero filósofo; y quien no la tenga, no puede decir con verdad que ama de véras la Filosofia.

## § II. REGLAS PARA JUZGAR CON RECTITUD.

169.—Las reglas para juzgar en una manera conforme á la realidad de las cosas, unas son comunes á todos los juicios, otras atañen á alguna clase de ellos solamente. Las primeras se reducen á dos, que son: 1.<sup>a</sup> *Precaverse contra las causas de los errores, echando mano de los remedios que hemos indicado en el párrafo antecedente*: 2.<sup>a</sup> *No atribuir nunca resuellamente predicado alguno á un sujeto ni negárselo, sino cuando vemos con evidencia que el tal atributo le conviene ó repugna*. Obrando de este modo, el error con dificultad podrá penetrar en nuestra inteligencia; porque guiados por la evidencia, no podemos menos de acertar.

170.—Algunas veces, despues de haber empleado largo tiempo en averiguar si algun predicado conviene ó repugna á un sujeto, no veremos con claridad la conveniencia ó repugnancia. Lo que debemos hacer

en tales casos para no errar, es ó suspender absolutamente el juicio, ó no afirmar ni negar sino con el grado de probabilidad que arrojen de suyo las razones. De esta suerte, no diciendo sino que es probable lo que el peso de las razones halladas nos ofrece en aquel momento como tal sin género de duda, el error no tendrá cabida en nosotros; porque no afirmaremos sino la pura verdad, la cual está entónces en que la cosa presentada á la luz de aquellas razones sea verdaderamente probable (139).

171.—Para poder juzgar con rectitud en los juicios afirmativos y negativos, basta considerar el número de individuos á que se extiende el predicado y el de las notas en él comprendidas, ó sea su *extension* y su *comprehension* (67). En el juicio afirmativo el predicado se toma segun toda su *comprehension* y segun parte de su *extension*, siendo por lo tanto un término particular. Por el contrario en el juicio negativo el predicado se toma segun parte de su *comprehension* y segun toda su *extension*, siendo por consiguiente un término universal.

172.—El conocimiento de estas propiedades de los términos en el juicio ó proposicion es de mucha importancia, no solo para lo de este lugar sino también para todo cuanto tenemos que decir en órden al mecanismo del silogismo; y así conviene ver muy claramente su verdad. Veamos de probarla brevemente. En el juicio afirmativo se afirma que el sujeto es *uno* de los inferiores del predicado. Así, cuando afirmo por ejemplo que *Pedro es blanco* ó que *el hombre es racional*, no quiero decir que *todos* los seres blancos se identifican con Pedro ni que todos los seres racionales son hombres; sino lo que únicamente profiero, es que Pedro es *uno* de los individuos á quienes se extiende la blancura y el hombre *uno* de los individuos

á quienes se extiende la racionalidad. Por tanto la extension del predicado en estos casos es parcial y los predicados *blanco* y *racional* suenan lo mismo que *un cierto blanco* y *un cierto racional*. No sucede así con respecto al número de las notas comprendidas en el predicado. Estas las atribuyo al sujeto en el juicio afirmativo *todas* absolutamente; porque al decir que el sujeto es uno de los inferiores del predicado, intento significar que conviene con todos los otros de la misma clase en tener en sí *todas las cualidades ó notas por las cuales está constituido el tal predicado*. Así, cuando afirmo que *Pedro es uno de los individuos blancos*, no quiero afirmar otra cosa sino que conviene con todos ellos en tener en sí todas las propiedades ó notas constitutivas de la blancura. Es pues evidente que el predicado de la proposicion y juicio afirmativo se toma en *toda* su comprehension y en *parte* solamente de su extension.

173.—En el negativo sucede todo lo contrario; pues por lo que toca á la extension, en el juicio negativo decimos que el sujeto se halla *fuera* de toda la extension del predicado y por consiguiente la negamos *toda* de él. Y por lo que mira á la comprehension, de ella decimos simplemente que no conviene en su totalidad al sujeto; porque si le conviniera, estaría ya *dentro* de la esfera ó extension del predicado y así el juicio debería ser afirmativo. Un ejemplo aclarará más la cosa. Cuando digo que *el hombre no es metal*, afirmo que se distingue de *todas y cada una* de las clases de metales: luego el predicado *metal* equivale á *ningun metal* y por tanto se toma en toda su extension. Pero el negar que el hombre sea metal no viene de que al hombre no convenga alguna ó algunas de las propiedades que conviene á los metales, sino de que no las tiene todas.

173.—Con lo que acabamos de escribir en los dos números anteriores ya tenemos lo suficiente para conocer en qué consiste la verdad y la falsedad de los juicios afirmativos y por consiguiente cómo nos hemos de haber para juzgar con rectitud en esta parte. La verdad del juicio afirmativo consiste en que el sujeto esté contenido dentro de la esfera del predicado por convenirle todas las notas comprendidas en la noción de éste. Luego bastará que una sola de estas notas no le convenga para que el tal juicio afirmativo sea falso. Asimismo, la verdad del juicio negativo está en que el sujeto se halle fuera de la esfera ó extensión del predicado por faltarle alguna de las notas encerradas en la unión de dicho predicado. Luego para que el tal juicio sea falso se necesitará que al sujeto convengan no solo algunas de las notas del predicado sino todas ellas absolutamente.

175.—La verdad del juicio prudente consiste en que, al tiempo de imperarlo la voluntad le ofrezca el entendimiento razones sólidas y graves que tiendan á persuadir la existencia real y verdadera de la cosa juzgada. Su falsedad por el contrario y por consiguiente su verdadera imprudencia estará en que las tales razones del entendimiento no se presenten á la voluntad al tiempo de imperar el asenso como sólidas y graves sino fútiles y despreciables. Luego con tal que al tiempo de imperar el asentimiento las tales razones parezcan sólidas y graves, el juicio será verdaderamente prudente, por más que después por cierto curso de circunstancias nuevas se venga en conocimiento de que dichas razones no son admisibles: y viceversa, el juicio será imprudente, por más que se descubran después que son verdaderamente sólidas y aún evidentes las razones que al tiempo de imperar la voluntad el asenso no manifestaban solidez alguna.

176.—La verdad del juicio condicional está colocada en que exista intrínseca conexión ó enlace entre la condición y el condicionado. Luego, aunque los juicios que expresan la condición y el condicionado sean verdaderos aisladamente y considerados cada uno de por sí, el juicio condicional será falso, si no existe la conexión dicha. Así por ejemplo, es mucha verdad que *David fué rey* y que *fué también justo*; sin embargo, es falso el juicio condicional siguiente: *Si David fué rey, fué justo*, porque entre ser rey y ser justo no hay conexión intrínseca. Y viceversa, aunque los dos juicios con que está enunciada la condición y el condicionado, sean falsos mirados cada uno de por sí; el juicio condicional será verdadero, si se da entre ellos la conexión referida. Así es falso que hablen los brutos y que sean racionales; pero es verdadero el juicio con que decimos: *Si los brutos hablan, son racionales*, porque entre el habla y la racionalidad hay conexión necesaria.

177.—Otro tanto se diga del causal; pues su verdad está en que el causado siendo una cosa real y verdadera, tenga realmente aquella determinada dependencia que se le atribuye, y no precisamente en que tanto la causa como el objeto sean entes reales y no supuestos. Así, en este juicio: *El hombre es racional porque es animal*, son verdaderos tanto la racionalidad como la animalidad; y sin embargo el juicio es falso, porque el ser racional el hombre no nace de que sea animal sino de otro principio diferente.

178.—La verdad del juicio analítico exige que el predicado sea de la razón del sujeto, de forma que analizando éste no podemos ménos de hallar en él la relación de sujeto á predicado que encierra con respecto á aquél. La del sintético por el contrario, requiere que el predicado no sea de la razón del sujeto, de

forma que solo por la experiencia podamos saber que entre sus dos términos media relación verdadera de sujeto á predicado.

179.—La verdad de los juicios universales particulares y singulares, cuando son afirmativos, consiste en que todas las notas del predicado convengan á todos y cada uno de los individuos contenidos en el sujeto universal, particular ó singular; y cuando son negativos, en que todos y cada uno de los individuos mencionados se hallen fuera de la extensión del predicado, que se les niega por carecer de alguna de las notas en él comprendidas (172, 173). Así, para que sea verdadero el siguiente juicio universal. *Todos los planetas solares son opacos*, es preciso que la Tierra tenga en sí todas las propiedades comprendidas en la razón formal de *opacidad*, y que esto mismo suceda á Vénus, á Marte, etc.

180.—El juicio singular se reduce al universal, en cuanto que el sujeto de entrambos está tomado según toda su extensión; solo que esta extensión en el sujeto del juicio universal es máxima y por tanto el tal sujeto es un término propiísimamente universal, mientras que en el del singular es mínima y así no puede dicho sujeto llamarse universal sino por cierta especie de analogía. El sujeto del juicio particular está tomado según parte de su extensión y por lo tanto es un término particular.

181.—En el juicio indefinido, para que sea verdadero, se requiere que el predicado convenga ó repugne por lo ménos á la mayor parte de los individuos contenidos en el sujeto, según que el tal juicio sea afirmativo ó negativo. La razón es, porque esta clase de juicios encierran una cierta universalidad *lata*. Así, cuando decimos: *Los españoles son valientes*, afirmamos que la valentía conviene á la generalidad de los

españoles. Algunas veces, sin embargo, el juicio indeterminado es estrictamente universal por razon de la materia sobre que versa, es decir, porque enuncia del sujeto un predicado que le conviene ó repugna necesariamente. Tales son por ejemplo los siguientes: *Los españoles son hombres; los círculos no son cuadrados.*

182.—Sobre los juicios abiertamente compuestos hay que notar las reglas siguientes: 1.º *Para que sea verdadero el copulativo, es preciso que convengan ó repugnen al sujeto todos y cada uno de los predicados que se afirman ó niegan de él copulativamente.* Así en el siguiente juicio: *Ciceron era orador y filósofo* no habrá verdad, si le faltó á Ciceron alguna de las dos cosas dichas. Y este otro: *Pedro ni es católico ni protestante*, será falso con solo que Pedro sea alguna de estas dos cosas. 2.º *Para que sea verdadero el disyuntivo, se necesita: 1.º que no haya medio entre los diversos predicados que se afirman del sujeto disyuntivamente; 2.º que estos predicados sean incompatibles* (52). Así, este juicio: *Pedro ó está de pié ó está sentado*, es falso; porque además de estas posiciones le son posibles otras. Para la verdad del condicional y del causal ya queda dicho más arriba cuáles son las condiciones requeridas.

183.—Los ocultamente compuestos serán verdaderos, cuando lo sean todos y cada uno de los juicios simples en que pueden ser descompuestos, y falsos en el caso contrario. Así, es falso este juicio: *Los seres del mundo existen necesariamente*; porque aunque existan, la existencia no les es necesaria. Por el contrario es verdadero esto otro: *Solo Dios es eterno*, porque el atributo de la eternidad conviene á Dios y solo á Dios.

184.—Sobre los equivalentes nada es necesario observar; pues consta claramente que para ser verdaderos, todos ellos deben expresar un mismo pensa-

miento aunque bajo diferentes formas. En los opuestos si es preciso tener presentes las siguientes reglas: 1.<sup>a</sup> *Los subalternos pueden ser ambos verdaderos y ambos falsos; de la verdad del subalternante se infiere legítimamente la del subalternado; y de la falsedad de éste la de aquél.*

La razon de lo *primero* es, porque los juicios subalternados están contenidos en los subalternantes como lo particular en lo universal y por tanto no hay dificultad en que unos y otros sean verdaderos ó falsos. La de lo *segundo* se funda en que no puede ser verdadero un juicio universal sin que lo sean tambien todos los particulares en él contenidos. La de lo *tercero* finalmente está en que, siendo falso un juicio particular, á la fuerza lo debe ser tambien el universal que lo contiene.

185.—2.<sup>a</sup> *Los juicios contradictorios no pueden ser ambos verdaderos ni ambos falsos; por consecuencia, de la falsedad ó verdad del uno se infiere legítimamente la verdad ó falsedad del otro.*

La razon es, porque en esta clase de juicios el uno afirma ó niega aquello mismo, ni más ni ménos, que niega ó afirma el otro; y por tanto se oponen entre sí como el ser y el no ser, ó como la afirmacion y la negacion (54). Así, si es verdadera por ejemplo esta proposicion: *Todo hombre es racional*; por fuerza debe ser falsa su contradictoria, que es esta otra: *Algun hombre no es racional.*

Sobre esta regla debemos notar que no hay verdadera oposicion de contradiccion entre dos juicios sino cuando el uno niega aquello mismo que el otro afirma bajo el mismo respecto. Por eso se dice que la contradiccion es *una afirmacion y negacion de una misma cosa bajo el mismo respecto.* Bajo respectos diferentes ya se puede negar y afirmar un predicado de

un sujeto sin incurrir en contradicción. Así, del hombre podemos afirmar y negar que sea *mortal* considerándole bajo los respetos de su *animalidad* y de su *racionalidad*.

186.—3.<sup>a</sup> *Los juicios contrarios pueden ser ambos falsos, pero no verdaderos; por donde de la verdad del uno se puede inferir la falsedad del otro, pero no vice-versa.*

*Pueden ser ambos falsos:* porque distan entre sí todo cuanto puede distar dentro de un mismo género (54) y por consiguiente cada uno de ellos hace algo más de lo que se necesita para contradecir al otro y en este algo puede contenerse una falsedad. Así, estos juicios: *Todos los hombres son virtuosos; ningun hombre es virtuoso*, ambos son falsos: porque hay algunos virtuosos y algunos viciosos; lo cual niegan ellos, puesto que el uno niega la virtud *de todos* y el otro se la atribuye también *á todos*.

*No pueden ser ambos verdaderos:* porque siendo uno de ellos verdadero, su subalternado también lo será (184) y por consiguiente el otro, que es el contradictorio de éste, debe ser falso. Así por ejemplo, si es verdad que *todos los hombres son racionales*, por fuerza debe ser falso que *no lo sea ninguno*; porque si todos los hombres son racionales, también lo son algunos y el juicio: *Algún hombre es racional* es contradictorio de este otro: *Ningun hombre es racional*.

La última parte de la regla es evidente; porque si ambos juicios contrarios pueden ser falsos á un mismo tiempo, de la falsedad del uno no se podrá inferir legítimamente la verdad del otro; y sino pueden ser ambos juntamente verdaderos, de la verdad del uno se sigue por necesidad la falsedad del otro.

187.—4.<sup>a</sup> *Los subcontrarios no pueden ser á un mismo tiempo falsos; pero pueden ser verdaderos: por donde de*

*la falsedad del uno se infiere legitimamente la verdad del otro, pero no vice-versa.*

*No pueden ser falsos á un mismo tiempo:* porque si es falso que á algunos individuos conviene algun predicado que se les atribuye, será verdad que el tal predicado les conviene y por tanto el subcontrario con que enunciamos esto segundo, será verdadero. Así por ejemplo, si es falso este juicio: *Algunos hombres no son racionales;* por fuerza debe ser verdadero este otro: *Algunos hombres son racionales.*

*Pueden ser ambos verdaderos:* porque sus contradictorios respectivos, que son los contrarios, pueden ser á un mismo tiempo falsos. Si A y E son falsos; I y O, que son respectivamente contradictorios suyos, deberán por fuerza ser verdaderos (149). Es así que A y E pueden ser á un mismo tiempo falsos (186). Luego I y O pueden ser á un mismo tiempo verdaderos. Así en el ejemplo arriba puesto, si son falsos estos juicios: *Todos los hombres son virtuosos, ningun hombre es virtuoso;* por fuerza deben ser verdaderos estos otros: *Algun hombre es virtuoso, algun hombre no es virtuoso.*

La tercera parte es manifiesta: porque si no pueden ser ambos falsos, claro está que de la falsedad del uno se infiere la verdad del otro; y si ambos pueden ser verdaderos, la verdad del uno no será señal de la falsedad del otro.

188.—Los juicios convertidos están sujetos á las siguientes reglas: 1.<sup>a</sup> *El universal afirmativo se convierte por accidente y por contraposición* (150).

1.<sup>o</sup> *Por accidente, v. gr. Todo hombre es mortal; luego algun mortal es hombre.* La razon es, porque el predicado del juicio afirmativo se toma segun parte de su extension (171); y por consiguiente al invertir la proposición haciendo del sujeto predicado y del pre-

dicado sujeto, hay que mudarle la cantidad y hacerle de universal particular.

2.º *Por contraposicion*, v. gr.: *Todo hombre es sustancia; luego toda no sustancia es no-hombre*. La razon es, porque el sujeto de la proposicion ó juicio afirmativo es uno de los inferiores del predicado y se halla por tanto incluido en la esfera de éste: de donde se sigue que toda cosa existente fuera de la esfera del predicado lo estará tambien *fuera* de la del sujeto; puesto que la de éste está dentro de la de aquél. Así, cuando decimos: *Toda no-sustancia es no-hombre*, queremos significar que las cosas contenidas en una esfera diferente de la de la *sustancia*, lo están tambien fuera de la *humanidad*; ó en otros términos, que todas las cosas distintas de la *sustancia* son tambien distintas de la *humanidad*.

189.—2.ª *El universal negativo se convierte simplemente por accidente*.

1.º *Simplemente*, v. gr.: *Ningun hombre es metal; luego ningun metal es hombre*. La razon es, porque el predicado del juicio negativo se toma segun toda su extension (171); y por consiguiente al invertir la proposicion, ya podemos conservarle su cantidad universal y su cualidad negativa, porque tanto su sujeto como su predicado son términos universales.

2.º *Por accidente*, v. gr.: *Ningun hombre es metal; luego algun metal no es hombre*. La razon es, porque si se puede hacer la conversion simple, tambien se podrá la por accidente, no siendo ésta sino la conversion simple restringida. Así, si de que ningun hombre es metal podemos inferir legitimamente que ningun metal es hombre; tambien podremos concluir que algun metal no es hombre. Porque esta proposicion particular es subalternada de la universal, en

que decimos que ningun metal es hombre, y por tanto debe ser verdadera como ella (184).

190.—3.<sup>a</sup> *El particular afirmativo se convierte simplemente.* La razon es, porque en los juicios particulares afirmativos tanto el predicado como el sujeto se toman segun parte de su extension y por lo tanto son términos particulares. Luego para convertir el predicado en sujeto y éste en predicado, basta cambiarlos de lugar sin mudar en nada su cantidad. Asi, haremos legítimamente la conversion simple diciendo: *Algun hombre es blanco: luego alguna cosa blanca es hombre.*

191.—4.<sup>a</sup> *El particular negativo se convierte por contraposicion.* No se puede convertir simplemente ni por accidente, porque el sujeto al convertirse en predicado se mudaría de término particular en universal (171); lo cual no se puede hacer como veremos al hablar de las reglas del silogismo. Pero se puede convertir por contraposicion haciendo infinitos los términos en esta forma: *Algun cuerpo no es metal: luego algun no-metal no es no-cuerpo*, ó lo que es lo mismo: *luego alguna cosa distinta del metal es cuerpo.* La razon es, porque en el juicio negativo el sujeto es una cosa puesta totalmente fuera de la esfera del predicado y por tanto el juicio. *Algun cuerpo no es metal* equivale á otro: *Algun cuerpo es no-metal*; el cual es lo mismo que: *Algun no-metal es cuerpo* (190) y este equivale á: *Algun no-metal no es no-cuerpo.* Esta manera de conversion es de ningun uso en la Lógica y solo se pone aquí para complemento del tratado. Las reglas de ella las comprendian los escolásticos en estos dos versos latinos:

Simpliciter fEcl convertitur, EvA per accid.;

AstO per contra: sic fit conversio tota.

§. III. SENTIDO VÁRIO DE LAS PROPOSICIONES.

192.—Las proposiciones lo mismo que los términos pueden tomarse en diversos sentidos, lo cual puede ofrecer al entendimiento ocasion para que forme errados juicios. Para precavernos pues contra este peligro es preciso que sepamos discernir bien estos sentidos, ó cual se hace teniendo presentes las observaciones siguientes.

193.—En primer lugar, la proposicion se toma en sentido *estricto, lato, colectivo, distributivo*, etc., cuando los términos de que consta estan tomados en estos mismos sentidos (129).

194.—En segundo lugar, se toma en sentido *material y formal*. En el material, cuando los términos no se toman por las cosas significadas sino por sí mismos considerados como simples voces, como cuando decimos: *Pez es un monosilabo*. En el formal, cuando se toman por las cosas significadas, v. gr. en esta proposicion. *Pez es un animal acuático y tambien cierto cuerpo resinoso*.

195.—Tómase en tercer lugar en sentido *formal y en sentido real*, de suerte que la palabra *formal* se contraponga á la *real* y no á la *material*. Tómase en sentido formal en cuanto contrapuesto al real, cuando se refiere á las cosas, no como son en sí mismas, sino como son percibidas con los conceptos abstractivos y precisivos de nuestro entendimiento (39). Tal es por ejemplo esta proposicion: *La justicia de Dios es cosa distinta de su misericordia*. Por el contrario tiene un sentido real, cuando se refiere á las cosas como son en sí mismas independientemente de nuestros conceptos, como la siguiente: *La justicia de Dios es su misma misericordia*.

196.—En quinto lugar, se toma en sentido *literal* y *alegórico*. Tiene el primer sentido, cuando las palabras estan tomadas en su significacion propia, como cuando decimos: *El leon es el más fuerte entre todos los animales*. Tiene el segundo, cuando á las palabras se les da una significacion diferente de la suya propia por la semejanza que media entre una y otra. Tal es por ejemplo el de esta proposicion: *Venció el Leon de Judá*.

197.—Finalmente, puede tomarse en sentido *compuesto* y *dividido*. Se toma en el primer sentido, cuando expresa la simultaneidad ó coexistencia simultánea de dos actos diferentes en un mismo objeto. Así, cuando decimos: *Pedro puede leer y pasearse*, significamos que Pedro puede juntar en sí mismo los dos actos de leer y de pasear. Se toma en el segundo, cuando en ella se expresa la simultaneidad de un acto con la potencia que tiene un sujeto para hacer otro acto diferente. Tal es v. gr. la siguiente proposicion: *Pedro mientras duerme puede velar*; pues con el acto de dormir junta Pedro la potencia para velar despues que despierte. No tiene Pedro potencia para juntar en sí propio el acto de la vigilia con el del sueño, porque los tales actos son incompatibles (52), y por tanto la sobredicha proposicion es falsa en sentido compuesto; pero puede juntar y junta de hecho con el acto del sueño la potencia para tener más tarde el acto de la vigilia y así la tal proposicion es verdadera en sentido dividido.

---

---

### CAPÍTULO III.

#### Del racionio.

---

198.—Así como á la simple aprehension se sigue el juicio, de la misma manera en pos del juicio viene el racionio. Porque la comparacion de un juicio con otro nos descubre nuevas relaciones que ántes no veíamos y nos hace prorumpir en un nuevo juicio dependiente de los ya comparados; así como la comparacion de una idea con otra nos lleva á la adquisicion de una idea nueva dependiente de las que le han dado origen. Por esta causa llaman los filósofos con muchísima razon al racionio *la tercera operacion del entendimiento*. Porque, aunque el racionio es un juicio, pero es una clase de juicio especial ó sea *un juicio inferido de otros*; así como tambien al juicio le podemos llamar *idea* en cierto sentido, pero idea emanada de otras.

199.—El racionio es la operacion principal de la humana inteligencia y á él estan ordenados los otros dos actos que le preceden como medios aptos para ayudarnos á formar discursos con que adquiramos conocimientos nuevos. Él es tambien el que constituye *el alma*, por decirlo así, de la Dialéctica; razon por la cual conviene que nos ocupemos con alguna mayor detencion en su estudio. Por tanto en el presente capítulo consideraremos: 1.º la naturaleza del racionio, 2.º su clasificacion, 3.º sus leyes, 4.º su expresion externa, 5.º las figuras y modos que toma en el silogismo, el cual es su expresion más perfecta, 6.º finalmente los diversos modos de argumentacion viciosa. Esto nos dará materia para los artículos siguientes.

## ARTÍCULO PRIMERO.

### Naturaleza del raciocinio.

200.—El raciocinio suele definirse: *aquel acto de la mente con que inferimos un juicio de otros*. Nuestra mente al comparar un concepto con otro ó ve que tienen ambos entre sí relacion de conformidad ó desconformidad ó no. En el primer caso forma necesariamente un juicio afirmativo ó negativo; el cual, por no estar sacado de otros juicios anteriores sino de la simple comparacion de los conceptos dichos, recibe el nombre de *inmediato*. En el segundo toma otro tercer concepto que le sirva de *medio* para averiguar la relacion que entre los tales conceptos existe y compara con él á cada uno de ellos, que llamaremos *extremos*. Si ve que uno y otro tienen relacion de conformidad con este tercer concepto, al instante concluye que tambien la tienen entre sí y forma un juicio afirmativo dependiente de los dos anteriores en que ha afirmado que ambos extremos se identifican con el medio. Si por el contrario advierte que el uno se identifica con el medio y el otro no, forma un juicio negativo con que dice que los tales conceptos se diferencian tambien entre sí. Finalmente, si el concepto elegido para hacer la comparacion mediata es inepto para este oficio por no ser conmensurable con ninguno de los otros dos ó sea por no identificarse con ninguno de ellos, entónces la mente no forma ningun juicio nuevo, sino que ó acude á otro concepto más acomodado que le muestre la relacion buscada, ó deja á un lado aquella inquisicion dirigiendo á otras cosas su actividad propia.

201.—Por esta análisis que acabamos de hacer se ve que el raciocinio es un juicio en que afirmamos ó negamos la identidad de dos conceptos por haberlos hallado idénticos ó distintos en un tercero que nos ha servido de *medida* ó de término medio. En este juicio por consiguiente van envueltos otros dos de quienes depende y á quienes debe su existencia; pues en tanto afirmamos la identidad de los dos conceptos llamados *extremos*, en cuanto los suponemos á cada uno de ellos idénticos con el *medio* ó bien en cuanto hemos comparado á cada uno de ellos con el tal medio y hemos afirmado su identidad: y en tanto negamos la identidad dicha, en cuanto suponemos afirmado ya de antemano que el uno de los extremos se identifica con el medio y el otro no.

202.—Los dos juicios previos en que se funda el raciocinio y que se hallan en él de una manera implícita, se llaman *premisas* y el mismo raciocinio ó juicio en ellos fundado se dice *conclusion*. Además, las premisas reciben diferentes nombres, según que se encuentra en ellas el uno ó el otro de los dos extremos. Llámase *premisa mayor* aquella en que está el extremo mayor ó sea el predicado de la conclusión, y *premisa menor* aquella en que está el extremo menor ó bien el sujeto de la conclusión. Las dos premisas juntas se conocen con el nombre de *antecedente* y la conclusión con el de *consiguiente*. La conexión ó nexo que debe haber entre las premisas y la conclusión para que ésta *fluya* realmente de aquellas y sea un verdadero *efecto lógico* suyo, se dice *consecuencia*; la cual no es sino el mismo consiguiente *en cuanto deducido* del antecedente, ó bien la dependencia lógica que debe existir entre el consiguiente y el antecedente para que el raciocinio sea legítimo.

203.—El antecedente y el consiguiente ó bien los tres juicios que van envueltos en el raciocinio, constituyen

la *materia* de éste y la consecuencia ó sea el nexo que une al consiguiente con el antecedente es su *forma*. Mas como cada uno de los tres juicios indicados tiene tambien su forma y su materia y ésta se halla constituida en ellos por los dos términos de que constan (137), de aquí resulta que estos términos son la materia *remota* del raciocinio y los juicios la materia *próxima*.

204.—Los términos del raciocinio no son más que tres: porque, aunque son seis los extremos de los tres juicios, pero cada uno de ellos está repetido y por tanto no quedan más que tres. Así por ejemplo en este raciocinio:  $A=B$ ;  $B=C$ : luego  $A=C$  no hay sino los tres términos A, B, C, Los dos que entran en la conclusion, se llaman *extremos*; el otro se dice *medio*. El que hace en la conclusion oficio de predicado, se dice extremo *mayor* por su mayor universalidad; y el que hace de sujeto, se llama extremo *menor* por su menor universalidad, pues ya sabemos que en el juicio el sujeto es *uno* de los inferiores del predicado (172).

205.—Los principios generales en que está fundada la consecuencia de todo raciocinio son dos, á saber: *Dos cosas idénticas á una tercera, son idénticas entre sí. Dos cosas de las cuales la una se identifica con una tercera y la otra no, son distintas entre sí.* El primero de estos principios sirve para los raciocinios afirmativos en los cuales la conclusion es afirmativa; el segundo para los negativos, en los cuales la conclusion es negativa.

## ARTÍCULO II.

### Clasificación de los raciocinios.

206.—La primera division que se ofrece al hacer la clasificacion de los raciocinios, es aquella en que el raciocinio se divide en *deductivo* é *inductivo*. Raciocinio deductivo ó deduccion es *aquella operacion de la mente en que de lo universal inferimos lo particular*, v. g.: *Todos los hombres son mortales: Pedro es hombre. luego Pedro es mortal*. Raciocinio inductivo ó induccion por el contrario es *aquel género de discurso en que de la enumeracion de los singulares inferimos una cosa universal*, como cuando de la observacion de que *éste*, y *aquel*, y *aquel otro* cuerpo, etc., son pesados, sacamos la proposicion general de que *todos los cuerpos son pesados*.

En la deduccion bajamos de lo universal á lo particular y en la induccion subimos de lo particular á lo universal. De aquí es que generalizando estos conceptos, entendemos tambien por deduccion *todo raciocinio en que bajamos de lo general á lo particular ó de lo más general á lo que lo es menos*, y por induccion *todo raciocinio en que subimos de lo particular á lo universal ó de lo ménos á lo más universal*. ora discurremos en el órden de las ideas, ora en el de los hechos.

207.—En segundo lugar el raciocinio, por la materia próxima de que consta, se divide en *simple* y *compuesto*. Simple es *aquel que consta de solos juicios simples*: compuesto *el que consta de algun juicio compuesto*. Entre éstos últimos los más notables son tres, á saber: el *condicional*, el *copulativo* y el *disyuntivo*. Es condicional, cuando su premisa mayor es un juicio condicional: es copulativo, cuando su premisa mayor

es un juicio copulativo: es disyuntivo, cuando su premisa mayor es un juicio disyuntivo. Ejemplo de racionio simple. *Todos los cuerpos son pesados: el metal es cuerpo: luego es pesado.* Ejemplo de racionio condicional. *Si pecas, te remorderá la conciencia: es así que has pecado: luego te ha remordido la conciencia.* Ejemplo de racionio copulativo. *Ninguno puede entregarse á sus pasiones y seguir el camino de la virtud: es así que vives entregado á tus pasiones: luego no vas por el camino de la virtud.* Ejemplo de racionio disyuntivo. *O restitution ó condenacion: es así que no quieres restituir lo robado: luego tu condenacion será cierta,*

208.—Ademas, por el modo en que están las premisas en el racionio, se divide éste en *silogístico, entimemático, epiqueremático, dilemático y sortico.* Racionio silogístico ó *silogismo* es aquel en que las dos premisas van descubiertas y dispuestas de una manera tan sencilla, que de ellas se desprende espontáneamente la conclusion. Tal es v. gr. el siguiente: *Los soberbios no pueden ser felices: Pedro es soberbio: luego no puede ser feliz.* El entimemático ó *entimema* lleva oculta una de las premisas, v. gr. el siguiente: *El Sol alumbrá: luego es de día.* El epiqueremático ó *epiquerema* añade á una premisa ó á las dos la razon en que está fundada su verdad, v. gr. *El vicioso no puede tener paz consigo, porque el vicio es contrario á su naturaleza racional; es así que Francisco es vicioso, pues lo están publicando sus malas obras: luego Francisco no puede tener paz consigo mismo.* El dilemático ó *dilema* tiene por antecedente un juicio disyuntivo compuesto de dos miembros, de cada uno de los cuales se infiere alguna conclusion contra el adversario. Tal es por ejemplo aquel famoso dilema de Tertuliano contra Trajano: *O los cristianos son inocentes ó culpables: Si lo primero ¿porqué los castigas? Si lo segundo, ¿porqué prohibes*

*que los busque?* Si el antecedente tuviere tres miembros, cuatro, etc., el raciocinio se llamará *trilemático* ó *trilema*, *cuadrilemático* ó *cuadrilema*, etc.; aunque por extension suele darse tambien el nombre de *dilema* á todo raciocinio de esta especie, sea cual fuere el número de miembros del antecedente. El sorítico ó *sorites* es una aglomeracion de juicios de tal manera encadenados, que el predicado del primero pase á ser sujeto del segundo, y así sucesivamente hasta llegar á uno último en que se junta el sujeto del primero con el predicado del penúltimo v. gr.: *El avaro desea muchas cosas: el que desea muchas cosas, está desasosegado: el que está desasosegado, no es feliz: luego el avaro no es feliz.*

209.—Finalmente á las clases de raciocinio indicadas hay que añadir el que llaman *expositivo*, el cual no se diferencia del silogístico sino en tener por término medio una cosa singular y no universal. Tal es el siguiente. *Sebastian Elcano fué el primero que dió la vuelta al mundo: el tal Sebastian era español: luego un español fué el primero en dar la vuelta al mundo.*

### ARTÍCULO III.

#### Leyes del raciocinio.

210.—Que el raciocinio necesite ser dirigido con leyes es cosa evidente; puesto que en él puede tener lugar el error lo mismo que en el juicio. El raciocinio puede ser defectuoso ya por razon de la materia conteniendo algun juicio falso, ya por razon de la forma no habiendo conexion entre las premisas y la conclusion. El defecto que pertenece á la materia se evita con las reglas dadas en el capítulo antecedente para la buena direccion del juicio. Aquí solo trataremos

de las relativas al vicio de la forma. De estas leyes unas convienen á toda clase de raciocinios en general, otras son propias de algunos raciocinios particulares. Por tanto, para guardar el debido órden, dividiremos el presente artículo en dos párrafos, el primero de los cuales contendrá las leyes generales del raciocinio y el segundo las especiales.

### § I. LEYES GENERALES DEL RACIOCINIO.

211.—Como los principios fundamentales de todo raciocinio son que dos cosas idénticas á una tercera son idénticas entre sí; y dos cosas, de las cuales la una es idéntica á una tercera y la otra no, son distintas la una de la otra, bastaría dar una sola regla para la buena direccion del raciocinio, que es la siguiente: *Compárense unos mismos extremos con un mismo medio y luego afirmese ó niégese el mayor del menor segun que ambos se identifiquen con él ó uno de ellos solamente.*

212.—Pero esta regla, aunque buena es demasiado general para que pueda ser aplicada con facilidad por los principiantes á los casos particulares y por tanto los dialécticos dan comunmente otras más particulares, que son las ocho siguientes.

213.—1.<sup>a</sup> *Todo raciocinio debe constar de solos tres términos llamados mayor, menor y medio.* La razon es porque en el raciocinio concluimos que dos cosas se identifican ó distinguen entre sí, porque se identifican ó distinguen en una tercera. Por consiguiente no debe haber en él sino tres términos, á saber: el predicado y el sujeto de la conclusion, llamados *extremos mayor y menor*, y el *medio* con que estos extremos se comparan en las premisas. Contra esta regla pecaría el raciocinio en que estuviese tomado en dos sentidos diferentes alguno de los tres términos; porque entón-

ces tendríamos cuatro términos y no tres solamente. Tal es por ejemplo el siguiente: *El Catolicismo alaba todas las virtudes: la tolerancia es una virtud: luego el Catolicismo alaba la tolerancia*. El término *tolerancia* está tomado aquí en dos sentidos, uno bueno y otro malo, y por tanto hay en el raciocinio cuatro términos.

214.—2.<sup>a</sup> *Los términos no deben tomarse en la conclusion con mayor extension que en las premisas*. La razon es, porque este exceso de extension formaria un término nuevo y así habría cuatro. Contra esta regla peca este silogismo: *Todo cuerpo es sustancia; ningun espíritu es cuerpo: luego ningun espíritu es sustancia*; porque el término *sustancia* en la mayor es particular y en la conclusion es universal (171).

215.—3.<sup>a</sup> *El medio no debe entrar en la conclusion*.

La razon es, porque la comparacion de los extremos con el medio se hace en las premisas solamente. Así, va contra esta regla el siguiente silogismo. *Todo hombre es racional; Pedro es hombre: luego algun racional es hombre*. El término medio *hombre* no debería estar en la conclusion.

216.—4.<sup>a</sup> *El término medio debe tomarse por lo ménos una vez distributiva ó universalmente*.

La razon es, porque siendo siempre particular podría tener un sentido en una premisa y otro en la otra y equivaler de este modo á dos términos contra lo dicho en la primera regla. En este defecto incurre el siguiente silogismo: *Algun soldado es valiente: algun soldado es cobarde: luego algun cobarde es valiente*. El término medio *soldado* es aquí particular y se refiere á diferentes objetos en cada una de las dos premisas. En el silogismo expositivo el término medio es singular (209); pero no por esto va contra la presente regla, porque ya hemos observado más arriba (180) que

el singular se reduce al universal por tomarse ambos segun toda su extension.

217.—5.<sup>a</sup> *De dos premisas negativas no puede inferirse nada.*

La razon es, porque siendo ambas premisas negativas ninguno de los extremos se identifica con el medio y así no podemos saber si se identifican ó se distinguen los extremos entre sí. Lo que se debe hacer en tal caso, es buscar otro medio más apto. Contra esta regla peca el siguiente silogismo: *Ningun hombre es metal: ningun caballo es tampoco metal: luego ningun hombre es caballo.* De que ni el hombre ni el caballo sean metales no se sigue legitimamente que se distingan ambos entre sí, como ni tampoco que se dejen de distinguir. Por tanto la consecuencia es falsa ó ilegítima por más que el consiguiente sea verdadero.

218.—6.<sup>a</sup> *De dos premisas afirmativas no se puede sacar una conclusion negativa.*

La razon es, porque siendo las dos premisas afirmativas, decimos en ellas que los dos extremos se identifican con el medio: luego en la conclusion, para que sea legítima, debemos tambien afirmar que se identifican entre sí y por tanto la conclusion no puede ser negativa. Así, concluiríamos mal diciendo: *Todo español es europeo: todo europeo es civilizado: luego algun español no es civilizado.*

219.—7.<sup>a</sup> *La conclusion sigue la peor parte, siendo particular ó negativa cuando alguna premisa es particular ó negativa.*

1.<sup>o</sup> *Debe ser particular, cuando es particular alguna premisa.* La razon es, porque de lo contrario en la conclusion se tomaría algun término con mayor extension que en las premisas contra lo dicho en la regla segunda. En efecto: puede suceder que las dos premisas sean afirmativas ó la una solamente. En el

primer caso no habrá en ellas sino un solo término universal, que será el sujeto de la premisa universal; porque los demás son particulares por ser dos de ellos predicados de juicios afirmativos (171) y el otro sujeto de un juicio particular. Ahora bien, este término universal no puede entrar en la conclusión; porque él debe ser el término medio (216) y el término medio no puede entrar en la conclusión (215). Luego para que ésta fuera universal, debería ser tomado en ella un término con mayor extensión que en las premisas. En el segundo caso, ó sea cuando una sola premisa es afirmativa, habrá dos términos universales, que serán el sujeto de la premisa universal y el predicado de la negativa (171). De estos dos uno deberá ser el término medio y por tanto solo el otro podrá entrar en la conclusión. Pero como ésta debe ser negativa por lo que luego diremos, no podrá ser universal sin que uno de los extremos, que era particular en las premisas, pase en ella á ser universal; porque el juicio universal negativo tiene universales no solo el sujeto sino también el predicado (171).

2.º *Debe ser negativa cuando lo es alguna de las dos premisas.* La razón es, porque en tal caso uno de los extremos se identifica con el término medio y el otro no. Luego en la conclusión debemos negar que se identifiquen entre sí y por lo mismo la conclusión debe ser negativa.

220.—8.ª *De dos premisas particulares no se puede inferir nada.*

En efecto: pueden suceder tres casos: 1.º que las dos sean afirmativas, 2.º que las dos sean negativas, 3.º que la una sea afirmativa y la otra negativa. En el primer caso todos sus términos serán particulares; los sujetos por pertenecer á juicios particulares y los predicados por ser de juicios afirmativos. Luego el término

medio no será universal contra lo dicho en la regla 4.<sup>a</sup> y así nada se podrá inferir de las tales premisas. En el segundo caso tendremos lo que hemos dicho en la regla 5.<sup>a</sup> En el tercero finalmente no habrá más que un término universal, que será el predicado de la premisa negativa; el cual por lo mismo hará de término medio (216) y por tanto no podrá entrar en la conclusión (215). Pero esta deberá ser negativa (219, 2.<sup>o</sup>) y por lo mismo deberá tener por lo menos un término universal (271). Luego no será legítima por tomarse en ella un término con mayor extensión que en las premisas. Queda pues demostrado que de dos premisas particulares no se puede concluir nada legítimamente.

## § II. LEYES ESPECIALES DEL RACIOCINIO.

221.—Las leyes especiales del raciocinio se refieren á la inducción, á los silogismos compuestos y á los que podemos denominar con el nombre de *cripticos* por hallarse en ellos más ó menos oculta la forma silogística. Hablemos de cada una de ellas en particular.

222.—I. Comenzando por la inducción, para que concluya legítimamente se requiere que en las premisas se haga una enumeración formal ó virtualmente completa de todos los individuos que se toman colectivamente en la conclusión. Será *formalmente* completa, cuando se enumeran uno por uno todos los individuos que entran colectivamente en la conclusión, como en este ejemplo: *El planeta A y el B y el C y el D etc. que giran al rededor del Sol, son opacos como consta por la experiencia: luego todos los planetas solares son opacos.* Será *virtualmente* completa; cuando el número de los individuos observados es bastante á

demostrarnos por las diferentes circunstancias en que cada uno de ellos se encuentra, que el fenómeno en ellos realizado no proviene de causas particulares sino de la misma naturaleza específica en que todos convienen. Así por ejemplo, si haciendo observaciones en los líquidos vemos que siempre y en todo género de circunstancias se ponen á nivel en los vasos comunicantes, conoceremos con evidencia que este fenómeno no es debido sino á la interna naturaleza de los tales líquidos; de donde concluiremos legitimamente que no solo los líquidos observados sino todos los demás existentes y posibles, puestos en las mismas circunstancias, producirán el mismo fenómeno, porque la naturaleza en todos es la misma y puesta en las mismas circunstancias no puede ménos de producir los mismos efectos.

223.—Por aquí se verá que la induccion no es sustancialmente distinta de la deducccion sino que ambas convienen en ser un verdadero silogismo. Porque para que en la enumeracion formalmenté completa procedamos legitimamente debemos concluir de este modo: *Lo que conviene á cada una de las partes de una coleccion, conviene tambien en la misma forma á la coleccion entera: es así que tal propiedad física, v. gr. la opacidad, conviene á cada uno de los planetas solares conocidos: luego esta propiedad conviene á la coleccion de todos ellos.* Asimismo, para que la enumeracion virtualmente completa sea legitima, debemos proceder de esta manera: *La naturaleza puesta en las mismas circunstancias produce por necesidad siempre y en todas partes los mismos efectos: es así que el fenómeno A debe su existencia, no á las condiciones particulares delos sujetos en que ha sido observado, sino á la naturaleza específica de estos sujetos: luego esta naturaleza puesta en estas mismas circunstancias producirá el mismo fenómeno en cuantos*

*individuos de la misma especie existan por toda la série de los siglos.*

224.—La diferencia entre la deducción y la inducción no está en que la primera sea un silogismo y la segunda no; puesto que ambas convienen en ser verdaderos racionios y el racionio, como tal, no puede ménos de entrañar dos premisas y una conclusión, en lo cual consiste la esencia del silogismo. Lo que distingue á una de otra, es únicamente la naturaleza del término medio; el cual en la inducción es el mismo extremo menor de la conclusión presentado bajo dos aspectos diferentes, mientras que en la deducción es un concepto distinto de los dos extremos. Por eso dijo Aristóteles que la deducción se diferencia de la inducción en que la primera la empleamos para probar conclusiones que tienen medio de demostración y la segunda para demostrar las que no lo tienen (1). Es decir que la deducción y la inducción se diferencian por razón, no de la forma, sino de la materia.

225.—II. En cuánto á los racionios compuestos ya hemos notado (207) que los más principales son el *condicional*, el *copulativo*, y el *disyuntivo*. Las leyes del condicional son las siguientes: 1.<sup>a</sup> *Afirmada la condición en la menor, se debe afirmar en la conclusión el condicionado; pero de la afirmación de éste no se sigue la de aquella*. La razón de lo primero es, porque en la mayor afirmamos el condicionado en la hipótesis de que

---

(1) «Syllogismus autem hujusmodi, dicitur habendo de la inducción, primæ et immediatæ propositionis est: quarum enim medium est, hæc per medium; quarum vero non est, per inductionem colliguntur. Et quodammodo opponitur syllogismo inductio: nam hic quidem per medium extremum de tertio; illa autem per tertium, extremum de medio ostendit. (Aristóteles, *Resolutionum priorum* lib. 2. cap. 23).»

sea verdadera la condicion: luego si en la menor afirmamos que ésta hipótesis es de hecho verdadera, en la conclusion debemos afirmar absolutamente el condicionado. La razon de lo segundo está en que el condicionado puede ser verdadero no por aquella condicion precisamente sino por otra causa distinta. Así, concluye bien este racionio: *Si pienso, existo: es así que pienso: luego existo*. Pero no concluiría bien, si dijese: *Es así que existo: luego pienso*, porque el existir no tiene conexion lógica con el pensar como el pensar con el existir.

226.—*Negado el condicionado en la menor, se debe negar la condicion en la conclusion; pero de la negacion de ésta no se sigue lógicamente la de aquél*. La razon de lo primero es, porque de lo contrario podríamos afirmar la condicion sin necesidad de afirmar el condicionado, lo cual pugna con lo dicho en la primera parte de la precedente regla. Así, no concluye este racionio: *Si el Sol alumbra, existe: no existe: luego alumbra*. Porque si fuese legítima la conclusion, podría alumbra el Sol sin existir y por consiguiente no sería legítimo este otro racionio: *Si el Sol alumbra, existe: es así que alumbra: luego existe* contra lo dicho en la primera parte de la regla anterior. La razon de lo segundo es, porque el condicionado puede ser verdadero en virtud de alguna otra condicion; y por tanto de que no exista una cierta condicion, no se sigue lógicamente que no exista el condicionado. Así, es falso este racionio: *Si amo la virtud, existo: no la amo: luego no existo*; porque puedo existir bajo otras condiciones que la de amar la virtud.

227.—El racionio copulativo está sujeto à las siguientes reglas: 1.<sup>a</sup> *Cuando los miembros de la mayor son inseparables, afirmado ó negado uno de ellos en la menor, se deben afirmar ó negar tambien los demas en*

la conclusion. Ejemplos. *Lo mismo está obligado á la restitucion el ladron público que el oculto: es así que el primero está obligado á ella: luego tambien el segundo. Tan poco sirven las delicias para la verdadera felicidad como los honores: es así que éstos no hacen al hombre dichoso: luego tampoco aquellas.* La razon de esta regla es evidente; porque siendo inseparables los miembros, donde está el uno debe hallarse el otro.

228.—2.<sup>a</sup> *Cuando los miembros de la mayor son incompatibles, afirmado uno de ellos en la menor, se deben negar los otros en la conclusion; pero la negacion del uno no lleva consigo la afirmacion de ninguno de los otros.* Ejemplos. *Ninguno puede estar de pié y sentado: tú estás de pié: luego no estás sentado. Tú no estás sentado: luego... es posible que estés de pié,* pero no se sigue que lo estés de hecho. La razon de lo primero es, porque siendo incompatibles dos formas, la presencia de la una lleva consigo la ausencia de la otra en un sujeto (52). La razon de lo segundo es, porque en la mayor solo se dice que los miembros incompatibles no pueden coexistir en un sujeto; luego de que el uno no exista en el tal sujeto no se sigue que exista el otro, porque puede ser que no exista en él ninguno de ellos.

229.—Las del raciocinio disyuntivo son estas: 1.<sup>a</sup> *No debe darse medio entre los miembros de la mayor.* La razon es, porque la verdad del juicio disyuntivo consiste precisamente en que no se dé medio entre sus diferentes miembros (182). 2.<sup>a</sup> *Afirmado un miembro en la menor, se deben negar copulativamente los otros en la conclusion; y negado un miembro en la menor, se han de afirmar los otros disyuntivamente en la conclusion.* Lo primero se sigue de la incompatibilidad de los tales miembros; lo segundo de la naturaleza de la premisa mayor, en la cual se afirma que *alguno* de

todos aquellos predicados incompatibles debe convenir por fuerza al sujeto.

230.—Finalmente, por lo que atañe á los silogismos crípticos ú ocultos, éstos son el *entimema*, el *dilema*, el *epiquerema* y el *sorites* (208). Las leyes del entimema son las mismas que las del silogismo; porque el entimema en realidad no es sino un silogismo abreviado. Las del dilema son tres: 1.<sup>a</sup> *No se dé medio entre los miembros del antecedente*. 2.<sup>a</sup> *Cada uno de los condicionados de la menor, debe contener algo conducente á la conclusion*. 3.<sup>a</sup> *No debe admitir retorsion*. La primera de estas reglas está reclamada por la naturaleza del juicio disyuntivo (229). La segunda es evidente; porque de lo contrario el dilema no tendría ningun objeto. La tercera es una consecuencia de la segunda; puesto que, si el dilema pudiera ser retorcido contra el arguyente, sería de ningun valor lo que éste pretende sacar de él contra su adversario.

231.—Para el epiquerema bastan las leyes generales de que hemos tratado en el párrafo precedente, á las cuales podemos añadir lo que hemos dicho más arriba (177) acerca de los juicios causales; pues el epiquerema no añade otra cosa al raciocinio simple sino la cualidad de constar de algun juicio causal. El *sorites*, como no es otra cosa que una aglomeracion de silogismos, no necesita tampoco otras reglas que las comunes del párrafo antecedente. Lo que se ha de procurar en él para evitar el error, es usar los términos siempre en una misma significacion, no emplear proposiciones ambiguas y resolverlo en los silogismos de que se compone, cuando no se viere con claridad el proceso de la mente. Pero este linaje de raciocinio es de ningun uso en la Filosofía y con razon; porque carece de la sencillez necesaria para que podamos alcanzar fácilmente la verdad por su medio,

## ARTÍCULO IV.

### Expresion externa del racionio.

232.—La expresion externa del racionio se llama *argumentacion*, la cual por consiguiente no es sino *un racionio expresado con palabras*. Por lo mismo todo cuanto dejamos escrito en los tres articulos precedentes acerca del racionio, debe aplicarse tambien á la argumentacion; y así en esta hay *materia y forma* como en aquel, *premisas y conclusion, antecedente y consiguiente, consiguiente y consecuencia, argumentacion inductiva y deductiva, simple y compuesta, silogistica, dilemática, epiqueremática* etc., sirviendo para una y otro las mismas leyes que dejamos expuestas en este capitulo.

233.—Solo resta pues en el presente articulo declarar las diversas maneras de disputar cientificamente en la ventilacion de las cuestiones que se discuten de palabra ó por escrito con el objeto de investigar ó manifestar la verdad; pues la argumentacion á este fin está totalmente dirigida. Para ello importa conocer algunas reglas generales relativas á la buena consecuencia, las cuales pueden ser de alguna utilidad en el uso de la disputa. De una y otra cosa trataremos por separado en los dos párrafos siguientes.

#### § I. DIVERSAS ESPECIES DE CONCERTACION CIENTÍFICA.

234.—La concertacion ó disputa científica es *una cierta lucha intelectual en la que dos ó más argumentantes pelean entre si por medio de argumentos y razones con el fin de aclarar alguna materia determinada perteneciente á una ciencia cualquiera*. Si esta materia se

propone á la discusion por via de duda, se llama *cuestion*; pero si es sustentada por uno de los contrincantes como una cosa de la cual ya tiene formado su juicio, recibe los nombres de *tésis*, *proposicion*, *conclusion* etc.

235.—La utilidad de las concertaciones, cuando se hacen con ánimo realmente sincero de que triunfe la verdad y sea disipado el error, es á todos manifiesta: puesto que en ellas los contrincantes se ilustran mutuamente aduciendo las razones que cada uno de ellos ha excogitado en pro ó en contra de la doctrina que se discute; se acostumbran á mirar las cosas por todos sus lados, lo cual es absolutamente necesario para adquirir sobre ellas un concepto cabal y perfecto; aguzan maravillosamente su ingenio al verse cada uno apretado con las razones de sus adversarios; y se hacen finalmente modestos en sus juicios, poco dogmáticos en sus palabras y escritos y sumamente cautos en todas sus afirmaciones.

236.—A tres clases se pueden reducir todas las maneras de concertacion que podemos imaginar; á la que podemos llamar *comun* y no sujeta á reglas determinadas, á la *académica* que goza de menos libertad, aunque la tiene bastante ámplia, y finalmente á la *escolástica* que es mucho menos libre todavía y se rige por leyes mucho más estrictas y severas.

237.—La primera de estas tres clases es la que se usa comunmente en la conversacion ordinaria, cuando por cualquier incidente se empeñan dos ó más en una disputa. Entonces uno de los contendientes sienta su tésis y la prueba con las razones que se le ofrecen, procurando deshacérselas sus adversarios con las suyas propias. Pero en tales casos no se suele guardar orden ni concierto; y el fruto obtenido suele ser muy escaso, por mezclarse de ordinario unas cuestiones

con otras, por no atender los que pelean sino á sus propios argumentos y por no versar frecuentemente la disputa sino sobre meras cuestiones de nombre.

238.—La segunda era familiar á los discipulos de Sócrates, razon por la cual suele tambien llamarse *socrática*, y consiste en el uso de ciertas interrogaciones artificiosamente excogitadas, con las cuales gradualmente y sin darse cuenta de ello el defendiente, el adversario le va apretando hasta que por fin le hace ó confesar la falsedad de su tesis ó verse en pugna abierta con el principio de contradiccion. Este género de disputa es el que empleó nuestro señor Jesucristo en cierta ocasion contra los fariseos que se obstinaban en no querer reconocerle como Mesias, no obstante ser tan claras las pruebas que de su divina mision les habia dado repetidas veces. «¿Que os parece á vosotros, les dijo, del Cristo ó Mesias? ¿de quién es hijo? dicenle: De David. Replicóles: ¿Pues cómo David en espíritu profético le llama su Señor, cuando dice: *Dijo el Señor á mi Señor: Siéntate á mi diestra mientras tanto que yo ponga á tus enemigos por peana de tus piés?* Pues si David le llama su Señor, ¿cómo cabe que sea hijo suyo? (1).» «A lo cual, añade el Evangelista, nadie pudo responderle una palabra, y no hubo ya quien desde aquel dia osase hacerle más preguntas (2).» Este linaje de disputa, aunque útil algunas veces, principalmente cuando se quiere envolver en sus propias redes á un adversario astuto que se empeña en defender cosas abiertamente contrarias á la razon, sin embargo es muy defectuoso por prestarse á argumentaciones capciosas, que no conducen en último término sino al escepticismo, en el cual cayeron final-

---

(1) S. Matth. XXII, 42—45

(2) Id. *ibid.* 46.

mente los secuaces de la Academia. El que sirve realmente para el progreso de las ciencias filosóficas es el sólido y seguro de los escolásticos.

239.—La manera escolástica de disputar, llamada por otro nombre *silogística* porque no suele emplear de ordinario sino el silogismo ó el entimema, es muy apta para aclarar las cuestiones, poniendo con breves palabras muy de manifiesto la fuerza verdadera de los argumentos que aducen en favor de su propia tésis los contendientes, y haciendo ver por consiguiente por cuál de ellos está la razon en la materia de que se trata. En ella no se permiten amplificaciones retóricas, ni divagaciones, ni otra clase de preguntas que las estrictamente necesarias para entender el sentido que da cada uno á sus afirmaciones y evitar por éste medio la confusion en la disputa. El defendiente propone su tésis, explica con la mayor brevedad posible lo que quiere defender en ella, y al instante da lugar al arguyente para que le ponga su argumento en un silogismo ó en un entimema. Propuesto el argumento, el cual debe estar expresado con proposiciones breves y sencillas, el defendiente lo repite, si puede ser con las mismas palabras ó al ménos tales que conserven estrictamente el mismo sentido dado á las suyas por el argumentante. Despues juzga por separado de cada una de sus proposiciones enunciándola de nuevo, concediéndola si es verdadera, negándola si es falsa, distinguiendo en ella sus diversos sentidos, cuando es oscura, para concederla en el verdadero y negarla en el falso, y finalmente trasmitiéndola cuando no tiene que ver con la cuestion de que se trata.

Quando de las premisas no se sigue legitimamente la conclusion, las trasmite simplemente, sean verdaderas ó falsas, y niega la consecuencia. Mas como esto es poco honroso para el argumentante, porque

equivale á decirle que no ha puesto bien el argumento, se distingue, si es posible, alguna de las premisas y luego tambien el consiguiente, concediendo lo que hay en él de verdadero y derivado de las premisas y negando lo que encierra de falso y no deducido de lo que ha sido concedido en ellas, por lo cual se niega en este último caso la consecuencia.

A veces el arguyente establece toda su argumentacion sobre una proposicion falsa, que no va allí enunciada sino simplemente supuesta como verdadera. En tal caso el defendiente debe responder negando el *supuesto*, para evitar razonamientos inútiles que van fundados sobre la falsedad, y no perder lastimosamente el tiempo.

240.—Estas son en sustancia las leyes á que está sujeto el defendiente. El arguyente por su parte debe poner su argumento de manera, que la conclusion del silogismo ó entimema sea la contradictoria ó á veces tambien la contraria de la tésis sustentada por su adversario. Despues debe permanecer en silencio mientras el defendiente repite sus palabras y atender con diligencia al juicio que él forma de sus proposiciones para urgir luego el argumento en la manera más conveniente, cuando haya dado su fallo sobre la tercera.

Si el defendiente ha negado una de las premisas ésta es la que debe probar, poniendo al efecto un silogismo ó entimema cuya conclusion sea la premisa negada. Si por el contrario ha negado la consecuencia, la conclusion de su nuevo silogismo debe ser una proposicion condicional, cuya condicion esté formada por el antecedente del silogismo anterior y cuyo condicionado sea el consiguiente de dicho silogismo. Porque la consecuencia no consiste sino en la conexion que debe existir entre el antecedente y el consiguien-

te de un raciocinio, y esta conexion es la que viene afirmada en todo juicio condicional (176).

Finalmente, cuando el defendiente distingue alguna de las tres proposiciones, entonces el arguyente tiene tres caminos para acometerle: 1.º probando que la distincion es infundada ó que no hay lugar á distinguir, 2.º haciendo ver que es verdadera la proposicion en aquel mismo sentido en que ha sido negada, 3.º demostrando que aun suponiendo ser falsa la parte negada, todavía queda en pié la conclusion por él defendida.

241.—Cuando el defendiente niega la paridad en que funda el argumentante su raciocinio, puede éste pedirle cuenta de su negacion, diciéndole que le muestre en qué está la disparidad. Cuando le niega una proposicion disyuntiva, puede decirle que le muestre cuál es el término medio que á ella falta. Por fin cuando le niegue una proposicion universal conocida por induccion, tiene derecho para exigirle que le indique la cosa que á su parecer no se halla dentro de la proposicion negada.

242.—Aquí tenemos en breve resúmen el modo de disputar seguido por los escolásticos con gran utilidad para el adelantamiento de la Filosofia y para el cultivo sólido de los ingenios. Algunos entre los modernos lo miran con malos ojos por juzgarlo excesivamente severo. Pero esta severidad es precisamente su mayor mérito, pues con ella solamente se consigue edificar con solidez el edificio de la ciencia. Se ha objetado á los escolásticos que edificaban á cal y canto su filosofia; pero se toma en esta objecion por ignominia lo que es su grandísima gloria. Los modernos con sus nuevos métodos y con su modo de disputar académico y oratorio van en busca de lo brillante y no de lo sólido, son oradores ó poetas pero no filóso-

fos. Muchos libros y discursos que hoy brillan tanto entre los hombres, no estarían tan llenos de superficialidad y de afirmaciones gratuitas, cuando no erróneas, si sus autores se hubieran sujetado al componerlos á las severas leyes de la disputa escolástica.

§ II. REGLAS GENERALES SOBRE LA BUENA CONSECUENCIA PARA EL USO DE LOS QUE DISPUTAN.

\*243.—Vistas ya las diversas maneras de disputar, conviene que demos ahora algunas reglas generales que puedan servir de guía á los argumentantes en el ejercicio de la disputa.

*Regla primera.—De lo verdadero no se sigue sino algo verdadero; pero de lo falso se sigue tanto lo verdadero como lo falso.* La primera parte de esta regla es evidente; porque cuando las premisas son verdaderas y la conclusion fluye legitimamente de ellas, entónces en la argumentacion no hay vicio ni por parte de la materia ni por parte de la forma y por lo tanto la conclusion no puede ménos de ser verdadera. La segunda parte se evidencia con considerar que el antecedente falso de un racionio nos puede parecer algunas veces verdadero; en cuyo caso nos moverá á sacar una conclusion, que ó bien será falsa como engendrada por la falsedad, ó bien verdadera como contenida en otro antecedente verdadero. Así por ejemplo, de este antecedente falso: *El leon se rie* se sigue este consiguiente tambien falso: *Luego es hombre* y este otro verdadero: *Luego es animal*. De aquí se saca una observacion muy importante, á saber: *que de la falsedad del consiguiente podemos inferir la del antecedente, pero de la verdad de aquél no nos es lícito concluir la verdad de éste.*

\*244.—*Regla segunda.*—*De lo necesario no se siguen sino cosas necesarias; de lo contingente, necesarias ó contingentes, pero no imposibles; de lo imposible necesarias, contingentes ó imposibles.* Pruébese lo *primero*; porque solo lo necesario es necesariamente verdadero y de lo necesario no se pueden seguir sino cosas necesariamente verdaderas. Pruébese lo *segundo*; porque lo contingente puede tener conexión con otra cosa contingente y la tiene de hecho con el Sér necesario de quien depende; de donde se sigue que su conocimiento nos puede llevar al conocimiento de estas dos clases de seres. Pero con lo imposible no puede tener conexión ninguna; porque lo imposible es un sér falso ó quimérico y como tal no puede seguirse de lo verdadero, cual es toda cosa realmente contingente, según lo dicho en la regla anterior. Pruébese lo *tercero*; porque lo imposible es una cosa falsa y de lo falso se puede seguir lo falso, lo imposible que también es algo falso, y lo verdadero según lo anteriormente dicho.

\*245.—La *tercera* se enuncia en esta forma: *Todo cuanto repugna al consiguiente, repugna también al antecedente; pero no vice-versa.* Esta regla quiere decir que quien tome por verdadera una proposición opuesta al consiguiente, considerando en su consecuencia á éste como una cosa falsa, debe por esto mismo tener por falso al antecedente; pero que no está obligado á hacer lo mismo con el consiguiente por el solo hecho de mirar como falso el antecedente. La razón de lo *primero* es, porque si el consiguiente fuera falso quedando verdadero el antecedente, lo falso se seguiría de lo verdadero contra la primera regla. Por tanto si vale este raciocinio: *Es animal; luego es viviente, valdrá también este otro: No es viviente; luego no es animal.* La razón de lo *segundo* está en que de lo falso se puede seguir lo verdadero y así de que se

suponga ser falso el antecedente de un raciocinio no se sigue por necesidad lógica que sea también falso el consiguiente. Así, aunque valga este raciocinio: *Es animal; luego es viviente*, no vale este otro: *No es animal; luego no es viviente*.

\*246.—La cuarta es como sigue: *Lo que no pugna con el antecedente, tampoco destruye la verdad del consiguiente; pero no vice-versa*. La razón de esta regla es la misma que la de la regla anterior. En efecto: si una verdad cualquiera dejara intacta la verdad del antecedente y anulara la del consiguiente, de un antecedente verdadero se seguiría un consiguiente falso, lo cual repugna (243). Por el contrario de que una proposición supuesta como verdadera no pugne con el consiguiente no se sigue lógicamente hablando que tampoco pugne con el antecedente; porque puede ser éste falso siendo aquel verdadero (243).

\*247.—Regla quinta.—*De donde se sigue el antecedente, se sigue también el consiguiente; y todo cuanto se sigue de éste se sigue también de aquél*. Esta regla es de Aristóteles y sirve mucho para ver las relaciones que tienen unos conceptos con otros. La primera parte nos advierte que supuesta la verdad de este entimema, por ejemplo: *Es animal; luego es viviente*, de todas cuantas cosas deduzcamos la *animalidad* nos será lícito deducir también la *vida*, pudiendo por tanto decir: *Si es hombre, caballo, león, etc., es animal; luego también viviente*. La segunda nos enseña que si del *animal* por ejemplo se sigue el ser *viviente*, todo cuanto se siga de éste último concepto, cual es v. gr. el ser *cuerpo, sustancia, ente, etc.*, se seguirá también del primero, pudiendo por tanto argüir en esta forma: *Si tal cosa es viviente, será cuerpo, será sustancia, será ente, etc.: luego si es animal, deberá ser también estas mismas cosas*. La razón para entrambas partes es la

misma, á saber: que si sucediera lo contrario, de un antecedente verdadero podría seguirse un consiguiente falso, lo cual repugna (243). En efecto: el consiguiente para ser verdadero debe hallarse virtualmente contenido en el antecedente: luego si éste á su vez se halla incluido en otro, esto mismo deberá suceder á su consiguiente; porque no hallándose contenido en él podría ser falso. Asimismo, todo cuanto se infiere del consiguiente, para ser verdadero, debe estar virtualmente contenido no solo en él sino tambien en su antecedente; porque de lo contrario podría ser falso y por tanto de un antecedente verdadero podría seguirse alguna cosa falsa.

\*248.—*Regla sexta.*—*La afirmacion de lo inferior lleva consigo la de lo superior y la negacion de lo superior la de lo inferior; pero no vice-versa.* Entendemos por *superior* é *inferior* los conceptos más ó ménos universales pertenecientes á un mismo predicamento y por lo mismo subordinados entre sí (68). Segun esta regla argumentaremos bien en esta forma: *Es hombre: luego es animal. No es animal; luego no es hombre, pero no en esta otra: Es animal: luego es hombre. No es hombre: luego no es animal.* La razon de lo *primero* es, porque lo superior pertenece á la esencia de lo inferior; de donde se sigue que en la afirmacion de éste vá incluida la de aquél y en la negacion de lo superior la de lo inferior, por no poder ser real cosa alguna sin lo que pertenece á su esencia. La razon de lo *segundo* está en que lo inferior no pertenece á la esencia de lo superior; de donde se sigue que la afirmacion de éste no lleva consigo la de aquél, ni la negacion de lo inferior la de lo superior; porque todo ser puede existir sin lo que pertenece á su esencia.

249.—*Regla sétima.*—*Del acto á la potencia vale la consecuencia; pero no siempre es lícito argumentar de*

*la potencia al acto.* Ambas partes son manifiestas; porque el acto no es posible sin una potencia, pero sí una potencia sin acto. Así legitimamente concluimos: *Tal cosa existe: luego es posible.* Pero no es lícito siempre argumentar en esta forma: *Se da tal ó cual potencia: luego se da también su acto.* De la potencia solo es permitido inferir el acto en las causas necesarias debidamente dispuestas para ejercer su acción; pero además de las causas necesarias hay otras libres. Así, argüimos bien diciendo: *El Sol está en potencia próxima para alumbrarnos: luego de hecho nos alumbra;* pero razonaríamos mal, si dijéramos: *Dios desde toda la eternidad ha tenido poder para criar el mundo: luego en la eternidad lo ha criado;* porque Dios era libre en no ejercer la acción creativa y en criar el mundo cuando y como mejor le agradase.

250.—*Regla última.*—*Lo que prueba demasiado, no prueba nada.* Esta regla quiere decir que cuando uno para rebatir á su adversario echa mano de un argumento, que no urge ménos al mismo oponente, no consigue nada. Y la razón es manifiesta: porque en tal caso ó el argumento aducido tiene alguna fuerza ó no: si lo *primero*, en él se presenta una dificultad que debe ser soltada por el mismo que la opone, para que pueda salir triunfante en la pelea: si lo *segundo*, la dificultad es nula y por lo tanto la tésis del adversario no recibe con ella la lesión más pequeña (1).

251.—De todas estas reglas las dos últimas son las que suelen tener más aplicación en la disputa: Las demás son también útiles para considerar el orden que reina entre nuestros pensamientos, pero sin ningún perjuicio pueden ser omitidas por los principiantes.

---

(1) V. Losada, *Institut. dialect.* disp. 8. cap. 1. §. II.

## ARTÍCULO V.

### Figuras y modos del silogismo.

252.—El silogismo es la manera de argumentacion más clara y sencilla, por hallarse en él comparados de una manera manifiesta los dos extremos tanto con el medio como entre sí. Por esta causa conviene que lo estudiemos con más detencion que las otras formas de la argumentacion, á cuyo efecto dividiremos la materia de este artículo en los dos párrafos siguientes.

#### § I. FIGURAS DEL SILOGISMO.

253.—Entiende por figura del silogismo *la combinacion de los extremos con el medio segun la razon de sujeto y predicado en una manera apta para sacar una conclusion legitima*. Esta combinacion no puede hacerse sino en tres maneras: porque el término medio ó es una vez sujeto y otra predicado, ó dos veces predicado, ó dos veces sujeto. En el primer caso se dice estar el silogismo en la *primera figura*: en el segundo en la *segunda* y en el tercero en la *tercera*. Ejemplo de la primera figura. *Todo hombre es mortal: todo mortal es corruptible: luego todo hombre es corruptible*. Ejemplo de la segunda figura. *Ningun hombre es metal: el hierro es metal: luego ningun hombre es hierro*. Ejemplo de la tercera figura. *Todo hombre es falible: todo hombre es sustancia: luego alguna cosa falible es sustancia*.

254.—El silogismo en la primera figura puede concluir *directa* è *indirectamente*. Es directa la conclusion, cuando en ella los extremos guardan el mismo lugar que tuvieron en las premisas; de modo que sea sujeto en la conclusion el que es sujeto en las premisas, y

predicado el que es en ellas predicado. Por el contrario es indirecta, cuando cambian de lugar en la conclusion, ó sea cuando en ésta hace de sujeto el que era en las premisas predicado y de predicado el que era en ellas sujeto. Ejemplo de conclusion directa: *Todo hombre es mortal: todo mortal es corruptible: luego todo hombre es corruptible.* Ejemplo de indirecta: *Todo hombre es falible: todo lo falible es finito: luego alguna cosa finita es hombre.* De esta manera indirecta de concluir quiso hacer Galeno una cuarta figura del silogismo pero sin razon; porque no es sino la primera figura con la inversion de los extremos mencionada. Sin embargo, si alguno quiere seguir á Galeno en su modo de hablar, no nos molestaremos en refutarle: la cuestion es de poca monta. Las demas figuras no admiten otro género de conclusion que la directa.

255.—Las leyes que se deben observar en los silogismos para que concluyan rectamente por razon de las diferentes figuras son tres, á saber: 1.<sup>a</sup> *En la primera figura la premisa mayor debe ser universal y la menor afirmativa.* 2.<sup>a</sup> *En la segunda figura una de las dos premisas debe ser negativa y la mayor no ha de ser particular.* 3.<sup>a</sup> *En la tercera figura la premisa menor debe ser afirmativa y la conclusion particular.* La razon de estas tres reglas es, porque no se puede faltar á ellas sin faltar al mismo tiempo á alguna de las ocho reglas generales que hemos expuesto más arriba hablando del racionio (213-220), como cada uno puede convenirse con su experiencia propia (1). Los escolásticos para retenerlas en la memoria compusieron los siguientes versos.

---

(1) V. Tongiorgi, *Lógica*, lib. 3. cap. 2. art. 1. n. 243, donde se hallan demostradas las tres leyes sobredichas.

- 1.<sup>a</sup> *fig.*<sup>a</sup> Sit minor affirmans, maior vero generalis.
- 2.<sup>a</sup> *fig.*<sup>a</sup> Una negans esto, nec maior sit specialis.
- 3.<sup>a</sup> *fig.*<sup>a</sup> Sit minor affirmans, conclusio particularis.

§ II. MODOS DEL SILOGISMO.

256.—Modo del silogismo se llama la combinacion de sus proposiciones segun la cantidad y la cualidad en manera apta para concluir. Las proposiciones, miradas por el lado de su cantidad y calidad, no son sino de cuatro clases y estan representadas por las letras A, E, I, O (149). Con estas cuatro letras se pueden formar sesenta y cuatro combinaciones ternarias. Por consiguiente, si todas ellas fueran aptas para producir una conclusion legitima, tendríamos nada ménos que sesenta y cuatro modos de argumentar con el silogismo. Pero no sucede así; porque solo diez y nueve son útiles para el caso, como puede averiguarlo quien guste con su propia experiencia. Por tanto los modos del silogismo no pasan realmente de este número, porque solos ellos cumplen las condiciones de su definicion.

\*257.—Estos diez y nueve modos los escolásticos los incluyeron en unos versos latinos, que, aunque bárbaros y no significativos de cosa alguna, no dejan de tener su mérito por la manera ingeniosa con que se hallan comprendidas en ellos todas las cosas necesarias para la demostracion de la legitimidad de los tales modos. Los versos son los siguientes.

*Barbara, Celarent, Darii, Ferio. Baralipon,  
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.  
Cesare, Camestres, Festino, Baroco. Darapti;  
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.*

\*258.—Cada palabra de estos versos contiene un modo de silogismo en tal forma, que sus tres primeras vocales indiquen la clase de proposiciones que entran en su composicion. Así por ejemplo, en *Barbara* las vocales dichas son *aaa* y con ellas estan representadas tres proposiciones universales afirmativas, en *Baralipon* las tres vocales primeras son *aai* representantes de otras tantas proposiciones, de las cuales las dos primeras son universales afirmativas y la tercera particular afirmativa.

\*259.—Ademas, las mencionadas palabras estan dispuestas en tal série, que las cuatro primeras se refieren á los silogismos de la primera figura que concluyen directamente (254); las cinco siguientes á los de la cuarta figura de Galeno ó sea á los de la primera en que la conclusion es indirecta; las cuatro primeras del tercer verso á los de la segunda figura; y todas las restantes á los de la figura tercera. Con esto, dado un silogismo cualquiera y sabida la figura á que pertenece, al instante conocemos lo que conviene hacer para demostrar su legitimidad, pues cada palabra contiene las reglas acomodadas al efecto.

\*260.—Para saber á qué figura pertenece un silogismo, basta observar el lugar que ocupa el término medio en las premisas (253); y para distinguir entre los que concluyen directa é indirectamente en la primera figura, se mira ademas si los extremos guardan ó no en la conclusion el mismo oficio de sujeto ó predicado que desempeñan en las premisas (254).

\*261.—La legitimidad de los cuatro primeros silogismos de la primera figura por sí misma se demuestra; puesto que el primero y el tercero son una aplicacion inmediata del principio de identidad y el segundo y el cuarto del principio de distincion en que está basada la legitimidad de todo raciocinio (205).

Por esto las palabras que los significan, no llevan en sí señal alguna con que se indique la manera de hacer la demostracion dicha. La de los quince restantes no es tan clara; y para demostrarla se dan leyes que van envueltas en las consonantes de cada palabra.

\*262.—En primer lugar, la consonante con que comienzan las quince últimas palabras de los versos citados, es la misma que la de alguna de las cuatro primeras. Esto nos indica que para demostrar la legitimidad de los quince últimos modos de silogismo, hay que reducirlos á aquel de los cuatro primeros que principie por la misma consonante. Así por ejemplo, si tenemos un silogismo en *Camestres* y queremos demostrar que procede rectamente, la letra *C* nos dirá que para ello hay que reducirlo á la forma *Celarent*, que es la segunda de las cuatro primeras sobredichas. Si tuviéramos otro en *Baralipon*, lo reduciríamos á *Barbara*, si en *Frisosomorum* á *Ferio*, si en *Datisi* á *Darii*, etc., etc.

\*263.—En segundo lugar, las consonantes *s*, *p* y *m*, que se hallan dentro de las quince palabras indicadas, nos enseñan lo que debemos practicar para obtener esta reduccion. La *s* significa que la proposicion designada por la vocal que inmediatamente le precede en alguna de las tres primeras silabas, debe ser convertida simplemente (150); la *p* que la vocal mencionada ha de ser convertida por accidente (150); la *m* que se debe mudar el orden de las premisas, poniendo en primer lugar la que está en segundo y en segundo la que está en primero. Un ejemplo aclarará más la explicacion que acabamos de hacer. Sea pues el siguiente:

Todo *hombre* es sensitivo:

Ningun bruto es *hombre*:

Luego algun sensitivo no es bruto.

\*264.—En este silogismo el término medio *hombre* es una vez sujeto y otra predicado: luego el tal silogismo pertenece á la primera figura (253). Sus proposiciones se hallan de tal manera combinadas, que la primera es universal afirmativa, la segunda universal negativa y la tercera particular negativa, hallándose por tanto representadas por las vocales *a e o*. Uno de sus términos extremos hace de predicado en la premisa mayor y de sujeto en la conclusion, la cual por lo tanto es indirecta (254). Entre los silogismos que tienen una conclusion indirecta solo *Fapesmo* presenta este orden de vocales. Luego el tal silogismo se halla manifiestamente en *Fapesmo*. Ahora bien, *Fapesmo* principia por *F* lo mismo que *Ferio*: luego á este último ha de ser reducido. La letra *p*, que viene inmediatamente despues de *a* y la *s* que sigue inmediatamente á la *e*, nos indican que la reduccion se debe hacer convirtiendo la primera premisa por accidente y la segunda simplemente; así como la *m* nos indica que se ha de cambiar el orden de las premisas. Practicando pues lo que con estas letras se nos advierte, tendremos un silogismo perteneciente al modo de *Ferio*, que será el siguiente:

Ningun hombre es bruto:

Algun sensitivo es hombre:

Luego algun sensitivo no es bruto.

\*265.—No todos los quince silogismos mencionados, sin embargo, son reducibles en la forma dicha; pues los que se hallan en *Baroco* y en *Bocardo* se salen de esta regla general. Para indicar esto los escolásticos, los notaron á entrambos con la letra *c*; la cual indica que la legitimidad de estos dos modos debe ser probada con la *reduccion á lo imposible*. Consiste ésta en demostrar al adversario que no puede negar la con-

secuencia de los tales silogismos sin incurrir en manifiesta contradicción. Para esto se toman por premisas la contradictoria de la conclusión negada y una de las dos premisas transmitidas y se saca de ellas una conclusión que es contradictoria de la otra premisa transmitida; con lo cual se le hace ver que el negar la conclusión mencionada le conduce irresistiblemente á considerar como verdaderas dos proposiciones contradictorias, lo cual es un absurdo manifiesto.

\*266.—Para sensibilizar esta demostración tomemos este silogismo en *Baroco*:

Todo hombre es racional:

Alguna sustancia no es racional:

Luego alguna sustancia no es hombre.

Esto supuesto, podemos argumentar de esta manera: Si este silogismo no es legítimo, podremos considerar como falsa la conclusión y como verdaderas las premisas; pues esto es lo que se quiere decir cuando se niega la consecuencia en una argumentación cualquiera. Es así que esto no se puede hacer en el tal silogismo: luego es legítimo. *Prueba de la menor*: Si la conclusión negada es falsa, su contradictoria será verdadera: luego con ella y con una de las dos premisas transmitidas podremos formar el silogismo siguiente:

Toda sustancia es hombre:

Todo hombre es racional:

Luego toda sustancia es racional.

Este silogismo está en *Barbara* y por lo tanto es legítimo: ahora bien, su conclusión: *Toda sustancia es racional* es la contradictoria de la premisa transmitida: *Alguna sustancia no es racional*. Luego no puede ser falsa la conclusión y verdaderas las premisas transmitidas.

## ARTÍCULO VI.

### Argumentaciones viciosas

267.—Llámase argumentacion viciosa *la que no conduce al fin propio de la argumentacion, que es la manifestacion de la verdad*. La razon porque una argumentacion cualquiera es incapaz de conducir á este fin, proviene necesariamente de que el argumentante ó en la materia de sus juicios admite algun error oculto ó en la manera con que ordena sus proposiciones no guarda las leyes del racionio. El discernir la verdad y la falsedad de los juicios toca á cada una de las ciencias sobre que versan. A la Lógica solo pertenece asignar aquellas fuentes generales de donde por parte de la materia suelen tomar su origen las argumentaciones viciosas, así como tambien dar leyes para evitar aquellos vicios con que estas mismas argumentaciones suelen pecar por parte de la forma. Por tanto el presente artículo irá dirigido á la consecucion de este doble objeto. Á este fin lo dividiremos en los dos párrafos siguientes.

#### § I. ARGUMENTACIONES VICIOSAS POR PARTE DE LA MATERIA.

268.—Las argumentaciones de esta especie son: *ignorancia del elenco, la peticion de principio, el círculo vicioso y la falsa suposicion*; puesto que todas ellas son defectuosas, no porque pequen contra alguna de las reglas del racionio, sino porque van fundadas en algun error, ignorancia ó malicia del arguyente. Digamos de cada una de ellas algunas palabras. La ignorancia del elenco consiste en demostrar en lugar de

la tesis sustentada otra distinta que tiene con ella alguna semejanza. En este vicio incurren los físicos modernos, cuando para opugnar la doctrina de los escolásticos sobre los accidentes absolutos, dicen que la luz, el calor, el sonido, etc., son meras vibraciones de los cuerpos; siendo así que debían probar que las fuerzas particulares de los cuerpos luminosos, colorados, sonoros, etc., las cuales residen intrínsecamente en ellos y son las que dan su modo de ser á las tales vibraciones, se identifican realmente con la sustancia de donde emanan, lo cual no prueban en manera alguna.

269.—La petición de principio consiste en suponer como verdadero aquello mismo que se trata de demostrar. En este vicio incurriría quien para demostrar la veracidad de nuestras ideas por ejemplo, apelase á la veracidad divina; puesto que supondría para esto como una cosa cierta que es veraz la idea con que nosotros percibimos la veracidad de Dios.

270.—El círculo vicioso en el fondo viene á confundirse con la petición de principio. Consiste este vicio en probar una cosa por otra, la cual á su vez es probada por ella; como si para demostrar el movimiento de la Tierra dijésemos: *La Tierra se mueve porque el Sol está quieto*; y luego para demostrar que el Sol está quieto se dijese: *La Tierra se mueve al rededor del Sol: luego el Sol está quieto con respecto á ella*. En este vicio caería el que probase la existencia del mundo por la veracidad de Dios y luego para probar esta veracidad estableciese toda su argumentación sobre el hecho de la existencia del mundo. Sin embargo, no se incurre en este vicio probando una cosa por otra al modo dicho, cuando este género de argumentación se emplea contra aquellas personas que nieguen una de las dos cosas admitiendo la otra; porque entonces lo

que se hace es, obligarlas á admitir lo que niegan por medio de lo que admiten, lo cual es muy conforme á la Lógica. Así, á quien negase el movimiento de la Tierra y admitiese la quietud del Sol, bien se le podría opugnar tomando por base del argumento la quietud relativa de este cuerpo celeste; y al que teniendo por cierta la veracidad de Dios negase la existencia del mundo, legitimamente se le puede combatir apelando á esta veracidad.

271.—Finalmente, la falsa suposicion está reducida á suponer como verdadera y cierta en la argumentacion una cosa que no tiene semejantes cualidades; como si hablando uno de los cuerpos celestes que pueblan la inmensidad del espacio, dijese que sus habitantes son mejores ó peores que los de la Tierra, suponiendo gratuitamente que hay en ellos tal género de habitantes racionales. Lo que se hace en estos casos, es negar el *supuesto* al que argumenta en esta forma; puesto que toda su argumentacion cae por el suelo, siendo falsa ó incierta la proposicion que sin fundamento alguno sólido mira él como verdadera y cierta.

## § II. ARGUMENTACIONES VICIOSAS POR PARTE DE LA FORMA.

272.—Las argumentaciones viciosas por parte de la forma del raciocinio se llaman *falacias*. Éstas, cuando se practican con ánimo de engañar al contrincante, reciben el nombre de *sofismas*, y en todos los demas casos el de *paralogismos*. Las clases de falacias son muchas; nosotros empero no pondremos aquí sino las frecuentes y notables, no para que sepan usarlas los que las estudian, que esto es contrario al fin de la Filosofía, sino para que las eviten en sí mismos y pue-

dan desenredarse de ellas, cuando por malicia ó defecto las usan sus adversarios.

273.—La primera es la *falacia de composicion ó division*; la cual consiste en pasar del sentido dividido al compuesto ó del compuesto al dividido (197). Así por ejemplo, hay falacia de composicion en este silogismo: *El que está dormido, puede velar: es así que Pedro está dormido: luego aunque duerma, ya puede estar en vela al mismo tiempo*. Por el contrario hay falacia de division en este otro: *Es imposible que quien está en vela, pueda dormir: Pedro está en vela: luego no puede dormir*. Esta falacia se disipa distinguiendo el sentido compuesto del dividido y haciendo de este modo que se guarde en la conclusion el mismo sentido, ya sea compuesto ya dividido, que existe en las premisas.

274.—La segunda se llama *falacia de accidente*: la cual tiene lugar, cuando se afirma ó niega absolutamente de un sujeto un predicado que no le conviene ó repugna sino por accidente, v. gr. en estos racionios: *A este que está oculto debajo de mi capa, no lo conoces: este es tu amigo: luego tú no conoces á tu amigo. De la Filosofía, Medicina, etc. han venido grande males á los hombres: luego estas ciencias son nocivas al género humano*. La solucion de semejantes falacias se da, distinguiendo así el consiguiente; *No conozco á mi amigo, en cuanto oculto debajo de tu capa*, lo concedo. *No lo conozco absolutamente*, lo niego. *La Filosofía, la Medicina, etc. son ruinosas al género humano, en cuanto usadas por malos filósofos, malos médicos, etc.*; concedido: *por sí mismas ó absolutamente*; negado.

275.—La tercera es la *falacia de lo dicho simplemente y lo dicho en un cierto sentido*; la cual se practica cuando se pasa de lo afirmado simplemente y sin aditamento alguno á lo afirmado en un cierto sentido restringido, ó cuando se hace un tránsito contrario.

Ejemplos de lo primero: *Pedro es docto: luego sabe medicina. Los cristianos pueden comer carne; luego licito les es comerla, aunque sea en Viernes Santo.* Ejemplos de lo segundo: *Hoy has comido lo que ayer cazaste: hoy has comido una liebre asada: luego ayer cazaste una liebre asada. Pedro era amigo mio, cuando era un simple particular como yo; luego tambien lo es ahora que le han hecho magistrado.*

Esta falacia viene á ser en sustancia lo mismo que la que llaman *falacia de figura de diction*; la cual consiste en pasar ilegítimamente de la identidad de la sustancia á la identidad de la cualidad por darse el mismo nombre á una cosa mirada en absoluto y bajo diferentes respectos, como en este ejemplo: *Hoy han sepultado al que ayer te visitó: ayer te visitó un hombre vivo: luego hoy han sepultado á un hombre vivo.* La solución se hace distinguiendo en la cosa lo sustancial y absoluto de lo modal y relativo.

276.—La cuarta es la *falacia del consiguiete*; la cual se comete cuando se quiere usar de conversión en cosas que no la admiten, como en este ejemplo: *Si corres, te mueves: luego si te mueves, corres.* Se suelta negando la consecuencia.

277.—La quinta es la *falacia de no causa como causa*; en la cual se incurre cuando, por razón de la concomitancia ó sucesión que existe entre dos cosas, la una es considerada falsamente como causa de la otra, v. gr.: *A la aparición de los cometas se han seguido calamidades: luego éstas son efectos de aquéllos. Despues del protestantismo resflorecieron las ciencias y las artes: luego esto fué debido á su influjo.*

278.—Finalmente, la sexta es la *falacia de pregunta múltiple como si fuera simple*; la cual se comete cuando en una pregunta se incluyen varias cosas, como si todas ellas tuvieran una misma respuesta, v. gr.: *¿Los*

*franceses, los españoles, los mejicanos, son europeos? Si se responde que sí, concluirá el arguyente: Luego los mejicanos son europeos. Si se responde que no, replicará: Luego los españoles no son europeos. El argumento se suelta respondiendo sí y no conforme á los diferentes miembros de la pregunta.*







## SEGUNDA PARTE.

### CRÍTICA.

279.—Crítica es *aquella parte de la Lógica que versa sobre los criterios*. Criterio, del verbo griego κρινω que significa juzgar, es lo mismo que *principio ó instrumento del juicio*. Existen tres clases de criterios, á saber: criterio *por el cual* son producidos nuestros juicios ciertos y verdaderos; criterio *mediante el cual* llegamos al conocimiento de la verdad y á la posesion de la certeza; criterio finalmente *segun el cual* juzgamos de las cosas y discernimos con seguridad lo verdadero de lo falso.

280.—El primero de estos criterios es nuestro entendimiento, al cual pertenece formar con su actividad nativa los juicios ciertos y verdaderos y ser el sujeto inmediato así de la verdad como de la certeza. Por esto con justísimo motivo lo podemos llamar *principio eficiente de la verdad lógica*.

281.—El segundo comprende todas aquellas cosas que sirven á la inteligencia como de instrumentos para llegar á la adquisicion de la verdad y descansar en

ella como en su propio objeto. Por esta razón se suele dar comunmente á este linaje de instrumentos el nombre de *fuentes de la verdad*.

282.—El tercero es aquella nota característica de los juicios verdaderos y ciertos, la cual nos sirve como de norma y guía para conocerlos y discernirlos con seguridad de los falsos. El nombre que ha recibido de los filósofos es el de *criterio de la verdad*.

283.—De estas tres clases de criterios vamos á tratar en esta segunda parte de la Lógica, dividiendo al efecto la materia en tres capítulos, el primero de los cuales versará sobre el principio eficiente de la verdad, el segundo sobre las fuentes y el tercero sobre el criterio de la misma.

## CAPÍTULO PRIMERO.

### Del principio eficiente de la verdad lógica.

284.—Ya dejamos observado más arriba que el principio eficiente de la verdad lógica es nuestro propio entendimiento. En el presente capítulo vamos á tratar de la aptitud interna de esta facultad para adquirir conocimientos ciertos y verdaderos de las cosas y del modo con que llega á los tales conocimientos. Para esto es necesario estudiar: 1.º la naturaleza de la verdad lógica; 2.º la naturaleza de la certeza; 3.º la existencia de la certeza tanto filosófica como natural; 4.º finalmente el influjo de los objetos en la producción de la verdad dicha. Todos estos objetos formarán la materia de los cuatro artículos siguientes.

## ARTÍCULO PRIMERO.

### La verdad lógica.

285.—La verdad en general, como observa sabiamente Santo Tomas (1), consiste en *una adecuacion entre el entendimiento y la cosa*. En esta adecuacion ó el entendimiento es el que se adecua á la cosa ó la cosa al entendimiento. En el primer caso tenemos la *verdad lógica*, en el segundo *la real*. Por consiguiente podemos definir la verdad lógica diciendo que es *la conformidad del entendimiento con la cosa*, y la verdad real, *la conformidad de la cosa con el entendimiento*.

286.—Tanto la verdad lógica como la real se subdividen nuevamente. La lógica en meramente *lógica ó interna* y en *moral* ó manifestada al exterior por medio de signos sensibles: la real en *física* y concreta, ó sea independiente de nuestra inteligencia en su ser concreto y real, y en *metafísica* y abstracta, ó bien dependiente de nuestra inteligencia en su manera de ser universal.

287.—De la verdad moral trata la Ética, de la física las ciencias naturales y la Metafísica especial; la metafísica finalmente pertenece á la Ontología ó Metafísica general. Por tanto la puramente lógica es la única que corresponde á este lugar y de ella sola trataremos en el presente artículo inquiriendo su intrínseca naturaleza, discurrendo sobre su contraria la falsedad y exponiendo finalmente los diferentes estados en que puede hallarse nuestro entendimiento con respecto á una y otra. Esto nos da motivo para dividir el presente artículo en tres párrafos separados.

---

(1) «Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. (S. Thom. *Summ. theolog.* 1. p. q. 16. art. 2).»

§ I. NATURALEZA INTRÍNSECA DE LA VERDAD LÓGICA.

288.—Esta naturaleza quedará suficientemente declarada, si explicamos: 1.º En qué consiste la conformidad del entendimiento cognoscente con el objeto conocido; 2.º á qué actos cognoscitivos se extiende esta conformidad; 3.º en qué grado conviene así á la simple aprehension como al juicio. La resolusion de estas tres cuestiones la daremos en las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

*La conformidad del entendimiento cognoscente con el objeto conocido en la verdad lógica no añade nada intrínseco al acto cognoscitivo sino solo una simple connotacion externa del objeto existente en sí cual es enunciado por el acto dicho.*

\*289.—*Demostracion.*—1.º Con solo poner esta connotacion en el acto dicho ya tenemos la verdad lógica; puesto que el acto y el objeto convendrán en una misma forma, y el objeto será tal cual es enunciado por el acto, que es lo que se necesita para la verdad lógica. Luego no debemos poner más que esta connotacion, puesto que no se han de multiplicar los entes sin necesidad.

\*290.—2.º Si lo que la tal conformidad añade á la sustancia del acto cognoscitivo es algo distinto de esta connotacion extrínseca, este *algo* será ó una cosa absoluta ó una cosa relativa. Es así que una y otra deben ser rechazadas. Luego etc.

\*291.—La primera parte de la menor es evidente; puesto que la tal conformidad en su nocion propia y

formal dice relacion del acto al objeto y por tanto no puede ser en sí absoluto. La segunda se prueba muy fácilmente: porque dos géneros hay de relacion; la una es *real* y la otra *lógica*. La primera no se da sino entre dos términos reales y físicos, como por ejemplo entre el padre y el hijo: la segunda no existe en las cosas sino en el entendimiento que las compara mentalmente una con otra. Ahora bien; el objeto conocido, que habia de ser uno de los términos de la relacion real, muchas veces no existe físicamente, sino que es una cosa meramente posible, ó pasada, ó futura: luego entre el tal objeto y el entendimiento que lo conoce no puede haber relacion real.

\*292.—Tampoco puede ser lógica; porque en tal caso no existiría sino mientras nosotros hacemos comparacion de nuestro acto cognoscitivo con el objeto y por más que nosotros no hagamos esta comparacion, nuestro acto de suyo será verdadero y lo representará como es en sí: luego el tal acto dice orden á dicho objeto independientemente de toda consideracion nuestra y por lo tanto no consiste su conformidad con el objeto en una verdadera relacion lógica ó de razon. Es pues la tal conformidad una cosa que se asemeja por una parte á la relacion real y por otra á la lógica, pero distinguiéndose de una y otra, ó bien una connotacion extrínseca que sobreviene al acto por efecto de ser el objeto en sí cual él lo enuncia y representa (1).

293.—*Corolario.* Luego la verdad lógica no es una cosa totalmente intrínseca al acto verdadero sino en parte intrínseca y en parte extrínseca. La razon es clara: porque la denominacion de verdadero le viene al acto no solo de su naturaleza interna, que consiste en re-

---

(1) Véase á Suarez, *Metaphys.* disp. 8. sect. 2. nn. 5-9.

presentar, sino tambien del objeto que es en sí mismo tal cual se halla representado por el acto.

294.—Sucede en esto lo mismo que en la coexistencia de dos seres ó en la conmensuracion de dos cosas, de las cuales la una es medida de la otra. La coexistencia en su nocion intrínseca envuelve la existencia del ser de quien se predica y la de otro extrínseco á él. Otro tanto se diga de la conmensuracion y de la verdad lógica.

\*295.—De aquí es que un mismo acto cognoscitivo, sin recibir en sí mudanza alguna y con solo variar el término extrínseco á que se refiere, puede mudarse de verdadero en falso y viceversa; como puede tornarse de verdadera en falsa ó de falsa en verdadera una imágen con solo introducir una mudanza real y física en el ser á que dice orden y respecto (1).

#### PROPOSICION SEGUNDA.

*La verdad lógica, ó sea la conformidad en que ella consiste, se halla no solo en el juicio sino tambien en la simple aprehension del entendimiento y de los sentidos.*

296.—La primera parte no necesita de prueba, pues es claro que nuestros juicios, ora inmediatos, ora discursivos son muchas veces verdaderos y conformes á los objetos á que se refieren. Solo resta pues probar la segunda. Esta se demuestra con las razones siguientes: 1.<sup>a</sup> Tanto la simple aprehension de los sentidos como la del entendimiento, son conocimientos reales de alguna cosa, y como tales, representan algun objeto; al cual dicen relacion de conformidad, cuando el objeto es en sí cual es representado por las

---

(1) Suarez, l. cit. n. 10.

tales aprehensiones simples. Luego tambien á ellas conviene la razon de verdaderas.

297.—2.<sup>a</sup> Toda aprehension simple versa sobre algun objeto no menos que el juicio, y versa sobre él conociéndolo ó representándolo. Luego cuando esta representacion sea conforme al objeto sobre que versa, la aprehension será realmente verdadera.

### PROPOSICION TERCERA.

*La verdad lógica no se halla en la simple aprehension sino de una manera incoada é imperfecta, pero en el juicio tiene un modo de ser pleno y perfecto.*

298.—*Prueba de la 1.<sup>a</sup> p.*—1.<sup>o</sup> En los actos internos sucede proporcionalmente lo mismo que en las palabras, por ser estas sus signos exteriores. Es así que en las palabras expresivas de la sola simple aprehension, cuales son los nombres, no se encuentra la verdad sino de una manera incoada é imperfecta; puesto que cuando decimos *Pedro, Pablo, honor, afrenta*, etc. y no pronunciamos otra cosa, la mente de los oyentes queda en suspenso y esperando la enunciacion total del pensamiento ó de la verdad lógica. Luego ésta no se halla en las tales palabras sino de una manera imperfecta.

299.—2.<sup>a</sup> La simple aprehension no es de suyo en nosotros sino una cierta especie de preparacion para llegar al juicio. Porque nuestra manera imperfecta de concebir las cosas nos obliga á adquirir primero una simple noticia de ellas, mirándolas por un lado y por otro por medio de conceptos inadecuados para despues comparar estos conceptos entre sí y dar sobre ellas nuestro juicio. Luego hasta que pronunciamos este último acto, nuestro entendimiento no se

hallará plenamente conforme ó disconforme respecto de las cosas por él conocidas; y por tanto la plenitud de conformidad no la puede obtener sino mediante el juicio. 3.º Añádase á esto que la verdad no se halla plenamente en nuestro entendimiento sino cuando por él es conocida; porque entonces es cuando el entendimiento entra con todo rigor en posesion de ella. Es así que con la simple aprehension no es conocida la verdad; porque la mente percibe sí el objeto pero no la conformidad de esta percepcion con el objeto percibido. Luego la simple aprehension no hace que exista la verdad en el entendimiento sino de una manera incoada é incompleta.

300.—*Prueba de la 2.ª p.*—Las tres razones que acabamos de exponer en el número anterior hablando de la simple aprehension, prueban tambien que la verdad se halla en el juicio de una manera plena y completa. Porque en primer lugar, la proposicion, que es la expresion del juicio, hace un sentido completo; y no deja por lo mismo en suspenso la mente de los oyentes sino que la satisface plenamente manifestándoles en su totalidad el pensamiento del que habla. Además, el juicio de suyo no está ordenado á la formacion de otro concepto más alto y más perfecto, sino que allí descansa el ánimo cuando lo ha adquirido, aunque le pueda servir de fundamento para emprender nuevos descubrimientos y pasar á la formacion de otros juicios.

Finalmente, con el juicio no solo conocemos que en el orden de las cosas el predicado conviene ó repugna al sujeto, sino que además percibimos la conformidad de nuestro conocimiento con la cosa conocida; porque advertimos al tiempo de juzgar que la cosa es en sí misma tal como nosotros la juzgamos ó pensamos. Luego etc.

301.—Dice muy bien á este propósito Santo Tomás: «El entendimiento puede conocer la conformidad que existe entre él y la cosa inteligible, pero no la percibe por el solo hecho de aprehender la esencia. Mas cuando juzga que la cosa es en sí misma cual es por él aprehendida, entonces conoce y dice la verdad. Y esto lo hace componiendo y dividiendo. Porque en toda proposicion aplica á la forma significada por el sujeto la significada por el predicado ó la separa de ella. Por consiguiente bien puede suceder que tanto el sentido como el entendimiento tengan verdad, cuando el primero conoce alguna cosa y el segundo aprehende alguna esencia, pero no que conozcan ó digan la verdad. Dígase lo mismo de las voces incomplejas. Puede pues la verdad existir en el sentido y en el entendimiento que conoce alguna esencia; mas esta verdad estará en ellos como en una cosa verdadera pero no como lo conocido está en el cognoscente, que es lo que implica el nombre de verdad (1).»

302.—Segun esta hermosa doctrina del Angélico Doctor el entendimiento, cuando juzga, no solo conoce la identidad ó no-identidad del sujeto y predicado por él afirmadas sino tambien la conformidad de esta su afirmacion con la misma cosa afirmada, en lo cual propiamente consiste el conocer la verdad. Y este conocimiento no es un acto distinto del juicio sino el juicio mismo; el cual va directamente á la cosa extrínseca por él conocida, pero al mismo tiempo se refiere tambien de una manera indirecta á la representacion interna que esta cosa tiene dentro de él, y percibe la conformidad que existe entre ella y su objeto. Y da la razon Santo Tomás: porque en el juicio comparamos entre sí dos cosas reales y extrínsecas al enten-

---

(1) S. Tomás, *Summ. theol.* 1, p. q. 16. art. 2.

dimiento, pero no como quiera sino en cuanto anteriormente percibidas. Por consiguiente al ver que la una se identifica con la otra ó que se diferencia de ella no podemos menos de advertir que esto mismo pasa tambien entre sus conceptos objetivos, mediante los cuales son ellas representadas, y que por tanto reina perfecta conformidad entre las cosas en sí mismas y el pensamiento con que las pensamos.

303.—El P. Suarez explica perfectamente la idea de Santo Tomás con estas palabras: «Nuestro entendimiento con un simple acto no concibe adecuadamente ni agota de una manera distinta y clara la cosa concebida, como acaece á Dios y á los ángeles. Por esto, despues de haberla concebido confusa é inadecuadamente, para conocerla de un modo distinto y adecuado le atribuye varios predicados distintos entre sí con distincion, ora real, ora de razon. Mas así como dijo Aristóteles de las palabras, que usamos de ellas en lugares de las cosas porque éstas no las podemos llevar á las aulas, y que por esta causa, cuando afirmamos una cosa de otra exteriormente, esto no lo podemos hacer sino mediante las tales palabras bajo la razon de signos suyos; así tambien, cuando afirmamos con el entendimiento una cosa de otra, aunque nuestra intencion principal sea referirnos á estas cosas reales, esto sin embargo no lo ejecutamos sino mediante sus conceptos tomados bajo la razon formal de signos naturales de las mismas.

De aquí nace que cuando componemos una cosa concebida con otra ó consigo misma concebida en otra forma, por el mismo hecho de hacer esta comparacion comparamos tambien nuestro concepto bajo la forma de representacion suya. Como por ejemplo, cuando el entendimiento componiendo dice que el *hombre* es *blanco*, formal y directamente conoce la

identidad ó union que el hombre tiene con lo blanco; pero al mismo tiempo y con este mismo acto conoce de una manera indirecta é implícita ó sea por vía de ejercicio y de hecho, *in actu exercito*, que el concepto de lo blanco contiene debajo de sí en alguna manera al hombre, y que lo representa, y que por tanto guarda conformidad con él en algun modo. Y así al afirmar la mente que el hombre es blanco, afirma tambien con el mismo acto indirecta é implícitamente la verdad, ó bien que esto es verdadero; porque cuando afirma que lo blanco está inherente al hombre, afirma que el concepto de lo blanco tiene una cierta conformidad real con el hombre (1).»

#### PROPOSICION CUARTA.

*En la verdad lógica se dan diferentes grados; de suerte que aun los mismos juicios unos son más verdaderos que otros.*

304.—Esta proposicion en lo que dice acerca de la simple aprehension comparada con el juicio es evidente. Porque ya hemos probado en la tésis anterior que la razon de verdad se halla con más plenitud en el juicio que en la simple aprehension y de aquí resulta que ésta es siempre menos verdadera en nosotros que aquél. Digo: *en nosotros*; porque en Dios y en los angeles no se dan estos conocimientos imperfectos ordenados de suyo á la adquisición de otros más perfectos, sino que la simple aprehension de las cosas es en ellos al mismo tiempo juicio de ellas.

305.—En lo tocante á la comparacion de unos juicios con otros es fácil de entender que no todos los

---

(1) Suarez, *Metaphys.* disp. 8. sect. 3. n. 18.

juicios son igualmente verdaderos. Porque en primer lugar, con un juicio podemos conocer más perfectamente que con otro alguna cosa, y por lo tanto el tal juicio encerrará más cantidad de verdad, por decirlo así, que los otros más imperfectos relativos al mismo asunto. Además, no solo por parte de la *extension* sino tambien de la *intension* puede contener más verdad un juicio que otro. Porque el juicio evidente tiene mayor conexión intrínseca con su objeto que el probable ú oscuro, aunque sea tambien este verdadero; y en la evidencia tambien hay grados y así puede ser un juicio más evidente que otro y por consiguiente más opuesto á la falsedad. Luego es manifiesta la proposición en que decimos que hasta en los mismos juicios puede haber grados con respecto á la verdad.

## § II. NATURALEZA INTRÍNSECA DE LA FALSEDAD LÓGICA.

306.—Que se dé en nosotros falsedad lógica es manifiesto; porque no hay hombre que no experimente en sí mismo la debilidad de su razón y los juicios falsos por ella formados en algunas circunstancias. Lo que resta pues es investigar su naturaleza. Esta investigación la haremos siguiendo el camino trazado en el párrafo anterior para tratar de la naturaleza de la verdad lógica.

307.—Y en primer lugar, si la verdad lógica es la conformidad de la mente con la cosa, la falsedad del mismo género forzosamente debe ser *la desconformidad de la mente con la cosa*; puesto que ambas son opuestas y contrarias. Por la misma razón, siendo la verdad lógica algo en parte intrínseco y en parte extrínseco al acto verdadero (296), esto mismo es preciso afirmar de la falsedad.

308.—Otro tanto parece que debemos decir por la misma causa en orden á la falsedad no solo de los juicios sino tambien de las simples aprehensiones. Sin embargo, hay muchos filósofos que opinan de otra manera, no admitiendo la falsedad sino en los juicios, y el mismo Suarez se arrima á esta opinion (1). La diferencia entre estos autores y sus contrarios, como nota con Vazquez (2) el P. Arriaga (3), versa en gran parte sobre el modo de hablar, y por tanto importa muy poco abrazar una ú otra sentencia. Nosotros juzgamos más exacto decir que la falsedad puede hallarse tambien en las simples aprehensiones de una manera incoada é imperfecta, lo mismo que la verdad, y esto es lo que vamos á probar en la siguiente

#### PROPOSICION PRIMERA.

*La falsedad se puede hallar no solo en el juicio sino tambien en la simple aprehension lo mismo que la verdad, ó sea de una manera incoada é incompleta.*

309.—Esta proposicion se prueba primeramente con el mismo argumento que aduce Suarez hablando de la verdad de la simple aprehension. «La simple aprehension, escribe, en tanto es capaz de alguna verdad, en cuanto que es conocimiento y participa en algun modo de la razon de juicio. Porque, aún cuando la concepcion por medio de actos simples la solemos lla-

---

(1) Suarez, *Metaphys.* disp. 9. sect. 1. n. 5.

(2) Vazquez, *in primam part.* disput. 75.

(3) Arriaga, *Cursus philosoph.* Lógica, disp. 14, sect. 4. número 97.

mar simple aprehension, en cuanto que la potencia cognoscitiva forma en sí la semejanza de la cosa y en cierta manera se la atrae hácia sí, y para distinguirla del juicio propiamente dicho con que nosotros damos nuestra sentencia cuando comparamos una cosa con otra y las juntamos ó separamos; sin embargo, en cuanto que aquella misma aprehension es algun conocimiento de cosas reales, es tambien una cierta especie de juicio, con el cual implícitamente juzgamos que la cosa es en sí cual nosotros la pensamos (1).»

Segun estas palabras, que son muy exactas, la simple aprehension es un cierto juicio implícito, por el cual no solo nos formamos una cierta representacion de la cosa, sino que ademas implícitamente afirmamos que la tal cosa es en sí misma como nosotros la pensamos. Es así que en los juicios tanto implícitos como explícitos cabe error propiamente dicho: puesto que la cosa juzgada puede ser en sí misma ó en el orden de la realidad diferente de lo que nosotros la pensamos en el orden de la idealidad. Luego en la simple aprehension cabe el error propiamente dicho no menos que la verdad, siquiera sea este acto un error incoado ó incompleto.

310.—Este argumento se confirma con la consideracion de las simples aprehensiones de objetos complejos; en las cuales se ve más claramente la posibilidad del error. En estas aprehensiones la mente concibe los objetos como unidos en forma de sujeto y predicado, como cuando concebimos un *hombre docto*, un *monte de oro*, un *hombre bestia*, ó cosas semejantes, atribuyéndoles implícitamente la existencia en el orden de los hechos ó la compatibilidad en el orden de los seres reales y posibles. Es así que en esta implíci-

---

(1) Suarez, *l. cit.* disp. 8. sect. 8. y sect. 4. n. 6.

ta atribucion puede darse error propiamente tal no menos que verdad; porque puede suceder que los objetos así concebidos no sean en sí cuales nosotros implícitamente los juzgamos. Luego en las tales percepciones puede darse error propiamente dicho no menos que verdad lógica (1).

311.—Añádase á esto que entre la verdad y la falsedad hay verdadera oposicion de contrariedad; y por consiguiente, siendo las simples aprehensiones capaces de la una, no hay razon para que les neguemos la capacidad para la otra. Tanto más que hay ciertas percepciones, que podemos llamar *suasorias*, porque representan el objeto revestido de alguna circunstancia, por la cual nos sentimos inducidos á obrar como si hubiera precedido en nosotros un verdadero juicio (2). En esta clase de simples aprehensiones manifiestamente puede tener lugar el error; porque son unos ciertos juicios implícitos sobre la existencia real y externa del sér por ellas pensado.

312.—De esta clase de aprehensiones suasorias son las que forman los animales con la facultad estimativa, cuando se mueven á obrar, pues los animales no tienen verdaderos juicios, y las que formamos nosotros con la razon llamada *particular*, las cuales no son tampoco juicios expresos sino meramente implícitos. Y lo mismo pueden existir en nuestra inteligencia, cuando por ellas se nos representa el objeto como acompañado de un motivo suficiente para que lo amemos con nuestra voluntad libre.

Cuando un gato por ejemplo se pone delante de un

---

(1) Véase sobre este argumento el P. Arriaga, *Cursus philosoph.* Lógica, disp. 14 sect. 4. n. 101.

(2) Véase sobre esto el P. Ripalda, *Tract. de Fide*, disp. 15. sect. 1. n. 2. y de *Ente supernaturali*, disp. 62, n. 10.

espejo y mete la mano por detrás de él para ver si encuentra al otro gato que se imagina existir allí, no tiene sino una simple aprehension de sí mismo y padece sin embargo un error tomándose á sí propio por una cosa diferente. Pues como este caso hay otros muchos que pueden tener lugar, no solo en los sentidos, sino tambien en la misma inteligencia.

313.—Por esta causa el Angélico Doctor admite la posibilidad del error, lo mismo que la de la verdad, así en las simples aprehensiones de los sentidos como en las de la inteligencia, diciendo que estas últimas solo son necesariamente verdaderas cuando versan sobre una esencia simple; porque cuando la esencia concebida es compuesta, en la simple aprehension hay tambien alguna especie de composicion y la composicion de conceptos lleva consigo la posibilidad del error por el juicio implícito que en ella va envuelto siempre (1).

Cuando el objeto del entendimiento es una esencia simple, entónces es claro que no puede haber error. Porque, si bien la aprehension con que es conocido, ademas de darle en sí propia una cierta existencia ideal que podemos llamar *objeto interior*, implícitamente le atribuye una capacidad real y extrínseca de existir físicamente fuera de la idea, que es lo que constituye el objeto exterior de aquel concepto; pero en este juicio implícito no cabe error alguno, por cuanto entónces el entendimiento versa sobre su propio objeto y no interviene composicion alguna (2). Decir que en tal género de aprehensiones puede errar el entendimiento, es lo mismo que suponerlo inclinado al

---

(1) S. Tomas *Summ. theol.* 1. p. q. 17 art. 2 y 3.

(2) El mismo en el lugar citado, art. 3.

error por naturaleza, lo cual es un absurdo. Pero de esto ya hablaremos más adelante.

314.—Con lo dicho queda respondido al argumento principal en que fundan los adversarios su tésis. Todo él está reducido á decir que el objeto propio de la simple aprehension es la mera objetividad interna ó sêr puramente ideal que existe en la tal representacion. Ya hemos visto con Suarez que la simple aprehension no solo contiene en sí esta idealidad pura en razon de ser por su intrínseca naturaleza una cierta imágen ó representacion ideal, sino que además, en cuanto participa de la razon de conocimiento, afirma implicitamente que en el órden de las realidades extrínsecas al entendimiento la cosa así aprehendida es realmente tal, cual brilla en la idea. Ahora bien, en esto segundo puede darse error, siempre y cuando se trata de aprehensiones simples que versan sobre esencias compuestas de diferentes elementos.

Para completar el paralelismo que venimos estableciendo entre la falsedad y la verdad solo nos resta probar que tambien caben en la primera diferentes grados, como los hemos visto existir en la segunda. Esto lo probaremos en la siguiente

#### PROPOSICION SEGUNDA.

*En la falsedad no ménos que en la verdad lógica caben diferentes grados; de forma que áun unos juicios pueden ser más falsos que otros.*

315.—Esta proposicion en cuanto á las simples aprehensiones comparadas con los juicios no encierra dificultad alguna; puesto que la falsedad en la simple aprehension no se halla sino de una manera incoada

é incompleta, mientras que en el juicio obtiene toda su plenitud. En lo que afirma relativamente á los juicios, ha sido negada por algunos; pero la generalidad de los filósofos admite la existencia de diferentes grados de falsedad en los juicios lo mismo que la de los de verdad. La razon que milita en favor de esta doctrina es evidente: porque cuanto más diste una proposicion falsa de la verdad, tanto mayor aumento tendrá en la razon de falsedad. Así es que solemos decir comunmente: *Esto es falsísimo; esta proposicion dista de la verdad más que aquella; es mucho más falsa*, etc (1). Luego etc.

316.—Los que han opinado lo contrario, han dicho que la falsedad consiste en una cosa indivisible, cual es la no-conformidad del concepto con el objeto. Ciertamente, en no conformarse con el objeto, todos los juicios falsos son iguales; pero además, unos distan positivamente más de la verdad que otros y en este elemento positivo se pueden dar diversos grados. Así como todas las imágenes falsas, en su parte negativa, que es no representar su objeto, son absolutamente iguales, pero mientras tanto puede ser una más desemejante de él que otra por el lado positivo que ellas encierran, cual es la forma particular de cada una; de la misma manera debe decirse otro tanto de los diferentes juicios; los cuales son como unas ciertas imágenes de las cosas con ellos pensadas. *Entre lo verdadero y lo falso*, dice muy bien Santo Tomas (2), *hay oposicion de contrariedad y no de simple contradiccion*. Ahora bien; las cosas contrarias tienen un elemento positivo, por el cual pueden crecer en la dis-

---

(1) S. Tomas, *Summ. theol.*, 1. p. q. 17. art. 4.

(2) V. Arriaga, *Cursus philosoph.* Lógica, disp. 14. sect. 3., Quiros, *Cursus philos.* Lógica, disp. 30. sect. 2. n. 14-18.

tancia de su término opuesto y positivo. Luego es posible este aumento en la razonde falsedad.

§ III. DIVERSOS ESTADOS DE LA MENTE CON RESPECTO  
Á LA VERDAD Y Á LA FALSEDAD.

317.—La mente con respecto á la verdad y falsedad puede hallarse en diversos estados. Porque ó las *ignora* completamente, ó *duda* de su existencia, ó las *sospecha* ú *opina* que está en posesion de la verdad y libre de su contraria la falsedad ó tiene finalmente *certeza* sobre esto mismo. Estos cinco estados pues de *ignorancia*, *duda*, *sospecha*, *opinion* y *certeza* son los que pueden sobrevenir á la mente en este asunto. De ellos vamos á decir en este párrafo algunas breves palabras.

318.—En primer lugar, ignorancia es *aquel estado de la mente en que ni conocemos la verdad ni formamos juicio alguno falso acerca de ella*. La ignorancia por consiguiente es *la ausencia de toda idea, tanto verdadera como falsa, acerca de algun objeto*. La ignorancia puede ser *total* ó *parcial*. La total se refiere á toda suerte de objetos y no existe sino en los que nunca han ejercido su razon, cuales son los fátuos y los infantes. La parcial versa sobre algunos objetos particulares solamente; y ésta la tienen todos los hombres, por muy sábios que sean.

319.—Con la ignorancia tiene alguna afinidad la *duda* la cual consiste *en la fluctuacion del ánimo entre dos proposiciones contradictorias*, fluctuacion por la cual está indeciso sin abrazar ni una ni otra. Cuando las razones opuestas que militan en favor de una y otra proposicion y motivan la fluctuacion dicha, son poco poderosas, entonces la duda es *negativa*. Pero si estas razones son bastante fuertes, de forma que la

indecision de la mente no nace de falta de motivo suficiente para juzgar sino del peligro que hay de incurrir en error juzgando en uno ó en otro sentido, en tal caso la duda se llama *positiva*.

320.—*Sospecha es un juicio imperfecto fundado en leves razones*. Algunos opinan que no es propiamente juicio sino una cierta inclinacion á juzgar (1); pero en esto van equivocados, á no ser que por juicio entiendan un acto en que tenemos por cierta alguna cosa. Ciertamente, entre la sospecha y el juicio temerario hay alguna diferencia, á saber: que con la primera no juzgamos ser cierto aquello que atribuimos á algun sujeto y sí en el segundo; pero en lo de ser juicios propiamente dichos ambos convienen (2).

321.—*Opinion es un juicio en que atribuimos un predicado á un sujeto con temor de equivocarnos*. Este temor nace de que las razones que nos mueven á juzgar, no son evidentes y por tanto no se nos presentan infaliblemente unidas con la verdad. Cuando las tales razones son graves y sólidas, el juicio en ellas fundado se dice ser *prudente*; porque propio de la prudencia es guiarse en las cosas agibles, en que de ordinario suele ser imposible la evidencia, por juicios de esta especie. Tambien recibe en este caso el sobredicho juicio el nombre de *opinion probable*; porque en efecto la razon entónces tiene argumentos graves y sólidos para probarla, aunque no sean evidentes. Por el contrario, cuando las razones mencionadas son débiles é indignas por lo tanto de ser tomadas en consideracion por un hombre prudente, el juicio se llama

---

(1) Liberatore, *Instit. philosop.*—Lógica, n. 112.; Tongiorgi, *Instit. philos.*—Lógica, parte 2.<sup>a</sup>, lib. 1, cap. 2. art. 2. n. 399.

(2) Véase sobre esto Santo Tomás, *Summ. theolog.* 2.<sup>a</sup> 2.<sup>o</sup> q. 60, art. 3.

*opinion improbable*; porque carece de argumentos sólidos para ser probado y defendido. Entre las opiniones improbables la que versa sobre hechos malos de alguna persona, recibe los nombres de *juicio temerario* ó *sospecha*, segun que obremos con más ó ménos prudencia y temeridad en formar el tal juicio. Por consiguiente el juicio temerario y la sospecha son ciertas especies de opiniones improbables y no se diferencian de la opinion sino como lo particular de lo universal y como las especies del género.

322.—Las opiniones pueden ser *absoluta* ó *comparativamente* probables, segun sean consideradas, ó absolutamente en sí mismas, ó en comparacion con las contrarias, las razones que las motivan. En este segundo caso la opinion por la cual militan razones más fuertes y poderosas, será *más probable* que su contraria; pero no por eso dejará ésta segunda de ser verdaderamente probable, hallándose como se supone fundada en razones absolutamente graves y dignas de ser abrazadas por todo varon prudente.

Estas razones solo dejarán de ser atendibles, cuando las de la opinion contraria lleguen á producir certeza; porque solo la certeza va infaliblemente unida con la verdad. De que una opinion sea más probable que otra, no se sigue que sea tambien más verdadera; porque, como dicen muy bien así los teólogos como los filósofos, *muchas cosas falsas son más probables que otras verdaderas*.

323.—Finalmente, la certeza es *aquella firmeza de la mente con que sin temor de equivocarnos nos adherimos á la verdad conocida*. Este es el estado en que poseemos propiamente la verdad lógica de que aquí se trata; porque entónces es cuando la conocemos con claridad y se adhiere á ella finalmente el entendimiento como á su propio bien en que se goza y descansa.

Cuando opinamos, el entendimiento forma juicios, que serán algunas veces verdaderos, pero cuya verdad no la percibimos claramente. De aquí el que entonces la mente se halle inquieta y no descansa en ella; porque no está segura de su realidad y teme que su juicio sea falso y desconforme de la cosa juzgada. Como la certeza es el blanco principal á que se dirigen tanto los actos del entendimiento como las reglas mismas de la Lógica, justo es que estudiemos más á fondo esta materia consagrando á su estudio un artículo separado.

## ARTÍCULO II.

### La certeza.

324.—En el presente artículo nos proponemos explicar con alguna detencion el concepto de la certeza que hemos indicado en el número anterior. A este propósito resolveremos las cuestiones siguientes: 1.<sup>a</sup> ¿Cuáles son las propiedades esenciales de la certeza? 2.<sup>a</sup> ¿Cuáles sus diferentes clases? 3.<sup>a</sup> ¿Cuáles sus grados? Para mayor orden y claridad dividiremos el asunto en los tres párrafos siguientes.

#### § I. PROPIEDADES ESENCIALES DE LA CERTEZA.

325.—La certeza de que vamos hablando, es la del conocimiento. Hay tambien alguna especie de certeza en las cosas; pero á las cosas no les conviene esta propiedad sino por participacion ó derivacion de la que existe en el entendimiento. «La certeza, escribe Santo Tomás, se encuentra en alguna cosa de dos maneras,

á saber: *esencialmente y por participacion*. Esencialmente se encuentra en la potencia cognoscitiva; por participacion en todo aquello que por la virtud cognoscitiva es movido infaliblemente á su fin (1).» Las propiedades esenciales del conocimiento cierto son tres, como lo probaremos en la siguiente

### PROPOSICION.

*Las propiedades esenciales de la certeza son tres: 1.<sup>a</sup> Conexion infalible del acto cognoscitivo con la realidad objetiva; 2.<sup>a</sup> firmeza absoluta de este mismo acto, por la cual sea excluida de la mente toda duda actual prudente; 3.<sup>a</sup> conocimiento indirecto de la conexion y firmeza dichas.*

326.—*Prueba de la 1.<sup>a</sup> p.*—Solo el conocimiento verdadero puede excluir la duda actual de una manera firme y estable: luego la conexion infalible del acto cognoscitivo con la realidad objetiva es una propiedad esencial de la certeza. La consecuencia es evidente: porque la certeza expresa una cierta inmovilidad estable del entendimiento; y por consiguiente, si esta inmovilidad no se puede obtener sino con el conocimiento verdadero, es claro que pertenece propia y exclusivamente á él y que constituye la parte diferencial de su esencia (61). El antecedente solo es el que necesita de prueba y ésta se dá muy fácilmente. Porque el conocimiento falso puede sí, en virtud de algunas causas accidentales y principalmente del influjo que tiene la voluntad en el entendimiento, excluir por algunos momentos la duda; pero esto no lo puede obtener de una manera estable; porque basta considerar con más atencion

---

(1) S. Tomás, *Summ. theol.* 2. 2.<sup>o</sup> q. 18, art. 4.

la naturaleza de los motivos en que está fundada, para que se descubra al punto su falsedad. Luego consta con la mayor evidencia que solo el conocimiento verdadero tiene virtud para producir en el entendimiento la inmovilidad y estabilidad mencionadas.

327.—Algunos dan el nombre de *certeza falaz* á la persuasion momentánea con que alguno se adhiere firmemente y sin temor actual de equivocarse á algun objeto que equivocadamente juzga ser verdadero (1). Pero en esto se apartan del modo de hablar comunmente recibido entre los filósofos y teólogos y van ademas contra la nocion propia de la certeza, la cual lleva consigo la infalibilidad. La persuasion dicha no debe llamarse *certeza falaz* sino *certeza falsa y aparente*; porque imita en alguna manera con su inmovilidad momentánea y enfermiza la inmovilidad estable y robusta de la certeza verdadera.

328.—Pero se dirá: De que la inmovilidad del conocimiento falso pueda ser disipada no se infiere que no pueda recibir éste el epíteto de *cierto*; porque tambien la del conocimiento verdadero puede perecer, en muchos casos por lo menos, en virtud de las ulteriores consideraciones del entendimiento. Luego basta que demos el calificativo de cierto al conocimiento que excluya del entendimiento la duda actual y presente.

Este argumento, el cual es el único que con alguna apariencia se nos puede oponer, tiene muy fácil solución. Nosotros no adjudicamos al solo conocimiento verdadero el epíteto de *cierto* por la razon precisa de que su inmovilidad no pueda ser destruida, sino porque esta inmovilidad se halla fundada en la misma naturaleza de las cosas y es por lo mismo *de suyo* firme y estable; de forma que no puede perecer sino

---

(1) Cuevas, *Philosophiæ rudimenta*.— Lógica, n. 63.

por efecto de ciertas circunstancias accidentales. Ahora bien; todo lo contrario sucede al conocimiento falso en cuestion: pues no tiene sino una inmovilidad precaria, debida, no al orden natural de las cosas, sino á un cierto conjunto de circunstancias anormales. Luego no merece el nombre de *cierto*, como no merecen el nombre de *oro* ó *moneda* las sustancias, que por un momento y por cierta ilusion de la mente son tenidas por verdadero oro ó verdadera moneda.

329.—*Prueba de la 2.ª p.*—En primer lugar, sin una firmeza tal que pugne con la duda actual y prudente no se sale de los límites de la opinion probable (321). Luego para que un acto sea cierto, debe excluir del ánimo toda duda actual y prudente. En segundo lugar, la certeza verdadera es compatible con la duda imprudente y fundada en razones débiles é improbables. Porque la duda imprudente é improbable la debemos despreciar, de suerte que con respecto á ella nos debemos haber como si no existiese. Luego para que haya en nosotros verdadera certeza, no es necesario que estemos libres de todo género de duda, sino basta que carezcamos de la duda fundada en motivos graves y poderosos.

Si más se necesitara para el acto cierto, los misterios de nuestra sagrada Religion y la mayor parte de los hechos históricos, que no hemos presenciado nosotros mismos y que sin embargo no podemos racionalmente poner en duda, no se podrian condecorar con este título. Porque generalmente los actos con que juzgamos de la realidad histórica de los hechos apoyándonos en la ciencia y veracidad de los que nos los han contado, no excluyen sino la duda prudente y no encierran dentro de sí una evidencia estricta que pugne hasta con la duda infundada é imprudente.

330.—Esta es la diferencia que existe entre la evidencia y la certeza; que la primera con su luz y claridad hace que se adhiera el entendimiento á la verdad objetiva con tanta fuerza, que no le deje tener ni siquiera duda imprudente acerca de ella, mientras que la segunda no pugna intrínsecamente con esta clase de duda sino con la prudente y es compatible con alguna oscuridad por parte del objeto. «Evidencia, dicen muy bien los Wirceburgenses es una como vision del objeto, el cual se ofrece á nuestra potencia intelectual al modo en que se presentan los objetos iluminados ante el sentido de la vista. Por donde, además de la certeza, encierra una claridad especial; por cuyo defecto el acto de la fe, aunque metafísicamente cierto, no es evidente (1).»

La evidencia sin embargo puede ser *estricta* ó *lata*: de estas la primera pugna con toda clase de duda, aun con la imprudente, pero la segunda con solo la prudente. Por donde todo lo que es cierto con certeza natural, lo podemos llamar también evidente, al ménos con evidencia lata; porque la certeza natural siempre va acompañada de alguna claridad al ménos ténue.

331.—La falta de claridad ó evidencia estricta hace que el acto cierto y no estrictamente evidente, siempre que está producido por un principio natural, cual es nuestra propia razon abandonada á sí misma, pueda coexistir en nuestro entendimiento con la duda imprudente. Porque el entendimiento entónces no es arrastrado por la verdad objetiva; y para adherirse á ella con entera firmeza, necesita ser movido por la voluntad; la cual puede sí imperar con prudencia el asentimiento cierto pero no disipar aquella especie

---

(1) Wirceburgenses, *de Fide*, n. 29.

de neblina que presenta el objeto dando con ella lugar á la duda imprudente é infundada (1).

332.—*Prueba de la 3.<sup>a</sup> p.* En primer lugar, es necesario algun conocimiento de la conexión y firmeza dichas, porque sin él no podemos juzgar que estamos verdaderamente ciertos de alguna cosa. En efecto: para poder juzgar que estamos ciertos de algo, es preciso conocer la conformidad de nuestro acto cognoscitivo con la verdad objetiva en tales términos, que sintamos en nosotros mismos la imposibilidad actual de pensar prudentemente lo contrario. De otra manera, jurando sin experimentar en nosotros esta imposibilidad, nos exponemos á afirmar con juramento una falsedad; porque el juicio, cuando consiente la duda prudente en contrario, no pasa los límites de la opinión y puede ser falso.

En segundo lugar, este conocimiento no debe ser reflejo sino directo y de tal naturaleza, que vaya envuelto é implícito en el mismo acto con que conocemos el objeto y nos adherimos á él fuertemente. La razón es clara: porque el juicio se distingue precisamente de la simple aprehensión en que con ésta conocemos la verdad pero sin percibir la conformidad de nuestro acto cognoscitivo con la cosa conocida, mientras que con el juicio conocemos no solo el objeto externo sino tambien la conformidad de este mismo juicio con el objeto juzgado (302). Ahora bien, esta conformidad en el juicio cierto no es meramente aparente sino real; y va además acompañada de tanta firmeza de adhesión, que no consiente en el entendimiento la duda actual y prudente sobre la realidad de la cosa juzgada. Luego con el acto verdadero y firme de juzgar conocemos, no solo la realidad objetiva sobre que versa

---

(1) Véanse los Wirceburgenses en el lugar citado.

directamente el tal juicio, sino tambien de una manera indirecta su conformidad con la cosa juzgada y su firme adhesion á esta misma cosa.

233.—Dice muy bien el Cardenal de Lugo: «Sin ningun acto reflejo podemos tener conocimiento directo cierto de algun objeto. Así como cuando vemos con los ojos la luz, asentimos tambien con certeza á la existencia de la luz sin hacer reflexion alguna sobre el mismo asentimiento (1).» La razon es, porque con el mismo acto de juzgar conocemos tanto la conexion de este acto con el objeto como la firmeza estable y maciza con que *á él nos adherimos* sin poder dudar prudentemente de su realidad verdadera.

## § II. DIFERENTES CLASES DE CERTEZA.

334.—La certeza se divide primeramente en *subjetiva* y *objetiva*. La primera consiste en *aquella firmeza de la mente con que sin miedo de errar nos adherimos á la verdad conocida*. Esta es la certeza propiamente dicha; que la objetiva no merece este nombre sino por una cierta especie de participacion de la subjetiva. Consiste la certeza objetiva en aquella inmovilidad del objeto, por la cual independientemente de nuestro entendimiento se nos presenta apoyado en tal género de motivos, que no puede ser falso. Por eso bien podemos definir la certeza objetiva diciendo que es *la aptitud que tienen ciertos objetos para causar en nuestro entendimiento un conocimiento cierto de ellos mismos*.

---

(1) Lugo, *de Fide*, disp. 6. sect. 1. n. 19. Puede verse sobre la materia de este párrafo el mismo Cardenal en el lugar citado desde el n. 14. en adelante.

Así, decimos que la existencia del mundo y la de su divino Autor, la espiritualidad de nuestra alma y su inmortalidad, etc. son cosas ciertas; porque todos estos objetos tienen tal género de proporcion con nuestro entendimiento, que pueden causar en él una noticia cierta de sí mismos.

335.—En segundo lugar, la certeza se divide en *metafísica, física y moral*. La *primera* está fundada en los principios metafísicos, que ni aun por la omnipotencia divina pueden sufrir mudanza alguna. Tal es la certeza que tenemos en orden á las esencias metafísicas de las cosas y á los misterios sagrados de nuestra fe; pues las tales esencias tienen en sí mismas una inmovilidad absoluta, como se demuestra en la Ontología (O. 18), y los misterios dichos con respecto á nosotros descansan en la revelacion de Dios nuestro Señor, que ni puede engañarse ni engañarnos. La *segunda* se apoya en los principios físicos, que en el orden natural de las cosas no pueden ser de otro modo, pero estan sujetos á la omnipotencia divina y por tanto en los casos de milagro pueden fállar. Tal es por ejemplo la certeza que tengo de la corrida de Pedro, á quien veo correr con mis propios ojos. Pues aunque en el orden natural de las cosas no puede suceder que yo vea á Pedro corriendo sin que Pedro corra de hecho y produzca en mí esta vision; pero absolutamente hablando y atendido el dominio absoluto que Dios tiene sobre sus criaturas, puede Dios por sí solo producir en mis ojos esa misma vision sin que Pedro corra y sin que por tanto haya verdad lógica en el acto con que me parece verlo correr. La *tercera* finalmente se funda en motivos físicamente falibles pero acompañados de tales circunstancias, que equivalen en cierta manera á los de la certeza física. Tal es v. gr. la certeza que yo tengo de la existencia de Pekin: pues

aunque el testimonio de los hombres, por donde únicamente me consta, es físicamente falible; pero las circunstancias de tiempo, lugar, personas, etc., con que se me presenta acompañado, son tales, que sería tan temerario en no asentir firmemente á él como en desconfiar de los sentidos cuando me aseguran de la corrida de Pedro. Este mismo género de certeza moral tenemos, cuando decimos que, aunque se echen millones de veces sobre una superficie cualquiera los tipos que entran en la composición de la Eneida por ejemplo, nunca saldrán ordenados de tal suerte, que de ellos resulte por acaso el libro de Virgilio. Físicamente no repugna que esto suceda; pero las circunstancias de lugar, modo de impulsión, etc., de que están rodeados los tipos, son tales, que la producción casual de este efecto ordenado nos ofrece una imposibilidad equivalente á la física.

336.—En tercer lugar, la certeza se divide en *natural* y *sobrenatural*. La *primera* es fruto de la evidencia ó perspicuidad más ó ménos grande con que es aprehendido el objeto. La *segunda* es debida á un principio sobrenatural, que fortifica mucho al entendimiento y lo levanta á una esfera superior para que produzca juntamente con él actos sobrenaturales esencialmente verdaderos é incompatibles con la duda. Ejemplo de la certeza natural son todos los actos ciertos que producimos con nuestra inteligencia abandonada á sus propias fuerzas; los cuales van siempre acompañados de alguna especie de perspicuidad más ó ménos intensa y son por lo tanto evidentes, ya con evidencia estricta é incompatible aún con la duda imprudente, ya con evidencia lata é incompatible con la duda prudente (330).

Ejemplo de la certeza sobrenatural son los actos de nuestra fe, con los cuales creemos firmísimamente y

en una manera conducente para la salud eterna los misterios contenidos en la revelacion divina.

337.—Finalmente, la certeza se divide en *natural* y *filosófica*. La primera es aquella que tienen de las cosas generalmente todos los hombres habiéndola adquirido sin ningun arte ni industria sino con sola la evolucion espontánea de sus naturales facultades. Esta clase de certeza existe no solo en los actos directos del entendimiento, los cuales son ejercidos sin influjo alguno de la libertad y por lo mismo con todo el rigor de la palabra son llamados *naturales*, sino tambien en todos los reflejos que ejercen los hombres ordinariamente en virtud de algun acto libre, cuando sin tratar de adquirir ciencia alguna y solo apremiados por la necesidad, consideran con más atencion el objeto sobre que habian ántes pensado, examinan sus cualidades y respectos y conocen de una manera expresa y formal la rectitud y firmeza de sus juicios.

338.—Certeza filosófica es aquella que se adquiere examinando con órden y método no solo el objeto del conocimiento directo sino tambien el conocimiento mismo, su naturaleza, sus cualidades peculiares, su conexion con el objeto, los medios con que ha sido adquirido, la legitimidad de estos medios, el modo con que han funcionado, etc., etc.

339.—Entre la certeza natural y la científica no existe diferencia esencial sino de grados. Ambas tienen su fundamento así en la inclinacion natural del entendimiento á la verdad como en la accion del objeto que obra sobre él excitándolo y determinándolo á formar una imágen suya verdadera; pero la certeza filosófica es más perfecta que la natural, porque contiene un conocimiento más pleno de la cosa y de los motivos que nos asisten para estar ciertos de su realidad objetiva.

340.—La evidencia que acompaña á la certeza natural en muchos casos no es estricta sino lata, y por tanto admite por parte del objeto una cierta especie de oscuridad que puede dar ocasion á la duda imprudente. Empero esta oscuridad no es tal, que por ella haya de llamarse *oscuro* el objeto y *ciego* el juicio con que á él nos adherimos sin temor de equivocarnos. En los juicios de la certeza natural vemos el objeto y lo vemos con claridad; y por tanto no podemos ménos de conocer, siquiera sea de una manera imperfecta, la solidez de los motivos que determinan á nuestro entendimiento á adherirse firmemente á él y sin temor de equivocarse. Solo que la claridad mencionada es algun tanto ténue y no encierra luz suficiente para hacernos discernir con distincion los fundamentos objetivos en que descansa nuestro entendimiento al estar cierto de las cosas. Este discernimiento claro y distinto de los motivos de la certeza no nos era necesario para los usos de la vida, y así el Autor de la naturaleza lo ha reservado para los que quieran cultivar la razon con el ejercicio libre de sus actos. Pero la certeza natural unida al conocimiento implícito de los fundamentos en que ella descansa, la ha grabado en todos los hombres de manera, que nadie la puede borrar por completo; porque esta certeza era absolutamente necesaria para que el género humano conservase siempre íntegro el uso de la razon y no acabase por completo con la vida del espíritu viniendo á rematada locura.

341.—La evidencia de la certeza filosófica es siempre estricta y no consiente en el entendimiento duda de ningun género, ni aun siquiera la imprudente. Con ella vemos de una manera explícita y formal los motivos de la adhesion firme que en la certeza no se ven sino confusamente y de tal modo, que los

hombres generalmente no pueden darse cuenta de ellos.

342.—La reflexion tambien que á veces acompaña á la certeza natural tiene algunas propiedades por las cuales se distingue de la que practican los sábios para alcanzar la certeza filosófica. Ambas son actos libres imperados por la voluntad y versan sobre los motivos en que descansa la certeza del acto cognoscitivo directo, á la cual por tanto podemos dar el nombre de *directa*: ambas tambien producen en el ánimo una certeza más perfecta que la simplemente espontánea ó directa y llamada *refleja* por ser fruto de la reflexion. Pero la primera es una reflexion *vulgar*, porque la practica el vulgo sin distincion de personas; *espontánea*, en cierto sentido, porque los hombres la ejercen con un género de libertad impremeditado, que se parece mucho á la simple espontaneidad; *fácil* de practicarse, porque versa sobre objetos óbvios y poco apartados de los sentidos; finalmente *ontológica*, porque con ella la mente no se dirige de una manera directa sino hácia el objeto ántes pensado para considerarlo con más atencion, ver con más claridad sus cualidades y relaciones diversas y adquirir así un conocimiento suyo más completo.

Por el contrario la reflexion practicada por los sábios para adquirir la certeza filosófica es *de muy pocos*; porque el filosofar sobre las cosas con método y orden no gusta á la generalidad de los hombres: enteramente *libre*; porque, no siendo necesaria para los usos de la vida, los hombres no se dan á este género de meditaciones sino por razones de pura conveniencia con libertad plena y premeditacion completa: *difícil* y *laboriosa*; porque exige mucha concentracion de espíritu y versa sobre objetos generalmente muy apartados de los sentidos: finalmente *psicológico-ontológico*

ca; porque mira al acto cognoscitivo directo por todos sus lados, considerando atentamente todo cuanto hay en él de subjetivo y objetivo.

343.—Otra diferencia tambien muy notable existe entre las dos reflexiones indicadas. La correspondiente á la certeza natural, como impresa en cierto modo por el Autor de la naturaleza, siempre es útil y nunca daña á dicha certeza. Mas la de la certeza filosófica sigue la condicion de todas las cosas obtenidas con el arte é industria humanas; esto es daña ó aprovecha, segun el uso que libremente se hace de ella. Los que la emplean bien, llegan á adquirir de hecho la certeza filosófica y la ciencia á cuya posesion ella está naturalmente destinada; mas los que abusan de ella, no guardando la debida moderacion y templanza en su deseo de saber y queriendo pedir á su razon mucho más de lo que ella les puede dar, léjos de aprovechar con la tal reflexion se pierden lastimosamente y oscurecen no poco su certeza natural haciéndose escépticos. Aquí pues tiene muy buen lugar aquella hermosa sentencia de San Pablo: *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem* (1). El escepticismo es la locura de los sábios, que quieren saber y profundizar en las cosas más de lo que conviene y dicta la sana prudencia.

### § III. DIVERSOS GRADOS DE CERTEZA.

344.—Que en la certeza haya diferentes grados no puede haber la menor duda; pues de una manera estamos ciertos en las cosas naturales y de otra en las sobrenaturales; y en las mismas naturales muy diversa es la adhesion que prestamos al objeto, cuando descansa su certeza en los principios metafísicos, de la

---

(1) Epístola de San Pablo á los romanos cap. 12. v. 3.

que sentimos en la certeza física y moral. La certeza es una firme adhesión y en esto caben diferentes grados. Porque con más firmeza nos adherimos á las premisas, por ejemplo, que al objeto de la conclusión; como mayor es el afecto que tenemos al fin que á los medios.

Además, la certeza por razón de su pugna con la falsedad, puede tener diferentes grados: pues en una proposición esta pugna puede ser natural y en otra esencial; en una provenir de un solo motivo y en otra de varios, etc. Es pues evidente la falsedad de la doctrina de Herveo, quien negó que puede haber diferentes grados en la certeza.

Esto supuesto, estableceremos las proposiciones siguientes.

#### PROPOSICION PRIMERA.

*La certeza es proporcional á la naturaleza de sus fundamentos objetivos y del principio eficiente con que es producida.*

345.— *Demostracion.*— Todo efecto es proporcional á sus causas. Es así que las causas de la certeza, son los fundamentos objetivos en que ella descansa y el principio eficiente subjetivo que produce físicamente y recibe en sí el acto cierto. Luego la certeza es proporcional á los dos elementos indicados.

346.— Tanto la mayor como la menor de este silogismo son evidentes. La causa y lo causado no pueden ménos de guardar entre sí proporción; porque tanto se causa cuanto es causado y vice-versa. Asimismo, los fundamentos objetivos de la certeza son aquellas razones que determinan nuestra inteligencia á su

adhesion firme y exenta de duda é influyen por consiguiénte en la produccion de este acto moviéndola y excitándola; así como también la inteligencia es la que físicamente lo produce, ora sola, ora ayudada de los hábitos de que se halla informada.

### PROPOSICION SEGUNDA.

*La certeza metafisica es esencialmente más perfecta que la fisica y ésta que la moral.*

347.—*Observacion.*—La proposicion enunciada contiene dos partes. En la primera decimos que entre la certeza metafisica, fisica y moral hay distinción específica ó esencial y no de simples grados: en la segunda añadimos que la esencia de la certeza metafísica es más perfecta que las de las otras dos, y que la de la fisica supera en perfeccion á la moral.

348.—*Prueba de la 1.ª p.*—Los fundamentos objetivos que constituyen el objeto formal de cada una son esencialmente diversos. Luego el acto causado por cada uno de ellos debe ser también esencialmente diverso; puesto que todo acto se especifica por su objeto formal, de la misma manera que en el movimiento físico la especificacion se toma del término á que conduce este movimiento (1).

349.—Llámase objeto de una potencia y por consiguiénte de los actos por ella ejercidos el término á que con ellos se dirige. Así, el objeto de la vista por ejemplo es *el color*, el del oído *el sonido*, el del entendimiento *la verdad*, el de la voluntad *el bien*; porque estas son las cosas hácia las cuales se mueven estas potencias como á su término propio con sus actos. El

---

(1) S. Tomás, *Summ. theol.* 2.ª 2.ª q. 26, art. 7.

objeto puede ser *material* y *formal*. Este segundo es *aquel á que se dirige la potencia por razon de él mismo*; y el primero, *aquel á que ella se dirige por el formal*.

Así por ejemplo, en el acto con que amamos la medicina por la salud, esta segunda es el objeto formal de la voluntad; porque la salud la amamos por sí misma y no por otra cosa distinta de su bondad intrínseca. Por el contrario la medicina no es sino una simple materia sobre la cual versa nuestro acto volitivo; porque no la amamos por sí misma y por consiguiente no es objeto formal de dicho acto sino simplemente material (1).

Con esto se entiende cómo los fundamentos objetivos de la certeza constituyen el objeto formal del acto cierto; porque en ellos esta contenida la razon por la cual nos adherimos á la verdad conocida, de forma que á ellos nos adherimos por su mérito intrínseco y por ellos mismos y á la verdad en ellos fundada por razon de ellos y porque ellos nos mueven á abrazarla.

350.—*Prueba de la 2.ª p.*—Los fundamentos objetivos en que descansa la certeza metafísica son más firmes y estables que los de la certeza física y moral; puesto que ni aun la misma omnipotencia divina los puede mudar, sin que suceda otro tanto en los otros (335). Luego el acto por ellos producido debe ser también esencialmente más firme y estable que los producidos por los de las otras dos clases de certeza indicadas. De la misma manera los fundamentos de la certeza física son más sólidos que los de la moral. Porque nunca pueden dejar de cumplirse en la práctica, si no es en algun caso excepcional de milagro, en que Dios con-

---

(1) Sobre los objetos material y formal de una potencia ó hábito cualquiera puede consultarse el *Curso filosófico* del P. Quirós, tract. 2. part. 1. de *Lógica*. Proæm. disp. 9.

curre á las acciones de las causas segundas sin acomodarse á sus naturales exigencias; siendo así que los principios en que está fundada la certeza moral, no envuelven repugnancia física de que en la práctica suceda lo contrario de lo que ellos enuncian.

351.—En virtud de esta mayor perfeccion que encierra la certeza metafísica con respecto á las otras dos y la física respecto de la moral, nuestro entendimiento se adhiere con mayor firmeza *apreciativa* á las verdades ciertas del orden metafísico que á las del físico y á las de éste que á las del moral; de suerte que, si por un caso imposible se hubiera de ver precisado á negar alguna de ellas para afirmar otras, ántes negaría las del orden físico que las del metafísico y las del moral que las del físico.

No siempre sin embargo va junta con la mayor firmeza *apreciativa* también la *intensiva*, la cual se reduce al mayor ó menor número de grados que puede tener dentro de una misma especie una misma certeza. Así, áun cuando los grados de intensidad con que creo un misterio de nuestra santa fe son menores en número que los del acto físicamente cierto con que juzgo de la carrera de Pedro á quien veo moverse ante mis ojos; esto no obstante, en la apreciacion está dispuesto mi entendimiento á renunciar á esta segunda verdad ántes que á aquella. Porque la primera está fundada en la inteligencia y veracidad de Dios absolutamente infalibles, y la segunda en la relacion de los sentidos, los cuales se pueden engañar en caso de milagro dándome las meras apariencias por realidades sólidas y macizas.

352.—También se debe observar que todas las especies de certeza son iguales en lo de excluir del ánimo la duda. Sin la exclusion de la duda el acto cognoscitivo no sería cierto; y así para que llegue á la catego-

ria de tal, debe ser incompatible con toda duda, al ménos fundada y razonable. Pero este es el elemento *negativo* de la certeza, en el cual no consiste ella propiamente hablando. El elemento verdaderamente constitutivo de la certeza es el *positivo* ó sea la perfeccion intrínseca del acto que llamamos *cierto*. De este elemento hablamos en el presente párrafo; que no del negativo. En este segundo no tienen lugar los grados, porque la ausencia ó no-ausencia de la duda consiste en una cosa indivisible, lo mismo que la conformidad ó no-conformidad (316).

#### PROPOSICION TERCERA.

*La certeza sobrenatural de la fe excede en perfeccion á todas las otras del órden natural sin exceptuar la metafísica.*

353.—*Demostracion.*—La certeza es proporcional á sus fundamentos objetivos y á sus principios eficientes (345). Es así que unos y otros superan en perfeccion á los naturales; porque lo sobrenatural es de órden más elevado que lo natural. Luego...

354.—Oigamos á Suarez probar con breves y sustanciosas palabras esta proposicion.

«La certeza de la fe, escribe, esta fundada en la primera Verdad, á la cual es más imposible engañar ó engañarse que á la ciencia natural del hombre errar. Además, la tal certeza depende del hábito infuso y divino de la fe, el cual supera con mucho al entendimiento humano en perfeccion: luego la certeza por él producida es también más excelente. De aquí es que muchas veces corregimos la lumbre natural con la lumbre de la fe aún en aquellas cosas que parecen ser

primeros principios, como se ve en el siguiente: *Las cosas que son iguales á una tercera, son iguales entre sí*; pues en la materia de la Trinidad lo limitamos á las cosas finitas. Y en los otros misterios, principalmente en los de la Encarnacion y de la Eucaristía, limitamos otros muchos principios naturales para que no pugnen con la fe: luego señal es que la lumbre de la fe los vence en perfeccion.

Finalmente la fe, en cuanto dependiente de nuestra voluntad al modo que explicaré dentro de poco, está apoyada en la especial mocion del Espíritu Santo, la cual tiene virtud para producir una certeza más excelente que las otras del orden natural. De aquí es que la fe no admite duda alguna deliberada en el entendimiento, aunque se ofrezcan mil argumentos á los cuales no podamos satisfacer sino acogiéndonos á la fe; lo cual es señal manifiesta de la mayor excelencia indicada (1).»

355.—Pero dirá alguno: ¿Es posible que yo me adhiera con más firmeza á las verdades de la fe que á mi existencia propia y á las verdades naturales tan evidentes como estas: *El todo es mayor que la parte; dos y dos son cuatro*, etc. ¿He de estar yo dispuesto á renunciar á verdades de esta especie ántes que abandonar la fe? Semejante proposicion es soberanamente absurda.

356.—*Respuesta*.—Efectivamente: tal disposicion es soberanamente absurda: pero tampoco la exige el acto de la fe; porque no exige de nosotros cosas quiméricas é imposibles, cuales son las que en la objecion se proponen. Lo que exigen sí las verdades de la fe es, que *limitemos* los mismos principios evidentes naturales, *cuando parecen oponerse* á las verdades sobrena-

---

(1) Suarez, *De Fide*, disp. 6. sect. 5. n. 11.

turales; lo cual basta para que las verdades del orden natural tengan ménos firmeza que las del sobrenatural.

Oigamos al Cardenal de Lugo responder sábiamente á la objecion propuesta.

«Nosotros, dice, no tenemos necesidad de determinar qué es lo que debemos hacer acerca de tal ó cual verdad evidente en particular. Solo podemos decir en general que si se da alguna noticia evidente con una evidencia metafísica tan clara y convincente, que no sea posible al entendimiento dudar de su verdad aun bajo el influjo de la voluntad; al creer los fieles sobre todas las cosas los misterios de la fe, no tienen *de hecho* intencion de adherirse á ellos en tal forma, que estén dispuestos á renunciar á lo que por medio de la tal noticia conozcan. Así como no prefieren estos objetos de la fe á las cosas que viesen con la vision clara de los bienaventurados, ni tienen intencion de negar ántes éstas que aquellas. Esto sería una quimera y á los fieles no se les exige tal preferencia ni tal disposicion de ánimo, que estén dispuestos á retener las doctrinas de la Iglesia contra tal género de evidencia; porque tal linaje de disposicion sería necio y quimérico.

Ni de esto se sigue que los fieles no crean los objetos de la fe sobre todas las cosas: así como tambien el justo ama sobre todas las cosas absolutamente á Dios por medio de la caridad, y sin embargo no está dispuesto á aborrecer á Dios ó á mentir en el caso imposible de que esto sea del agrado de la Divinidad; porque éste es un caso quimérico, y no se halla comprendido en la universalidad de las cosas sobre las cuales amamos á Dios (1).»

---

(1) Lugo, *De Fide*, disp. 6. sect. 3. n. 53.

### ARTÍCULO III.

#### **Aptitud de nuestro entendimiento para adquirir conocimientos ciertos y verdaderos.**

357.—El epigrafe puesto á este artículo equivale á enunciar la existencia de la certeza; puesto que atribuir á nuestro entendimiento aptitud para conocer con certeza la verdad es lo mismo que poner en él de hecho conocimientos ciertos y verdaderos. De otra suerte esta aptitud sería verdaderamente nula y supuesta; pues estando el entendimiento en ejercicio, nunca llegaría sin embargo á poseer un solo conocimiento de la naturaleza indicada.

358.—Contra la existencia de la certeza han peleado tanto en los tiempos antiguos como en los modernos los *pirrónicos* y *escépticos*. En sus impugnaciones unos han proclamado el escepticismo *universal*; otros han dejado intacta la certeza subjetiva y han ido solamente contra la objetiva, no admitiendo sino la realidad de los fenómenos psicológicos y combatiendo la veracidad, ora de nuestras ideas en orden á la realidad de las cosas en sí mismas, ora de los sentidos respecto de la existencia de los cuerpos. En el presente artículo solo hablaremos del escepticismo universal; la refutación del particular y relativo á una clase determinada de objetos la dejaremos para cuando tratemos de las fuentes particulares de la certeza. Sean pues los dos párrafos siguientes.

#### § I. EXISTENCIA DE LA CERTEZA.

359.—El presente párrafo no lo dirigimos á demostrar la existencia de la certeza. Si tal hiciéramos, incurriríamos en el mismo vicio de los escépticos y nos

hariamos tan insensatos como ellos. La certeza es un hecho, que todos debemos suponer ántes de ponernos á filosofar y que en vano pretenderemos combatir; porque es tan imposible destruirla como destruir la humana naturaleza (1). Lo que haremos únicamente será llamar la atencion de los lectores sensatos sobre este hecho que llevan consigo dentro de sí mismos y dar de él alguna explicacion filosófica. Para esto estableceremos las proposiciones siguientes.

#### PROPOSICION PRIMERA.

*Es imposible negar, ó poner en duda, ó ignorar de una manera refleja la existencia de toda certeza en nuestros juicios, sin que en la misma negacion, en la misma duda y en la misma ignorancia reflejas admitamos implícitamente alguna certeza en orden á ellos.*

360.—*Prueba de la 1.ª p.*—Quien niegue positivamente la existencia de la certeza en cuestion, deberá decir en esta forma: *Yo no tengo juicio alguno verdadero y cierto.* Es así que en este juicio negativo se contiene la afirmacion implícita de varias cosas como verdaderas y ciertas. Luego es imposible negar la existencia de toda certeza en nuestros juicios sin que en la misma negacion afirmemos implícitamente la existencia de alguna verdad y certeza en orden á los mismos.

361.—En este silogismo la menor solamente es la que necesita de alguna explicacion y ésta se da con suma facilidad. En efecto: el que pronuncia el juicio

---

(1) Véase lo que sobre este particular escribe nuestro Bálmes en su *Filosofía fundamental* lib. 1. cap. 2. con sabiduría verdaderamente admirable y con su buen sentido habitual.

indicado, por el mero hecho de pronunciarlo seriamente, da por supuesta como una cosa verdadera y cierta la existencia de su propia persona, puesto que dice: *Yo*; la de su propia ignorancia, porque dice: *No tengo juicio alguno verdadero y cierto*, lo cual equivale á decir: *Ignoro*; la de la diferencia que hay entre lo dudoso y lo cierto, entre lo verdadero y lo falso, pues dice: *No tengo juicio alguno verdadero y cierto*; la del mismo juicio con que hace la negacion mencionada, puesto que su misma negacion ya es un juicio, que él enuncia como verdadero y cierto. Luego es evidente lo que en la menor del tal silogismo dejamos enunciado, y por lo tanto queda evidenciada la verdad de la primera parte de la proposicion.

362.—*Prueba de la 2.ª p.*—La duda refleja del que ponga en duda la verdad y certeza de todos sus juicios, deberá tomar esta forma: *Yo dudo si tengo ó no juicio alguno verdadero y cierto*. Es así que en este juicio se enuncian como verdaderas y ciertas varias cosas. Luego es imposible negar la verdad y certeza de todos nuestros juicios, sin que por esto mismo la afirmemos con respecto á algunos de ellos.

363.—*Prueba de la menor.*—En la enunciacion de la duda indicada se suponen implícitamente como verdaderas y ciertas las cosas siguientes: 1.ª la existencia del que duda; 2.ª la existencia de la duda misma; 3.ª la existencia de la diferencia entre lo verdadero y lo falso, entre lo dudoso y lo cierto, etc.; puesto que todas estas cosas afirma el que enuncia el juicio sobredicho. Luego etc.

364.—*Prueba de la 3.ª p.*—La ignorancia refleja de quien diga que ignora la verdad y certeza de todos sus juicios, debe tomar esta forma: *Yo ignoro que exista en mi juicio alguno verdadero y cierto*. Es así que en la enunciacion de este juicio admite implícitamente

como verdaderas y ciertas su propia existencia, la del juicio con que enuncia su ignorancia, la de la diferencia entre lo verdadero y lo falso, entre lo dudoso y lo cierto. Luego.....

365.—COROLARIO.—*Luego es fuerza admitir la existencia de algunos juicios verdaderos y ciertos formados por nuestro entendimiento y por consiguiente la aptitud de esta facultad para formar juicios de esta especie.*

Dos partes contiene esta proposicion deducida de la anterior, y las dos se prueban muy fácilmente. La *primera*; porque todo hombre, aun el más escéptico, se ve forzado por la naturaleza á emitir algun juicio, y en todo juicio, aunque sea aquel con que niega la misma certeza, ó dice que duda de ella ó que la ignora, hay una implícita afirmacion de la existencia cierta de varias cosas. La *segunda*; porque quien forma *de hecho* juicios verdaderos y ciertos, no puede ménos de tener aptitud para formarlos. Del acto á la potencia vale la consecuencia (249).

#### PROPOSICION SEGUNDA.

*Es imposible negar ó poner en duda la certeza de todos nuestros racionios, sin que con esta misma negacion ó duda renunciemos á nuestra propia razon.*

366.—*Demostracion.*—El que niegue ó ponga en duda la certeza de todos sus racionios, afirma por esto mismo que nuestra razon ó no produce jamás un racionio verdadero, ó si lo produce, la verdad del tal racionio queda para nosotros desconocida y por consiguiente como si de hecho no existiese. Es así que negar la verdad de todos nuestros racionios ó

decir que, si alguno de ellos es verdadero, para nosotros es lo mismo que si no lo fuese, es renunciar á la humana razon; porque esto equivale á afirmar que no podemos fiarnos de ninguno de sus racionios y que por consiguiente toda su fuerza discursiva no nos sirve para nada. Luego.....

367.—COROLARIO.—*Luego es preciso afirmar la existencia de algun racionio verdadero y cierto y la aptitud de nuestra razon para formarlos.* La consecuencia es evidente: porque renunciar á su propia razon desconfiando siempre de la verdad de sus discursos es una manifiesta locura. Luego es preciso afirmar que én algunos de ellos no se equivoca y que nos consta con certeza de su verdad; lo cual equivale á confesar la aptitud intrínseca de nuestra razon para formar racionios verdaderos y ciertos.

368.—Contra los dos corolarios de este párrafo podría objetar algun escéptico en esta forma: De las proposiciones aquí enunciadas solo se infiere lógicamente que nosotros nos sentimos irresistiblemente impelidos á tener por verdaderos y ciertos algunos juicios y racionios por nosotros formados. Más ¿quién nos dice que lo sean en realidad? Porque puede estar nuestro entendimiento perpétuamente inclinado á juzgar y racioniar en una manera contraria á la realidad de las cosas y á pensar falsamente que sus juicios y racionios son verdaderos.

369.—Este discurso es una pura cavilosidad de un entendimiento enfermo, cuales son todos los de los escépticos; y no puede ser hecho en sério por ninguna persona que tenga sana la razon.

Decir que nuestro entendimiento puede ser víctima de continuas y perpétuas ilusiones, sin que le sea dado alcanzar una sola vez la verdad, que es su objeto propio y al cual por consiguiente en todos sus actos

naturalmente aspira, es una verdadera locura. ¿Quién ha de tenerle perpétuamente inclinado al error? ¿un principio extrínseco ó su misma naturaleza intrínseca?

Esto último no puede ser: porque á ninguna cosa la inclina su naturaleza intrínseca á buscar lo contrario de lo que constituye su propio bien y este bien con respecto al entendimiento es la *verdad*, opuesta y contraria al *error*. El entendimiento por el peso de su naturaleza está inclinado á la verdad, como la voluntad al bien, como la vista á la percepcion de las cosas coloradas, el tacto á la de las resistentes etc., etc. Por consiguiente él de suyo no puede tener la tal inclinacion á vivir en perpétuas y continuas ilusiones con respecto á la percepcion de los objetos.

Tampoco es admisible lo primero; porque ningun sér, ni corporal, ni espiritual, ni el mismo Dios, que es su criador y señor, lo puede tener perpétuamente inclinado al error, que es su verdadero *mal*. Tanto valdría esto como criar el entendimiento *para* que busque de continuo la verdad y luego darle de continuo su contrario el error contra toda su inclinacion y contra todos los esfuerzos de su natural actividad, lo cual es un absurdo manifiesto.

370.—Además, ¿cómo puedo yo errar acerca de mí existencia propia, cuando irresistiblemente juzgo que existo? Si no existo, no me es posible el error. Dice muy bien San Agustin á este propósito. «Sin ningun género de ilusion estoy ciertísimo de que existo y me amo á mi mismo. No temo en esto argumento alguno de los académicos que me opongan la posibilidad del error. Porque si me engaño, existo. El que no existe, no es capaz de engañarse: por tanto el mismo hecho de equivocarme es un testimonio irrefragable de mi existencia. Y pues existo por el mero hecho de equivocarme, ¿cómo puede ser que me engañe al juz-

gar que existo, cuando precisamente para poder engañarme me es necesaria la existencia? (1).»

371.—Pero no basta conceder á nuestro entendimiento la aptitud intrínseca para formar juicios verdaderos y ciertos: es necesario además probar que lo ordinario en él es formar esta clase de juicios y racionios, de modo que el error para él no sea sino una cosa accidental y extraordinaria y la verdad su alimento ordinario y reclamado por su naturaleza. Para esto asentaremos la siguiente

### PROPOSICION TERCERA.

*El entendimiento humano en sus juicios y racionios no yerra sino por acaso, y su modo ordinario de obrar es el de producir actos conformes á la realidad de las cosas por él pensadas.*

372.—*Demostracion.*—1.º El error, como su mismo nombre lo indica, no es sino una desviacion accidental del camino ordinario, que es la verdad. Luego el camino que sigue ordinariamente nuestro entendimiento en la formacion de sus actos, ya sean simples aprehensiones, ya juicios, ya racionios, es el de la verdad, y de él no se aparta sino raras veces por efecto de circunstancias excepcionales. 2.º Ninguna potencia yerra en la prosecucion de su propio objeto sino por el influjo extrínseco y anormal que ejercen en ella algunas causas exteriores: porque todas de suyo tienen una propension natural, llamada *apetito innato* por los filósofos, en virtud de la cual se mueven espontáneamente hácia él, lo mismo que los graves hácia el centro de atraccion, siempre que se hallan con-

---

(1) San Agustín, *De civit. Dei*, lib. 11, cap. 26.

venientemente movidas por su objeto. Es así que el objeto propio del entendimiento es la verdad y que á ella tiende espontáneamente con este apetito innato. Luego nuestro entendimiento alcanzará infaliblemente la verdad, ó lo que es lo mismo, formará aprehensiones, juicios y raciocinios conformes con la realidad de los objetos, siempre que por algun obstáculo accidental no sea impedido de producir su natural efecto. Este obstáculo es claro que no se le presentará sino raras veces y por circunstancias excepcionales; porque en todos los seres lo natural es lo ordinario y normal y lo contrario á su naturaleza es lo anormal y extraordinario. De lo contrario deberíamos decir que la naturaleza en ellos está mal conformada y que por su propio peso va contra su propio bien, lo cual es un absurdo manifiesto.

373.—Por eso dice sabiamente Santo Tomas (1) que nuestro entendimiento en el percibir las esencias simples de las cosas, cuales son por ejemplo, *el sér, la verdad, la bondad, etc.*, nunca yerra; porque allí no se le puede interponer obstáculo alguno y por tanto produce su accion conforme á la propension intrínseca de su propia naturaleza. Solo concede la posibilidad del error, y esto en circunstancias extraordinarias y anormales, cuando el entendimiento junta unas cosas con otras por medio de la composicion ó las separa por medio de la division, atribuyendo á un sujeto un predicado que no le conviene ó negándole otro que en realidad le pertenece.

374.—Contra esta última proposicion se podría argüir en esta forma: 1.º La demostracion hecha no es sino una peticion de principio; porque supone como cierta la veracidad de la razon que se trata de demos-

---

(1) S. Tomas, *Summ. theol.* 1. p. q. 17 art. 3.

trar. 2.º Puede la voluntad estar generalmente inclinada al mal; luego también podrá estarlo al error el entendimiento; en cuyo caso el error será, no accidental, sino natural.

Pero estos argumentos tienen muy fácil resolución. Al primero negamos el *supuesto*; porque nosotros no pretendemos en la tesis impugnada hacer una verdadera demostración, sino considerar simplemente de una manera refleja y científica lo mismo que todos los hombres conocen de una manera espontánea y directa. La veracidad de nuestra inteligencia ni puede ser probada, porque toda la prueba la supone ya como cierta; ni lo necesita tampoco, porque es evidente por sí misma. Quien la niega, por esto mismo la confiesa implícitamente (360).

Al segundo se responde negando el antecedente. La voluntad no está inclinada al mal sino al bien, y nada admite sino bajo la razón de bueno. Solo que este bien algunas veces es falso y aparente, lo mismo que el error admitido por el entendimiento es una verdad aparente y solo bajo la razón de verdad puede ser admitido por él. El bien sensible es bueno para los sentidos, aunque algunas veces es malo para el supuesto racional ó persona por su malicia moral.

La voluntad al abrazarlo no lo quiere como malo sino como bueno y eso que no lo ama por espontaneidad sino por libre elección. Luego es falso enteramente que la voluntad esté de suyo inclinada al mal.

## § II. ABSURDIDAD DEL ESCEPTICISMO UNIVERSAL.

375.—*El escepticismo no es otra cosa que la doctrina de la duda universal.* Los que lo profesan, se conocen con los nombres de *pirrónicos, académicos y escépticos*; porque entre los filósofos de la antigüedad, que ha-

cian este abuso de la Filosofía proclamando la duda universal, unos eran discípulos del escéptico Pirron, otros pertenecian á la escuela de los Académicos, otros finalmente decian que su oficio era investigar la verdad hasta que la encontrasen, pues escéptico es lo mismo que investigador.

El escepticismo puede ser considerado en dos maneras: ó como punto de partida de la ciencia y en esta forma lo profesan los escépticos propiamente dichos, ó como doctrina absoluta que debe profesar todo filósofo para permanecer en ella perpétuamente y en este sentido lo defendian los pirrónicos y los académicos llamados por esta causa *acatalépticos*. Nosotros no lo refutaremos aquí sino bajo este segundo aspecto, para lo cual trataremos de probar las proposiciones siguientes.

#### PROPOSICION PRIMERA.

*Con el escéptico absoluto que profesa la duda universal es imposible entablar disputa.*

376.—*Demostracion.*—Con el que no tiene por cierto el principio de contradiccion, es imposible disputar. Es así que el escéptico en cuestion no tiene por cierto este principio. Luego...

Las dos premisas de este silogismo son evidentes. La *mayor*; porque quien no tiene por cierto el principio de contradiccion, dudará si una proposicion puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo y bajo el mismo respecto; y así no admite nada estable que se le pueda oponer. La *menor*; porque en la duda universal entra tambien el principio de contradiccion.

377.—Lo que pues se debe hacer con un hombre de esta especie, es llamarle la atencion sobre las verda-

des que se presentan á nuestro espíritu con más fulgor, cuales son nuestra existencia propia, el principio de contradiccion y el de la evidencia. Con esto, si entrando dentro de sí admite las tres verdades indicadas y deja por consiguiente de ser escéptico universal, ya se puede disputar con él y obligarle á que admita como ciertas otras muchas verdades de que finge dudar. Si por el contrario persiste en su tema, hay que abandonarle como á un hombre que tiene trastornada la razon y á quien más que la disputa conviene la reclusion en una casa de orates.

### PROPOSICION SEGUNDA.

*La duda universal es fisicamente imposible y moralmente ilícita.*

378.—*Prueba de la 1.ª p.*—Nadie puede, por más que se empeñe en conseguirlo, dudar de la existencia propia, como ni tampoco de otras muchísimas verdades que se nos imponen por su grande evidencia. Así es que aun los escépticos más furiosos se acomodan, lo mismo que todos los demas hombres, á las necesidades de la vida: comen, beben, descansan, etc., como cualquiera; evitan los peligros como los que viven más ciertos de su realidad; y solo se acuerdan de su escepticismo, cuando se empeñan en sostener locamente su tema. De Pirron se cuenta que acometiéndole un perro, echó á huir precipitadamente, y que despues para componer esta accion con su escepticismo solia decir: *Difícil cosa es despojarse de su propia naturaleza.*

De otro escéptico que negaba la posibilidad del movimiento se escribe que, habiéndosele desconyuntado un brazo, llamó al médico para que se lo curase y

diciéndole éste que el desconyuntamiento era imposible como todo movimiento, le respondió muy compungido que se dejase de chistes é hiciese pronto su oficio.

Luego es evidente que la duda universal y absoluta es físicamente imposible.

379.—*Prueba de la 2.ª p.*—El escéptico universal envuelve en su duda la misma existencia de Dios y el culto consiguiente que á Dios le debe. Es así que á ninguno es moralmente lícito dudar sériamente de estas cosas; porque la existencia de Dios y el culto de la Divinidad son cosas tan evidentes, que nadie habiendo llegado al uso de la razon las puede poner en duda, si no es empeñándose voluntariamente en llenar de tinieblas su inteligencia con razonamientos falsos y por lo tanto pecando abiertamente contra los dictámenes de la recta razon y contra los gritos de la conciencia. Luego...

### PROPOSICION TERCERA.

*La duda universal repugna metafísicamente.*

380.—*Demostracion.*—El defensor de esta clase de duda, ó niega simplemente la existencia de la certeza, ó dice que la ignora ó que duda de ella. Es así que repugna intrínsecamente negar la existencia de la certeza, ó ponerla en duda, ó decir que se la ignora sin que por esto mismo se admitan de hecho como ciertas varias cosas (360-364). Luego la duda universal es metafísicamente imposible.

381.—Dicen los escépticos: Para no equivocarnos nunca, prudente medio es dudar de todo. Además, por nuestra ligereza en juzgar muchas veces nos equivocamos: luego para ir contra este vicio, bueno es inclinarse al extremo contrario no juzgando nunca.

382.—Estos discursos empero no los puede hacer en serio sino quien tenga trastornado el juicio. Si valieran algo, deberíamos decir de la misma manera en otras muchísimas cosas: Para no faltar con la vista, ni con las palabras jamás, prudente medio es arrancarse los ojos y la lengua. Para no tropezar con los piés, prudente medio es cortárselos. Para que no me haga nunca daño la comida, la bebida, el paseo, etc., como algunas veces me ha sucedido, lo más prudente es no comer, ni beber, ni pasear nunca, etc. ¿Quién no ve que estos son discursos enteramente insensatos? Pues dígase otro tanto de los que nos oponen los escépticos.

Además, oponiéndonoslos ¿no juzgan? El mismo hecho de decir que *es prudente* observar la conducta sobredicha, ya es un juicio, y un juicio erróneo y absurdo. Lo que dicta la prudencia en orden á los juicios erróneos es, no que nos abstengamos siempre de juzgar, que esto es una locura, sino que no juzguemos sino apoyados en fundamentos sólidos. De este modo nuestros juicios serán ordinariamente rectos; y si alguna vez nos equivocamos, este error será accidental; y el daño que nos cause, será muy insignificante comparado con el gran mal que se nos sigue de dudar positiva y formalmente acerca de la existencia de Dios y de otras muchas cosas.

383.—Añaden á lo dicho: Siempre es prudente dudar de la verdad de nuestros conocimientos: porque nuestro entendimiento es esencialmente falible y por lo mismo su falibilidad la lleva embebida en todos sus actos.

384.—*Respuesta.*—La falibilidad de nuestro entendimiento no se refiere á *todos* sus actos sino á aquellos en que por circunstancias *excepcionales* y *anormales* le es posible el error. En la aprehension de las esencias

simples y en los juicios inmediatos que á estas aprehensiones se siguen, cuáles son el principio de contradicción, el de la identidad y otros semejantes llamados *axiomas* ó *dignidades* por los filósofos, el entendimiento es esencialmente infalible. Luego la falibilidad que lleva esencialmente embebida nuestro entendimiento en todos sus actos, no le da capacidad de equivocarse en *todos* ellos.

385.—*Replican*:—El defensor de la duda universal tiene la ventaja de no poder ser refutado victoriosamente; porque no admitiendo nada cierto, todo argumento que se ponga contra él, será incierto y de ningún valor. Luego al ménos por este lado es muy recomendable la duda universal.

386.—*Respuesta*:—Esta ventaja también la tienen los locos rematados. Por consiguiente, el que no pueda ser refutado victoriosamente el escéptico absoluto no es una grande recomendación para su doctrina; porque solo prueba que quien aboga por ella seriamente, debe ser llevado á donde viven aquellos otros de su misma clase que tampoco pueden ser refutados en la forma dicha. La refutación del escepticismo universal se hace para los que tienen la cabeza sana con el fin de precaverlos contra tan lamentable enfermedad; y hablando con los sanos la refutación dicha es absolutamente completa y victoriosa.

387.—Finalmente, se podría argüir en favor del escepticismo de este modo: Cuando la mente se engaña, ó lo conoce, ó no. Si lo conoce, ya no hay error; porque el error consiste en admitir una cosa falsa como verdadera. Si no lo conoce; siempre podremos estar con temor de que quizás nos equivocamos en nuestro juicio sin conocerlo, y por consiguiente debemos profesar la doctrina del escepticismo universal.

388.—*Respuesta.*—De este dilema debemos elegir la segunda parte, pero negando al mismo tiempo la consecuencia que de ella se pretende inferir. En algunos casos, á saber, cuando juzgamos sin ideas claras y distintas, podemos justamente temer que quizás nos equivocamos, porque entónces el error es posible. Pero cuando nuestro juicio versa sobre objetos que percibimos con claridad y distincion, entónces es una locura rematada temer el error; porque en tales casos el error es imposible y la mente ve que su juicio no puede ser sino verdadero. Cuando yerra la mente, bien puede advertir el hombre, si quiere, que sus ideas son oscuras y confusas y compatibles con el error. Por consiguiente no le falta medio seguro para adquirir con certeza la verdad librándose del escepticismo.

#### ARTÍCULO IV.

##### **Influencia de los objetos en la produccion de la certeza: objetividad de las ideas.**

389.—Kant en su *Critica de la razon pura* negó toda influencia de los objetos externos en la produccion de los actos intelectuales. Queriendo hacer en Filosofía lo mismo que en la Cosmografía astronómica había ejecutado Copérnico, dejó el mundo exterior á un lado y se encerró en el subjetivismo de su razon pura, dando á esta facultad la virtud innata de fabricarse por sí sola sin influencia alguna por parte de los objetos exteriores sus conocimietos intelectuales. Estos conocimientos, segun el referido filósofo, son *representaciones puras* que ninguna conexion fisica tienen con las realidades de las cosas puestas fuera de la mente; y deben ser considerados como *meras ideas*

*vacías*, que solo sirven para que nosotros en nuestro interior nos formemos un mundo ideal y obremos en conformidad con él, como si fuera real y verdadero. Si el mundo ideal de nuestra mente guarda ó no conformidad con el real y extrínseco, nosotros no lo podemos conocer jamás; porque para ello nos habríamos de servir de nuestra propia razon, la cual no nos daría sino nuevas representaciones subjetivas, tan independientes del mundo exterior como las demás y tan vacías de todo objeto como todas ellas.

390.—No es muy diferente esta doctrina de la que generalmente se atribuye al filósofo Reid, fundador de la escuela escocesa, el cual murió á fines del siglo pasado. Segun este autor, nuestro entendimiento por su propia espontaneidad y sin ser movido por los objetos forma los juicios universales que sirven de base y fundamento á todas las ciencias. Todas las verdades que llamamos *evidentes* y que son conocidas sin discurso alguno por nuestro entendimiento, las admitimos en sentir suyo por un impulso ciego de nuestra naturaleza intelectual, la cual está de suyo inclinada á formar esta clase de juicios al modo como los graves tienden por sí mismos á juntarse unos con otros. A esta inclinacion ó impulso natural han dado los reidanos los nombres de *se ciega* é *instinto ciego*; *se*, porque sus actos se asemejan al acto con que creemos lo que otro nos cuenta y nosotros no hemos visto; *instinto*, porque el impulso dicho se parece á la inclinacion natural que tienen los animales á ejercer las acciones propias de su especie conocida comunmente con el nombre de *instinto*; *ciego* finalmente, porque nuestra inteligencia no ve la conformidad de los mencionados juicios con el orden objetivo de las cosas, sino que la supone ó admite simplemente porque á ello es impulsada por el peso de su propia naturaleza.

391.—Como se ve, entre Kant y Reid no hay otra diferencia sino que este segundo admite la conformidad de muchos juicios humanos con el orden objetivo y el primero duda acerca de ella. Pero ámbos hacen nacer los juicios universales y abstractos del puro fondo de nuestro espíritu, sin influjo alguno por parte de los objetos exteriores, y por el solo impulso de nuestra inteligencia, que está inclinada de suyo á formarlos y á aplicarlos á las cosas del mundo real. Esta doctrina es sumamente falsa y la vamos á refutar en las siguientes proposiciones.

#### PROPOSICION PRIMERA.

*Los objetos de nuestras aprehensiones intelectuales y de nuestros juicios ejercen verdadera causalidad en su produccion.*

392.—*Demostracion.*—1.º Nuestro entendimiento está de suyo indiferente para entender de hecho una cosa más bien que otra. Es así que esta indiferencia ó indeterminacion le debe ser quitada por el influjo que en él ejerza un objeto más bien que otro. Luego etc.

La mayor es evidente; puesto que si estuviera determinado por su naturaleza interna á pensar en alguna cosa determinada, este pensamiento lo tendría siempre en sí mismo sin interrupcion y por consiguiente nosotros lo sentiríamos siempre dentro de nosotros, como sentimos los demas á pesar de que son transitorios, lo cual no sucede.

La menor no es menos clara; porque si no fuera el objeto la causa de la tal determinacion, habría que atribuirle á la voluntad; lo cual no puede ser, porque esta potencia para querer algo debe ser previamente movida con un acto del entendimiento, el cual por lo

tanto ya está determinado á su accion ántes que la voluntad pueda determinarlo.

393.—2.º La accion de los objetos en nuestros actos intelectivos la conocemos por la experiencia. Porque cada uno puede observar en sí mismo que el entendimiento es movido á obrar en un sentido ó en otro por los actos de la imaginacion; que ésta lo es á su vez por los sentidos y éstos finalmente por los objetos exteriores. Luego es cosa clara que los objetos del mundo exterior ejercen verdadero influjo en nuestros actos cognoscitivos y que nuestro entendimiento por consiguiente no los produce en virtud de su sola espontaneidad ciega sino por la determinacion que de ellos recibe.

394.—Dice Kant que lo finito, transitorio y mudable, cuales son todas las cosas del mundo real, no puede dar origen á nuestras ideas universales é inmutables, y que estas ideas por consiguiente son cosas que nosotros traemos *a priori* independiente de toda experiencia externa. Pero esto no prueba que los objetos del mundo real no ejerzan verdadera actividad en la produccion de estas ideas. Lo que únicamente significa es, que la accion de los objetos exteriores es recibida en el entendimiento al modo del entendimiento mismo conforme á aquel axioma que dice: *Todo lo que se recibe, es recibido á la manera del recipiente.*

El entendimiento es una potencia espiritual é inorgánica y por lo mismo recibe la accion de los objetos del mundo sensible, espiritual é inorgánicamente, dando á sus actos cognoscitivos las condiciones de espiritualidad, ó sea la universalidad é inmutabilidad que á él le pertenecen y que no tienen en sí mismos los objetos dichos. Así como los sentidos, por ser potencias vitales, reciben vitalmente la impresion mecánica

y muerta que les viene del mundo exterior; de la misma manera, al llegar esta impresion así vitalizada hasta el entendimiento por medio de la imaginacion, el entendimiento la recibe espiritualmente y produce mediante su influjo conceptos intelectuales ó ideas que representan las cosas del mundo material con aquella universalidad é inmovilidad que son propias de los espíritus. Esto baste para soltar aquí brevemente la dificultad de Kant.

La explicacion más ámplia de esta doctrina la reservamos para la Ontología, donde explicamos la manera con que forma el entendimiento sus conceptos universales en virtud de la abstraccion espontánea (40).

395.—A esta objecion de Kant se podría añadir lo siguiente: La realidad de las cosas no depende de nuestras ideas. Luego de que éstas representen tal ó cual objeto, no se sigue que este objeto sea una cosa real en el órden de las cosas. Pero á ella responderemos que si bien la realidad de las cosas no depende de nuestras ideas, la realidad de nuestras ideas depende de la de las cosas, las cuales concurren con el entendimiento á producirlas; y por consiguiente la existencia de nuestras ideas está íntimamente unida con la de los objetos por ella representados.

396.—Los reidianos acuden á otra razon. Los rudos, dicen, sin ninguna instruccion y sin ser cultivado su entendimiento por maestro alguno, prorrumpen espontáneamente en cierta clase de juicios, en los cuales es imposible que tenga verdadero influjo la realidad extrínseca de los objetos sobre que versan. Porque esta realidad objetiva no se les presenta con claridad sino entre sombras y celajes, como cuando juzgan sin temor alguno de equivocarse que hay Dios y que le deben tributar los hombres culto de religion, que los

hijos estan obligados á obedecer á sus padres, que á cada uno se le debe respetar su derecho y otras mil cosas parecidas. A todos estos juicios les falta la evidencia estricta por parte del objeto y sin embargo los hombres los forman sin temor alguno de equivocarse. Luego la causa de formarlos no es porque á estas acciones sean movidos por la verdad objetiva, sino porque su propia naturaleza intelectual propende á ellas por sí misma y en virtud de su propio peso.

397.—Ademas, añaden, ¿cómo sabemos que lo evidente es verdadero? Evidente es lo mismo que visto con claridad. Ahora bien, *visto con claridad* quiere decir; *visto con una grande luz intelectual* semejante á la luz con que solemos ver en dia claro los objetos sensibles, y *visto con una grande luz* no es lo mismo que *visto como es en sí* ó sea con vision verdadera y conforme al objeto. Luego á los mimos objetos evidentes nos adherimos sin temor de equivocarnos por instinto ciego de la naturaleza y no porque veamos que lo evidente es verdadero (1).

---

(1) Así razona nuestro Balmes, agregándose en esto segun parece á los secuaces de la escuela reidiana. «Comienzo por asentar, escribe (*Filosof. fundam.* lib. 1. n. 221), una proposicion que parecerá la mas estraña paradoja, pero que está muy lejos de serlo. *El principio de la evidencia no es evidente.*

Demostracion. Este principio puesto en forma más sencilla es el que sigue: Lo evidente es verdadero. Yo digo que esta proposicion no es evidente. ¿Cuándo es evidente una proposicion? Cuando en la idea del sujeto vemos el predicado; esto no sucede aquí. Evidente es lo mismo que visto con claridad, que ofrecido al entendimiento de una manera muy luminosa. Verdadero es lo mismo que conformidad de la idea con el objeto. Pregunto yo ahora: ¿Por más que se analice esta idea «visto con claridad» se puede descubrir esta otra «conforme al objeto»? No: se da aquí un salto inmenso; se pasa de la subjetividad á la ob-

398.—A estas dos se reducen en sustancia todas las razones alegadas por los defensores del instinto reidiano: veamos de demostrar la nulidad de una y otra. La primera solo prueba que hay diferentes grados en la luz con que se nos presentan bañados los objetos intelectuales, lo mismo que sucede con los sensibles. Por efecto de esta menor luz algunos objetos se dicen ser relativamente oscuros ó carecer de evidencia estricta (340); pero no por eso dejan de ser verdaderamente evidentes y obrar con eficacia en el entendimiento bien dispuesto y no maleado con falsos razonamientos. Esto es lo que tiene lugar en los objetos á que se hace referencia en la objecion dicha.

Los tales objetos se representan con bastante claridad á los entendimientos humanos para someterlos á su accion y obligarlos á adherirse á ellos sin temor de equivocarse; pero esta luz no es tan fuerte, que no requiera por parte del mismo entendimiento una disposicion recta, y que no pueda ser oscurecida con los viciosos discursos que suele imperar á veces la voluntad aficionada al vicio. Así es que, como esta disposicion recta la tienen comunmente los hombres del vulgo, en quienes no han entrado los discursos sofisticos de los falsos sabios, los tales objetos ejercen en ellos sin obstáculo alguno su accion y hacen que se adhieran á ellos sin temor de equivocarse. Hé aquí explicados plenamente los juicios en cuestion sin recurrir al supuesto instinto ciego de los reidianos.

399.—La segunda razon se refuta con facilidad. Dos clases hay de evidencia: la una es *subjetiva* y consiste en la claridad con que algunas veces aprehende el en-

---

jetividad... se hace el tránsito de la idea al objeto, tránsito que constituye el problema más trascendental, más difícil, más oscuro de la filosofía.»

tendimiento los objetos ó juzga de ellos; la otra es *objetiva* y consiste en la claridad con que se presentan algunos objetos ante la vista de nuestra inteligencia sojuzgándola y avasallándola con su accion sin permitirle dudar de su realidad y existencia. La primera evidencia está en el acto cognoscitivo, es el mismo acto en cuanto que percibe de un modo claro y perspicuo el objeto: la segunda está en el objeto, es el mismo objeto en cuanto capaz de darse á conocer á la inteligencia de una manera clara y manifiesta obligándola á producir el acto cognoscitivo evidente ó sea la evidencia subjetiva. Ahora bien, de cualquiera de estas dos evidencias que hablemos, siempre hallaremos que lo evidente es verdadero. En efecto: conocimiento evidente es lo mismo que conocimiento bueno ó recto, como vista clara hablando de los ojos corporales, de donde ha sido tomada la metáfora de *evidencia*, quiere decir *vision buena ó recta*. Luego tomada la evidencia en su sentido subjetivo, es cosa clara que lo evidente equivale á conocimiento recto ó verdadero. Asimismo, objeto evidente es aquel que se presenta con claridad ante los ojos del entendimiento y le hace producir un conocimiento evidente de él ó sea recto y verdadero. Luego es tambien manifiesto que lo evidente tomado objetivamente es lo mismo que *capaz de producir en el entendimiento humano una noticia suya exacta y verdadera*.

400.—El error de los reidianos y tambien de nuestro Balmes ha nacido de pensar que nuestro entendimiento no percibe realmente la identidad ó no-identidad de las cosas en sí mismas sino solo la de sus representaciones subjetivas ó ideas y que luego traslada instintivamente al mundo de las realidades lo mismo que ha visto en el mundo de las ideas, haciendo por un ciego impulso de la naturaleza, un salto de la idea

al objeto. Oigamos explicarse al filósofo de Vich sobre este asunto.

401.—«La evidencia inmediata, escribe, es la percepción de la identidad entre varios conceptos, que la fuerza analítica del entendimiento había separado (1).» «Hasta ahora no encontramos dificultad, porque se trata de la evidencia considerada subjetivamente, es decir, en cuanto se refiere á los conceptos puros; más el entendimiento no se para en el concepto, sino que se extiende al objeto y dice, no solo que ve la cosa sino que la cosa es como él la ve. Así, el principio de contradicción mirado en el orden puramente subjetivo, significa que el concepto del ser repugna al de no ser, que le destruye, así como el concepto del no ser destruye al del ser; significa que al esforzarnos en pensar juntamente estas dos cosas, queriéndolas hacer coexistir, se entabla en el fondo de nuestro espíritu una especie de lucha que el entendimiento está condenado á presenciar sin esperanza de poner la paz entre los contendientes. Si nos limitamos á consignar este fenómeno, nada se nos puede objetar; lo experimentamos así y no hay más cuestión; pero al enunciar el principio queremos enunciar algo más que la incompatibilidad de los conceptos, *trasladamos esta incompatibilidad á las cosas mismas y aseguramos que á esta ley están sometidos no solo nuestros conceptos sino todos los seres reales y posibles*. Sea cual fuere el objeto de que se trate; sean cuales fueren las condiciones en que se le suponga existente ó posible, decimos que mientras no es no puede ser. Afirmamos pues la ley de contradicción, no solo para nuestros conceptos, sino para las cosas mismas: *el entendimiento aplica á todo la ley que encuentra necesaria para sí*.

---

(1) Balmes *Filos. fundam.* lib. 1, cap. 24. n. 242.

¿Con qué derecho? inconcuso, porque es la ley de la necesidad: ¿con qué razon? con ninguna, porque tocamos al cimiento de la razon: aquí hay para el humano entendimiento el *non plus ultra*; la filosofía no pasa más allá (1).»

Esta doctrina de los reidianos la tenemos por falsa y por favorable no ménos que la kantiana al excepti-

---

(1) Balmes, *l. cit.* n. 245. En la *Filosofía elemental*, (Lógica, n. 323) expresa el mismo concepto con estas palabras: «El criterio de la evidencia se funda tambien en el testimonio de la conciencia combinado con el instinto intelectual: no solo creemos que las cosas nos parecen tales, sino tambien que son tales como nos parecen.

Nos parece que un círculo no puede ser un triángulo, pero no nos limitamos á la afirmacion de la apariencia, sino que afirmamos que en la realidad, prescindiendo de toda apariencia interior, un círculo no puede ser un triángulo. Nos parece que una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo; pero nuestro asenso no se limita al *parece*, se extiende á la cosa misma y estamos seguros de que en realidad, prescindiendo de nuestro entendimiento no se verificará nunca que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, porque no puede verificarse. El testimonio de la conciencia se limita al *parece*; ¿por qué pues pasamos de la apariencia á la realidad? ¿por qué atribuimos un valor objetivo á nuestras ideas? ¿por qué no las miramos como hechos puramente subjetivos á los cuales las cosas puedan conformarse ó no conformarse? Por el instinto intelectual, por ese impulso irresistible, del cual no podemos señalar ninguna razon, ni de conciencia, ni de evidencia, ni de ninguna clase, so pena de proceder hasta lo infinito. Así me parece, así es y no puede ser de otra manera, ¿por qué? por tal razon: ¿y esta razon en qué se funda? en otra apariencia; por manera que siempre vamos á parar á nuestro interior, á un hecho puramente subjetivo, sin que podamos señalar otro título que nos autorice para hacer tránsito del sujeto al objeto, sino el de que á esto nos hallamos forzados por la naturaleza.»

cismo. Por esta causa vamos á hacer la refutación de una y otra en la siguiente

### PROPOSICION SEGUNDA.

*No solo el formalismo subjetivo de Kant sino tambien el instinto ciego de los reidianos conduce directamente al escepticismo universal.*

402.—*Prueba de la 1.ª p.*—El formalismo subjetivo de Kant consiste en hacer de nuestros conceptos universales unas puras representaciones subjetivas, sin objeto verdadero que les corresponda en el mundo real puesto fuera de nuestro entendimiento. Es así que con esta doctrina se hace dudosa para nosotros, no solo la realidad objetiva de los seres distintos del sujeto pensante, sino tambien la de los mismos fenómenos de nuestro espíritu, que admite Kant distinguiéndose con ello de los escépticos absolutos. Luego el formalismo subjetivo de Kant conduce derechamente al escepticismo universal.

403.—*Prueba de la menor.*—En primer lugar, que con la referida doctrina se haga dudosa la realidad objetiva de los seres distintos del sujeto pensante es cosa clara: porque segun ella todas las sobredichas ideas son puras formas subjetivas del sujeto pensante sin relacion alguna con los seres reales, de donde se sigue que su existencia no arguye legítimamente la de sér alguno extrínseco al entendimiento.

Ni vale decir que las tales ideas ó formas se nos presentan siempre envueltas en una cierta materia ó apariencia concreta que las modifica y determina. Porque estas apariencias son tambien cosas subjetivas y meras modificaciones de las formas subjetivas del espacio y del tiempo, donde las coloca el mencio-

nado filósofo. Así, aunque la representación pura del *hombre* se ofrezca á mi espíritu como modificada por las materias concretas de *Pedro, Pablo, Juan, etc.*; pero estas materias concretas en el sistema de Kant son meras *apariencias* que se me presentan *dentro* del espacio y del tiempo ó sea como puras modificaciones de estas dos formas meramente subjetivas y por lo tanto tan subjetivas como ellas.

404.—En segundo lugar, que con la doctrina mencionada deba perecer también la certeza relativa á la realidad de los fenómenos subjetivos y del mismo sujeto pensante, se prueba muy fácilmente. Porque los tales fenómenos, cuando los queremos percibir por medio de la reflexión psicológica (35) para asegurarnos de su realidad, ya no existen en sí mismos sino en la idea con que nos los representamos. Ahora bien; no hay razón alguna para negar á las demás ideas su objetividad convirtiéndolas en representaciones puras sin objeto real distinto de ellas mismas, y conceder á estas otras habidas con la reflexión la objetividad mencionada. Luego los fenómenos mismos del espíritu se hacen dudosos en razón de objetos de la reflexión psicológica y con ellos también el sujeto pensante, porque éste no se nos manifiesta sino mediante los tales fenómenos (1).

405.—COROLARIO.—*Luego es fuerza admitir la objetividad de las ideas.* Esta objetividad consiste en que nuestras ideas no son representaciones puras sino que se refieren á cosas reales, distintas de estas representaciones y tales cuales son representadas por ellas. Ya hemos visto en el número anterior, cómo no admitiendo esta objetividad, hasta la misma existencia de los

---

(1) Esto lo demuestra más ámpliamente Balmes en su *Filosofía fundamental*, lib. 1. cap. 25, desde el núm. 255.

fenómenos internos y de nuestro propio espíritu se hace dudosa: porque al revolver sobre estos fenómenos y sobre nosotros mismos por medio de la reflexión psicológica para adquirir certeza filosófica acerca de ella y de nuestra propia existencia, todo esto nos lo representamos por medio de una idea, la cual no tiene más razón de ser considerada como objetiva que ninguna otra.

406.—*Prueba de la 2.ª p.*—La doctrina del instinto ciego consiste en suponer que nuestra mente no percibe sino la identidad ó no identidad de nuestros conceptos subjetivos en razón de imágenes ó representaciones y que luego por cierto impulso ciego traslada esta misma relación de identidad á las cosas reales, saltando de la idea al objeto. Es así que en tal suposición podemos dudar prudentemente de la legitimidad de este salto. Luego con ella se nos hace dudosa la existencia de los seres distintos de nuestro propio pensamiento y por tanto caemos en el formalismo subjetivo de Kant, el cual conduce directamente al escepticismo universal, como queda probado en la primera parte de la presente proposición.

407.—*Prueba de la menor.*—El salto en cuestión lo hacemos según los reidianos sin percibir la conformidad de la idea con el objeto y por solo impulso ciego de la naturaleza. Ahora bien; esto supuesto, digo que podemos dudar prudentemente de la legitimidad de este tránsito. La razón es, porque el solo impulso ciego á afirmar una cosa no nos asegura que la tal cosa sea como nosotros la afirmamos. Los reidianos no pueden negar que nuestro entendimiento se inclina algunas veces al error, puesto que algunas veces forma juicios falsos. Luego la inclinación dicha no le repugna de suyo y así no hay razón ninguna sólida para afirmar que le repugna más bien en unos casos

que en otros; y por tanto podemos dudar con prudencia de la legitimidad de todos cuantos saltos haga nuestro entendimiento pasando ciegamente de la idea al objeto y sin percibir la conformidad de entrambos.

408.—En vano recurrirán los reidianos á la irresistible necesidad que sentimos de hacer este salto, diciendo que por lo mismo debe ser legitimo, puesto que no puede ser atribuido á circunstancias accidentales sino á la misma naturaleza interna de nuestro espíritu, la cual no puede estar de suyo inclinada al error. Porque esta razon podrá tener lugar cuando la verdad ó sea la conformidad de la idea con el objeto se le presenta en toda su claridad y evidencia solicitándolo á que se adhiera fuertemente á ella; y esto es efectivamente lo que decimos nosotros con los escolásticos. Pero es de ningun valor, cuando se trata de un asentimiento ciego, en que el entendimiento se adhiere á una cosa sin conocerla, como sucede en el caso presente.

En asentimientos de esta clase no se vé por qué el entendimiento no ha de poder errar su camino, tomando lo falso por lo verdadero.

409.—Ni se puede argüir en favor del tal instinto, diciendo que es comun á todos los hombres y por consiguiente impreso por el mismo Dios á la humana naturaleza. Porque en la hipótesis reidiana la existencia del género humano y la de su divino Autor no la admite cada hombre con certeza sino merced al irresistible impulso individual que dentro de sí propio tiene; y así mal podrá recurrir á esos objetos exteriores para legitimar los actos de este su instinto, cuando para estar cierto de que existen debe estarlo primero de que no le engaña el instinto dicho al darle cuenta de su existencia.

410.—Replican los reidianos: El tránsito de la idea al objeto no puede hallar otra razón que lo legitime sino es el impulso ciego de la naturaleza racional á ejecutarlo. Porque el entendimiento humano no puede probar la veracidad de sus ideas y sin embargo se ve precisado á admitirla, á pesar de que no es evidente, para no caer en la sima del escepticismo. Luego es preciso admitir el instinto dicho y ponerlo como fundamento de toda humana certeza (1).

411.—*Respuesta*.—El tránsito en cuestión es una cosa meramente imaginaria y por tanto la dificultad se suelta con solo negar el *supuesto* (239). Nuestro entendimiento percibe los objetos directamente en sí mismos y no en la imagen ó representación subjetiva de ellos, como con Descartes piensan los reidianos (2). Esta

---

(1) Dice Balmes: «Preguntar la razón de la legitimidad del criterio de la evidencia, pedir el por qué de esta proposición «lo evidente es verdadero» es suscitar la cuestión de la objetividad de las ideas (Lugar citado, cap. 24, n. 245).» «Cavílese cuanto se quiera, nunca saldremos de este círculo, siempre volveremos al mismo punto. El espíritu no puede pensar fuera de sí mismo; lo que conoce, lo conoce por medio de sus ideas; si estas le engañan, carece de medios para rectificarse. Toda rectificación, toda prueba debería emplear ideas, que á su vez necesitarían de nueva prueba y justificación (L. cit. cap. 25, n. 248).» «No creo que el hombre pueda señalar una razón satisfactoria en pró de la veracidad del criterio de la evidencia; no obstante de que le es imposible dejar de rendirse á ella. El enlace pues de la evidencia con la realidad, y por tanto el tránsito de la idea al objeto, es un hecho primitivo de nuestra naturaleza, una ley necesaria de nuestro entendimiento, es el fundamento de todo lo que hay en él, fundamento que á su vez no estriba ni estribar puede en otra cosa que en Dios criador de nuestro espíritu. (L. cit., n. 249).»

(2) No fué Descartes el inventor de esta doctrina idealista; pues ya antes que él la profesaron el Cardenal Cayetano y otros

proposicion la probaremos, Dios mediante, en la Psicología. Por consiguiente no hay necesidad de dar salto ó buscar puente alguno para pasar del sujeto al objeto como hacen los reidianos y todos cuantos se hallan más ó ménos tiznados del idealismo cartesiano.

412.—Por lo que hace á la veracidad de las ideas, de ella hablaremos en el capítulo siguiente. Aquí baste notar que ni puede ser probada, ni tampoco lo necesita. Ya hemos visto más arriba en este mismo párrafo (399) que el principio de la evidencia, al cual está reducida la tal veracidad, no es oscuro como opina Balmes sino evidente con evidencia estricta. Cuando la idea hace veces de espejo ó imágen *en la* cual es percibido el objeto exterior, tiene perfectamente lugar el razonamiento de Balmes, y para tratar de evitar el escepticismo no hay en tal caso otro recurso que acogerse al instinto reidiano. Pero la idea no es imágen *en la* cual sino *con la* cual percibimos directamente el objeto por ella representado: cuando esta idea es una simple aprehension, no percibimos su verdad ó sea la conformidad que guarda con su objeto, pero sí cuando es un juicio (301-303).

### PROPOSICION TERCERA.

*Tanto el formalismo subjetivo de Kant como el instinto ciego de los reidianos destruyen por completo toda ciencia.*

413.—*Prueba de la 1.ª p.*—El formalismo de Kant no deja á nuestros conocimientos otro objeto que las representaciones puramente subjetivas de nuestras

---

escritores de la escuela tomista y Suarez la refuta en su tratado *de anima*, lib. 3, cap. 5, n. 2 y siguientes.

potencias, sin que podamos saber nada en orden á los objetos distintos de ellas mismas. Es así que la ciencia no versa sobre tales representaciones, que son meras afecciones de nuestras potencias, sino sobre las cosas distintas de estas afecciones. Luego el formalismo de Kant destruye por completo toda ciencia.

414.—Dice muy bien Santo Tomas á este propósito: «Algunos opinaron que nuestras fuerzas cognoscitivas no conocen otra cosa que sus propias afecciones; que el sentido, por ejemplo, no siente sino la afeccion de su órgano. Segun esto, el entendimiento no conoce sino sus propias afecciones, esto es, las especies inteligibles que en sí recibe, y por lo tanto estas especies son lo que él entiende. Pero esta opinion es manifiestamente falsa por dos razones. *Primera*; porque las cosas que nosotros entendemos, son aquellas mismas sobre que versan las ciencias. De donde se sigue que, si no entendemos sino las tales especies existentes en nuestra alma, las ciencias no tratarán de las cosas de nuestra alma, sino solamente de las especies inteligibles que en ella existen; como decían los platónicos que todas las ciencias versan sobre las ideas, las cuales segun ellos son lo que de hecho entendemos. *Segunda*; porque deberíamos aceptar como doctrina verdadera el error de los antiguos, segun el cual todas las cosas son verdaderas, sin exceptuar las que entre sí envuelven contradiccion. Porque si la potencia no conoce sino su propia afeccion, de ella solamente juzga; y así su juicio siempre será verdadero, porque las cosas no son conocidas sino en el modo con que está afectada la potencia (1).»

415.—*Prueba de la 2.ª p.*—Los patrocinadores del instinto reidiano tambien dicen como Kant que el ob-

---

(1) Santo Tomas, *Summ. theol.* 1. p. q. 85, art. 2.

jeto propio de nuestro entendimiento son las formas subjetivas de la mente en razon de conceptos ó representaciones puras. Luego ellos tambien destruyen por completo todas las ciencias.

416.—Es verdad que admiten además la conformidad de estos conceptos con las cosas reales, en lo cual se diferencian del racionalista aleman; pero este juicio no lo fundan sino en el instinto ciego de la razon y por tanto dan por base á la universidad de las ciencias este mismo instinto, lo cual es lo mismo que destruirlas.

Porque la ciencia, para ser tal, debe estar fundada en principios evidentes y la legitimidad del tránsito reidiano es sumamente oscura. Fuera de que en la hipótesis del instinto la mente no percibe la verdad, ó sea la conformidad de sus conceptos con las cosas, sino que simplemente la cree, y por consiguiente toda su ciencia está reducida á creer que las cosas por ella pensadas se hallan dotadas de tales ó cuales propiedades; lo cual no es ciencia sino una simple persuasion semejante al acto de fe con que nos adherimos á lo que no vemos.



## CAPÍTULO II.

### De las fuentes de la certeza.

---

417.—Llámanse fuentes de certeza *aquellos medios ó instrumentos que suministran al entendimiento la materia de sus juicios verdaderos y ciertos*. Para que una cosa pueda gozar de este nombre, es menester que ella de suyo no induzca sino á formar juicios verdaderos y que por tanto tenga conexión natural con ellos. Por esta causa la simple inclinación á juzgar que nos es á todos común, no puede ser llamada *fente de certeza*; porque de ella lo mismo se siguen los juicios falsos que los verdaderos y por consiguiente no tiene ni con unos ni con otros conexión natural y necesaria.

418.—La clasificación de estas fuentes la debemos tomar del género de certeza á que por sí mismas conducen; porque ella es su fin natural y la que por lo tanto constituye el último término de su tendencia intrínseca (348). Siendo pues tres los géneros de certeza, á saber: la *metafísica*, la *física* y la *moral*, tres también deberán ser las clases de fuentes que á ella conducen. Las de la certeza metafísica están contenidas en las *ideas claras y distintas*, las de la certeza física en el *sentido íntimo*, en los *sentidos externos* y en la *memoria*, las de la certeza moral en la *autoridad* y en el *sentido común*. De todas ellas hablaremos en los tres artículos siguientes.

## ARTÍCULO PRIMERO.

### Fuentes de la certeza metafísica.

419.—Las fuentes de este género de certeza no pueden ser otras que las ideas ó conceptos universales de las cosas formados por nuestra inteligencia mediante la abstracción espontánea (40) al ponerse en comunicación con el mundo externo por medio de los sentidos. Estas ideas ó conceptos representan el objeto abstraído de las condiciones materiales é individuantes que en sí tiene, y lo revisten con esto de los caracteres de universalidad y necesidad propios de la potencia espiritual que los ha concebido (50), levantándolos de este modo al orden inmaterial y metafísico. De ellas nacen los juicios analíticos ó *a priori*, en los cuales el predicado es de la razón del sujeto y debe por lo tanto ser hallado en él al hacer su descomposición ó análisis (140); y ellas por consiguiente son las que suministran la materia de los juicios dotados de certeza metafísica. De estas ideas vamos á probar: 1.º su veracidad en general y 2.º las condiciones que deben tener para este efecto, lo cual formará el objeto de los dos párrafos de este artículo.

#### § I. VERACIDAD DE LAS IDEAS EN GENERAL.

420.—La objetividad de las ideas ya la dejamos probada en el capítulo anterior hablando contra el formalismo de Kant y el instituto de Reid (389-416). Por consiguiente ahora no nos queda sino tratar de su veracidad, la cual no es otra cosa que *su aptitud para conducirnos á la adquisición de la verdad por medio de juicios verdaderos y ciertos*, en los cuales solamente es

conocida con certeza la verdad por nuestro entendimiento (302-303). Toda idea es objetiva: porque todas ellas representan directamente alguna entidad real del mundo externo, las simples en sí mismas y las complejas en cada una de las simples que entran en su composición. Pero no toda idea es veraz: porque hay algunas que son *falsas* por juntar en uno objetos que no pueden hallarse juntos en el orden de las cosas (309-314), y además *falaces* por inducir, ya sea con su falsedad, ya con su oscuridad, al entendimiento á que juzgue erróneamente de las cosas.

#### PROPOSICION PRIMERA.

*La veracidad de las ideas no puede ser probada; pero tampoco necesita de prueba.*

421.—*Prueba de la 1.ª p.*—Toda prueba con que se intentase probar esta veracidad, debe por fuerza descansar en una idea veraz: porque la rectitud de los raciocinios está fundada en la de los juicios y la de éstos en la de las ideas. Luego en la demostración ya se supone que aquella idea era veraz y por consiguiente que se dan algunas ideas veraces; que es precisamente lo que intentamos decir, cuando afirmamos que no se puede probar la veracidad de las ideas.

422.—*Prueba de la 2.ª p.*—La veracidad de las ideas es tan evidente como el que nuestro entendimiento es intrínsecamente capaz de adquirir la verdad: puesto que nuestro entendimiento no puede adquirir la verdad en sus juicios y raciocinios sin formar previamente ideas veraces, que le conduzcan á los juicios y raciocinios mencionados. Es así que esta intrínseca aptitud de nuestro entendimiento es una cosa evidente, que no necesita de prueba; porque por sí misma

se hace visible al espíritu (372-374). Luego tampoco la necesita la veracidad de las ideas.

#### PROPOSICION SEGUNDA.

*Dudar de la veracidad de las ideas es lo mismo que proclamar el escepticismo universal.*

423.—*Demostracion.*—Nuestro entendimiento no puede llegar á la adquisicion de la verdad en sus juicios y racionios sino por medio de ideas veraces. Luego poner en duda la veracidad de estas ideas es lo mismo que dudar de la verdad de todos los juicios y racionios y proclamar por consiguiente el escepticismo universal.

#### PROPOSICION TERCERA.

*Quien niega, ó pone en duda, ó dice que ignora la veracidad de sus ideas, por esto mismo afirma de una manera implicita la veracidad de las mismas.*

424.—*Demostracion.*—Quien niega, ó pone en duda, ó dice que ignora la certeza, afirma por esto mismo de una manera implicita su existencia (360-364). Es así que en esta afirmacion va tambien incluida la veracidad de las ideas; porque es imposible formar juicio alguno verdadero y cierto sobre la existencia de una cosa sin suponer que es veraz la idea que á tal juicio conduce. Luego quien niega etc.

§ II. CONDICIONES NECESARIAS PARA LA VERACIDAD  
DE LAS IDEAS.

425.—Ya hemos observado más arriba (420) que no todas las ideas son veraces, porque algunas nos inducen á formar juicios falsos ya con su oscuridad ya tambien con su falsedad intrínseca. Resta pues que indiquemos ahora las propiedades características de las ideas veraces. Esto lo conseguiremos con las siguientes proposiciones.

PROPOSICION PRIMERA.

*Toda idea clara y distinta es veraz ó fuente infalible de certeza en los juicios y racionios analíticos.*

426.—*Demostracion.*—Toda idea clara y distinta conduce infaliblemente á formar juicios verdaderos y ciertos. Luego toda idea de esta especie es fuente infalible de certeza.

*Pruébese el antecedente.*—Toda idea clara y distinta representa el objeto como es en sí; porque concepto claro y distinto es lo mismo que concepto evidente y por lo tanto verdadero (399). Luego toda idea de la naturaleza indicada conduce á formar juicios verdaderos. Además, toda idea clara y distinta representa á la mente el objeto en toda su claridad ó evidencia objetiva, de forma que la mente se halla entónces avasallada por el objeto sin poder dudar de su existencia (399). Luego toda idea clara y distinta conduce á formar juicios, no verdaderos como quiera, sino infaliblemente verdaderos ó ciertos.

427.—2.º Poner en duda la veracidad de alguna idea clara y distinta es lo mismo que proclamar el es-

cepticismo universal tanto en los juicios como en los raciocinios. Luego, no siéndonos posible proclamarlo sin caer en abierta locura, debemos confesar que toda idea clara y distinta es fuente infalible de certeza.

428.—*Pruébese el antecedente.*—No podemos negar la veracidad á una idea clara y distinta sin que por esto mismo debamos negársela á todas ellas. Es así que negar la veracidad de las ideas claras y distintas en general es lo mismo que proclamar el escepticismo absoluto. Luego poner en duda la veracidad de alguna idea clara y distinta es lo mismo que proclamar el escepticismo universal.

429.—La menor de este silogismo es evidente: porque entre todas las ideas las claras y distintas son las que más satisfacen á nuestro entendimiento; y así decir, que esto no obstante, no merece ninguna de ellas confianza, es lo mismo que desconfiar de toda idea y proclamar el escepticismo universal.

La mayor se prueba con el argumento siguiente. La razon de admitir con certeza la realidad de un objeto cuando tenemos idea clara y distinta de él, no es porque sea tal ó cual objeto sino porque la idea con que lo concebimos es clara y distinta. Luego afirmar que en un caso esta claridad y distincion son insuficientes señales de veracidad en una idea, es afirmar que lo son en todos; y por consiguiente no podemos negar la veracidad á una idea clara y distinta sin que nos veamos precisados á negársela á todas.

430.—Por aquí se entenderá la inconsecuencia de aquella clase de escépticos, que admitiendo la veracidad de las ideas claras y distintas cuando se trata de objetos que pertenecen al orden puramente subjetivo, cuales son todos los fenómenos del espíritu, la rechazan siempre que versan sobre objetos del mundo real.

Si yo estoy absolutamente cierto de mi existencia porque veo con claridad y distincion que pienso y que quien piensa no puede ménos de existir, con la misma distincion y claridad veo que el sér repugna al no sér, que las cosas idénticas á una tercera son idénticas entre sí, que el todo es mayor que la parte, etc., y por la misma razon de conocimiento claro y distinto doy en todos estos casos mi asentimiento firme al objeto percibido. Por eso ya hemos hecho ver más arriba (404) cómo el formalismo de Kant conduce por línea recta al escepticismo universal.

431.—3.º Todos los juicios y racionios que formamos tomando por guía la claridad y distincion de los conceptos, son esencialmente verdaderos. Luego toda idea clara y distinta es veraz ó fuente infalible de certeza; puesto que siempre nos conduce á la verdad.

432.—*Pruébese la 1.ª p. del antecedente.*—En todos los juicios que formamos teniendo por guía la claridad y distincion de los conceptos, el predicado está manifestamente contenido en la nocion del sujeto ó como cosa que esencialmente le conviene ó como cosa que esencialmente le repugna. Así, cuando guiados por la claridad y distincion de los conceptos de *todo* y de *parte*, afirmamos que el *todo es mayor que una cualquiera parte suya*, formamos un juicio en que la razon objetiva de *superior á cada una de las partes* está contenida en la otra razon objetiva de *todo*. Es así que en tal caso el juicio no puede ménos de ser verdadero; puesto que ambos conceptos representan un objeto real y verdadero, segun lo que hemos dicho al hablar de la objetividad de las ideas (405), y este objeto en el caso presente no es sino uno mismo considerado bajo dos diferentes aspectos. Luego los juicios dichos no pueden ménos de ser verdaderos.

433.—*Pruébase la 2.ª p. del antecedente.*—En todos los racionios formados con la luz y evidencia de los conceptos claros y distintos el predicado de la conclusion entra tambien en la nocion del sujeto ó como forma que le conviene ó como forma que le repugna; si bien nosotros para hallar esta relacion nos servimos de un término *medio*, con el cual comparamos ambos extremos. Luego en los racionios de esta especie es tan imposible el error como en los juicios. Porque, si por razon de la claridad y evidencia que en éstos reina no podemos negar su verdad sin negar al mismo tiempo el principio de contradiccion; por razon de la misma evidencia y claridad es imposible negar la verdad de aquellos sin negar el principio de identidad.

#### PROPOSICION SEGUNDA.

*Solo las ideas claras y distintas son fuentes infalibles de certeza en los juicios y racionios analiticos.*

434.—*Demostracion.*—En las ideas oscuras y confusas no se presentan á la mente las propiedades del objeto de manera que las distingamos unas de otras (27). Es así que en semejantes circunstancias no repugna que neguemos al tal objeto, mediante el influjo de la voluntad, una propiedad que le conviene, ó que le atribuyamos otra que le repugna; porque no vemos claramente la relacion que entre ellos media. Luego las ideas oscuras y distintas no son fuentes infalibles de certeza. Ahora bien; fuera de las ideas claras y distintas no quedan sino las oscuras y confusas; porque todas las otras clases de ideas que pueden enumerarse considerando la idea bajo su aspecto subjetivo, son

necesariamente ó claras y distintas ú oscuras y confusas (25). Es pues evidente que solo las ideas claras y distintas son fuentes infalibles de certeza en los juicios y racionios dichos.

435.—Tan léjos están las ideas claras y confusas de ser fuentes infalibles de verdad en nuestros juicios y racionios analíticos, que ántes bien esta oscuridad y confusion son causa de que tomemos un objeto por otro ó de que atribuyamos á un sujeto propiedades que no le conviene ó le neguemos otras que son propias. Dice muy bien á este propósito el P. Cuevas: «Cuantas veces, ora juzgando, ora racioniando, nos equivocamos tomando lo falso por verdadero, afirmamos sin temor de equivocarnos la identidad entre el sujeto y predicado que en ellos no existe ó negamos la que existe. En el primer caso por lo regular no percibimos con claridad el sujeto ó el predicado, puesto que no somos capaces de distinguirlos: en el segundo no vemos alguna propiedad del sujeto ó del predicado que en uno de los dos percibimos con claridad y esto es causa de que neguemos la identidad que en ellos existe. Por donde todo error proviene de no percibir con distincion ya al sujeto, ya al predicado. Así por ejemplo, si al ver un trozo de cristal resplandeciente juzgo que es diamante, tengo una idea muy oscura del cristal que confundo con el diamante; y otra cosa muy diversa sucedería, si supiese que la dureza del cristal es menor que la del diamante y que la composicion química de los dos cuerpos es distinta (1).»

436.—De lo dicho resulta que para estar exentos de error en nuestros juicios y racionios analíticos, lo único que debemos hacer es adquirir ideas claras y distintas acerca de los objetos sobre que versan, y juz-

---

(1) Cuevas, *Philosophiæ rudimenta*. Lógica, cap. 2. n. 16.

gar y raciocinar bajo la luz de estos conceptos. Tendremos ideas claras y distintas, cuando sabemos definir el objeto enumerando sus propiedades esenciales y dividirlo en sus correspondientes especies señalando las propiedades que á cada una de ellas pertenecen.

437.—Contra lo dicho en la primera de estas dos proposiciones se podría argumentar en esta forma: 1.º Para estar ciertos de que el juicio formado inmediatamente y sin discurso alguno, al poner uno en frente de otro dos conceptos claros y distintos, es verdadero, deberíamos tener alguna norma directiva. Ahora bien; para usar de esta norma necesitamos discurrir, porque con ella deben ser comparados los dos términos del mencionado juicio. Luego éste no será un juicio inmediato sino mediato ó producido mediante el discurso. 2.º Muchos enseñan cosas erróneas y sin embargo dicen que juzgan y raciocinan siguiendo la luz de los conceptos claros y distintos; luego éstos no son tan veraces como se afirma. 3.º ¿Cómo hemos de conocer las relaciones de unas ideas con otras, cuando ignoramos sus esencias?

438.—Respondamos brevemente á cada una de estas dificultades. A la primera diremos que las ideas claras y distintas no necesitan de norma alguna distinta de ellas mismas para ser reconocidas como veraces, como no necesita la luz del Sol de otra luz para ser percibida por nuestra vista. El objeto de las mencionadas ideas se presenta á la mente en toda su claridad y esplendor sin obstáculo alguno para producir en ella la firme adhesión del juicio; y así la mente se une á él firmísimamente porque ve que en tal género de representaciones el error le es imposible.

439.—La segunda no prueba que yerre nadie juzgando ó raciocinando á la luz de las ideas claras y

distintas, sino únicamente que algunos, para persuadir á los demas su doctrina errónea, *dicen* que ven con claridad y evidencia su verdad. En lo cual bien dan á entender á todo el mundo la persuasion intima en que así ellos como todos los demas se encuentran en orden á la veracidad infalible de las ideas dichas; pues si no existiera esta persuasion general, no aducirian tal argumento en favor de sus errores.

Pero lo que sucede á los tales, es que no tienen en su mente las ideas claras y distintas que pregonan, sino otras oscuras y confusas: y esto, si quieren parar un poco la atencion en sus propias percepciones con ánimo sincero de hallar la verdad y libres de toda preocupacion, bien pronto lo advertirán dentro de sí; porque tanto la oscuridad como la claridad se hallan inherentes á las percepciones dichas y son tan perceptibles como ellas mismas.

440.—La tercera finalmente se suelta con una simple distincion. Ignoramos las esencias de las ideas *miradas subjetivamente* ó por el lado que dicen relacion al sujeto, *lo trasmito*; ignoramos las esencias de las ideas *miradas objectivamente* ó por el lado que dicen relacion al objeto, *lo niego*. Aunque se oculte á los hombres la manera cómo forma el entendimiento sus ideas, aunque no sepan si éstas son simples, espirituales é incorruptibles, ó compuestas, materiales y corruptibles y otras cosas semejantes relativas al objeto de que trata la Psicología; no por eso dejarán de conocer qué es lo que representa cada una de ellas y si el objeto representado por la una es ó no el mismo representado por la otra bajo un aspecto diferente. Esto último es lo que nos basta para conocer la veracidad de las ideas y su conocimiento lo tiene todo el mundo; porque todo el mundo tiene alguna especie de reflexion sobre sus propios actos y advierte el objeto

que cada uno de ellos representa en razon de cognoscitivo, aunque el filósofo conoce esto mismo de una manera más perfecta por ser tambien más perfecta la clase de reflexion que sobre ellos ejerce (342).

## ARTÍCULO II.

### Fuentes de la certeza física.

Tres son las fuentes de esta clase de certeza, á saber: el *sentido íntimo*, los *sentidos externos* y los *internos*. De ellas trataremos en los tres párrafos siguientes.

#### § I. VERACIDAD DEL SENTIDO ÍNTIMO.

441.—El sentido íntimo puede ser considerado como *facultad* y como *acto*. Como facultad, es *aquella disposicion del sér cognoscitivo por la cual siente ó experimenta en sí como suyas sus propias afecciones en razon de hechos ó fenómenos internos*. Como acto, es la *experiencia misma de estas afecciones internas*. Cuando veo una flor, huelo su aroma, me deleito con su fragancia, pienso su hermosura, quiero tenerla en mi presencia para contemplarla, etc., tengo en mi mismo los actos de *ver, oler, deleitarme, discurrir, querer, etc.*; y los tengo, no material ó mecánicamente como tiene una mesa los libros que están sobre ella, sino de una manera esperimental y sintiendo su presencia. El acto de experimentar ó de tener sensiblemente presentes todos estos hechos internos, es el sentido íntimo considerado como acto; la disposicion de mi propio sér, por la cual yo estoy determinado por mi misma naturaleza á tener la tal experiencia de los dichos fenómenos ó hechos, es el sentido íntimo considerado como facultad ó potencia.

442.—La experiencia mencionada ó sea el acto del sentido íntimo con que sentimos y experimentamos como nuestros los actos de nuestras potencias perceptivas y apetitivas, no es realmente distinto de estos actos, sino una misma cosa con ellos; porque el sér cognoscitivo con el mismo acto con que percibe un objeto cualquiera, ve y siente que percibe. Cuando yo veo una flor por ejemplo, veo que tengo la tal vision, experimento en mí el acto de ver aquella flor; pero esta experiencia no es cosa realmente distinta de la vision sentida sino ella misma en cuanto sensiblemente presente al sentido de la vista. Dígase otro tanto de los actos de *oler, oír, palpar, meditar, discurrir, disputar*, etc.; todos los cuales por el mero hecho de ser producidos por potencias vitales y cognoscitivas y de ser recibidos en ellas, afectan á estas potencias de una manera sensible y experimental y no muerta.

443.—El P. Suarez prueba muy bien esta doctrina con las siguientes palabras: «Todo conocimiento se hace mediante la atencion vital y la inmutacion de la potencia cognoscitiva. Luego mientras la potencia percibe su objeto, se halla inmutada por la tal percepcion y así con esta inmutacion experimenta en sí la percepcion dicha. Y esto se confirma con la razon de que por el solo hecho de ver un color, aunque no hagamos reflexion alguna sobre este acto, despues tenemos noticia experimental, no solo acerca de lo que es el color, sino tambien de lo que es la accion de verlo: luego señal es que ántes vimos en algun modo la misma vision; porque la tal noticia no se pudo quedar en nosotros de otra manera, no habiendo hecho reflexion alguna sobre aquel acto (1).»

444.—Si quisiéramos opinar con algunos filóso-

---

(1) Suarez, *De anima*, lib. 5. cap. 11, n. 5.

fos (2) que la experiencia del sentido íntimo es un acto perceptivo realmente distinto de los hechos internos con él experimentados, entónces este acto debería ser experimentado con otro acto y éste con otro hasta el infinito; y así para tener experiencia de un hecho interno cualquiera accesible al sentido íntimo, deberíamos ejercer infinitos actos con esta facultad. Porque tan capaz de ser sentido sería el acto con que experimentásemos la vision de una rosa por ejemplo como la vision misma, y por tanto la facultad del sentido íntimo se hallaría determinada á producir otro segundo acto con que experimentase en sí el acto primero, otro tercero con que experimentase al segundo y así sucesivamente; porque la experiencia del sentido íntimo no es un acto libre sino necesario. Mas como esto es un absurdo manifiesto, debemos decir que la experiencia de los fenómenos internos sobredichos no es una percepcion realmente distinta de los tales fenómenos sino ellos mismos en cuanto recibidos vitalmente en las potencias perceptivas y apetitivas.

445.—La experiencia en cuestion no es una percepcion propiamente dicha sino una especie de pasividad vital con que el sér cognoscitivo recibe en sí sensible y experimentalmente las modificaciones que un sér no vital recibiría de una manera mecánica y muerta. Por eso se tiene no solo en orden á los actos perceptivos sino tambien en orden á los apetitivos, pues el sentido íntimo experimenta no solo la presencia de las percepciones sino tambien la de las apeticiones. Y los brutos, que son incapaces de reflexion, tienen esta experiencia de sus propios actos conociéndolos de una manera indirecta (*in actu exercito*), como decian los escolásticos) y por cierta especie de reflexion virtual con-

---

(2) Cuevas, *Philosophiæ rudimenta*, Psicología, n. 43.

tenida en los mismos actos experimentados (1); si bien, además de esto, perciben con el sentido interno de una manera expresa y formal (*in actu signato*) los actos de los sentidos externos tomándolos por objeto de sus propias percepciones interiores como se verá en su lugar.

446.—De lo que acabamos de probar sobre la naturaleza del acto del sentido íntimo se siguen dos consecuencias muy importantes. La primera es, que la facultad de experimentar nuestros propios actos perceptivos y apetitivos, ó sea el sentido íntimo considerado como facultad ó potencia, no se distingue real-

---

(1) He aquí cómo se explicaba sobre el particular en el siglo pasado el P. Losada en su *Curso filosófico*, observando al mismo tiempo que esta era la doctrina comúnmente recibida entre los escolásticos de su tiempo. «Reflexio, escribe resolviendo la cuestion sobre si los brutos tienen ó no verdaderos actos reflexivos, hic accipitur pro cognitione proprii actus; potestque sumi vel exercite vel signate. Sumpta exercite, nihil est aliud, quam experientia sui; quatenus visio v. gr. dum actu existit, per se ipsam absque alia reflexione reddit potentiam formaliter experientem se videre atque id sentientem in actu exercito, *tametsi visionem non videat more objecti*: et hoc modo utique improprio quævis sensatio est sensatio sui et quivis sensus sentit se sentire *ut omnes concedunt* (Losada, *Cursus philosoph.* pars 3.<sup>a</sup>, de anima, disp. 5. cap. 5. n. 147).»

Los que en estos últimos tiempos han querido negar este género de reflexion virtual á los sentidos de los brutos, fundándose para ello en la doctrina de Santo Tomás y de los escolásticos, han confundido la reflexion virtual con la formal. Los sentidos en verdad no pueden hacer reflexion sobre sus propios actos con un acto nuevo que tome á estos mismos actos por objeto, como la puede hacer nuestra inteligencia sobre los suyos; pero pueden tener la reflexion virtual dicha y experimentar sus propias percepciones. Véanse Suarez y Losada en los lugares próximamente citados.

mente de la colectividad de las potencias cognoscitivas y apetitivas sino que estas mismas potencias reciben el nombre de *sentido íntimo* en cuanto que, produciendo sus actos, los sienten y experimentan al modo dicho. El ojo, el oído, el tacto, el gusto, el olfato, el sentido interno, la inteligencia, la voluntad, etc., producen y reciben en sí sus propios actos de ver, oír, tocar, gustar, oler, sentir, entender, querer, etc., y recibéndolos los experimentan y bajo este aspecto constituyen la facultad que llamamos sentido íntimo. Esto es evidente, supuesto lo que llevamos demostrado.

447.—La segunda consecuencia es, que todos los actos de las facultades dichas los sentimos experimentalmente con más ó menos intensidad, según sea la que ellos mismos tienen en razón de percepciones ó apeticiones de sus propios objetos, mientras existen modificando á sus potencias: porque todos ellos inmutan más ó menos la potencia en que son recibidos y todos por lo mismo lo determinan con su información vital á que los experimente mientras existen. En la continuación de su existencia, sin embargo, la experiencia de los tales actos no puede ser tan marcada como al principio y al fin: porque entonces la potencia continúa en la inmutación comenzada como si no hubiera sufrido mudanza alguna. De aquí viene aquel refrán latino: «*Ab assuetis non fit passio*», *lo ordinario no produce impresión*. Esto tiene lugar principalmente, cuando los actos son conformes á la naturaleza de la potencia; porque entonces su presencia no le causa ninguna molestia, sino que constituye un modo de ser natural suyo.

448.—Esta segunda consecuencia no es del agrado de los que ponen entre la experiencia del sentido íntimo y los hechos internos experimentados por él

distincion real; porque opinan que muchos actos de las potencias cognoscitivas y apetitivas existen en nosotros sin ser experimentados por el sentido íntimo, como por ejemplo cuando para descansar del dolor físico que nos aqueja, procuramos conciliar el sueño. «Si alguno, escribe el P. Cuevas, se encuentra atormentado por un diuturno dolor, busca el descanso en el sueño; sin embargo no por eso cesa la sensacion del dolor, puesto que se manifiesta al exterior durante el mismo sueño por los sollozos y gemidos del enfermo. Luego si con el sueño se embota el aguijon del dolor, esto proviene de que éste no lo experimentamos entónces. Lo mismo acaece á los sonámbulos, los cuales ejercen durante su sueño ciertas acciones dependientes del uso de los sentidos, y sin embargo ninguna muestra dan de experimentarlas en sí mismos (1).»

449.—Fácilmente, sin embargo, se rechaza semejante doctrina; porque los hechos en que la fundan sus defensores, no prueban nada en su favor. Los sollozos y gemidos del tal enfermo prueban con la mayor evidencia, que durante el sueño tiene, no ménos que durante la vigilia, experiencia del dolor, ó bien que esta afeccion incómoda le está sensiblemente presente. Lo que únicamente le falta entónces, es la *conciencia refleja* de su pena; la cuales un acto libre y casi continuo durante la vigilia y miéntras dura el sueño deja de existir por estar impedido el uso de la libertad. Dígase otro tanto de las acciones de los sonámbulos, á los cuales falta, no el sentido íntimo llamado por algunos y por el mismo P. Cuevas *conciencia directa*, sino la *conciencia refleja*.

450.—Explicada ya la naturaleza del sentido íntimo,

---

(1) Cuevas, *Philosophiæ rudimenta*.—Psicología, n. 44.

pasemos á declarar el objeto sobre que versa. Éste se halla constituido por todas las acciones de la vida cognoscitiva, cuales son las sensaciones tanto internas como externas, los actos del apetito sensitivo, las aprehensiones intelectuales, los juicios, los racionios, las determinaciones libres de la voluntad, el dolor, el placer, el hambre, etc., etc., y el mismo sujeto pensante. Porque todas estas modificaciones las experimentamos, no en abstracto y separadas de nosotros, sino *como nuestras* y por consiguiente como una cosa concreta compuesta de sujeto y modificación. Al sentido íntimo le sucede lo propio que á los sentidos externos. Así como con los ojos por ejemplo vemos, no el color en abstracto sino una cosa concreta colorada ó modificada por el color, sin distinguir lo uno de lo otro sino percibiéndolos como si fueran una sola realidad; así tambien con el sentido íntimo experimentamos ó sentimos la presencia de nuestros actos cognoscitivos y apetitivos, sin distinguir el acto del sujeto en que existe: y así como la razón formal de que vean nuestros ojos la cosa colorada ó el sujeto del color es el color mismo con que este sujeto está modificado; de la misma manera el sentido íntimo experimenta al sujeto pensante porque experimenta su pensamiento. Es decir, que el sujeto pensante no es con respecto al sentido íntimo sino objeto *material* y los actos cognoscitivos y apetitivos de este sujeto son el objeto *formal*; como en el sentido de la vista los colores forman su objeto formal y la cosa modificada por el color ó colorada el material (349).

451.—Como en la experiencia del sentido íntimo no somos libres, siempre que existe en nosotros algun acto cognoscitivo ó apetitivo, ora de las potencias sensitivas, ora de las apetitivas, tenemos necesariamente experiencia de él y de nosotros mismos. Y

como es imposible que no exista siempre en nosotros algún acto de esta especie, de aquí el que la experiencia del sentido íntimo nos acompañe siempre y en todas las ocasiones, incluso los mismos momentos del sueño; porque éste no suspende totalmente las funciones de la vida cognoscitiva sino solo las de la vida racional y libre. Sin embargo, con esta experiencia sola no tendríamos sino un conocimiento muy imperfecto de nosotros mismos; pues el tal conocimiento es directo y confuso, semejante á la experiencia que de su propio sér tienen los brutos. Para que nos conozcamos como corresponde á los seres racionales, es preciso que á la experiencia continua y necesaria del sentido íntimo añadamos la *reflexion psicológica* de la *conciencia* con algún acto libre de nuestra voluntad (35).

452.—Llámase conciencia ó conciencia refleja *el acto de reflexion con que, excitados por la experiencia del sentido íntimo ó conciencia directa, volvemos la atencion hácia nosotros mismos y nos tomamos por objeto de nuestro conocimiento*. En esta reflexion nuestro entendimiento se dirige propiamente á contemplar el fenómeno subjetivo experimentado por el sentido íntimo; pero como este fenómeno es una modificacion ó modo de ser del sujeto pensante, el entendimiento no lo percibe aislado sino unido á este sujeto y formando un solo sér con él y así percibe juntamente con el fenómeno el *númeno* ó sea el sujeto pensante por él modificado. Es decir, que en la reflexion psicológica ó conciencia refleja nos conocemos á nosotros mismos, en cuanto conocemos nuestro propio pensamiento directo; y el conocimiento de este pensamiento directo es la razon formal de que conozcamos con la tal reflexion nuestro propio sujeto pensante, ó lo que es lo mismo, nuestro *yo*. Nuestro *yo* por consiguiente en la

reflexion dicha no es sino objeto *material*; y el pensamiento directo, cuya experiencia nos habia excitado á revolver sobre él nuestra atencion, es el objeto formal de la reflexion mencionada (349). El yo pues y su pensamiento ó el yo pensando es el objeto total del conocimiento reflejo llamado conciencia y nunca el yo solo ni el pensamiento solo; porque los dos juntos forman un solo sér, como la sustancia y el modo ó cómo el sujeto y su modificacion.

453.—Este acto de reflexion versa, no solo sobre los actos de los sentidos externos é internos y sobre los de las potencias apetitivas, sino tambien sobre los del entendimiento; de manera que esta potencia, no solo experimenta directamente sus propios actos con la reflexion virtual del sentido íntimo, sino que tambien los toma por objeto propio y expreso de otros nuevos causados por ella mediante la reflexion formal de que vamos hablando.

Merced á esta cualidad de nuestro entendimiento nosotros podemos hacer una reflexion *completa* sobre nosotros mismos. Los brutos no son capaces sino de otra inferior llamada *incompleta*, por la cual una facultad percibe los actos ejercidos por otra pero no los practicados por ella misma. Los brutos con el sentido interno perciben los actos de los sentidos exteriores; pero ni el sentido interno ni otra potencia alguna suya puede hacer reflexion propia y formal sobre los suyos propios, tomándolos por objeto expreso de otros nuevos. La razon es, porque para esto el órgano sensitivo, donde reside la facultad de sentir, debería replegarse totalmente sobre sí mismo, lo cual es imposible. A los brutos pues no les queda sino la reflexion virtual propia del sentido íntimo y comun á todas las potencias cognoscitivas y la formal incompleta, por la cual con el sentido interno pueden percibir

y perciben de hecho los actos de los sentidos exteriores.

454.—Nuestro entendimiento en su reflexion psicológica percibe al yo pensante representándoselo con una *idea*. Esta idea, en cuanto objetiva, es descomponible por medio de la abstraccion propia de esta misma facultad (40) en otras dos parciales, la primera de las cuales represente al yo y la segunda á su pensamiento. Hecha pues por el entendimiento esta descomposicion ó análisis y comparadas luego por él las dos ideas parciales mencionadas, resulta naturalmente el juicio de la conciencia con que afirma cada uno: *Yo pienso, yo quiero, yo sufro*, etc., lo cual quiere decir: *Hay identidad entre mi yo y el sujeto de mi pensamiento, de mi querer, de mi sufrimiento*, etc. Este juicio es manifiestamente inmediato ó sea formado sin discurso alguno y con sola la comparacion del sujeto y del predicado. Pero como tanto el sujeto como el predicado sobre dichos pueden ser nuevamente comparados con otros conceptos pertenecientes á otros órdenes de cosas, el entendimiento puede emitir sobre ellos nuevos juicios mediatos ó discursivos, de los cuales no tratamos en este párrafo; porque, propiamente hablando, su verdad no depende tan solo de la veracidad del sentido íntimo y de la conciencia sino tambien de la de la razon y de la de otras facultades.

455.—Hechas estas explicaciones psicológicas que parecian necesarias para la inteligencia de la veracidad del sentido íntimo, vengamos ahora á nuestro propósito y hagamos ver la legitimidad de esta fuente de verdad fisica con respecto á los juicios inmediatos de la conciencia. Para esto trataremos de probar las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

*La veracidad del sentido intimo es condicion esencial para toda clase de certeza.*

456.—*Demostracion.*—Toda certeza, sea metafísica, sea física, sea moral, existe en algun juicio formado por nuestro entendimiento y experimentado por el sentido íntimo. Es así que de la veracidad de éste depende como de condicion esencial el que el tal juicio excluya de sí la duda; puesto que el sentido íntimo es el que nos atestigua la existencia de las ideas subjetivas, sin las cuales el tal juicio es imposible. Luego de la veracidad del sentido mencionado depende como de condicion esencial toda clase de certeza; ó lo que es lo mismo, la veracidad del sentido íntimo es condicion esencial en nosotros para toda clase de certeza.

PROPOSICION SEGUNDA.

*No se puede negar, ni poner en duda, ni decir que se ignora la veracidad del sentido intimo, sin afirmar por esto mismo implicitamente esta veracidad misma.*

457.—*Demostracion.*—No se puede negar, ni poner en duda, ni decir que se ignora la existencia de la certeza sin afirmarla por esto mismo implícitamente (360-364). Es así que toda certeza depende como de condicion esencial de la veracidad del sentido íntimo (456). Luego no se puede negar, etc. la veracidad de este sentido, sin afirmarla por esto mismo implícitamente.

PROPOSICION TERCERA.

*Negar ó poner en duda ó decir que se ignora la veracidad del sentido íntimo es lo mismo que proclamar abiertamente el escepticismo universal.*

458.—*Demostracion.*—De la veracidad del sentido íntimo depende como de condicion esencial toda certeza (456). Luego negar ó poner en duda ó decir que se ignora la veracidad del tal sentido es lo mismo que proclamar la legitimidad de la duda universal; porque ninguna certeza puede existir faltándole alguna de sus condiciones esenciales.

459.—Por consiguiente la misma certeza del principio de contradiccion y del juicio con que afirmamos nuestra existencia propia, queda destruida lógicamente, negada ó puesta en duda la veracidad dicha: porque de la veracidad de este sentido depende esencialmente el que nosotros podamos estar ciertos de la existencia así de las ideas con que percibimos el ser y el no-ser como de aquellas con que nos percibimos á nosotros mismos y á nuestros propios pensamientos.

PROPOSICION CUARTA.

*La veracidad del sentido íntimo con respecto á los juicios inmediatos de la conciencia no puede ser demostrada; pero tampoco lo necesita por ser evidente por sí misma.*

460.—*Prueba de la 1.ª p.*—Toda demostracion de la veracidad del sentido íntimo supone como cierta esta veracidad; porque por una parte toda demostracion supone como ciertos así los principios de contradic-

cion y de la evidencia como la existencia del que la ha de ejecutar, y por otra toda certeza depende como de condicion esencial de la veracidad del sentido íntimo (456). Luego es imposible demostrar la veracidad del sentido íntimo sin suponerla ya como cierta y por tanto repugna intrínsecamente la tal demostracion.

461.—*Prueba de la 2.ª p.*—El objeto cuya existencia nos anuncia el sentido íntimo, es una cierta modificacion del sujeto pensante. Es así que repugna manifiestamente que no exista en el tal sujeto la modificacion por él anunciada ó experimentada; porque la experiencia de la tal modificacion no es realmente distinta de esta modificacion (442) y por consiguiente ésta no puede faltar estando aquella. Luego la veracidad del sentido íntimo es evidente por sí misma y como tal no necesita de ser demostrada.

Y aún cuando quisiéramos suponer que la experiencia del sentido íntimo es un acto realmente distinto del fenómeno interno con él experimentado; todavía se ve con toda evidencia que no puede darse la experiencia dicha sin ser real y verdadero el fenómeno á que ella se refiere: porque una experiencia que nada experimenta, es una quimera. Luego aún en esta suposicion la veracidad del sentido íntimo es tan clara y evidente como la luz del mediodía.

462.—Ni se puede decir contra esta explicacion que con ella solo se prueba la objetividad de los actos del sentido íntimo. Porque con la objetividad de estos actos va unida infaliblemente la veracidad del sentido mencionado. En efecto: el sentido íntimo con su experiencia de los fenómenos internos del espíritu ofrece á la reflexion psicológica clara y distintamente estos mismos fenómenos, y por tanto la mente, al revolver sobre ellos por medio de la reflexion dicha ó

sea de la conciencia refleja, no puede ménos de representarlos cuales son en sí: porque se le presentan con toda claridad y sin obstáculo alguno que les impida obrar sobre ella como conviene en razon de objetos y así por fuerza ha de percibirlos como son en sí mismos ó con verdad. Ahora bien, dada esta percepcion refleja de la mente, el juicio que á ella se sigue sobre la existencia de los tales fenómenos, necesariamente debe ser verdadero. Porque con él no se afirma sino la existencia de aquel mismo fenómeno que con la reflexion dicha habia sido percibido como existente. Luego el sentido íntimo á la objetividad sobredicha junta siempre é infaliblemente la veracidad: porque todos los juicios inmediatos á que él de suyo conduce, son necesariamente verdaderos y no afirman sino la existencia de aquel mismo objeto que él experimenta y anuncia.

463.—Contra esta veracidad argumentan los escépticos en esta forma: 1.º Los locos sienten muchas afecciones que en realidad no tienen; se figuran que son reyes, que están muertos, que son de vidrio, etc. 2.º A los que sueñan, les suceden cosas semejantes. 3.º A los enfermos que se les ha hecho alguna amputacion, les duele la parte cortada, como si todavía la tuvieran unida. 4.º A los que están sanos y muy en su juicio, les sucede ignorar sus interiores afectos ó dudar si tienen uno más bien que otro, si han pecado ó no en alguna accion, etc. Todo esto prueba que el sentido íntimo, algunas veces por lo ménos, conduce á formar juicios falsos y por consiguiente no es siempre fuente infalible de verdad.

464.—Respondamos brevemente á estas objeciones que sirven para aclarar más la doctrina del presente párrafo. En primer lugar, podríamos decir en general de todas ellas que á lo sumo lo único que pueden

probar es, que el sentido íntimo para ser veraz, debe hallarse adornado de ciertas condiciones lo mismo que las demas potencias y que por consiguiente, como ellas, no engaña sino por acaso y en su estado anormal. Pero no es necesaria esta explicacion y podemos deshacer las objeciones apuntadas respondiendo á ellas una por una. La primera y la segunda nada tienen que ver con el sentido íntimo; el cual en ellos tambien da testimonio de las afecciones que cada uno experimenta. Los locos y los que sueñan, se figuran con la imaginacion ó juzgan con el entendimiento que son reyes, que están muertos, etc.; y de estas afecciones del ánimo da testimonio en ellos el sentido íntimo. Las ilusiones de su imaginacion no son debidas al sentido íntimo sino al estado anormal en que esta potencia suya se encuentra entónces respecto de la razon; la cual no ejerce en ella su imperio habitual, ántes es juguete de sus desvarios y yerra lastimosamente tomando lo fantástico por verdadero. Por consiguiente tampoco los juicios y racionios falsos de esta facultad provienen en las personas dichas de que á ellos sean excitadas por el sentido íntimo, sino de los fantasmas desarreglados de la imaginacion no gobernada por la intelejencia.

465.—A la tercera objecion debe aplicarse la misma respuesta. Los anfermos á quienes se ha hecho alguna amputacion tienen en su cuerpo una sensacion parecida á la que se les producía en la parte cortada ántes de practicar la amputacion sobredicha y de esta sensacion da testimonio el sentido íntimo. La imaginacion forja la parte cortada de manera, que al entendimiento se le presenta como todavía unida y así con esta ilusion es causa de que el enfermo juzgue equivocadamente que le duele lo que ya no forma parte de su persona.

466.—Finalmente la cuarta nada tiene que ver con el sentido íntimo sino es para confirmar más su veracidad. Porque cuando algunos dudan si en tal acción son movidos del ódio ó de alguna otra pasión, si en tal otra han pecado ó han obrado bien, etc., el sentido íntimo experimenta esta duda y da testimonio verdadero de ella. El que los tales duden de si sus acciones son de tal ó cual clase, esto no proviene de la oscuridad de la experiencia del sentido íntimo sino de la oscuridad de la percepción con que aprehenden los objetos externos. Si esta percepción es oscura, el sentido íntimo la refiere *claramente* como ella es, es decir, oscura. El sentido íntimo es como un penitente que expone al confesor con sinceridad los hechos internos de su alma: los juicios ciertos los presenta á la conciencia como ciertos, los dudosos como dudosos, etc.; pero siempre y en todos los casos se los presenta, en razón de hechos y fenómenos subjetivos, como ciertos é indubitables. Porque el juicio dudoso ó incierto no lo es tal en razón de modificación del sujeto pensante sino en razón de su conformidad ó desconformidad con el objeto por él representado. El sentido íntimo nada tiene que ver con esta conformidad ni desconformidad sino solamente con la modificación del ánimo, la cual es tan cierta en el juicio dudoso como en el que carece de toda duda.

## § II. VERACIDAD DE LOS SENTIDOS EXTERNOS.

467.—Llámanse sentidos *las potencias perceptivas que tenemos comunes con los brutos*. Estas potencias ejercen sus acciones con el auxilio de los *órganos sensorios*. Entiéndese por órgano *toda parte de un ser viviente corpóreo acomodada por razón de su estructura particular para la producción de una determinada clase de acción*.

*nes vitales*. Si estas acciones son perceptivas, los órganos reciben el nombre de *sensorios*; así como también ellas mismas reciben el de *sensaciones* por ser un *sentido* la potencia con que son producidas.

468.—Los sentidos se dividen en *externos* é *internos*. Con los primeros percibimos los objetos sensibles puestos fuera de nosotros mismos y las partes exteriores de nuestro propio cuerpo; con los segundos percibimos estos mismos objetos exteriores, aunque de otra manera diferente, y además los actos ejercidos con los sentidos externos. Hay cinco clases de sentidos externos, que son: la *vista*, el *oído*, el *olfato*, el *gusto* y el *tacto*. Los internos son cuatro, á saber: el *sentido comun*, la *imaginación* ó *fantasía*, la *estimativa* y la *memoria*. En el presente párrafo solo trataremos de los primeros, dejando los segundos para el siguiente.

469.—Cada uno de estos sentidos exteriores versa sobre un objeto particular que solamente con él puede ser percibido. Este objeto se denomina *propio* y *formal* del sentido á que pertenece. *Propio*; porque á ningun otro sino á él solo corresponde. *Formal*; porque el sentido se dirige á él inmediatamente y por razon de su realidad misma lo percibe (349). Así, el objeto propio y formal de la vista son la *luz* y los *colores*, el del oído los *sonidos*, el del olfato los *olores*, el del gusto los *sabores* y el del tacto la *resistencia* de los cuerpos y su temperatura.

Pero además de este objeto perciben los sentidos otros, que podemos llamar *materiales* porque á ellos no se extienden sino por razon de su objeto propio y formal, pero que suelen conocerse con el nombre de *comunes* porque pertenecen á diversos sentidos. Tales son la *extension*, la *figura*, el *movimiento*, la *quietud*, la *distancia* y el *número*; los cuales son percibidos me-

diante la luz y los colores por la vista y mediante la resistencia por el tacto.

Finalmente, como los sentidos no perciben los objetos mencionados en abstracto sino en concreto ó sea en cuanto existentes en alguna sustancia material concreta, de aquí el que tambien estas sustancias sean en alguna manera conocidas por ellos y pertenezcan á su objeto perceptible. Así, la vista percibe la luz y los colores, no abstraídos de las sustancias luminosas y coloradas sino inherentes á ellas; el oído percibe los cuerpos sonoros, el olfato las sustancias olorosas, el gusto las sabrosas, el tacto las resistentes, etc. Los objetos de esta última clase eran llamados por los escolásticos *objetos accidentales*; porque es cosa accidental que *lo colorado* por ejemplo, que es objeto propio de la vista, sea *un hombre, un perro, un árbol*, etc. y lo mismo sea dicho de los demas sentidos.

470.—Para que un sentido perciba un objeto cualquiera, es menester que este objeto influya en él con su acción, determinando su actividad y sacándolo de su indiferencia. Porque el sentido no está determinado de suyo á percibir nada particular y así para producir su acción perceptiva necesita primero ser excitado y movido á ella por la del objeto. Por eso decian los antiguos que la noticia de las cosas es producida por la potencia cognoscitiva y por el objeto: *Ab objecto et potentia paritur notitia*. Esta acción la ejercitan los objetos exteriores mediante la impresión material que producen en los órganos; pues estando éstos animados, la impresión *mecánica* del objeto la reciben ellos *vital y psicológicamente*, segun aquel principio que dice: *Todo lo que se recibe, es recibido á la manera del recipiente*. Los objetos luminosos y colorados producen la acción dicha, enviando la luz y los colores á la retina mediante el aire atmosférico que les sirve de

conductor, los sonoros, enviando al oído sus vibraciones mediante este mismo aire; los olorosos, despidiendo partículas odoríferas que llegan á las fosas nasales y las excitan con su impresión; los sabrosos, excitando con su contacto inmediato el velo del paladar y las papilas de la lengua; finalmente los pertenecientes al sentido del tacto, excitando con su presión ó con su resistencia ó con el calórico emanado de ellos las papilas de cualquier punto de la piel, pues este sentido se halla difundido por todo el cuerpo.

471.—Sobre la veracidad de los sentidos externos ha habido entre los filósofos dos opiniones extremas, ambas manifiestamente erróneas. La primera es la de los *epicureos*, los cuales pensaban que los sentidos no se equivocan nunca y que son siempre verdaderas las relaciones que nos hacen de las cosas; por lo que presentándosenos el Sol como un disco luminoso de pié y medio de ancho, opinaban que tales eran la figura y las dimensiones de este astro. La segunda es la de los *escépticos*, los cuales tenían por meras ilusiones subjetivas cuantas cosas nos anuncian los sentidos con sus propias percepciones. El primer error con el progreso de las ciencias ha sido fácilmente destruido; no así el segundo, que ha persistido hasta estos últimos tiempos, teniendo en su favor partidarios tan famosos como Berkeley, Kant y Fichte.

472.—El primero de estos filósofos sostuvo en el siglo pasado que los cuerpos no son en realidad de verdad sino meras representaciones subjetivas causadas en nuestro espíritu por Dios y á las cuales no corresponde exteriormente ninguna realidad objetiva. Malebranche conviene con Berkeley en afirmar que por las solas sensaciones y sin acudir al auxilio de la revelación divina no podemos adquirir noticia cierta del mundo físico; pero se distingue de él en creer que

existe el mundo dicho y que su noticia cierta nos consta por la revelacion sobrenatural hecha por Dios al género humano.

473.—Estos dos idealistas ponian á Dios como autor inmediato de las representaciones de los cuerpos que en nosotros experimentamos; pero Kant y Fichte acudieron á otras fuentes para explicarlas. Kant supone constar todo conocimiento humano de dos elementos, uno formal y otro material. El formal, ó la *forma*, es segun él puramente *a priori*, salido del fondo de nuestro espíritu, absolutamente subjetivo y en ninguna manera relacionado con los seres distintos de nuestra inteligencia; porque nada hay en él sino *formas vacías* destinadas á marcar las *leyes subjetivas* del pensamiento (389). El material, ó la *materia*, procede de la experiencia externa. Pero esta misma experiencia viene á convertirse en las manos de Kant en una cosa tambien subjetiva; porque no se realiza sino en las formas puramente subjetivas y *a priori* del tiempo y del espacio, las cuales segun este filósofo no estan en las mismas cosas sino en nuestra mente y no tienen más relacion con las realidades del mundo fisico que las demás formas vacías depositadas por él en el fondo del espíritu para la fabricacion del mundo ideal y meramente subjetivo. Fichte se deshizo por completo de esta experiencia externa é hizo salir todo este mundo exterior, inclusa su propia personalidad sensible y experimental, del *yo* puro y abstracto, al cual concedió la facultad de desarrollar ante sus ojos todo el mundo de fantasmas que, segun él, nos estan presentando perpetuamente nuestros sentidos.

474.—Semejantes delirios no merecen ciertamente una refutacion seria; pues la existencia del mundo fisico es para nosotros tan cierta y evidente como cualquiera verdad perteneciente al órden metafísico

y de las ideas puras. Sin embargo, para proceder científicamente, refutaremos el idealismo no ménos que el error contrario de los epicureos, y trataremos de demostrar la verdadera doctrina relativa á la veracidad de los sentidos externos. A este fin procuraremos probar las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

*Los sentidos no nos engañan al referirnos la existencia de este mundo material y extenso.*

475.—*Demostracion.*—1.º La existencia de este mundo material y extenso es para nosotros tan cierta y evidente como puede serlo cualquiera verdad del órden metafísico: pues, cuando queremos asegurar una verdad cualquiera, nuestra mayor ponderacion consiste en afirmar que es tan cierta y evidente como lo que vemos por nuestros ojos y palpamos con nuestras manos; lo cual significa que la evidencia de los sentidos es la mayor que podemos tener y desear. Y en efecto, hasta el mismo nombre de *evidencia* ha sido trasladado de los sentidos á la inteligencia, por la semejanza que los actos intuitivos de esta potencia espiritual tienen con los del sentido de la vista; y así la palabra *evidencia* significa lo mismo que *vision buena* y apetecible, por la claridad con que por medio de ella contemplamos el objeto. Luego ó hay que tener por verdadera y segura esta percepcion de los sentidos que nos anuncia la existencia de este mundo exterior y material, ó hay que abrazarse con el más rígido y absoluto escepticismo; pues no podemos racionalmente atribuir á nuestras ideas una veracidad que negamos á los sentidos, siendo en todas estas facultades una misma la razon que nos mueve á tenerlas por ve-

rares y hallándose esta razon con más plenitud y perfeccion en los sentidos que en la inteligencia. Es así que el escepticismo universal no lo puede admitir seriamente nadie sin caer en manifiesta locura: luego con la misma certeza debemos concluir que la existencia de este mundo exterior es cierta y evidente y que por lo tanto los sentidos no nos engañan al anunciarnosla.

476.—2.º Nadie puede legítimamente dudar de la veracidad de las potencias sensitivas en orden á la relacion que ellas nos hacen de la existencia de este mundo material y extenso, sin envolver en la misma duda la veracidad de todas las demas facultades. Porque tanto aquellas como éstas las tenemos de la naturaleza y tanto las unas como las otras nos impelen irresistiblemente á admitir la existencia de su objeto. Por lo que los mismos escépticos, cuando salen del campo de sus cavilaciones metafísicas y se ven precisados á ceder á la naturaleza en los usos de la vida, admiten con tan irresistible impulso la existencia del mundo exterior como todos los demas hombres (378). Luego siendo una locura manifiesta negar la veracidad de todas nuestras facultades, porque esto equivaldría á proclamar abiertamente el escepticismo universal y absoluto; sin ningun género de duda debemos admitir la veracidad de nuestros sentidos en este punto.

477.—En vano objetaría contra este argumento Malebranche que quizás algun espíritu maligno se divierte con nosotros sugiriéndonos toda esta série no interrumpida de fantasmas que nosotros atribuimos á los seres del mundo físico. Porque con la misma razon podremos nosotros sospechar que nos sugiere las ideas con que nos representamos el mundo inteligible, no siendo mayor la evidencia que pugna en favor de su hipótesis que en favor de la nuestra; y así dudaremos

de la misma existencia de la revelacion divina, en la cual funda él la certeza relativa á la existencia de los cuerpos.

Además, la irresistible tendencia á tener por cierta la existencia del mundo físico la sienten en sí, no uno ú otro individuo del linaje humano, sino todos los hombres en masa, incluso los mismos escépticos, que no han podido jamás arrancarla de sí con todos sus hercúleos esfuerzos. Luego el tal espíritu maligno debería tener en un continuo y necesario error con sus prestigias á nuestra naturaleza entera. Es así que esto ni lo puede consentir el Criador, cuya existencia admite Malebranche, porque va contra su sabiduría infinita y contra su gobierno sabio y prudente de los hombres; ni cabe en el modo de obrar de un espíritu malo, porque sus prestigias no impedirían á los hombres practicar cuanto quisiesen la virtud y por tanto serían absolutamente inútiles para su propósito de hacerles daño. Luego la suposicion de considerar á los hombres miserablemente engañados en la forma dicha es una pura cavilosidad indigna de un filósofo y por tanto nada daña á la certeza que como tal debemos tener acerca de la existencia de este mundo sensible.

478.—3.º Las sensaciones de los sentidos externos no son representaciones puramente subjetivas, como falsamente suponen los idealistas, sino acciones cognoscitivas con que percibimos directamente en sí los mismos objetos del mundo físico. Luego estos objetos no pueden ménos de ser reales, y por tanto la veracidad de los sentidos queda evidenciada en esta parte.

479.—La consecuencia de este argumento no puede ser más clara. Solo resta pues que probemos el antecedente, el cual se evidencia con las siguientes razo-

nes. 1.<sup>a</sup> El testimonio de la conciencia nos dice que en nosotros existe no solo la experiencia interna sino tambien la externa, pues distinguimos muy bien entre los actos del sentido interno y los de los sentidos exteriores: aquéllos tienen por objeto á estos segundos bajo la razon de fenómenos psicológicos gratos ó ingratos á nuestro propio sujeto que los siente, éstos versan sobre los objetos exteriores distintos de nosotros mismos. Es así que la experiencia externa no puede darse sin cosas exteriores realmente experimentadas, como ni tampoco la interna sin hechos internos por ella sentidos; puesto que repugna intrínsecamente una experiencia que nada experimente. Luego con los sentidos externos percibimos ó experimentamos directamente los objetos materiales ó sensibles puestos fuera de nosotros y por consiguiente las percepciones de los tales sentidos no son meras representaciones vacías, como opinan los idealistas.

2.<sup>a</sup> Sin la experiencia externa no es posible la interna, así como sin ésta no son posibles tampoco las percepciones intelectuales. Porque así como el entendimiento para ponerse en acción y pensar en alguna cosa particular necesita ser movido ó excitado con el fantasma de la imaginación que determine su actividad en aquel sentido; de la misma manera el sentido no puede funcionar sin los previos actos de los sentidos exteriores, con los cuales se halla determinado á sentir un fenómeno interno más bien que otro y á concebir con la imaginación una cosa más bien que otra. De esta dependencia entre las facultades dichas nos da testimonio manifiesto la conciencia; y así negar la experiencia externa es lo mismo que destruir la posibilidad de la interna y de las mismas concepciones ideales, porque la tal experiencia es condición necesaria para que los sentidos internos y el mismo en-

tendimiento puedan ejercer sus funciones propias. Es así que la experiencia externa no puede experimentar sino objetos exteriores al sujeto que experimenta; pues por eso es externa y no interna. Luego con los sentidos exteriores, que son las facultades con que producimos los actos de la experiencia externa, experimentamos directa é inmediatamente los objetos reales de este mundo exterior y por tanto los mencionados actos no son representaciones puramente subjetivas, como afirman los idealistas

480.—4.º Aun prescindiendo de lo dicho en el número anterior y considerando las sensaciones dichas en razon de representaciones, todavía es contra toda razon pensar que tengamos este género de actos sin existir los objetos del mundo físico exterior á nosotros. Luego aún en esta hipótesis es manifiesto que los sentidos no nos engañan al inducirnos á tener por cierta la existencia de este mundo material y extenso.

481.—*Pruébese el antecedente.*—Suponiendo que en la produccion de estas representaciones no influyen físicamente los objetos del mundo externo, deberán ser atribuidas ó á la naturaleza interna de nuestro espíritu que esté determinado de suyo á producirlas como piensa Fichte, ó á la accion extrínseca de algun agente espiritual como opinan Berkeley y Malebranche. Es así que en ambos casos deben existir los objetos de éste mundo sensible llamados *cuerpos*: porque de lo contrario en el *primero* nuestra mente estaría por su propia naturaleza inclinada al error atribuyendo constante é irresistiblemente la existencia á unos seres que no tendrían ninguna realidad objectiva, lo cual es un absurdo; y en el *segundo* un genio maléfico produciría perpetua é indeclinablemente este error en toda la naturaleza humana, lo cual pugna absolutamente con los divinos atributos y con la misma naturaleza

de tal genio, según lo observado más arriba (477). Luego etc.

482.—Veamos ahora los argumentos que en contrario aducen los idealistas. En sustancia todos ellos están reducidos á los siguientes: 1.º Los sentidos son falibles y falaces: luego siempre podemos desconfiar de su relación. 2.º Las sensaciones no tienen por objeto inmediato sino las internas modificaciones de nuestro espíritu; porque éste al sentir no puede salir fuera de sí mismo y por tanto solo á sí propio se puede experimentar. Luego nada podemos saber con seguridad acerca de la existencia de los cuerpos. 3.º ¿Quién sabe si algún genio maligno se está entreteniendo con nosotros y tiene puesto su gusto en hacernos creer con sus prestigias la existencia de un mundo que en realidad no existe? 4.º Ni aún de la existencia de nuestro propio cuerpo podemos estar ciertos: pues los locos y los que sueñan, se figuran estar convertidos en gallos, ser de vidrio, tener cuernos, alas, etc.; y á los que han sufrido alguna amputación, les duele la parte cortada, como si la tuvieran unida todavía, lo cual prueba que las sensaciones del sentido interno las podemos tener aún careciendo completamente de cuerpo. 5.º De la existencia de los cuerpos no podemos tener evidencia, porque ésta es imposible sino en las cosas necesarias. Ahora bien; donde no hay evidencia, la duda es una cosa natural é inevitable. 6.º Finalmente Dios, como sapientísimo en sus obras, siempre usa de los medios más sencillos para obtener sus fines. Ahora bien; el medio más sencillo para que nosotros le conozcamos, es que él mismo produzca por sí solo en nosotros las percepciones tanto sensibles como intelectuales: con lo cual la existencia del mundo físico filosóficamente hablando se hace muy dudosa; porque, aún no existiendo

cuerpo alguno, puede Dios producir en nuestro espíritu las representaciones subjetivas de los cuerpos, que nos muevan á tener por real y verdadero el mundo físico.

483.—Aquí tenemos en sustancia todos los argumentos de los idealistas: veamos de responder brevemente á cada uno de ellos, no sin haber advertido primero que todos son puras cavilaciones, indignas de una persona seria y grave, cuales deben ser todos los verdaderos filósofos. El primero, si algo vale, prueba con igual evidencia la doctrina del escepticismo universal, porque tambien nuestra razon es falible. Por consiguiente, lo que así en orden á la razon como á los sentidos se debe responder es, que su falibilidad no se extiende á los casos en que el objeto se les muestra con evidencia y sin obstáculo alguno; porque en ellos tanto los sentidos como la razon son infalibles.

Al segundo se niega en primer lugar que el objeto inmediato de la experiencia externa sean las modificaciones del ánimo: lo contrario hemos probado en el argumento tercero de la presente proposicion (478-479), para lo cual no necesita el sentido salir fuera de sí mismo, sino que le basta *referirse* á lo exterior. En segundo lugar, aun cuando concediéramos que éste sea el objeto inmediato de la tal experiencia, todavía tendríamos que admitir la existencia de los cuerpos por lo dicho en el argumento cuarto (480-481).

El tercero ya queda deshecho en el n. 477. El cuarto ya tiene su solucion en los números 464 y 465. Y si alguno urge diciendo que la imaginacion en sueños nos presenta como reales los objetos de pura fantasía y que por consiguiente lo mismo nos puede suceder en el estado ordinario de vigilia; le responderemos primeramente que las ilusiones de la imaginacion pertenecen á la experiencia interna y por lo tanto no

son posibles sin la externa relacionada inmediatamente con los objetos reales, y en segundo lugar que los objetos aparentes de la imaginación se distinguen de los verdaderos y macizos de la experiencia externa como la sombra de la realidad y como los confusos, desordenados y pálidos panoramas imaginados en el estado del sueño de los claros, ordenados y brillantes paisajes percibidos con los sentidos externos en el estado de vigilia.

484.—Al quinto se niega rotundamente que solo en el orden ideal y metafísico pueda haber verdadera evidencia. Ésta, lo mismo que la certeza, se divide en *metafísica*, *física* y *moral*. Para la física basta que el objeto tenga necesidad *consiguiente* é *hipotética*, ó bien tal, que exista necesariamente en la hipótesis de que exista: y esta necesidad la tienen todos los objetos experimentados por la experiencia externa, pues en la hipótesis de que obren sobre nuestros sentidos para causar en ellos la experiencia de su realidad, deben existir necesariamente.

485.—Al sexto finalmente se responde que la sabiduría exige buscar los medios más sencillos para la consecución de ciertos y determinados fines, y no para todos cuantos se puedan intentar. Ahora bien; el fin de la creación del universo no es para que éste sea una materia muerta destituida de toda acción, sino para que, desarrollando cada una de las causas particulares su actividad propia, se forme el conjunto armónico que vemos en las cosas criadas y alabemos por tanta hermosura á la Causa primera que lo ideó y fabricó. Para lo cual el medio más sencillo no es que todo lo haga la sola Causa primera, sino que juntamente con ella obren también las segundas y produzcan por consiguiente su impresión en nuestros sentidos externos.

PROPOSICION SEGUNDA.

*Los sentidos externos, aptamente dispuestos y convenientemente aplicados, son fuentes infalibles de verdad en orden á los juicios inmediatos que versan sobre las cualidades de los cuerpos.*

486.—*Demostracion.*—Ninguna potencia aptamente dispuesta y convenientemente aplicada á su objeto puede desviarse de él jamás: porque con tan favorables circunstancias no puede errar, si no es estando inclinada al error por su propia naturaleza. Por donde es claro que aquí tambien tiene lugar cuanto hemos dicho más arriba en orden á la infalibilidad de nuestro entendimiento (372); porque tan natural es toda potencia sensitiva como la intelectiva, y tan ordenada está por Dios á la prosecucion de su objeto sensible como ésta á la del suyo inteligible. Luego los sentidos externos aptamente dispuestos y convenientemente aplicados á su objeto no yerran nunca; y por consiguiente los juicios inmediatos á que inducen, no pueden ménos de ser verdaderos. Porque los sentidos con su aprehension no mueven á atribuir al objeto sino aquello mismo que ellos le atribuyen á su modo; y por tanto el juicio á que ellos dan origen, por fuerza debe ser verdadero.

487.—Para que los sentidos se hallen aptamente dispuestos, se requieren dos condiciones, á saber: 1.<sup>a</sup> *que esten sanos*, 2.<sup>a</sup> *que no se hallen afectados por alguna cualidad transitoria que los saque de su estado normal y permanente*. La razon de entrambas condiciones es; porque en el caso contrario recibirán defectuosamente la impresion del objeto, segun aquel famoso principio: *Todo lo que se recibe, es recibido*

á la manera del recipiente, y por tanto la experiencia no podrá ménos de ser defectuosa é inductiva al error. Por esta causa los que padecen el mal de ictericia, todo lo ven de un mismo color; los que estan enfermos, ó no perciben los sabores ó les perciben mal; los que tienen algun constipado fuerte, no perciben los olores. Los que tienen muy frias ó muy sucias las manos, no pueden percibir bien con ellas los cuerpos pequeños; los que tienen el paladar afectado por algun sabor fuerte, no están en disposion de juzgar de otros sabores; á los que han estado mirando por algun tiempo el color rojo subido, inmediatamente despues les parecen azules los demas objetos.

Para conocer si nuestros sentidos estan sanos y limpios de la cualidad dicha basta comparar nuestras percepciones presentes con las anteriormente habidas en otras circunstancias y con las que tienen sobre los mismos objetos los demás hombres en general.

488.—Para que los sentidos esten convenientemente aplicados, se requieren tambien dos condiciones. La primera es que *cada sentido perciba su objeto propio; y que si éste es comun á varios, sea percibido por todos ellos*. La razon de lo *primero* se funda en que ninguna potencia goza de infalibilidad sino en órden á su propio objeto: la de lo *segundo* en que, cuando el objeto es comun á varios sentidos, entónces la potencia *total* respecto de ellos está compuesta de aquellos sentidos tomados juntamente y cada uno de ellos por sí solo no puede tener sino una percepcion parcial é incompleta del tal objeto. Por esta causa es fácil padecer ilusiones ópticas, cuando se juzga de la figura, extension, volúmen, distancia, etc., de las cosas sin prece-der otra percepcion sensible que la de la vista. En todos estos casos el sentido del tacto es necesario para evitar todo peligro del error: sin embargo, se suele

juzgar por la sola vista á causa del hábito que tienen los hombres adquirido de calcular la distancia, magnitud, etc., aunque algunas veces se incurra en algun error de poca monta. Tambien el cálculo matemático sirve para este efecto.

489.—La segunda regla relativa á la aplicacion del objeto es, *que el objeto obre con suficiente intensidad y que el medio al través del cual trasmite su accion á la potencia sensitiva, sea uniforme y se halle en su estado normal*. La razon de lo *primero* es, porque de lo contrario la percepcion resultaría muy ténue y oscura. Por esta causa, cuando hay poca luz, es muy fácil padecer ilusiones en el sentido de la vista. La razon de lo *segundo* está en que el medio es el que influye inmediatamente en el órgano trasmitiéndole la accion recibida del objeto; y si no es uniforme ó no se halla en su estado normal, esta accion la trasmitirá de una manera tambien anormal, porque él la recibirá de este modo, y así la impresion orgánica resultará diferente de la regular y ordinaria. Por esta causa un palo metido en el agua se nos ofrece como quebrado y los astros son vistos por nosotros aún despues de ponerse bajo nuestro horizonte.

490.—Contra lo dicho en esta proposicion suelen decir algunos: Los sentidos nos dicen que en los objetos existen el *color*, el *olor*, el *sabor* y todas las demás cualidades de los cuerpos que llaman *secundarias*, siendo así que estas cualidades no existen sino en nuestros mismos sentidos.

Esta dificultad que algunos tanto ponderan, es una mera puerilidad; pues las cualidades dichas existen realmente en los objetos externos, sea cual fuere la naturaleza de las mismas. Así por ejemplo, el color es la propiedad que tiene un cuerpo de modificar con su accion nuestra potencia visiva y determinarla á tal gé-

nero determinado de sensacion, sea cual fuere la naturaleza de esta propiedad, que de esto no trata la Lógica.

### § III. VERACIDAD DE LOS SENTIDOS INTERIORES.

491.—Ademas del sentido íntimo de que hemos tratado más arriba y que no se diferencia realmente de la coleccion de las potencias aprehensivas y apetitivas (446), es preciso reconocer la existencia de la sensibilidad interna, con la cual perciba el animal los actos de los sentidos exteriores y los del apetito sensitivo, imagine los objetos ausentes ó en otro tiempo percibidos, perciba la conveniencia concreta de ciertas acciones útiles para su propia conservacion ó la de su especie, aunque no se le presenten como delectables, y se acuerde de los objetos anteriormente sentidos. De aquí el que los filósofos enumeren generalmente cuatro formas del sentido interno, que son: el *sentido comun*, la *imaginacion*, la *estimativa* y la *memoria*; si bien sobre la diferencia que media entre todas ellas no están acordes, pues unos hacen de estas formas de la sensibilidad interna otras tantas potencias realmente distintas y á otros parece que no son sino una sola con funciones diferentes.

492.—El sentido comun, que nosotros llamaremos simplemente *interno* para distinguirlo de otra fuente de verdad llamada hoy día con este nombre, es *una potencia material interna por la cual percibe el animal todos los objetos de los sentidos exteriores y ademas los actos mismos ejercidos por ellos*. La existencia de esta facultad sensitiva se prueba; porque el animal, no solo discierne entre lo blanco y lo verde por ejemplo, lo cual hace el sentido de la vista, sino tambien entre lo blanco y lo caliente, entre lo oloroso y lo sonoro, etc.,

lo cual no puede hacer ninguno de los sentidos exteriores, porque cada uno de ellos juzga solamente *dentro* de la esfera de su propio objeto. Luego hay que reconocer en el animal y por consiguiente también en el hombre, en cuanto sensitivo, una facultad interna capaz de percibir los objetos de todos los sentidos exteriores y que bajo este aspecto pueda ser llamada *sentido comun*. Esta facultad percibe además los actos de *ver, oír, oler, gustar y palpar* ejercidos por los sentidos externos; porque todos estos actos conoce el animal con verdadera reflexión, aunque incompleta (453), la cual á solo este sentido interno puede ser atribuida.

493.—Imaginacion es una *potencia material interna, por la cual conserva el animal la especie del objeto percibido con los sentidos externos y la pone en ejercicio para volver á percibirlo, cuando está ausente y no imprime en ellos su acción*. Cuando esta potencia de varios objetos forma uno solo que no existe en la naturaleza v. gr. *un monte de oro, un caballo con alas*, etc., entónces suele recibir el nombre de *fantasia*, aunque uno y otro nombre se suelen usar también indiferentemente para indicar la función de conocer los objetos sensibles ausentes y la de componer otros nuevos y no existentes en la naturaleza con los elementos de los que en ella existen.

494.—La estimativa es *otra potencia material interna, por la cual conoce el sér sensitivo la conveniencia concreta de ciertas acciones dirigidas á la conservación del individuo ó de la especie, aunque no lleven consigo deleite alguno*. Por ella discierne el sér sensitivo entre lo conveniente é inconveniente, y forma unos como juicios prácticos con que mueve al apetito sensitivo á buscar ó huir ciertos objetos, no por razón de su delectabilidad, sino de la conveniencia dicha, como cuan-

do la oveja considera al lobo como enemigo de su naturaleza y huye de él para no ser devorada, ó cuando los cachorros, sin haber experimentado el deleite de la leche, buscan la ubre de su madre para alimentarse, etc. Esta facultad tiene en el hombre más perfeccion que en los animales; porque procede, como dice Suarez (1), no por puro instinto de la naturaleza sino con conocimiento más perfecto y muchas veces bajo el influjo de la razon. Algunos juzgan que con ella formamos verdaderos racionios sobre cosas particulares y concretas y por eso le dan el nombre de *razon particular*; otros juzgan que los tales actos no son suyos sino del entendimiento.

495.—La memoria finalmente es *otra potencia material interna del sér sensitivo, por la cual conserva las especies de los objetos sensibles y conoce las cosas como pasadas ó anteriormente conocidas*. Esta potencia en el hombre se suele llamar *reminiscencia* por la virtud que tiene de recapacitar las cosas anteriormente percibidas por medio de cierta especie de discurso, cuando no se ofrecen inmediatamente á la consideracion; si bien Suarez esta virtud la atribuye á la inteligencia, bajo cuya direccion é influjo funciona esta facultad orgánica en el hombre lo mismo que todas las demas, y no á la misma memoria sensitiva (2).

496.—Sobre la veracidad de todos estos sentidos en general podemos decir lo mismo que hemos escrito en el párrafo anterior acerca de los sentidos externos, á saber: que estando aptamente dispuestos y convenientemente aplicados, no pueden conducir de suyo sino á juicios rectos y conformes á la realidad de las

---

(1) Suarez, *de anima*, lib. 3. cap. 30, n. 7.

(2) Sobre la sensibilidad interna puede leerse el tratado de *anima* del P. Suarez, lib. 3, capp. 30 y 31.

cosas. La razon es la misma que hemos aducido para probar la veracidad de las demas facultades, á saber: que siendo estos sentidos unas ciertas potencias dadas por la naturaleza para conocer cierta clase de objetos, los conocerán infaliblemente, siempre que á su accion natural y ordinaria no se oponga por acaso algun obstáculo; porque de lo contrario la naturaleza humana estaria de suyo inclinada al error, lo cual es un absurdo. Ahora, á la inteligencia toca advertir cuándo así estos sentidos como los externos funcionan conforme á su naturaleza y sin impedimiento alguno; porque ella es la que tiene la universal direccion en todas las acciones de las demas potencias por razon de su perfeccion intrínseca y de la aptitud que tiene para conocer con sus conceptos universales la manera de conducir ordenadamente los medios á sus fines.

497.—El sentido interno siempre se halla aptamente dispuesto y siempre tiene su objeto convenientemente aplicado, hablando de los actos producidos por los sentidos externos: porque inmediatamente obran sobre él sin obstáculo alguno y sin necesidad de medio alguno que les sirva de instrumento. Por consiguiente su infalible veracidad en este punto es universal y constante y todos los juicios á que él induce por esta parte han de ser forzosamente verdaderos.

498.—La condicion que se requiere por parte de la imaginacion para que no nos induzca á error es, que no se sobreponga á la razon impidiéndole su libre ejercicio, como sucede en los sueños y en otras ocasiones en que se halla perturbado el uso de las potencias. Cuando la razon está en su pleno ejercicio y puede reflexionar comparando maduramente los fantasmas de la imaginacion con las percepciones de los sentidos, entónces no hay que temer ningun error por parte de la fantasía; antes esta facultad en tales circunstancias

ayuda mucho á la inteligencia así para formarse ideas claras y distintas de los objetos como para crear sus ideales artísticos, que cautiven con su belleza los corazones de los que los contemplan.

499.—Finalmente, la memoria entónces estará aptamente dispuesta y convenientemente aplicada á su objeto, cuando sea perspicua y evidente. Con estas condiciones será siempre fuente segura de verdad: sin ellas puede fallar, como todas las demás facultades cuando no se les presenta su objeto con claridad y distincion.

Dicen los que suelen ponderar mucho la falibilidad de la memoria que nunca podemos distinguir con certeza la memoria perspicua de la aparente y falaz. Si esto fuera verdad, la mayor parte de nuestros raciocinios caería por tierra y así no podríamos tener certeza sino de muy pocas cosas. Porque para raciocinar, principalmente cuando los discursos son largos, necesitamos de la memoria: por consiguiente, si ésta no merece confianza, tambien serán nulos y de ningun valor los tales raciocinios.

La memoria perspicua se distingue de la falaz por su propia perspicuidad y evidencia. Son innumerables las cosas que la memoria nos recuerda con esta perspicuidad y de las cuales estamos completamente ciertos. De la memoria, cuando está sana y bien dispuesta, es preciso afirmar, no obstante su falibilidad, lo mismo que de las demas facultades, á saber; que no yerra sino por acaso y que su modo ordinario de obrar es el de recordar cosas que realmente han tenido lugar en los tiempos pasados.

### ARTÍCULO III.

#### Fuentes de la certeza moral.

Las fuentes de esta clase de certeza son la *autoridad*, ya divina, ya humana, y el *sentido comun* de nuestra naturaleza. De ellas trataremos por separado en los tres párrafos siguientes.

#### §. I. AUTORIDAD DEL TESTIMONIO DIVINO.

500.—Entiéndese por *autoridad* en la presente materia *el derecho que uno tiene á que sea considerado como verdadero por los hombres lo que él les refiere como tal*. El que hace la relacion de la cosa, se llama *testigo*; el acto de referirla, se dice *testimonio*; el de recibirla como verdadera, se conoce con el nombre de *fe*. En virtud de este acto adquirimos una cierta noticia tocante á algun objeto sin ver los intrinsecos fundamentos que en sí encierra para ser tenida por cierta. Por esta causa se dice con razon que fe es *creer lo que no vimos*, al revés de lo que sucede en la ciencia, la cual es *una vista clara de la cosa en si misma y de los intrinsecos motivos de su certeza*.

501.—Mas aunque el acto de fe sea *ciego* por esta parte, pero no lo es por lo que mira á los fundamentos *extrinsecos* que la cosa referida tiene en su favor para ser creida. Porque el hombre para determinarse racionalmente á prestar su asenso á lo que se le cuenta como verdadero, debe *ver* que el relator ó testigo merece su fe por hallarse dotado de *ciencia y veracidad* en lo tocante á su relato. Es decir que las cosas *creidas* deben ser evidentes con evidencia *extrinseca* ó *testimonial*, al paso que las *sabidas* ó *vistas*

deben tener evidencia *intrínseca* y *objetiva*. En las cosas que percibimos por nosotros mismos, la evidencia de nuestras propias percepciones es la que nos mueve á admitirlas como ciertas; en las que percibimos por medio de otros, la evidencia de sus percepciones patentizada por medio de su veracidad es la que nos obliga á prestarles el asentimiento cierto. Por donde el fundamento de la autoridad testimonial y acreedora al asenso de la fe está constituido por la evidencia de la ciencia y veracidad del testigo, así como el fundamento de la autoridad racional y acreedora al asentimiento de la ciencia lo forma la evidencia de la misma cosa sabida. Ya hemos visto más arriba que la evidencia puede ser *lata* ó *extricta*.

502.—La cosa atestiguada por un testigo puede ser *doctrinal* ó *histórica*, según que pertenezca al orden de las ideas ó al de los hechos: de aquí el que se divide comunmente el testimonio en *doctrinal* ó *dogmático* é *histórico*. En el presente parágrafo hablaremos principalmente del *doctrinal*; porque cuando Dios nuestro señor quiere hacernos alguna revelacion, no se propone contarnos hechos físicos, que hayan tenido lugar en los tiempos pasados, á la manera que lo hacen los historiadores, sino instruirnos con su doctrina moral y religiosa para facilitarnos el camino de la bienaventuranza eterna. A este fin demostraremos en las proposiciones siguientes la posibilidad y conveniencia de la revelacion divina y haremos ver la autoridad suma del divino magisterio en las cosas que por su benignísima misericordia se digne Dios manifestar á los hombres.

PROPOSICION PRIMERA.

*Es posible y conveniente la revelacion sobrenatural de algunas verdades morales y religiosas accesibles de suyo á la razon humana.*

503.—Entiéndese por revelacion sobrenatural la manifestacion de algunas verdades hecha por Dios á la inteligencia humana por via de magisterio indebido á su naturaleza y por consecuencia enteramente gratuito. El magisterio divino debido á la humana naturaleza es el que Dios hace cooperando como causa universal con nuestra propia razon y produciendo con ella los actos intelectivos que somos capaces de obrar abandonados á nuestras propias fuerzas. El indebido y por consiguiente sobrenatural es el que Dios hace por sí solo como causa particular y extraordinaria, ilustrando nuestra razon con su divina palabra al modo con que un maestro instruye á su discípulo infundiéndole por medio de signos sensibles sus propias ideas.

Entre los incrédulos unos niegan la posibilidad de la revelacion divina, otros la juzgan inútil é indigna de Dios, otros finalmente la atacan como perjudicial y nociva. De estos últimos son los que en nuestros dias militan bajo la bandera del racionalismo con los nombres de *panteistas, materialistas y positivistas*, para los cuales no hay otro Dios que el Mundo ni otro espíritu que la suma de fuerzas depositadas en la materia bruta.

504.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º No podemos negar á Dios el poder de ejecutar lo que es dado á las fuerzas limitadas de los hombres. Es así que un hombre puede instruir á otro en orden á algunas verdades morales y religiosas accesibles á la razon humana, como lo

estamos viendo con el hecho todos los dias. Luego no se puede negar á Dios este poder y por tanto es posible la revelacion sobrenatural de que hablamos en la presente proposicion.

2.º Dios conoce perfectamente todas las verdades morales y religiosas que la razon humana puede adquirir con el conveniente ejercicio de sus propias fuerzas. Por otra parte no faltan á su infinita sabiduria medios para hablar al hombre de manera que se haga entender, ni á su poder omnipotente fuerzas para realizarlos. Luego...

505.—Entre los medios de que Dios se puede servir para este efecto y de que consta haberse servido, podemos enumerar los tres siguientes. El primero es aparecerse á los hombres bajo una forma sensible, como lo hizo en el antiguo Testamento con los Patriarcas del pueblo de Israel y lo ha hecho en el nuevo uniéndose hipostáticamente á la sacratisima Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, y hablarles así cara á cara en la forma que guardan unos hombres con otros. El segundo es hacer sensibles en el aire por medio de sonidos articulados ó en alguna superficie por medio de la escritura las palabras con que quiera transmitir las ideas, sin aparecerse él mismo bajo ninguna forma; pues el uso de las palabras habladas ó escritas es el que generalmente solemos emplear nosotros para comunicarnos mutuamente nuestros pensamientos. El tercero finalmente consiste en presentar ante los ojos de la imaginacion unos como cuadros de cosas sensibles en las cuales vayan significadas ciertas verdades del orden moral y religioso, como cuando en tiempo de José envió el Señor al rey Faraon los sueños de las siete espigas y de las siete vacas misteriosas y en tiempo de Daniel vió Nabucodonosor durante la noche la extraña estatua en que estaban significados

los cuatro reinos poderosos que habian de existir sucesivamente sobre la tierra (1).

506.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º La revelacion sobrenatural y divina de aquellas verdades morales y religiosas que mucho importa saber al hombre por razon de su salvacion eterna, es el camino más claro, breve y perfecto de cuantos se puedan excogitar para adquirirlas. Luego es manifesto que la revelacion sobrenatural de estas verdades es sobremanera conveniente al género humano.

El antecedente de este argumento es manifesto: porque la divina revelacion enseña á toda clase de hombres estas verdades con entera seguridad de su existencia, sin ningun trabajo para inquirirlas y sin ningun peligro de error en alguna de ellas; lo cual no puede decirse de la humana razon, naturalmente flaca y falible, y además de esto sujeta al maligno influjo de las pasiones siempre que se trate de discurrir sobre estas materias. Así, con solo el catecismo cristiano sacado de la revelacion divina sabe hoy día un niño de ocho ó nueve años las cosas de la salvacion eterna con más claridad, seguridad y perfeccion que los más grandes filósofos de la antigüedad, con todos sus profundos discursos. Luego etc.

507.—2.º El pueblo no puede adquirir sino por vía de enseñanza ó magisterio un cuerpo de doctrina religiosa y moral que lo ponga en disposicion de poder tributar un culto digno al Dios verdadero y guardar los sanos preceptos de la moral. Porque la generalidad de los hombres ni tienen tiempo para estudiar

---

(1) Sobre las maneras del habla divina y sobrenatural puede verse lo que escribe Santo Tomas en su *Suma Teológica* 2.ª 2.ª q. 174. aa. 2 y 3, donde trata el Santo Doctor de los diversos grados de profecía.

estas cosas á causa de sus continuas ocupaciones, ni gusto por falta de experiencia, ni finalmente aptitud por su natural rudeza. Por otra parte los sabios, abandonados á sus propias luces y destituidos del auxilio de la revelacion, carecen de aptitud conveniente para ejercer con fruto este oficio; porque les falta la *unidad* en la doctrina, la *infalibilidad* en el magisterio y la debida *sancion* en sus preceptos. De aquí es que los filósofos tanto antiguos como modernos abandonados á sus propias luces se han mostrado siempre por estas tres causas absolutamente ineptos para enseñar á los pueblos las cosas de la religion y de la moral. Porque negando unos lo que otros afirman, profesando todos doctrinas más ó ménos erróneas y no presentando ninguna señal externa del cielo que los autorice y sancione sus enseñanzas con las penas de la otra vida, los pueblos no los respetan sino que los miran con desprecio, ó solamente siguen á aquellos que enseñan descaradamente máximas subversivas, corruptoras de la moral y favorables al ateismo: de lo cual dan claro testimonio así los hechos de la sociedad presente, donde imperan las máximas del racionalismo enemigo de la revelacion, como los de las sociedades antiguas en que los filósofos proclamaban como los de ahora el puro y escueto naturalismo.

508.—Por el contrario la revelacion divina tiene el prestigio inmenso de ser el que la hace Dios nuestro señor, verdad suma que ni puede engañarse ni engañarnos, y omnipotencia absoluta que castigará con sus penas ó remunerará con sus premios en la otra vida á los que en ésta violan ú observan sus santas leyes, y por consiguiente se presenta ante los ojos del pueblo claramente dotada de las tres dotes que la hacen aceptable y eficaz y que son: la *unidad*, la *infalibilidad* y la *sancion*. Por donde en todos los

pueblos esta divina revelacion, ó real y verdadera ó supuesta y tenuta por tal, es la que ha servido de hecho para mantenerlos en su deber y no los tratados vanos y estériles de los filósofos, como consta con toda evidencia en las historias de los mismos. Luego es manifiesto que la revelacion sobrenatural y divina es sumamente útil para que los hombres adquieran y conserven íntegras las verdades más principales de la religion y de la moral, y que su utilidad sobrepuja con mucho en esta parte á la humana Filosofía.

509.—3.º No solo para el pueblo sino tambien para los mismos filósofos que con sinceridad desean la adquisicion de la ciencia y el adelantamiento de la Filosofía, es de suma utilidad la revelacion de las verdades sobredichas. Porque, una vez reveladas por Dios estas verdades, ya no tienen que andar dudando acerca de su existencia y pueden dirigir todas sus fuerzas á demostrarlas científicamente, apoyados en los principios naturales de la inteligencia humana sin servirse de la revelacion sino como de criterio *negativo* que los libre de los precipicios del error, á que puede ser arrastrada su razon falible. Por esta causa la Filosofía cristiana es tan pura en sus doctrinas morales y religiosas, tan sublime en sus concepciones metafísicas y tan sólida en sus razonamientos científicos; y por el contrario en la Filosofía racionalista y enemiga de la revelacion no se ven sino delirios, errores crasísimos al lado de sublimes concepciones, insubsistencia y falta de solidez en todos sus discursos.

510.—Estas ventajas sumas de la revelacion las expone muy bien Santo Tomás en su *Suma contra los gentiles* lib. 1. c. 4., haciendo ver cómo sin ella serían muy pocos los que llegasen á tener un conocimiento conveniente de la naturaleza, y esto despues de mu-

cho tiempo de estudio, á costa de grandes trabajos intelectuales, con riesgo de incurrir en grandes errores y con no pequeña oscuridad en muchísimos raciocinios.

511.—Contra todas estas ventajas los racionalistas aducen la de su preciada libertad. Pero ésta no es ventaja ninguna. La libertad, para ser verdadera, debe estar fundada en razon; y la razon nos dice que la verdadera libertad de nuestra inteligencia es hallarse avasallada por la evidencia de la verdad, la cual es su único alimento y no la duda necia de los escépticos.

512.—Añaden á esto que la revelacion estanca las inteligencias no dejándolas progresar en sus investigaciones, y fomenta el fanatismo de los pueblos afe-rrándolos á sus ideas y costumbres supersticiosas. Pero esto solo tiene valor contra la *falsa y supuesta* revelacion, no contra la verdadera, la cual viene realmente de *Dios, señor de las ciencias* (1) y no es enemiga por lo mismo de ninguna ciencia. Lo que impide la verdadera revelacion, no es el progreso de las ciencias, sino la libertad de la ignoranca y de la duda con la manifestacion cierta é inquebrantable de la verdad. Lo cual, lejos de ser un inconveniente, es por el contrario una ventaja grandísima; porque sin quitar á la razon su aptitud intrínseca para que demuestre con su método propio y científico aquella verdad accesible á sus fuerzas naturales, la asegura de su existencia impidiendo que se equivoque en esta parte.

513.—Finalmente, dejando á un lado otras dificultades, nos haremos cargo de la siguiente. La revelacion, dicen, no la hace Dios á cada uno en particular sino á algunos hombres, que luego se presentan en la

---

(1) I. Reg. II, 3.

sociedad como legados suyos; lo cual da origen á infinitos abusos. Pues con esto muchos se venden por enviados extraordinarios del Criador y en nombre suyo fundan religiones opuestas, que son un semillero constante de guerras encarnizadas é inextinguibles como lo prueba tristemente la historia de los diversos pueblos.

514.—Esta dificultad, lo mismo que la anterior, no prueba nada contra la utilidad de la verdadera revelacion; sino lo que hace únicamente, es indicar un mal que la perversidad humana produce algunas veces abusando de un instinto bueno y santo que Dios ha grabado en el corazon de los hombres. Ninguno dirá que la invencion de la moneda no sea en sí una cosa buena y laudable, no obstante ser muchos los falsarios que cada dia molestan á los ciudadanos honrados con sus monedas falsas y contrahechas. Pues otro tanto acaece con la revelacion: todos los hombres ven claramente su grande utilidad y esto da aliento á algunos malvados para contrahacer la verdadera vendiéndose por profetas y enviados de Dios.

La verdadera revelacion no tiene la culpa de los grandes males que de esto se siguen, sino la malicia de los hombres que de todo abusan, hasta de las cosas más santas. Cuando Dios envía realmente á alguno que hable en nombre suyo á los pueblos, lo arma siempre de sus divinas insignias, por medio de las cuales es muy fácil distinguirlo de los falsos profetas. Estas insignias consisten en la potestad taumatúrgica y sobrenatural que les concede para hacer milagros y profecias en comprobacion de su mision divina, potestad que solo en los verdaderos legados de Dios puede encontrarse. Los falsos profetas contrahacen estas insignias; pero lo contrahecho siempre es muy distinto de lo natural; y quien quiere poner cuidado, fácilmente

advierte que aquello no es sino aparente y fingido. Los que siguen á los falsos profetas, se engañan por su propia culpa; que medios tienen para conocer la superchería, ya por sí mismos, ya por medio de personas doctas y amantes de lo honesto.

### PROPOSICION SEGUNDA.

*Es posible tambien y conveniente la revelacion sobrenatural de los misterios.*

515.—*Observacion.*—Entendemos por misterio una verdad superior á la capacidad de la humana inteligencia; de suerte que, por muy grande que sea la penetracion de un hombre cualquiera, nunca pueda adquirir conocimiento de ella con solos sus naturales discursos, ni aun ayudado de cuantas luces le puedan suministrar sus semejantes abandonados á sus propias fuerzas.

516.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Existen verdades superiores á la capacidad de la humana inteligencia. Porque la inteligencia humana es limitada y por consiguiente no puede con sus naturales fuerzas pasar más allá de ciertos límites en el campo inmenso de la verdad. Luego todas estas verdades, que se hallan fuera de estos límites y son inmensas, se las podrá revelar Dios al hombre; pues á Dios no le son desconocidas ni le faltan medios para hablarle acerca de ellas.

2.º La Esencia divina es en sí misma un misterio para la humana inteligencia: porque el conocerla por intuicion nos es naturalmente imposible, como se demuestra en la Teodicea; y el conocimiento que de ella podemos adquirir contemplando las criaturas, es

muy bajo é imperfecto, ni nos dice propiamente qué es en sí mismo Dios sino más bien qué no es, enseñándonos solo en general que aquella soberana Esencia es una cosa infinitamente superior en perfeccion á todas las cosas finitas, como tambien se demuestra en la Teodicea. Luego Dios, que conoce perfectamente lo que él es para sí, nos podrá hacer una manifestacion de este su conocimiento y revelarnos de este modo un verdadero misterio.

517.—*Prueba de la 2.ª p.*—La revelacion de los misterios sirve primeramente para que conozcamos siquiera de una manera imperfecta, lo que sin ella ignoraríamos por completo. En segundo lugar es útil para cautivar nuestra inteligencia y rendir con ella un obsequio á Dios nuestro señor. Pues creyendo los misterios sin penetrar la razon íntima de su verdad y fiados en la sola palabra divina, confesamos que Dios conoce muchísimas cosas que nosotros ignoramos y que es infinitamente digna de crédito su veracidad, lo cual es rendir nuestra flaca inteligencia á la suya perfectísima. Finalmente, la revelacion de los misterios es á propósito para manifestarnos Dios nuestro señor las trazas amorosas de su santísima Providencia en los medios que se ha dignado misericordiosamente tomar para conducirnos á la salvacion eterna. Ninguna cosa importa tanto al hombre conocer como estas trazas para saber aprovecharse de ellas y alcanzar de este modo su bienaventuranza eterna; y así el manifestárselas Dios nuestro señor con la revelacion de los misterios es un beneficio que merece continuas acciones de gracias. Por esta causa nunca podremos agradecerle suficientemente los cristianos el inmenso favor que nos ha dispensado dándonos á conocer los misterios de nuestra Religion sacrosanta, en que se nos muestran los caminos elegidos por el Señor para

salvarnos. Es pues evidente la conveniencia suma de la revelacion de los misterios (1).

518.—Contra esta doctrina tan manifiesta se levantan orgullosos los racionalistas diciendo: 1.º Los misterios son palabras sin sentido, porque nos enseñan cosas ininteligibles. 2.º Lo que está sobre nuestra razon, es contra ella; porque solo lo ininteligible ó absurdo está sobre nuestra razon y es inaccesible á nuestra inteligencia. 3.º La religion debe ser evidente, y una religion llena de misterios es oscurisima. 4.º La religion debe iluminar el entendimiento, y los misterios lo entenebrecen. 5.º Dios nos ha dado la razon para que usemos de ella, y los misterios nos prohiben este uso. 6.º Dios habla á los hombres para ser entendido, y en la revelacion de los misterios sucede todo lo contrario. Luego es una cosa manifiestamente absurda la revelacion de los misterios.

519.—Veamos de soltar brevemente estas vanísimas dificultades: todas ellas caen por el suelo con una ligerísima observacion. En efecto: una cosa es conocer la *existencia* de un objeto cualquiera y otra tener conocimiento claro de su *esencia*: los ciegos conocen la existencia de los colores por la relacion verídica de los que tienen intuicion de ellos, y no conocen con claridad su esencia. Pues esto mismo sucede con la revelacion de los misterios: su existencia la conocemos por la relacion verídica de Dios nuestro señor, el cual vé clarísimamente su verdad intrínseca; pero su esencia no la conocemos sino de una manera muy imperfecta al modo en que conoce el ciego la esencia de los colo-

---

(1) Puede verse sobre este asunto el capítulo VII de nuestra obra intitulada: *La Religion católica vindicada de las imposturas racionalistas*.

res. Con esto ya podemos responder plenísimamente á todas las dificultades propuestas.

520.—A la primera niego rotundamente que los misterios sean palabras sin sentido ó bien cosas absolutamente ininteligibles para nosotros. Porque su *existencia* la conocemos claramente por la relacion verídica de quien *ve* su *esencia*; y de *ésta* tenemos un conocimiento oscuro, pero al fin conocimiento. Este conocimiento, aunque imperfecto, es mejor que nada; como es mejor que nada para un ciego la noción imperfecta de los colores que adquiere con la fe prestada por él á los demas hombres.

521.—Con esto mismo queda suelta la segunda dificultad: porque los misterios no son cosas absolutamente ininteligibles para nosotros y por tanto se diferencian por completo de lo absurdo y contrario á nuestra razon. Dígase otro tanto de la tercera: la Religion debe ser evidente con evidencia *extrínseca* del testimonio divino, por el cual nos conste con certeza la *existencia* de los misterios en ella contenidos; pero no debe serlo con evidencia *intrínseca* de las cosas reveladas, de suerte que *veamos* nosotros su verdad como vemos la verdad de los teoremas matemáticos ó filosóficos penetrando en las razones íntimas sobre que está fundada.

A la cuarta decimos que la revelacion de los misterios no oscurece nuestra razon, sino que la ilumina, dándole algun conocimiento, aunque imperfecto, de cosas que sin ella le serían absolutamente desconocidas.

A la quinta se responde que la revelacion dicha precisamente es la que nos hace posible el uso de la razon con respecto á los misterios, dándole noticia de su existencia.

A la sexta finalmente contestaremos diciendo que en la revelacion de los misterios Dios habla para que

tengamos noticia cierta de su *existencia* y *algun* conocimiento de su esencia y que ambas cosas las consigue con ella perfectamente, sin que por tanto haya nada de contradictorio en la acción dicha.

### PROPOSICION TERCERA.

*Cuando Dios revela alguna cosa, hay obligacion de creerla firmísimamente con un asentimiento superior al de todos los juicios naturales de la razon humana.*

522.—*Prueba de la 1.<sup>a</sup> p.*—1.º Cuando Dios habla, tiene derecho á ser creído con un asentimiento firmísimo y desnudo de toda duda: porque, siendo infinitamente sabio y veraz, su doctrina no puede ménos de ser esencialmente verdadera. Luego los hombres á quienes hace esta revelacion, tienen obligacion de recibir con asentimiento firmísimo su doctrina como verdadera; porque el derecho y la obligacion son cosas correlativas y no puede darse el uno sin la otra.

2.º Entre los hombres justamente se ofende uno cuando no se le quiere creer la cosa que cuenta, si en la relacion presenta los títulos que acreditan su veracidad y ciencia. Luego con mucha más razon se ofenderá Dios nuestro señor, si los hombres, sabiendo con certeza que les ha contado alguna cosa, esto no obstante no le quieren prestar su asentimiento ó le creen con temor de que la cosa sea falsa; porque esto sería hacerle una injuria grandísima.

523.—*Prueba de la 2.<sup>a</sup> p.*—1.º Los fundamentos en que estriba la certeza de las verdades reveladas son superiores á los de las verdades naturales: porque éstas descansan en la lumbre *natural* de la razon humana y aquellas en la sobrenatural de la divina. Luego la firmeza con que debemos adherirnos á las

verdades reveladas, debe ser mayor que la de todos los juicios formados con las solas fuerzas de la razon humana. 2.º La certeza sobrenatural de la fe supera en perfeccion á todas las del órden natural sin exceptuar la misma certeza metafisica (353-356). Luego etc.

#### PROPOSICION CUARTA.

*Entre las doctrinas reveladas y las demostradas por la razon no puede existir pugna alguna real y verdadera.*

524.—*Demostracion.*—Lo verdadero no puede estar en pugna real con lo verdadero sino con lo falso, que es su contrario; porque todo lo verdadero sale de la misma fuente, que es Dios, verdad por esencia. Es así que tanto las doctrinas reveladas por Dios como las demostradas por la razon humana son necesariamente verdaderas. Luego entre ellas no puede darse pugna real sobre ningun objeto.

Cuando pues entre las verdades de la revelacion y las doctrinas *ciertas* de una ciencia cualquiera *parece* que hay algun conflicto, lo que debemos hacer es examinar con diligencia el sentido de las verdades reveladas y los argumentos en que se apoya la certeza de las doctrinas naturales, seguros de que ó éstas no tienen la verdad y certeza que se les supone ó les damos á aquéllas un sentido de que realmente carecen y de que por tanto la oposicion entre unas y otras no es sino aparente.

PROPOSICION QUINTA.

*La razon humana no debe examinar los misterios revelados en la misma forma que las materias de su propia esfera; ni en la inquisicion de estas últimas puede proceder con absoluta independendencia de la fe, una vez que le conste con certeza el hecho de la revelacion divina.*

525.—*Observacion.*—Esta proposicion va contra los partidarios del racionalismo moderado; los cuales, admitiendo la existencia de los dogmas revelados, pretenden sin embargo que los debemos examinar con el criterio de nuestra razon falible de la misma manera que si fueran verdades naturales, y quieren además que el filósofo en la inquisicion de la ciencia proceda con absoluta independendencia, como si no existiese verdad alguna revelada en el mundo. Este error ha sido condenado en las proposiciones pertenecientes al párrafo segundo del Syllabus publicado por Pio IX.

526.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º La razon humana es incapaz de conocer en sí mismas las verdades encerradas en los misterios revelados, porque son superiores por su intrínseca naturaleza á sus fuerzas cognoscitivas; y así no le queda otro medio para conocerlos que tomar por norma y guía el *hecho sobrenatural* de la revelacion divina. Es así que en las doctrinas pertenecientes á su propia esfera debe seguir otro camino diferente, cual es el de examinarlas á la luz de sus *ideas meramente naturales*, tomando por norma y guía estas mismas ideas. Luego es evidente que el modo de examinar uno y otro objeto debe ser diverso.

2.º Aun dado el hecho de la revelacion de los misterios, la razon humana no puede servirse de otro

guía para interpretarlos sino del que Dios mismo le ponga para este efecto asistiéndole con su ayuda sobrenatural; porque la razón por sí misma no puede discurrir con respecto á ellos sino como discurre el ciego con respecto á los colores y solo una inteligencia ayudada del cielo con el don gratuito de la infalibilidad es capaz de interpretarlos con seguridad plena. Es así que en el exámen de las doctrinas accesibles á la razón humana ella misma es el intérprete nato examinándolas y juzgándolas á la luz natural de la evidencia. Luego, etc.

3.º Si la razón humana pudiese juzgar sobre los misterios revelados en la misma forma que sobre las materias del orden natural, la certeza de los juicios relativos á estos misterios estaría sujeta y subordinada á la de los principios naturales, y por consiguiente en todo caso de conflicto entre los dogmas de la fe y estos principios tendríamos que amoldar los primeros á los segundos y no vice-versa. Es así que debemos hacer todo lo contrario, según lo que dejamos escrito al hablar de los diferentes grados de certeza (354). Luego etc.

4.º Finalmente, si de los misterios revelados hubiéramos de juzgar en la misma forma que de las verdades naturales, al instante deberíamos negar ó poner en duda la realidad de todos los misterios. Porque la máxima general en la investigación de toda verdad natural es negar ó poner al ménos en duda su existencia, siempre que nos son desconocidos los intrínsecos fundamentos sobre que ella descansa: por donde, siéndonos esencialmente desconocidos los fundamentos intrínsecos en que descansa la verdad de todo dogma revelado, deberíamos conforme á esta regla negar absolutamente su verdad ó ponerla al ménos en duda.

527.—Por aquí se ve cómo la doctrina del racionalismo moderado viene por fin á refundirse por esta parte en la del racionalismo rígido. Dicen los partidarios de esta última: «Todas las verdades de la religion dimanen de la fuerza nativa de la razon humana: por tanto la razon es la norma principal con que el hombre puede y debe alcanzar todas las verdades de cualquier género que sean. (1).» Los defensores del racionalismo moderado enseñan en sustancia lo mismo, diciendo que «las ciencias teológicas deben ser tratadas exactamente lo mismo que las filosóficas (2)», y añadiendo que «todos los dogmas de la Religion cristiana sin distincion alguna son objeto del saber natural, ó sea de la Filosofía; y que la razon humana históricamente sólo cultivada puede llegar con sus solas fuerzas y principios á la verdadera ciencia de todos los dogmas, áun los más recónditos, con tal que le hayan sido propuestos por vía de objeto. (3).» Porque con esto los mencionados autores hacen intrinsecamente accesibles á la razon humana los tales dogmas

---

(1) «Omnes religionis veritates ex nativa humanæ rationis vi derivant; hinc ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cujuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat (*Proposición IV del Syllabus*).»

(2) «Cum ratio humana ipsi religioni æquiparetur, idcirco theologicæ disciplinæ perinde ac philosophicæ tratandæ sunt (*Proposición VIII del Syllabus*).»

(3) «Omnia indiscriminatim dogmata Religionis christianæ sunt objectum naturalis scientiæ seu philosophiæ; et humana ratio historice tantum exulta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo hæc dogmata ipsi rationi tamquam objectum proposita fuerint (*Proposición IX del Syllabus*).»

y los colocan dentro de la esfera de su objeto natural, convirtiéndolos en verdades *dimanadas de sus fuerzas nativas*.

528.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º Ningun discurso puede hacer jamás la razon humana con abstraccion completa de las verdades ciertas que tengan relacion íntima con la materia de su inquisicion científica: porque siempre ha de ir en la presuposicion de que, si el resultado último de su trabajo es contrario á dichas verdades, debe ser rechazado como falso. Es así que los dogmas revelados son verdades ciertas y con ellos tienen conexion íntima muchas proposiciones pertenecientes al orden natural de nuestros conocimientos y sobre los cuales puede versar la inquisicion filosófica. Luego la razon humana en la tal inquisicion no puede prescindir por completo de los dogmas sobre-dichos.

2.º Si la razon humana pudiera prescindir absolutamente de los dogmas revelados en sus investigaciones filosóficas, muchas veces se veria precisada en fuerza de sus conclusiones científicas ó á negar alguno de estos dogmas ó á acomodarlo á estas conclusiones. Porque, aunque entre las conclusiones verdaderas de la razon y los dogmas revelados no puede existir pugna real, pero puede darse aparente; en cuyo caso, para hacer desaparecer esta aparente contradiccion, debería ser modificado el sentido de los dogmas de manera, que se acomodase á la doctrina obtenida en la conclusion científica. Es así que esto conduce á la destruccion total de todo dogma revelado, segun lo que acabamos de probar en la primera parte. Luego....

3.º Si la razon humana fuera infalible en todos sus discursos, podría permitirsele en sus investigaciones científicas proceder con la independenciam dicha, porque entónces sus resultados serían siempre verdade-

ros y manifiestamente conformes á los sagrados dogmas. Pero nuestra razon es falible y muchas veces se equivoca tomando lo falso por verdadero, en cuyo caso puede ponerse en abierta pugna con algun misterio revelado y negar por consiguiente su verdad. Luego el conceder esta independendencia absoluta á nuestra razon falible es lo mismo que darle derecho para negar un dogma cualquiera; porque con sus conclusiones realmente erróneas y aparentemente verdaderas podrá y deberá negar todo cuanto pugna de hecho con las tales conclusiones y por consecuencia los mismos dogmas, lo cual se opone diametralmente á la fe firmísima é inquebrantable que todo hombre debe tener en órden á toda verdad revelada á pesar de todas cuantas razones aparentes se le ofrezcan en contrario (1).

## § II. AUTORIDAD DEL TESTIMONIO HUMANO.

529.—La autoridad del testimonio humano es muy inferior en perfeccion á la del testimonio divino, porque ni los hombres son siempre infalibles en sus percepciones ni veraces en sus asertos. Sin embargo, no deja de prestar inmensos servicios en la sociedad; la cual, como escribe sabiamente San Agustin, *está totalmente fundada en la fe natural que tienen unos hombres en los dichos de los otros* (2). Esta autoridad puede versar, ora sobre materias doctrinales, ora sobre hechos históricos: de ambas cosas trataremos en las proposiciones siguientes.

---

(1) Sobre lo dicho en este capítulo puede consultarse nuestra obra intitulada: *La Religion católica vindicada de las imposuras racionalistas*, cap. XXX.

(2) San Agustin, *De utilitate credendi*, cap. 12.

PROPOSICION PRIMERA.

*En materias doctrinales los rudos y los ignorantes se deben guiar por el testimonio de los sabios; pero éstos deben atender principalmente á las razones intrínsecas de las cosas para formar su juicio.*

530.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Los rudos y los ignorantes no son capaces de formarse el juicio sobre materias doctrinales sino por el que acerca de ellas emiten los sabios. Luego este juicio es el que les da la naturaleza para que les sirva de guía en sus acciones. 2.º Es un axioma recibido que *á cada uno se le debe creer en las cosas de su oficio*. Este axioma está fundado en las reglas de la más sana prudencia; puesto que nadie puede entender mejor una cosa que quien tiene puesta en ella su continua atencion y estudio. Ahora bien; por *sabios* entendemos aquí *toda persona medianamente instruida en la materia artística ó científica sobre que ha de versar un juicio*. Luego los ignorantes en esta clase de materias para obrar racionalmente deben tomar por norma los juicios de las personas dichas.

531.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º Los sabios no buscan *se* sino *ciencia* en sus investigaciones. Es así que la ciencia en materias doctrinales y accesibles á la razon humana no se adquiere sino penetrando en la íntima naturaleza de las cosas. Luego los sabios á esta naturaleza deben atender principalmente para formarse los juicios mencionados.

2.º Además, la naturaleza ha dado á cada uno su propia razon para que por ella se guie en sus investigaciones siempre que pueda. Por esta causa nos ha hecho á todos *naturalmente curiosos*, imprimiéndonos el deseo de conocer por nosotros mismos las

causas de las cosas sin contentarnos con lo que sobre ellas nos dicen los demás hombres. Luego nuestra misma naturaleza reclama, que, siendo capaces de juzgar por nosotros mismos no nos dejemos llevar en materias doctrinales á manera de estúpidas ovejas por la autoridad de otros.

532.—Sin embargo, áun las mismas personas entendidas no deben fiarse tanto de su propio juicio discurrendo sobre las materias dichas, que miren con desprecio el emitido acerca de ellas por la generalidad de los sabios. Entre los secuaces del racionalismo es muy frecuente manifestar este desprecio para hacer alarde de independencia; pero los filósofos sensatos siempre considerarán á esta clase de personas como unos hombres más llenos de orgullo y pedantería que de verdadera ciencia. Cuanto más profundiza uno en una ciencia, ve con más claridad que es muy fácil equivocarse tomando por razones nuevas y desconocidas de los antiguos las que ellos consideraron muy bien y rechazaron como insubsistentes. Cuando la generalidad de los sabios está por una doctrina cualquiera, razones muy poderosas deben militar ordinariamente en favor de esta doctrina y por lo tanto no es cordura desecharla sin haber considerado primero con muchísima atención y juicio los nuevos argumentos que nos mueven á apartarnos de ella. Por eso hemos dicho que los sabios en el formarse sus opiniones deben atender *principalmente* á las razones intrínsecas de las cosas; porque alguna atención al sentir de las personas entendidas en la materia también les es necesaria para no *desbarrar* diciendo grandes despropósitos. La autoridad de los sabios no ha de ser su *guía* ciertamente en las demostraciones científicas sino la evidencia propia; pero sí les debe servir de *freno* para no dejarse llevar de ra-

zones aparentes buscando más bien el brillo que la solidez en sus discursos.

### PROPOSICION SEGUNDA.

*En materia de hechos no solo los ignorantes sino tambien los sabios deben tener generalmente el testimonio humano por norma buena de sus juicios y acciones.*

533.—*Demostracion.*—1.º La regla que nos ha dado la naturaleza para juzgar acerca de los hechos que no hemos presenciado por nosotros mismos y para vivir con nuestros semejantes, es el testimonio de los hombres. Luego esta regla no puede ménos de ser generalmente buena y apta para conducirnos á juzgar con rectitud y obrar con prudencia.

2.º Este argumento especulativo y *a priori* lo puede ver cada uno comprobado por la experiencia propia tanto interna como externa. Por la *primera* experimentamos en nosotros mismos una propension *natural* á ser veraces con los demas hombres en la relacion de los hechos que hemos visto ú oido; propension, que por lo mismo debe existir y ser sentida por todos los demas y obtener ordinariamente su efecto, porque lo natural sólo por acaso falta. Por la *segunda* vemos que las cosas por lo regular suelen ser tales, cuales nos las habian contado los hombres; si bien por algunas circunstancias accidentales sucede algunas veces lo contrario.

3.º Los hombres por la inclinacion espontánea que sienten en sí mismos hácia la verdad, no solo la quieren naturalmente para sí sino tambien para los demas. De aquí es que nadie miente por el solo gusto de mentir sino por alguna utilidad notable que reporta de este acto pecaminoso y contrario á nuestra natu-

raleza racional. Ahora bien, lo ordinario es que los hombres no vean esta utilidad en la mentira sino sólo en algunos casos excepcionales. Luego sólo en estos casos podemos desconfiar prudentemente de su relato por la parte que toca á su veracidad. Es así que esto mismo sucede con respecto á su ciencia; porque para conocer los simples hechos, que no piden discurso alguno sino solo el uso de los sentidos externos, todos los hombres son generalmente aptos; por donde su juicio sobre estas cosas es ordinariamente recto. Luego el testimonio humano en la materia sobredicha está por lo regular dotado de veracidad y ciencia en los testigos y es por lo tanto ordinariamente bueno.

534.—En muchos casos no se nos presentará sino como probable la realidad de la cosa referida, por no constarnos con bastante certeza la ciencia y veracidad dichas; pero en los más esta veracidad y ciencia se nos mostrarán suficientemente claras para producir en nosotros una especie de certeza *lata*, equivalente á la probabilidad suma, de que son reales y verdaderos los hechos que se nos cuentan, y esto basta para que los hombres puedan vivir reunidos en sociedad fiándose los unos en la palabra de los otros. Pero aún hay más: sobre algunos hechos no solo podemos adquirir esta certeza *lata* ó probabilidad suma de que acabamos de hablar, sino una certeza real y estricta con la cual sea absolutamente incompatible en el ánimo la duda prudente y fundada. Esto es lo que vamos á demostrar en la siguiente

PROPOSICION TERCERA.

*Con respecto á algunos hechos no solo contemporáneos sino tambien pasados podemos adquirir estricta y verdadera certeza.*

535.—*Demostracion.*—En la relacion de algunos hechos tanto pasados como contemporáneos pueden constarnos con verdadera certeza la ciencia y la veracidad de los testigos. Luego sobre los tales hechos podemos tener certeza estricta é incompatible por lo ménos con la duda prudente (330).

536.—*Pruébese el antecedente en cuanto á los hechos cotemporáneos.*—En primer lugar, por lo que hace á la ciencia de los testigos, ésta nos puede constar con certeza siempre que el hecho por ellos referido sea público, ilustre, fácil de observarse y expuesto á la vista de todo el mundo; porque en hechos de esta naturaleza es imposible el error de los sentidos, principalmente si son muchos los hombres que los observan. En segundo lugar, la veracidad nos será manifiesta cuantas veces sepamos con certeza que los testigos no tienen intencion de engañar. Lo cual se verifica: 1.º siempre que son muchos en número y diversos en edad, nacion, indole, deseos, etc.; porque entónces la mentira no puede ser útil á todos ellos (533,-3.º): 2.º cuando el hecho contado por los testigos es dañoso á muchos de ellos ó redundá en perjuicio de otros, que oyendo su relacion y siéndoles útil y posible la protesta, sin embargo no dan las menores muestras de hacerla para sacar mentirosos á los relatores; porque ninguno se resigna á sufrir daños graves sin utilidad ninguna y esto sucedería en el caso de que varios quisiesen mentir gratuitamente para su propio mal ó

aguantar el perjuicio grave que se les siguiese de la mentira ajena pudiendo fácilmente librarse de él con una simple protesta: 3.º si los testigos para sostener la verdad de su afirmacion sufren con valor y firmeza gravísimos males en el honor, en la fama, en los bienes temporales ó en la misma vida; porque el placer de fingir un hecho cualquiera de ninguna utilidad temporal para quien lo inventa no puede ser tan poderoso, que lo empuje á arrostrar con tan admirable fortaleza la pérdida de todo cuanto más ama el hombre sobre la tierra. Es así que se dan muchos hechos contemporáneos públicos, ilustres, fáciles de observarse, sobre cuya existencia convienen innumerables personas diferentes en edad, nacion, índole, deseos, etc., sin que pueda ser útil á todas ellas la mentira en esta parte, cuales son v. gr. la existencia de Londres, Pekin, Nueva-Yorck, la invasion de los franceses en España á principios de este siglo, la reciente guerra de los franceses con los prusianos, la caida de Napoleon III, el asesinato de García Moreno en la República del Ecuador, la venida de Amadeo de Saboya á nuestra patria y su vuelta á la suya, etc., etc. Luego....

537.—*Pruébese el antecedente en cuanto á los hechos pasados.*—Así como son manifiestas la ciencia y la veracidad de los testigos oculares, cuando todos, á pesar de ser de diferente edad, sexo, nacion, índole, deseos, etc., convienen unánimemente en atestiguar un cierto hecho ilustre, público, patente á la vista de todo el mundo, fácil de observarse y presenciado por ellos mismos; así tambien puede constar esto mismo con respecto á los que deponen de oídas, cuando se hallan en las mismas circunstancias: porque tanto en uno como en otro caso estas circunstancias son incompatibles con el error y la mentira de los testificantes. Es así que existen muchos hechos de esta especie, cuales

son por ejemplo la existencia del antiguo imperio de los babilonios, del de los persas, del de Alejandro Magno, del de los romanos, la fundacion maravillosa del Cristianismo mediante la predicacion de doce pobres pescadores, las persecuciones sufridas por los cristianos en los primeros siglos de la Iglesia, su constancia, su heroicidad, su multitud prodigiosa, los hechos sobrenaturales producidos en su favor, etc., etc. Luego etc.

#### PROPOSICION CUARTA.

*No solo la escritura sino tambien la tradicion oral y los monumentos públicos son medios aptos para transmitir de unos á otros con certeza absoluta la noticia de los hechos históricos.*

538.—*Prueba de la 1.<sup>a</sup> p.*—Todo escrito *auténtico*, *íntegro* y *veraz* merece plena fe respecto de los hechos históricos que en él se narran. Es así que los hombres pueden conocer con certeza en muchos casos la autenticidad, integridad y veracidad de un manuscrito en que se narran hechos históricos. Luego la escritura es medio apto para hacer la trasmision dicha.

539.—La mayor de este silogismo no necesita sino de una simple explicacion de los términos. Llámase *auténtico* un escrito, cuando pertenece verdaderamente al autor á quien se le atribuye ó al ménos es de la misma época en que él vivió. Llámase *íntegro*, cuando se conserva por lo ménos en lo sustancial como fue escrito por su autor, ora se trate del mismo *original*, ora de las *copias* que se hayan ido sacando en los tiempos posteriores. Llámase finalmente *veraz*, cuando su autor ni padeció error en sí mismo acerca

de los hechos que narra, ni tuvo intencion de engañar con su relacion escrita á los demas.

540.—La menor se prueba muy fácilmente. Porque la *autenticidad* de un escrito es evidente, cuando dan claro testimonio de ella sus *caractères intrinsecos* y *extrinsecos*; ó sea, cuando por una parte corresponde perfectamente con sus cualidades de diction, estilo, etc. á las costumbres, usos y opiniones de aquel tiempo y á la índole é ingenio del autor, y por otra se la atribuyen á él los escritores de su tiempo ó así ha venido creyéndose siempre por perpétua tradicion sin que ninguna persona de nota haya manifestado sospechas fundadas en contrario.

La *integridad* se conoce examinando el original, si aún se conserva, y observando si aparecen en él ó no algunas señales de corrupcion, comparando unas copias con otras, para ver si hay conformidad por lo ménos sustancial entre ellas; advirtiéndolo finalmente si la corrupcion ha sido imposible por hallarse las copias del manuscrito esparcidas por muchos lugares y entre muchas personas de diferentes deseos y opiniones, las cuales habrian reclamado al instante contra el fraude, ó si por el contrario hay señales más ó ménos probables de ella por ser muy pocas las copias de donde proceden todas las otras y haber sido hechas por personas á quienes importaba mucho hacer en ellas alguna alteracion fraudulenta.

La *veracidad* se descubre estudiando las condiciones internas del manuscrito. Porque si en éste aparece el autor demasiado crédulo, fundando su narracion en meros rumores populares, ó apasionado por un partido ú opinion, ó adulador, ó amigo de sacrificar la verdad de la cosa narrada á la elegancia de la forma, ó manchado con otros defectos semejantes que imprimen prudentes sospechas de que ó se dejó alucinar él

mismo en lo que narra ó pretendió alucinar á los demas; en tal caso la veracidad del escrito será cuando ménos dudosa. Pero si por el contrario cuenta las cosas sacándolas de fuentes fidedignas y fundándolas en testimonios graves, ya contemporáneos, ya conservados fielmente por perpétua tradicion, y por otra parte su estilo es sencillo, nada afectado ni novelesco, de forma que se descubran en él candor y ningun deseo de engañar; entónces la veracidad del escrito es cosa clara. Ahora bien, hay muchísimos escritos de este género, en que se ve claramente que pertenecen al autor ó á lo época á que se atribuyen, que han llegado íntegros hasta nosotros al ménos en lo perteneciente á lo sustancial, que cuentan finalmente las cosas sin apelar á rumores populares y sin dar la menor muestra de que fue un apasionado, ó un adulador, ó un novelista, ó un embaucador perverso el que los escribió. Tales son v. gr. los libros del antiguo y del nuevo Testamento conservados siempre con suma reverencia por los cristianos, como lo demuestran los teólogos al probar la divinidad de la Religion fundada por nuestro Señor Jesucristo. Luego consta con evidencia que la escritura es medio apto para llevar á cabo la trasmision dicha.

541.—*Prueba de la 2.ª p.*—Llámase tradicion oral *el acto de trasmitirse una noticia de los hombres de un tiempo á los de otros mediante la relacion hablada de una série de testigos no interrumpida*. És así, que este modo de narracion es apto para trasmitir con certeza de los hombres de un tiempo á los de otro algunas noticias históricas. Luego....

542.—La menor, que es la única que necesita de prueba, se demuestra muy fácilmente. Porque en primer lugar, si los hechos sobre que versa la tradicion, son públicos y ruidosos; ésta no puede estar viciada

en su origen: porque los hechos de esta naturaleza nadie los puede inventar en una reunion de hombres cualquiera, sin que se levanten muchos contra ellos impidiendo que se propague en el mundo su ficcion. Además, es tambien imposible que sea viciada, al ménos sustancialmente, en los tiempos posteriores siendo los hechos de la naturaleza indicada: porque, una vez esparcida su noticia por toda la multitud, esta noticia siempre se conserva viva y fresca en ella, por más que unos hombres mueran y otros nazcan continuamente. Los padres la comunican á los hijos y éstos á sus descendientes indefinidamente, sin que nadie pueda alterarla de una manera sustancial: porque los padres alcanzan á conocer á sus nietos y así en todos los momentos del tiempo coexisten en la sociedad los hombres de tres generaciones diferentes, los cuales hablan con frecuencia sobre aquellos hechos ruidosos y mantienen de esta manera sin esfuerzo alguno siempre fresca su memoria y tal como comenzó en un principio. Luego es evidente que tambien la tradicion oral es medio apto para perpetuar la memoria de algunos hechos históricos, siquiera no llegue en esto á la escritura por no servir sino en orden á algunos más principales.

543.—*Prueba de la 3.ª p.*—Es imposible que se erija un monumento público para perpetuar la memoria de un hecho ruidoso é ilustre que nunca haya existido. Porque si alguno quisiera neciamente intentarlo, al instante se levantarían contra él los demas ciudadanos, y ora con las palabras, ora con los hechos protestarían contra tal género de superchería, impidiendo absolutamente que su engaño se propagase á las generaciones futuras. Luego los monumentos públicos equivalen á la escritura y á la tradicion oral, y por tanto son tambien medios aptos para transmitir con

seguridad de unos tiempos á otros las noticias históricas.

544.—Veamos ahora algunas objeciones que suelen oponer á esta doctrina los partidarios del pirronismo histórico. Dicen en primer lugar: En la coleccion de testigos no hay otra cosa que individuos falibles que dan testimonio de una cosa. Luego toda ella es tambien falible; porque ningun elemento suyo le puede comunicar la infalibilidad de que él carece, y por lo tanto no puede producir sino una probabilidad mayor ó menor en el ánimo de toda persona reflexiva. Esta dificultad es de ningun valor; porque prescinde de las *circunstancias particulares* que acompañan al testimonio y en las cuales está precisamente la fuerza que nos determina á admitir como cierto é infalible el testimonio dicho. Cada uno de los testigos *considerado aisladamente y sin atender á las circunstancias extrínsecas* en que se encuentra, es falible y capaz de engañar á otros, pero no *considerado en relacion con los demas y bajo un tal conjunto de circunstancias* que hacen imposible así el error como la mentira. En el testimonio humano sucede lo que en los demas criterios: *adornado de las condiciones debidas* es fuente infalible de verdad; pero *destituido de ellas* no es absolutamente seguro.

545.—Añaden á lo dicho: La autoridad humana es tanto ménos poderosa para movernos al asenso, cuanto mayor es la distancia á que obra: porque entónces su accion se debilita lo mismo que la luz cuando pasa por muchos cristales ántes de llegar á nuestros ojos. Luego debe ser considerada como nula, cuando el hecho histórico á que ella se refiere se esconde en los siglos más remotos de la antigüedad.

Este argumento tiene su parte verdadera, pero deja enteramente intacta la doctrina por nosotros defen-

dida. Lo que encierra de verdad es, que *algunas* tradiciones se pueden ir borrando con el tiempo, si no se cuida de *fixarlas* por medio de la escritura ó de algunos monumentos públicos. Pero en *otras*, y éstas son las defendidas por nosotros, persiste siempre la autoridad humana en todo su vigor sin sufrir la menor disminucion en su fuerza; porque la grandeza de los hechos siempre la conserva viva y fresca en la memoria de los hombres. Así, tan ciertos estamos ahora de la existencia de los antiguos romanos, griegos, persas, egipcios y babilónios, como hace veinte siglos. El ejemplo de la luz que pasa por muchos cristales, no tiene aquí lugar; porque la memoria de algunas tradiciones se conserva siempre fresca en todos los momentos de la vida de los pueblos sin perder nada de su viveza primera, lo cual no sucede á la luz que pasa por muchos cristales.

546.—Replican: La experiencia nos enseña que con el proceso del tiempo se van adulterando los hechos hasta llegar á convertirse en fábulas. La respuesta á ésta objecion es la misma que hemos dado á la anterior. En algunos *leves y de poca importancia* podrá suceder esto; pero no en los *graves y muy notables*, por las razones que dejamos alegadas. Nosotros hablamos de estos segundos y no de los primeros.

547.—Por lo ménos, concluyen, á los hechos primitivos y extraordinarios, llamados *milagros* ó *fenómenos sobrenaturales*, no se les puede conceder la certeza histórica que corresponde á los ordinarios y naturales: porque no son sino meros *mitos* ó fábulas envueltas en algunos símbolos ó emblemas por los filósofos antiguos para enseñar ciertas verdades científicas al pueblo rudo é ignorante.

Esto es lo que pretenden los defensores del pirronismo histórico con todos sus argumentos; y para con-

seguirlo precisamente, han fabricado su tan absurda teoría. Si se les concediese que todos los hechos sobrenaturales producidos por Dios en el establecimiento del pueblo hebreo en la Palestina y en la fundación admirable del Cristianismo son mitos ya darían de barato muy gustosos cuanto nosotros hemos probado generalmente acerca de la autoridad humana en materia de hechos históricos. Pero ven que no hay razón para negar unos hechos más bien que otros; porque todos ellos son sensibles, públicos, ruidosos y de grandísima trascendencia: por eso, para convertir en mitos los sobrenaturales, quieren hacer otro tanto con los demás.

Los hechos sobrenaturales son tan posibles *por virtud divina* como los naturales *por la de las causas creadas*; y así no hay razón para que *a priori* los convirtamos en mitos como hacen los enemigos de la autoridad histórica. Las fábulas de los poetas que ellos alegan, no son sino muy posteriores á los hechos reales y extraordinarios que tuvieron lugar en el mundo y cuya memoria se fue conservando entre los pueblos de una manera vaga y oscura. Por donde esas mismas fábulas nos dan á conocer la realidad de los tales hechos; si bien en muchos casos no nos dicen qué clase de hechos fueron á punto fijo, porque poco á poco fue borrándose la memoria de ellos y con esto pudieron dar lugar á la fábula. No ha sucedido así con los orígenes del pueblo hebreo y del Cristianismo; porque tanto unos como otros se han conservado íntegros y frescos en los monumentos, costumbres, fiestas, libros y otras cosas semejantes que han constituido por decirlo así la vida íntima de los pueblos hebreo y cristiano y sin cuya realidad histórica es absolutamente inexplicable la existencia de los tales pueblos. Según la doctrina de estos autores deberíamos decir que los innumerables milagros realizados en nuestros días en el santua-

rio de Lourdes son *puros mitos* inventados por los filósofos, lo cual no puede ser más absurdo.

§. III. VERACIDAD DEL SENTIDO COMUN.

548.—Entiéndese por sentido comun en general *cierta disposicion natural del ánimo para juzgar con rectitud y prudencia de las cosas*. Tomado de una manera más particular y acomodada á nuestro asunto el sentido comun puede definirse: *Una inclinacion natural á admitir como ciertas algunas cosas, que no nos constan ni por el testimonio del sentido íntimo, ni por el de los sentidos externos, ni por el de la autoridad divina ó humana, ni finalmente por el de las ideas claras y distintas, sino por una cierta especie de instinto intelectual semejante al de los brutos*. Como ejemplos de juicios producidos por esta especie de instinto se suelen poner los siguientes: *Hay diferencia intrínseca entre el bien y el mal.—Existe Dios, remunerador de los buenos, castigador de los malos y pródigo gobernador de las cosas.—Á Dios se le debe honrar con culto interno y externo.—Nuestra alma es inmortal.—Á cada uno se le debe guardar su propio derecho.—Á los padres se les debe honor y respeto, etc.*

549.—La existencia de esta inclinacion es cosa evidente, pues la siente cada uno en sí mismo. Lo que solo nos resta es discurrir acerca de su naturaleza y de la extension que tiene en la Filosofia. Los reidianos hacen de la tal inclinacion el fundamento de todas las demas fuentes de certeza; pues sobre ella asientan las mismas verdades de evidencia inmediata y el principio de la veracidad de las ideas (1). Además, segun ellos esta inclinacion nos arrastra irresistible-

---

(1) Balmes, *Filosofia fundamental*, lib. 1. cap. 32.

mente á formar estos juicios sin ver la conformidad de nuestros conceptos con las cosas sino simplemente *creyéndola*, razon por la cual le suelen dar el nombre de *instinto ciego*. Pero esta doctrina, que levanta todo el edificio de la ciencia sobre un acto de fe y por esto mismo lo destruye, ya queda abundantemente refutada en lo que llevamos escrito (396-416).

550.—Propiamente hablando la inclinacion dicha no es otra cosa que el *apetito innato* de nuestro entendimiento con respecto á una cierta clase de verdades; apetito, que no consiste en accion alguna, sino que es el mismo entendimiento en cuanto apto por su intrínseca naturaleza para conseguir la verdad. Solo que en los juicios del sentido comun esta verdad no se manifiesta á los hombres con tanta claridad y evidencia, que vean de una manera *explicita* y *formal* las razones intrínsecas en que está fundada sino solo *en confuso* y *por cierta especie como de sentimiento*; y por eso estos juicios no pueden en rigor ser llamados evidentes sino con evidencia *lata* que permite en el ánimo la duda imprudente é infundada (331). El concepto implícito de las razones dichas hace que el asentimiento dado por el entendimiento á la verdad en los tales juicios no sea *ciego* sino *racional*. De aquí es que los filósofos con la reflexion científica tornan este concepto de implícito en explícito y ponen de relieve las razones gravísimas en que está fundado, las cuales de ordinario son de la más alta sabiduría. Dadas estas prenociones en orden á la naturaleza del sentido comun y de sus actos, vengamos ahora á probar la veracidad de esta particular fuente de certeza, para lo cual demostraremos la siguiente

PROPOSICION.

*El sentido comun adornado de las condiciones debidas es fuente infalible de certeza.*

551.—*Demostracion.*—Las condiciones requeridas para que un juicio pueda pertenecer al sentido comun, son las siguientes: 1.<sup>a</sup> *que sin ser evidente nada más que con una evidencia lata, sea sin embargo tenida por cierta su verdad por la generalidad de los hombres constantemente:* 2.<sup>a</sup> *que esta persuasion intima del género humano acerca de la verdad de los tales juicios no desaparezca ó disminuya mediante el ejercicio de la razon cultivada con la ciencia, ántes por el contrario ésta halle en la naturaleza de las cosas razones fuertes y poderosas para confirmarla.* Es decir que los juicios del sentido comun, aunque destituidos de evidencia estricta, son *comunes* á todo el género humano, *constantes* en toda la extension de los tiempos y lugares, *inmutables* ó incapaces de sufrir cambio alguno mediante el ejercicio de la razon y el cultivo de la Filosofía. Es así que los juicios de esta clase no pueden ménos de ser verdaderos; porque no pueden tener por causa sino á nuestra naturaleza racional, la cual sola posee en sí las condiciones de *universalidad*, *constancia* é *inmutabilidad* propias de los juicios mencionados por ser ella únicamente una misma en todos los hombres. Luego el sentido comun en todos los juicios á que inclina, nos conduce á la verdad y por lo tanto es fuente infalible de certeza.

552.—Resta ahora soltar algunas dificultades que contra la presente tésis se pueden objetar. La primera es, que los juicios del sentido comun no son comunes á todos los hombres: 1.<sup>o</sup> porque en todos los tiem-

pos ha habido personas que han negado la existencia de Dios; 2.º porque en la antigüedad hubo pueblos enteros que desconocieron hasta los principios más elementales de la moral, quitando la vida á los ancianos solo por serlo, permitiendo el hurto, etc.

A esta dificultad responderemos: 1.º que los ateos siempre han sido considerados en el mundo como una cierta especie de *mónstruos* aborrecibles que nada pueden con sus doctrinas excéntricas é irracionales contra el sentir comun de los demas, y como hombres que no estan persuadidos interiormente de lo que con tanta aseveracion y audacia pronunciaban con sus labios: 2.º que ningun pueblo ha desconocido jamás los principios *generalisimos* de la moral llamados *primarios*, y que ni aun los otros métodos generales conocidos con el nombre de *secundarios* los ignoraron propiamente hablando; porque su error en esta materia no versaba sobre la sustancia misma del principio sino sobre la manera de aplicarlo en algun caso particular. Así, en los dos ejemplos propuestos, los pueblos aludidos no ignoraban que á los padres se les debe honor y respeto, sino que únicamente erraban en la mala aplicacion que hacian de este principio á los padres ancianos quitándoles violentamente la vida porque con esto creian que les prestaban un buen servicio. Tampoco ignoraban la malicia del hurto; sino lo que hacian era permitirlo á los muchachos en las cosas pequeñas para que con esto saliesen despiertos y astutos en las cosas de la guerra y pudiesen por lo mismo defender mejor á su patria cuando llegase el caso de pelear con los extraños.

553.—La segunda se refiere al hecho de la idolatría, la cual se extendió por casi todos los pueblos del mundo hasta la venida de Jesucristo. Pero aquí tampoco hay nada contra los juicios del sentido comun sino

solo una mala aplicacion de un principio de estos, la cual desapareció con el planteamiento del Cristianismo que predicaba la unidad de Dios. Todos los pueblos convenian unánimemente en la existencia de un Sér sobrenatural, pródigo gobernador de los hombres, remunerador de los buenos y castigador de los malos y á éste juicio sumamente racional eran movidos por el sentido comun. Su error versaba sobre la aplicacion de este principio á la naturaleza divina, á la cual atribuian equivocadamente una pluralidad de individuos que no conviene sino á las cosas finitas, creyendo que Dios podia tener hijos y familia de la misma manera que los hombres. Si bien se advierte, áun en este mismo error profesaban implícitamente y sin reparar en ello la unidad de Dios: porque siempre ponian un dios muy superior á los otros, el cual por consiguiente era el que en algun modo podia aspirar al título de verdadero, siquiera tuviese tambien en su opinion un poder limitado y fuese por lo mismo falso.

554.—La tercera finalmente versa sobre el error en que por espacio de tantos siglos han estado los hombres acerca del movimiento de la Tierra, de la existencia de los antipodas, y de otras cosas parecidas. Esta dificultad se suelta muy fácilmente con solo observar dos cosas. La *primera* es, que los juicios del sentido comun no pertenecen á estas materias en que no importa nada para la consecucion del último fin equivocarse ó no equivocarse, sino aquellas que son de suma trascendencia para la vida moral, civil y religiosa de los pueblos y que por lo mismo están íntimamente relacionadas así con el bienestar de la sociedad humana en esta vida como con la bienaventuranza eterna de los individuos en la otra. La *segunda* consiste en que estos juicios erróneos no provenian del sentido

comun sino de las ilusiones de los sentidos; los cuales suelen ser ocasion de error, cuando no se aplican con las condiciones debidas (488).

### CAPÍTULO III.

#### Del criterio general de la certeza.

Para guardar el debido orden en la presente materia dividiremos este capítulo en cinco artículos separados. En el primero daremos algunas nociones generales acerca del criterio mencionado, en el segundo expondremos sus condiciones esenciales, en el tercero refutaremos las doctrinas falsas de algunos filósofos en esta parte, en el cuarto señalaremos las opiniones probables que existen sobre este asunto, en el quinto finalmente procuraremos probar la que tenemos por más fundada y defenderla de los argumentos con que la atacan sus adversarios.

#### ARTÍCULO PRIMERO.

##### Nociones preliminares.

555.—Criterio general de la certeza *es aquella nota característica de los juicios ciertos y verdaderos por la cual los distinguimos de los inciertos y de los falsos.*

Á esta nota atendemos cuando queremos adquirir por medio de la razon filosófica un conocimiento reflejo de la certeza de un juicio, y ella es por consiguiente el *motivo* por el cual consideramos el tal juicio como ciertamente verdadero. Por donde se ve que *criterio* general de la certeza y *motivo* último en que descansa nuestra mente en la investigacion científica

al tener una cosa por cierta y averiguada son una misma cosa.

556.—Las fuentes particulares de la certeza que hemos estudiado en el capítulo antecedente, son también *motivos* de la certeza científica; pero ninguna de ellas se extiende sino á una determinada clase de juicios. El criterio general tiene más amplitud que cada una de estas fuentes y presenta un *motivo comun* á los juicios ciertos de todas ellas. De aquí resulta naturalmente la cuestion de si el criterio general mencionado es una cosa realmente distinta de la colectividad de todos los criterios particulares llamados *fuentes* de certeza ó por el contrario no expresa sino una cierta razon comun en que todos ellos convienen, al modo como la animalidad por ejemplo no expresa sino una cierta razon comun al hombre y al bruto, sin que en el hombre se diferencie realmente de la racionalidad ni en el bruto de la irracionalidad.

Los filósofos no estan acordes sobre este punto: segun algunos el criterio general se distingue realmente de la colectividad de las fuentes de la certeza y es el fundamento comun en que todas ellas descansan; de manera que ninguna de ellas produce certeza en nuestro entendimiento sino en cuanto está apoyada en dicho criterio. En esta suposicion, imposible nos sería adquirir certeza refleja sin tener conocimiento cierto de este criterio; porque toda ella descansa sobre él. Mas como sobre la determinacion del tal criterio existen diversas opiniones y nadie puede sostener la suya propia como cierta, resultaría hacerse imposible la certeza refleja ó científica; porque no nos consta con certeza cuál es el fundamento último en que puede y debe descansar nuestro entendimiento para estar ciertos de que un juicio cualquiera es verdadero. Por eso no tenemos por aceptable esta opinion, que á ser

verdadera nos conduciría al escepticismo universal, y nos adherimos al parecer contrario de los que piensan que cada criterio ó fuente particular de certeza es capaz de producir por sí solo en nosotros la certeza científica y refleja con independencia de todo otro criterio más alto; porque cada uno expresa en sí el motivo *único* y *último* que existe en aquella determinada clase de juicios á que él pertenece.

557.—En este segundo sentido, que consideramos como verdadero, la cuestion del criterio de la certeza no es necesaria para el estudio de ciencia alguna; porque sin ella podemos resolver todas las cuestiones científicas que se nos ofrezcan en todos los ramos del saber con solo atender á las fuentes particulares de la certeza. Y en efecto: sin resolver nada acerca de las opiniones que sostienen hoy dia los filósofos en orden al criterio sobredicho y sin hacer de ellas siquiera mencion hemos demostrado la infalibilidad de las diversas fuentes de certeza en los juicios que á cada una pertenecen: lo cual es señal manifiesta de que para nada necesitamos saber en Filosofía cuál sea á punto fijo el criterio ó norma general por que nos guiamos al investigar en cualquier juicio científicamente la certeza. Sin embargo, no por eso debemos dejar de tratarla; ya porque así lo exige la perfeccion de la ciencia lógica que ahora estamos estudiando, ya tambien porque es útil saber bajo qué razon comun producen en nosotros la certeza filosófica los particulares criterios, ó bien cuál sea la nota que debemos mirar en todos ellos para conocer con certeza refleja en un caso dado si el juicio por nosotros examinado es ó no filosóficamente cierto. Esto supuesto, pasemos ahora á explicar las condiciones esenciales del criterio en cuestion; lo cual formará la materia del artículo siguiente.

## ARTÍCULO II.

### Condiciones esenciales del criterio general de la certeza.

558.—Antes de tratar de las condiciones que se refieren á la esencia del criterio de la certeza, es preciso probar que este criterio existe; porque la cuestion de la esencia en cualquiera materia debe ir en pos de la cuestion relativa á la existencia, para que no se proceda en un falso supuesto. La prueba es sumamente fácil entendiendo por criterio, no una cosa realmente distinta de la colectividad de las fuentes de certeza y fundamento de todas ellas, sino una razon comun objetiva en que todas estas fuentes idealmente convienen y bajo cuya formalidad producen en nosotros la certeza. En efecto: esta razon comun existe. Porque todas las fuentes de certeza convienen en presentar á nuestra inteligencia el objeto de nuestros juicios con claridad y evidencia intrínseca ó extrínseca (501) y por consiguiente todos los juicios verdaderos y ciertos presentan la nota comun de la evidencia. Lo que sólo resta saber es, si el criterio en cuestion consiste en la evidencia subjetiva ú objetiva; pues ambas cosas son comunes á los juicios mencionados. Mas de esto trataremos en el último artículo; ahora pasemos á determinar las condiciones esenciales de lo que debe constituir el criterio que nos ocupa.

559.—Estas condiciones son las siguientes: 1.<sup>a</sup> que sea conocido inmediatamente por sí mismo y por tanto no necesite de demostracion alguna; 2.<sup>a</sup> que sea interno á nuestra mente; 3.<sup>a</sup> que sea inconcuso y cierto, de manera que nos obligue á admitir como verdaderos y ciertos

los juicios en que él se encuentra; 4.<sup>a</sup> que sea universal, de suerte que se extienda á todos los juicios de las particulares fuentes de certeza; 5.<sup>a</sup> que contenga en sí la última razón ó motivo de la certeza filosófica en un juicio cualquiera. Probaremos brevemente cada una de estas condiciones.

560.—1.<sup>o</sup> *Debe ser inmediatamente conocido por sí mismo:* porque de lo contrario su certeza estaría fundada en otra cosa distinta de él y por tanto ya no sería el fundamento de toda la certeza.

2.<sup>o</sup> *Debe ser interno á nuestra mente:* porque todo criterio externo á ella, cual es el de la autoridad humana ó divina, para producir certeza en nosotros, debe ser conocido con la luz propia é individual de nuestras particulares facultades y en virtud de esta misma luz; puesto que no puedo yo creer ni á Dios ni á los hombres, si no me consta primero con certeza por medio de los actos propios de mi razón individual que tanto Dios como los hombres son cosas reales y dignas de crédito. Es decir, que debe ser interno á nuestra mente; porque su existencia é infalibilidad nos deben constar inmediatamente por sí mismas según lo dicho en la primera condición.

3.<sup>o</sup> *Debe ser inconcuso y cierto:* porque en su certeza ha de descansar la de todos los juicios científicamente examinados por medio de la reflexión filosófica.

4.<sup>o</sup> *Debe ser universal:* porque de lo contrario no serviría para discernir todos los juicios verdaderos y ciertos de los que no lo son, y por lo tanto no sería el criterio de que ahora tratamos.

5.<sup>o</sup> *Debe contener en sí la razón última de la certeza filosófica de todo juicio:* porque en él ha de descansar como en último fundamento la mente del filósofo, cuando trata de examinar la verdad y certeza de un juicio cualquiera. Esto baste para conocer en qué

consiste la esencia de este criterio: pasemos ahora á refutar las falsas doctrinas que en orden á él han enseñado algunos filósofos.

### ARTÍCULO III.

#### **Doctrinas falsas de algunos filósofos relativas al criterio general de la certeza.**

561.—Los reidianos ponen el instinto ciego por fundamento de toda la certeza. Los sentimentalistas alemanes con su maestro Jacobi lo colocan en un cierto *sentimiento intelectual* de la verdad, semejante al instinto ciego de los reidianos; en virtud del cual nos aficionamos instintivamente con la voluntad á las cosas verdaderas y las recibimos como tales. Finalmente los tradicionalistas recurren á la revelacion primitiva hecha por Dios al hombre en el paraíso y transmitida hasta nosotros por medio del género humano. Por donde al consentimiento universal del humano linaje, el cual es la *manifestacion sensible* de esta revelacion, lo consideran como el verdadero y único criterio de la certeza filosófica; porque nuestro entendimiento segun ellos no puede conocer otra verdad que la que Dios mismo le infunde con su revelacion sobrenatural, ni el depósito de las verdades reveladas al primer hombre le puede ser transmitido con certeza sino mediante el consentimiento dicho. El representante más autorizado de esta opinion tan extravagante fué el famoso Lamennais. Para refutar estas falsas doctrinas estableceremos las dos proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

*Ni el instinto ciego de los reidianos ni el sentimiento intelectual de los sentimentalistas alemanes pueden ser considerados como el criterio universal de la certeza.*

562. — *Prueba de la 1.<sup>a</sup> p.* — El instinto ciego de los reidianos conduce derechamente al escepticismo universal (406-412) y es destructivo de toda ciencia (415). Luego ni es el criterio universal de que tratamos, ni siquiera criterio particular ó fuente de certeza.

*Prueba de la 2.<sup>a</sup> p.* — 1.<sup>o</sup> Todo cuanto hemos escrito contra el instinto reidiano, vale tambien contra el sentimiento intelectual de Jacobi: porque tanto el uno como el otro son una cierta inclinacion ciega de nuestro entendimiento á tener algunas cosas por verdaderas sin razones objetivas que lo determinen. Luego de él debemos decir lo mismo que del instinto, á saber: que ni siquiera es criterio particular ó fuente infalible de verdad en algun género de juicios. 2.<sup>o</sup> Este sentimiento es una cosa vaga y oscura, expuesta por su intrínseca naturaleza á las ilusiones de la fantasia y á las pasiones del corazon. Luego no puede servir al hombre de criterio seguro para adquirir con certeza la verdad.

PROPOSICION SEGUNDA.

*Ni la revelacion divina ni el consentimiento universal del género humano que le sirva de instrumento para hacerla llegar hasta nosotros, pueden ser el criterio general y último de la certeza filosófica.*

563.—*Prueba de la 1.ª p.*—Antes de prestar fe á la revelacion divina debe estar el hombre cierto de muchas cosas, para cuya certeza por consiguiente no le puede servir de criterio la revelacion dicha. Estas cosas son: 1.º su existencia propia; 2.º la existencia de Dios; 3.º la obligacion de creerle cuando nos habla, por razon de su ciencia y veracidad sumas; 4.º la existencia de la revelacion misma. Todas estas cosas las debe conocer el hombre con certeza para que pueda querer prestar su asenso á la revelacion divina, y no tiene otro medio para conocerlas que su razon individual ayudada de las fuentes de certeza que hemos señalado en el capítulo antecedente. Luego á la revelacion divina le falta una de las principales condiciones del criterio de que ahora tratamos, cual es la de ser *universal*, y por tanto no puede ser considerada como el criterio mencionado sino como un simple criterio particular ó fuente de certeza en un determinado ramo del saber humano.

564.—*Prueba de la 2.ª p.*—Antes de asentir al testimonio del género humano en cualquiera noticia que por medio de él haya yo de adquirir, debo conocer con certeza: 1.º mi existencia propia; 2.º la existencia de mi entendimiento y su aptitud intrínseca para conocer la verdad convenientemente propuesta á su consideracion; 3.º la existencia del género humano que testifica alguna cosa; 4.º la existencia de su testimo-

nio; 5.º la de las condiciones que le deben acompañar, para que me pueda obligar á admitirlo, ó sea su ciencia y su veracidad, etc. Ninguna de estas cosas puedo yo conocer mediante la autoridad del género humano sino con solo el ejercicio de mi razon individual ayudada de las particulares fuentes de certeza. Luego á la autoridad humana representada por el consentimiento universal de los hombres falta la misma condicion esencial que á la autoridad divina y por tanto no puede ser el criterio que ahora buscamos sino un simple criterio particular ó una determinada fuente de certeza en un círculo reducido de verdades.

2.º Además, este absurdo sistema aniquila las fuerzas de nuestra propia razon, juzgándola impotente para conocer algo por sí misma; confunde torpemente las verdades del orden natural con las del sobrenatural; y hace imposible el mismo acto de fe, suprimiendo la certeza de los actos intelectuales esencialmente previos á su ejercicio. Por esta razon justamente han caido sobre él los anatemas de la Iglesia así en la Enciclica de Gregorio XVI dada en 25 de Junio de 1834 contra los errores de Lamennais como en el Concilio Vaticano que proscribió el tradicionalismo.

565.—A los argumentos en contrario traídos por los defensores de las doctrinas refutadas en estas dos proposiciones ya queda respondido en el precedente capítulo. En sustancia son los mismos que suelen aducir los escépticos contra las diversas fuentes de certeza. Pasemos ahora á exponer las opiniones probables relativas al criterio de que vamos tratando conforme al plan que nos hemos trazado al comenzar este capítulo.

#### ARTÍCULO IV.

##### **Opiniones probables relativas al criterio general de la certeza.**

566.—Dos son las opiniones probables que se disputan hoy día la palma en orden al criterio de la certeza, á saber: la de la *evidencia subjetiva* y la de la *objetiva*. Para exponerlas convenientemente, se hace preciso explicar primero la noción de la evidencia y declarar las diferentes especies que á ella pertenecen.

567.—*La evidencia es aquella claridad con la cual se presenta el objeto al entendimiento de una manera tan perspicua, como si lo estuviéramos viendo con los ojos á la luz del mediodía.* Tanto el objeto como el acto de percibirlo se suelen llamar *evidentes*; de aquí la división de la evidencia en *objetiva* y *subjetiva*. La primera consiste en *aquella disposicion del objeto por la cual es apto para ofrecérsele á nuestra facultad intelectual de manera que sea como visto por ella*: la segunda es *la perspicuidad intrínseca del acto cognoscitivo por la cual de tal suerte descubre el entendimiento la verdad del objeto, que se adhiere á él firmemente y sin temor ninguno de equivocarse.*

568.—Por aquí se ve que la palabra *evidencia* toma su origen de la acción de *ver* que ejercemos con los ojos corporales, por la semejanza que existe entre el acto de la vision sensitiva y aquellos con que percibe el entendimiento de una manera clara y perspicua los objetos. Algunos la derivan de la preposicion *e* y *videncia*: segun esto en su acepcion primera significaría la *accion sensitiva de ver ejercida por el hombre desde algun lugar apto para este efecto.* Esta significacion en sustancia es verdadera; porque viene á con-

fundirse con la que en nuestro sentir tuvo primariamente la palabra mencionada, la cual no es otra que *vision buena y recta* ó sea *tal que nos representa el objeto como es en sí* y no de una manera diferente. En efecto: todo el mundo sabe que el verbo latino *videre*, de donde se deriva la palabra *videncia*, viene del griego *εἶδω*. Esto nos dá derecho para concluir con justísima razon que *evidencia* es un nombre compuesto de *eu* y *idencia*, lo cual es lo mismo que *buena vision* como la palabra *evangelio* es lo mismo que *buena nueva*.

De todos modos cualquiera de estos dos orígenes que queramos dar á la palabra en cuestion, siempre es cierto, sin que pueda caber en ello la menor duda, que su significacion primera no es la de una cosa *objetiva* y distinta de nuestros actos perceptivos, como han supuesto en estos últimos tiempos varios autores (1), sino la de una cosa *subjetiva* y no distinta de los actos dichos; pues *evidencia* no es otra cosa que el acto de *ver* con los ojos un objeto. Por esta causa los escolásticos, al trasladar este nombre á las cosas espirituales, siempre le han dado como significado propio el de una cosa *subjetiva*, diciendo que la evidencia no existe propiamente sino en los actos de nuestra inteligencia y que en los objetos solo se halla por denominacion extrínseca. «Evidentia, dicen los Wirceburgenses, est quasi videntia seu visio objecti quod intellectui proponitur (2).» «A la verdad lógica, escribe el P. Quirós, añade la certeza *la adhesion firme al objeto sin temor de equivocarse*; y á la certeza agrega la evidencia la *claridad*, en virtud de la cual existe la adhesion dicha. De manera que en lo natural *la evi-*

---

(1) Tongiorgi, *Lógica*, nn. 676-677; Palmieri, *Lógica*, thesis XXII.<sup>a</sup>

(2) Werceburgenses, *de Fide*, n. 90.

dencia y la certeza son una misma cosa (1).» «La evidencia formal, dice el Cardenal Tolomeo, es una modalidad de la verdad formal (2)» «no se distingue de la certeza formal (3)» y «consiste en la adhesion de la mente que se sigue à la representacion clara y distinta de la unidad y variedad objetivas (4):» «la objetiva no se llama evidencia sino con cierta impropiedad, lo mismo que la certeza del mismo nombre (5)». «La evidencia dice el P. Hurtado, es la claridad ó perspicuidad con que el entendimiento ve por decirlo así los objetos (6):» «no se distingue realmente sino solo con distincion de razon de la certeza (7)». «La evidencia, dice el P. Arriaga, toma su nombre del acto de ver (8):» «tanto ella como la certeza están propiamente en el acto y no en el objeto (9)». En la misma forma se expresa el P. Alfonso Malpartida en sus *Disputaciones sobre los tres libros de Aristóteles de ánima*, disputacion XV, donde trata largamente de la certeza y de la evidencia.

569.—Los que ahora quieren dar una significacion enteramente opuesta à la palabra mencionada, alegan en su favor un texto de Ciceron. Pero el filósofo romano en el lugar por ellos citado confirma manifiestamente la doctrina por nosotros expuesta, escribiendo

---

(1) Quirós, *Cursus Philosophicus*, tract. II, pars VI, *De priori* etc. disp. XXXIV, sect. III, n. 7.

(2) Ptolomeo, *Philosophia mentis et sensuum*, dissert. 35 lógico-physica, sect. 1. n. 9.

(3) Id. *ibid.* sect. 2. n. 1.

(4) Id. *ibid.* n. 6.

(5) Id. *ibid.* sect. 3. n. 3.

(6) Hurtado, *Lógica*, disp. 10. sect. 3. § 12.

(7) Id. *De Anima*, disp. 8. sect. 5.

(8) Arriaga, *Cursus philos*, Disput. 16. Lógica, sect. 5. n. 55.

(9) Id. *ibid.*, n. 59.

do lo siguiente de ciertos filósofos, los cuales eran de parecer que no se debía emplear inútilmente el tiempo en refutar á los escépticos: «*Orationem nullam putabant illustriorem ipsa evidentia reperiri posse.*» Esto es:  *juzgaban que ningun discurso podia tener tanta fuerza para convencer á los escépticos como la simple vista clara de las cosas* (1). Añaden á esto que los hombres vulgarmente no llaman evidentes sino á las cosas, pero este es un argumento de ningun valor. Porque los hombres en esto no se refieren á las cosas sino *en cuanto pensadas*, lo mismo que al hablar de la verdad; y así solo quieren decir que las cosas son evidentemente verdaderas ó *tales cuales son pensadas por nosotros*; lo que en otros términos significa que nuestros juicios evidentes acerca de las cosas son conformes á ellas y las representan como son en sí.

570.—Uno de los más esclarecidos filósofos de esta época se esfuerza en probar la doctrina por nosotros refutada en esta forma: «Decimos, escribe, que la verdad, la falsedad, la proposicion, la demostracion, el mérito, el peligro, la inocencia, el crimen, la injuria, son evidentes, ó sea que son evidentes las proposiciones en que son afirmadas estas cosas. Pero ninguno dice: *Yo soy evidente*, como dice: *Yo percibo, estoy cierto, dudoso*, por razon de la subjetividad de estas cosas (2).» Pero esta es una muy pobre manera de argumentar: las mismas palabras del arguyente nos dan la respuesta, pues en ellas se nos dice que la verdad, la falsedad, etc., en tanto son evidentes, *en cuanto lo son las proposiciones en que son afirmadas estas cosas*: lo cual es afirmar manifiestamente que la evidencia corresponde á los juicios y proposiciones de una ma-

---

(1) Ciceron, *Academicorum priorum*, libro II, cap. 6. n. 17.

(2) Tongiorgi, *Lógica*, n. 677.

nera intrínseca y formal y á las cosas afirmadas sólo por cierta denominacion extrínseca.

No se dice: *Yo soy evidente*; pero tampoco: *Yo soy cierto, dudoso*, etc., á pesar de que la certeza y la duda son cosas subjetivas en sentir del mismo oponente. La razon de todo esto se halla en que la evidencia, la certeza y la duda son cualidades del juicio en cuanto representativo y no en cuanto simple modificacion del sujeto. El juicio por la parte que dice relacion al objeto es una representacion suya falsa ó verdadera, y solo mirado por este lado puede tener verdad ó falsedad lógicas. Por donde áun como representacion del objeto es siempre en sí mismo una cosa subjetiva, un acto perceptivo distinto del objeto, al modo como la imágen es una cosa realmente distinta de la cosa por ella representada. Ora pues nos inclinemos á la evidencia subjetiva, ora á la objetiva en lo que atañe al criterio de la verdad; todos debemos confesar sin género de duda que la evidencia, propia y formalmente, no se halla sino en el sujeto ó sea en el acto cognoscitivo, y que al objeto no le corresponde sino por cierta denominacion extrínseca, lo mismo que la certeza, la cual en realidad no es cosa distinta de la evidencia.

571.—No distinguiéndose entre sí con distincion real, sino solamente lógica la evidencia y la certeza, es claro que ambas deben estar sujetas á un mismo género de division: así es que la evidencia, lo mismo que la certeza, se divide en *metafísica, física y moral*. Evidencia metafísica es la que está fundada en motivos pertenecientes al orden metafísico, v. gr. la de esta proposicion: *El círculo es redondo*. Evidencia física es la que se funda en principios pertenecientes al orden físico, como por ejemplo la de este juicio: *Mañana saldrá el Sol*. Evidencia moral finalmente es la que está fundada

en principios del orden moral ó sea tales, que aún cuando son físicamente falibles, sin embargo por razon de ciertas circunstancias accidentales nunca fallan de hecho. Tal es por ejemplo la evidencia que tenemos de la existencia de Pekin (335).

572.—La evidencia la podemos dividir tambien: 1.º en *inmediata* ó *intuitiva* y *mediata* ó *discursiva*, 2.º en *intrínseca* y *extrínseca*, 3.º en *natural* y *sobrenatural*, 4.º en *vulgar* y *filosófica*. *Inmediata* es la que se tiene por intuicion y sin discurso alguno, y *mediata* la que es obra del discurso: *intrínseca* la que está fundada en razones que hacen conocer la cosa en si misma, y *extrínseca* la que tiene por motivos únicos la ciencia y la veracidad de los testigos (501): *natural* aquella cuyos motivos pertenecen al orden de nuestra natural inteligencia, y *sobrenatural* la que está fundada en motivos de un orden superior claramente conocidos por el hombre mediante una ilustracion sobrenatural y divina: *vulgar* finalmente la que adquieren todos los hombres con el ejercicio espontáneo de sus naturales facultades y *filosófica* la que se adquiere con la meditacion y es fruto de la reflexion filosófica (342).

573.—Aunque hemos dicho que la evidencia y la certeza no se distinguen sino con distincion de razon, pero esto debe entenderse de los actos que son á un mismo tiempo ciertos y evidentes. En estos efectivamente la evidencia y la certeza no son otra cosa que la determinacion intrínseca que por su misma esencia tiene el acto cierto y evidente á excluir del sujeto toda duda y á representar el objeto como es en si ó sea con verdad lógica; si bien la evidencia se nos presenta ante los ojos del entendimiento como raiz y origen de la certeza (1). Además de estos actos evidentes

---

(1) He aquí cómo prueba en breves palabras el P. Hurtado esta proposicion: «Dico primo, certitudo non distinguitur ab

hay otros meramente ciertos, los cuales ó excluyen positivamente de sí la evidencia intrínseca, cuales son los actos con que creemos los misterios de nuestra Fe, ó no contienen sino una cierta evidencia *lata* según lo dejamos indicado al hablar de la certeza (330).

574.—Expuesta ya la noción de la evidencia y declaradas sus diferentes especies, vengamos ahora á exponer brevemente las dos opiniones indicadas al

---

evidentia in actu evidente. Primo, quia certitudo est determinatio actus ad verum: ergo evidentia est certitudo. Probatur minor, quia evidentia cogit intellectum et illum ita adfigit veritati, ut sit impossibile objecto contrario assentiri: sed hoc est determinare actum ad verum: ergo evidentia est determinatio actus ad verum. Major constat, quia evidentia physica non sinit intellectum ex physicis principiis suo objecto dissentiri; quod si alicuando dissentit, id provenit ex altiori motivo: evidentia autem metaphysica nulli falsitati est obnoxia. Probatur minor, quia cum quis non potest dissentire objecto, est determinatus ad illud.

Secundo, evidentia non distinguitur ab infallibilitate: sed infallibilitas est certitudo, quia dicit incapacitatem actus ad falsitatem: ergo evidentia non distinguitur realiter a certitudine. Probatur minor, evidentia sive actus evidens secundum se consideratus, secluso quocumque alio aut re, est infallibilis: ergo evidentia non distinguitur ab infallibilitate. Probatur antecedens, quia sola evidencia excludit periculum errandi; quia illa ita proponit objectum, ut nec possit intellectus dissentire nec objectum aliter esse. . . . .

Dico *tertio*, certitudo ratione distinguitur ab evidentia. Primo, quia evidentia est quasi species certitudinis: certitudo enim latius patet quam evidentia: duo enim actus, alter fidei divinæ, metaphysicus alter, sunt similes in ratione certitudinis, dissimiles autem in evidentia: ergo..... Secundo, quia evidentia videtur esse radix, ex qua tamquam ex principio inferimus certitudinem sicut ex admiratione risibile (Hurtado, *De anima*, disp. 8, sect. 5.)»

principio de este artículo. Dicen los defensores de la evidencia objetiva: El criterio que nos sirve de norma para distinguir la verdad de la falsedad es la evidencia del objeto y no la del sujeto. *Primero*, porque el criterio debe ser *inmutable* como la misma verdad, *uno mismo* para todos los entendimientos é *incompatible con la falsedad*; las cuales tres propiedades convienen perfectamente al objeto pero no al sujeto (1). *Segundo*, porque el criterio en cuestion es aquello por lo cual se adhiere firmemente el entendimiento á la verdad y esto no es otra cosa que la realidad del objeto convenientemente aplicada á nuestra mente por medio de la evidencia subjetiva; la cual por lo mismo no es sino una mera condicion prévia para que el criterio propiamente dicho pueda producir la certeza (2). *Tercero*, porque la evidencia propiamente tal no está sino en el objeto y todo el mundo dice al estar en posesion de la verdad que cede á la evidencia (3). *Cuarto*, finalmente, porque poner el criterio de la verdad en la evidencia subjetiva es lo mismo que colocarlo en una cosa sujeta por su intrínseca naturaleza á todas las variaciones propias del sujeto pensante y al influjo continuo de las humanas pasiones, dando de ésta manera ocasion á que cada uno saque en favor de las doctrina más absurdas su evidencia subjetiva (4).

575.—Por el contrario los defensores de la evidencia subjetiva sostienen que ésta y no la objetiva es la verdadera norma ó criterio de la certeza filosófica. Los motivos en que fundan su opinion, son los siguientes:

---

(1) Palmieri, *Lógica*, thesis XXI.<sup>a</sup> parte III.<sup>a</sup>

(2) Liberatore, *Instit. Philos. ad triennium accomm.* *Lógica*, n. 190.

(3) Tongiorgi, *Lógica*, n. 677.

(4) Liberatore, lugar citado.

*Primero*, porque la nota distintiva de la verdad y falsedad lógicas debe ser una propiedad intrínseca á la misma verdad lógica y esto no compete á la verdad objetiva sino á la subjetiva. *Segundo*, porque lo que busca el filósofo directamente con la reflexion científica, es saber si el acto subjetivo con que enuncia él ú otros hombres una cosa, es ó no verdadero; y por consiguiente este mismo acto subjetivo es propiamente lo que debe él estudiar, considerando con atencion sus propiedades características para ver si se halla ó no entre ellas la evidencia, la cual va infaliblemente unida á la verdad lógica. *Tercero*, porque si no hace esto y fija solamente su atencion en el objeto por medio de la reflexion ontológica, nunca adquirirá conocimiento claro y distinto de que percibe el objeto con claridad y por tanto no verá expresa y formalmente que el juicio, cuya naturaleza trata de indagar, es verdadero sino solo de una manera indirecta é implícita, lo mismo que en todos los juicios ordinarios que no contienen certeza filosófica. *Cuarto*, porque el objeto de la investigacion científica es no solo averiguar los indicios externos de la verdad real, en los cuales consiste la evidencia objetiva, sino tambien ver si estos indicios han sido ó no percibidos bien; lo cual no se puede hacer sino considerando los internos caracteres del acto cognoscitivo, por los cuales conste que el tal acto no es una mera ilusion sino una representacion verdadera de un objeto real y macizo.

Estas son en sustancia las razones que alegan una y otra parte en favor de su particular opinion: veamos ahora lo que conviene afirmar en la presente materia. Pero esto pertenece ya al artículo siguiente.

## ARTÍCULO V.

### **Cuál sea la doctrina que parece más fundada en esta materia.**

576.—Para exponer en breves palabras la doctrina que nos parece más aceptable en este punto notaremos en primer lugar que la diferencia entre ambas opiniones es casi nula. En efecto: los partidarios de la evidencia objetiva conceden á sus adversarios que el objeto no puede ser norma de la certeza sino *en cuanto percibido claramente por el entendimiento*, y éstos á su vez confiesan que la evidencia subjetiva para serlo tal debe estar producida por un objeto evidente y por lo mismo real y no ficticio. Por consecuencia en una y otra opinion el entendimiento, al hacer la reflexion filosófica sobre su propio juicio para adquirir certeza científica acerca de su verdad lógica, debe ver necesariamente de una manera ú otra tanto la evidencia objetiva de dicho juicio como la subjetiva; porque ambas tienen relacion intrínseca y esencial y por tanto no puede ser vista la una sin la otra. Ambas evidencias pues influirán de hecho por via de motivo total en la produccion de la certeza científica y refleja y la diferencia versará solamente sobre cuál de ellas influye de una manera más directa, lo cual ya se ve que es una cosa insignificante.

577.—De aquí nace una segunda observacion y es que la cuestion presente, léjos de entrañar las graves consecuencias que algunos se imaginan, no es por el contrario sino de muy escasa importancia. La razon es clara: porque ni la evidencia subjetiva puede servir de verdadera norma al filósofo sin la objetiva ni ésta sin aquella; ya porque las dos se hallan tan íntima-

mente ligadas en el juicio llamado á nuestro exámen, que no puede ser percibida la una sin la otra; ya tambien porque la reflexion filosófica con que hacemos este exámen, para ser completa, debe versar sobre las condiciones tanto subjetivas como objetivas del juicio mencionado (338), y por tanto nos debe hacer conocer de una manera directa y expresa su evidencia subjetiva y objetiva ántes de cerciorarnos filosóficamente de su verdad lógica. Esto supuesto, declararemos sin más preámbulos nuestra opinion por medio de las proposiciones siguientes.

#### PROPOSICION PRIMERA.

*La evidencia subjetiva es criterio infalible de certeza.*

578.—*Demostracion.*—1.º No se puede negar que la evidencia subjetiva sea infalible criterio de certeza sin caer en el escepticismo universal; puesto que la mente no tiene percepciones más aptas para alcanzar la verdad que las evidentes. Luego.....

2.º Decir que la evidencia subjetiva es criterio infalible de certeza es lo mismo que afirmar que nuestra mente tiene aptitud intrínseca para alcanzar la verdad y que la alcanza de hecho siempre que el objeto obra en ella con regularidad y sin obstáculo alguno. Es así que nuestra mente tiene esta aptitud y alcanza infaliblemente la verdad, siempre que obra en ella el objeto de la manera sobredicha (372-373). Luego etc.

PROPOSICION SEGUNDA.

*El criterio universal de la certeza filosófica es la evidencia subjetiva.*

579.—Las pruebas en que fundamos nuestro juicio, son las aducidas en el número 575, las cuales nos parecen sumamente sólidas. El objeto propio de la reflexión filosófica, cuando se trata de saber si una proposición ó juicio cualquiera son lógicamente verdaderos, es este mismo juicio ó proposición en razón de representación lógica: luego en las cualidades internas de este acto cognoscitivo es donde debemos hallar la nota característica y distintiva de su verdad y lógica y no en otra cosa realmente distinta de él mismo, cual es el objeto. Podríamos recurrir á esta cosa realmente distinta de los actos perceptivos, si ellos en sí no tuvieran esta discernibilidad y solo fueran discernibles por sus objetos. Pero no sucede así: porque los actos evidentemente verdaderos por sí mismos son discernibles; su intrínseca y formal evidencia los distingue claramente de los falsos, en los cuales no puede haber evidencia propiamente dicha sino alguna oscuridad.

580.—Es verdad que en la reflexión filosófica, para alcanzar la certeza científica que buscamos en orden á la verdad de un juicio dado, debemos examinar también las razones objetivas en que se nos presenta fundado este juicio. Pero todo esto lo ordenamos á averiguar si en el juicio dicho habíamos percibido bien ó no el objeto sobre que versa; y por tanto lo que buscamos como último criterio ó nota distintiva de su verdad, es su manera clara de representar el objeto, ó sea su evidencia subjetiva. Luego ésta y no pro-

piamente el objeto es la que últimamente nos determina á tener el tal juicio por científicamente cierto.

581.—Esto lo podemos probar áun con la misma doctrina de los adversarios. Porque estos autores conceden, como no pueden ménos, que el objeto no nos mueve á la certeza que buscamos sino en cuanto conocido por la mente. Luego este conocimiento es el que finalmente causa en nosotros la certeza dicha; porque él es quien nos dice que el objeto es real y no ficticio, y su testimonio no lo admitimos ni podemos admitir como legítimo é infalible sino por razon de su naturaleza intrínseca.

Dice muy bien á este propósito el Cardenal Tolomeo: «El alma bajo el nombre de entendimiento por sí misma discierne la verdad, siempre que tiene clara y distinta representacion de ella; y en esto no se puede engañar ni necesita otro discerniculo ó criterio que su misma lumbre natural y experiencia propia. Así como el que yo vea cuando veo, que piense miétras pienso, es evidentísimo para mí y no puedo dudar de aquella afeccion ó experiencia que se dice *vision* ó *pensamiento*; de la misma manera cuando percibo con claridad y distincion la verdad perspícua, no puedo dudar de aquella percepcion clara y distinta (1).» De aquí es que hasta los mismos partidarios de la evidencia objetiva se ven precisados á hablar como si tuvieran la opinion contraria, dando con esto inconscientemente testimonio á la verdad.

Dice el P. Tongiorgi desenvolviendo los argumentos de su tésis contraria á la nuestra: «Estoy cierto que pienso, *porque veo* la necesidad de este enunciado: *Yo pienso, en la suposicion de que experimento mi*

---

(1) Ptolomæi, *Philosophia mentis et sensuum*, disert. 35, sect. 2. n. VIII.

*propio pensamiento* (1).» Y el P. Palmieri: «De lo que refieren el sentido íntimo, los sentidos externos, las ideas y la autoridad estamos ciertos *porque vemos* que las cosas por ellos referidas no pueden ser de otro modo (2).» Consúltense el P. Cuevas, el P. Rothenflue, el P. Lehen, el P. Dmowski y los demás innumerables autores que colocan el supremo criterio de la verdad en la perspicua percepción ó evidencia subjetiva, y se verá que todos ellos no pretenden otra cosa.

582.—Pero dicen los defensores de la opinion contraria: La perspicua percepción no es causa de la certeza sino mera condicion para que el objeto pueda producirla.—Esto empero es completamente falso: la perspicua percepción no es causa *física* de la certeza, puesto que en realidad la evidencia subjetiva y la certeza son una misma cosa; pero es causa *metafísica* suya, porque, como afirma el P. Hurtado en las palabras citadas más arriba (573, *nota*) y con él generalmente los escolásticos, la evidencia dicha se nos presenta ante los ojos del entendimiento *como raíz y principio de donde se deriva la certeza*. Siendo pues la evidencia subjetiva verdadera causa de la certeza y no simple condicion suya, como afirman los adversarios, no hay razon alguna sólida para que no coloquemos en ella el primer criterio; ántes todas las razones nos inducen á lo contrario. La razon es clara: porque el objeto no puede ser causa de la certeza sino en cuanto lo es de la evidencia subjetiva y ésta ejerce su causalidad en la certeza por sí misma inmediatamente y en virtud de su entidad propia; razon por la cual la infalibilidad de la evidencia subjetiva, como discurre muy bien el Cardenal Tolomeo, no nos puede constar

---

(á) Tongiorgi. *Lógica*, n. 684.

(2) Palmieri, *Lógica*, thesis XXII.<sup>a</sup>, demonstr. 1.<sup>o</sup> partis.

sino por sí misma al paso que la del objeto no se nos manifiesta sino por medio de ella. Luego la evidencia subjetiva y no la objetiva es la que ejerce el oficio de último criterio.

583.—Replican: Lo que arranca de nosotros el asentimiento, es el objeto y no la percepción subjetiva: luego él es el que nos sirve de norma propiamente en la inquisición de la verdad.—Esta dificultad ya queda resuelta con lo dicho en el número anterior: el objeto causa en nosotros la certeza *mediatamente* y con causalidad *física*, pero la evidencia subjetiva la causa *inmediatamente* y con causalidad *metafísica*. Por consiguiente ésta y no aquel es el verdadero fundamento último en que se apoya nuestra mente para estar cierta de que su acto cognoscitivo es verdadero. El objeto no es último fundamento sino en la línea de causalidad física, y por lo mismo no es el último criterio *formal* y propiamente dicho sino *eficiente* é impropiamen-  
te tal.

584.—Instan diciendo: El criterio debe ser objetivo; porque solo el objeto tiene las condiciones de inmovilidad que se requieren en la suprema norma del conocimiento humano.—Este argumento es de muy fácil solución: la evidencia subjetiva tiene tanta inmovilidad como la objetiva; porque está fundada en la naturaleza humana, la cual tiene en todos los hombres la misma aptitud intrínseca para alcanzar la verdad y la alcanza de hecho siempre que el objeto se le presenta suficientemente claro para ser percibido. Si esto no fuera así, en vano tendría el objeto todas las sobredichas cualidades: porque el objeto no puede causar en nosotros la certeza sino mediante la evidencia subjetiva y por tanto ésta lo haría *para nosotros* mutable, particular y falaz al tiempo de aplicárnoslo á nuestra inteligencia.

585.—Esta respuesta sirve tambien para disipar los vanos peligros de error, que fingen los adversarios existir en la doctrina por nosotros sustentada, diciendo que la evidencia subjetiva está sujeta á las variaciones del sujeto pensante y al influjo continuo de las pasiones humanas. El peligro que hay por esta parte, existe tambien de la misma manera en la doctrina de la evidencia objetiva: porque al fin el objeto para movernos á juzgar ha de ejercer su influjo necesariamente *por medio* de la evidencia subjetiva. Así, en una y otra opinion es verdadero lo que comunmente suele decirse, á saber: *que cada uno juzga de las cosas segun los afectos que con respecto á ellas le dominan*. Lo que debemos hacer todos para preservarnos de este peligro, es precavernos contra los malos afectos del corazon y guardar bien las reglas señaladas más arriba (161 y siguientes) para juzgar rectamente.

586.—Por fin concluyen diciendo que la evidencia objetiva es considerada comunmente por los hombres como el primer criterio; ya porque todos ponen la evidencia en el objeto y no en el sujeto, ya porque todo el mundo suele decir: *Cedo á la evidencia, me rindo á la evidencia, etc.*

Este argumento es de levísimo peso en todas sus partes. Se puede decir que hasta mediados de este siglo no se conocia entre los sabios otra evidencia en razon de criterio que la subjetiva. Balmes ataca el criterio de la evidencia subjetiva sin hablar palabra de la objetiva: si hubiera tenido entónces la opinion á que aludimos algunos defensores ilustres, no hubiera dejado de hacer mencion de ellos en su Filosofía.

Por lo que toca al vulgo, ya hemos visto más arriba (569) que el vulgo se refiere á la evidencia de las cosas, *en cuanto pensadas por nosotros*, lo cual en sustancia no es sino la verdad evidente del juicio en cuan-

to representacion de las mismas, ó lo que es lo mismo la evidencia subjetiva. En este sentido y no en otro dice todo el mundo que *cede ó se rinde á la evidencia*; pues con semejantes frases no intentan los hombres afirmar otra cosa sino la necesidad que todos experimentamos de formar ciertos juicios *porque vemos con evidencia subjetiva* su verdad lógica.

587.—Lo dicho baste para responder á los partidarios de la evidencia objetiva. Pero contra la misma doctrina suelen argumentar otros filósofos, que están, ora por el instinto ciego de Reid, ora por el consentimiento universal de los tradicionalistas. Sus principales razones son las siguientes: 1.<sup>a</sup> Si la evidencia fuera el primer criterio, todos los juicios ciertos deberían ser evidentes, lo cual no concuerda con los dogmas del Cristianismo. 2.<sup>a</sup> A veces tienen los hombres evidencia aparente sobre cosas falsas sin que la discernan de la verdadera: luego ni una ni otra son discernibles por sí mismas, sino que deben ser discernidas por un criterio extrínseco, cual es la autoridad del género humano. 3.<sup>a</sup> Entre la evidencia subjetiva, que es una simple afecion del ánimo, y los objetos externos no existe conexion intrínseca. Por consiguiente de que percibamos nosotros una cosa con evidencia no se sigue lógicamente hablando que sea ella en sí cual nosotros la pensamos. 4.<sup>a</sup> El criterio último es el principio de contradiccion: porque él es la piedra de toque de que nos servimos para conocer si un principio es verdadero ó falso.

588.—Veamos de soltar brevemente estas dificultades. A la *primera* respondemos que todos los juicios ciertos son evidentes, ya con evidencia *intrínseca y de verdad*, ya con evidencia *extrínseca y de credibilidad*. Á los dogmas de nuestra fe les pertenece este segundo género de evidencia, no el primero: porque es evi-

dente su credibilidad pero no su verdad. Á la *segunda* decimos que la evidencia verdadera es discernible por sí misma de la falsa y aparente: contra lo cual nada prueba el que algunos por casualidad se engañen confundiendo una con otra, porque esto no proviene de la evidencia misma sino de la precipitacion en el juzgar, de la falta de atencion á las razones que la patentizan, de los afectos del corazon que oscurecen la inteligencia y la alucinan miserablemente, etc.

Por lo que hace á la *tercera*, la evidencia como *simple afeccion del ánimo*, no tiene conexion intrinseca con objeto alguno extrinseco, ni en este sentido es criterio de certeza; pero sí la tiene en *cuanto percepcion*, porque la percepcion evidente es esencialmente verdadera. En la *cuarta* finalmente se confunde un orden de cosas con otro: el principio de contradiccion tiene la supremacia en el orden ontológico, así como el de la conciencia la tiene en el psicológico; pero nosotros no hablamos aquí sino del orden *lógico* y en éste el primer principio es el de la evidencia, el cual nos dice que *lo evidente es verdadero*.







## TERCERA PARTE.



### METODOLOGÍA.

---

589.—Después de haber visto en las dos anteriores partes las reglas del mecanismo lógico y los criterios de que nos servimos para adquirir la verdad en la investigación científica, réstanos ahora exponer el modo con que debemos ordenar nuestros pensamientos en esta misma investigación para que de su apto y bien trabado encadenamiento resulte el organismo de la ciencia. Porque la ciencia propiamente dicha no consiste en el conocimiento claro y perfecto de una verdad sola, sino que comprende una colección muy numerosa de verdades íntimamente unidas y aptamente dispuestas y por lo mismo requiere una série de operaciones intelectuales ejecutadas con orden y método. Para tratar en una manera conveniente de este orden y buena disposición, en que consiste precisamente el método, dividiremos esta tercera parte en cuatro capítulos; el primero de los cuales versará sobre la naturaleza del método y sobre sus particulares especies, el segundo sobre sus instrumentos principales, el tercero sobre su punto de partida, el cuarto finalmente sobre su último término.

## CAPÍTULO PRIMERO.

### De la naturaleza del método y de sus principales especies.

---

#### ARTÍCULO PRIMERO.

##### Naturaleza del método.

590.—El método según su etimología (*μεθ' ὁδόν en el camino*) significa el camino ó procedimiento que debemos seguir para que podamos llegar al conocimiento claro y perfecto de la verdad. Lo podemos considerar subjetiva ú objetivamente. Mirado de la primera manera puede definirse: *La apta disposición de las operaciones de la mente que se deben practicar para adquirir el conocimiento de la verdad científica ó para transmitirlo á los demás.* Considerado de la segunda manera consiste en *estas mismas operaciones en cuanto ordenadas y aptamente dispuestas para la adquisición de la ciencia ó para la enseñanza de la misma.*

591.—La *materia* del método son las operaciones de la mente en cuanto aptas para ser dirigidas á la adquisición ó enseñanza de la ciencia; la *forma* es el orden y apta disposición de estas mismas operaciones con respecto al fin mencionado. Por donde se ve que el método no es alguna operación distinta de las acciones ordenadas y dispuestas para la conveniente consecución ó exposición de la ciencia sino que se identifica realmente con ellas. Asimismo, de las definiciones dadas se infiere claramente que el fin y último término del método es la ciencia, ora adquirida con la invención, ora comunicada á los demás por vía

de magisterio. El método es el camino para la ciencia, ésta es el último término del método.

Ambas cosas se hallan íntimamente relacionadas, la una en razón de *medio*, la otra en razón de *fin*; pero las dos dicen relación esencial á la inteligencia humana, que debe servirse de la primera para poder alcanzar la segunda y respecto de la cual solamente el método es *medio* y la ciencia *fin*.

592.—La ciencia á que conduce el método, puede ser mirada bajo dos diferentes aspectos. Porque ó consideramos las verdades evidentes de que consta sin atender á otra cosa que á la evidencia de cada una y á la íntima trabazon que tienen todas ellas entre sí, ó paramos nuestra atención en el *modo* con que están encadenadas estas verdades y en el lugar que ocupa cada una de ellas en la totalidad del conjunto. Sólo bajo el primer aspecto recibe la colección de verdades ó conocimientos mencionados el nombre de *ciencia*, pues bajo el segundo se conoce con el de *sistema*. Por consiguiente tanto la ciencia como el sistema se diferencian del método en razón de que éste es *medio* para llegar á aquellos. Pero el sistema tiene más estrecho parentesco con él que la ciencia; porque toda su esencia se dirige, lo mismo que la del método, á hacer que brille en todo su esplendor la evidencia y perfecto encadenamiento de las verdades que forman el conjunto de la ciencia. Podríamos decir que el sistema no es otra cosa que el método en su último término, cuando estamos ya en posesión de la ciencia; porque entónces toda la disposición ordenada de nuestras operaciones intelectuales llamada *método* termina en la vista clara y perfecta de las verdades á cuyo conocimiento claro conduce.

593.—En la ciencia, como que todo debe ser evidente, no hay nada sujeto á la determinación de nuestro

arbitrio; nuestra inteligencia se halla de una manera pasiva, sintiéndose avasallada por la necesidad é inmovilidad del objeto.

No sucede así en el método ni en el sistema; pues tanto en el uno como en el otro hay algo de subjetivo y dependiente de la voluntad del hombre.

Por eso, para demostrar una misma verdad, el uno hace uso de un método y el otro de otro; y al componer un tratado científico sobre una materia dada, pone uno al fin lo que otro había colocado al principio, etc., etc. No se ha de creer, sin embargo, que el método y el sistema sean cosas puramente subjetivas; porque uno y otro, para ser racionales y sólidos, deben estar fundados en la misma naturaleza de las cosas á que se aplican y por tanto sus elementos más principales deben ser objetivos é independientes de la humana inteligencia.

594.—Otra diferencia hay también muy notable entre la ciencia y los otros dos objetos de que vamos tratando: porque la primera no encierra propiamente en su seno sino verdades evidentes, mientras que el método y el sistema se aplican también á razonamientos oscuros y de una verdad dudosa. En este sentido se suele contraponer con frecuencia la palabra *sistema* á la palabra *teoría*. Con la primera queremos denotar la ordenada disposición de un conjunto de conocimientos más ó menos probables: con la segunda nos referimos á conocimientos ciertos y de evidencia manifiesta. Así decimos por ejemplo: *Sistema escolástico sobre el origen de las ideas*; porque la serie de razonamientos dirigidos á probar tal modo de origen no llega á la demostración científica. Por el contrario decimos: *Teoría de la sensación, de la inteligencia*, etc.; porque el conjunto de verdades relativas á estas materias encierra una doctrina generalmente

cierta y por lo tanto evidente al ménos con cierto género de evidencia lata. Esto baste para exponer la naturaleza del método: pasemos ahora á explicar en los artículos siguientes las principales clases de métodos filosóficos; pues de los métodos pertenecientes á cada una de las otras ciencias no toca hablar al filósofo, sino es en general, como corresponde á la Filosofía.

## ARTÍCULO II.

### **Método racionalista y método escolástico.**

595. — Lo primero que se nos ofrece al empezar la clasificación de los principales métodos filosóficos, son los dos métodos opuestos llamados *racionalista* y *escolástico*. La diferencia que los separa, es el modo diverso con que escolásticos y racionalistas pretenden que se debe hacer uso de la razón humana en el cultivo de la Filosofía. Los racionalistas quieren que el filósofo discorra en la inquisición científica con independencia completa de toda autoridad extrínseca, divina ó humana, y que por consiguiente llame á su exámen las doctrinas de todos cuantos sabios le han precedido en la dilatada série de los siglos pasados con la misma libertad que si fuera igual ó superior á todos ellos. Y por lo que mira á la revelación divina, ó consideran todas las verdades por ella enseñadas como meras emanaciones naturales de la humana razón y hacen de esta facultad la norma principal con que el hombre puede y debe adquirir toda clase de conocimientos, por altos y superiores que sean, en lo cual consiste el racionalismo rígido (1); ó prescinden absolu-

---

(1) «Omnes religionis veritates ex nativa humanæ rationis vi derivant; hinc ratio est princeps norma qua homo cognitio-

tamente de ellas y discurren como si nada hubiera sido nunca revelado (1), diciendo que «la Filosofía ni puede ni debe someterse á autoridad alguna (2)» y añadiendo que «la Iglesia no solo no debe corregir jamás á la Filosofía, sino que tambien debe tolerar sus errores y dejar que ella se corrija á sí propia (3)» porque, «equiparándose la razon humana á la misma revelacion, las ciencias teológicas deben ser tratadas exactamente lo mismo que las filosóficas (4)» y así no hay razon alguna para que la Iglesia se meta á hacer tal género de correcciones.

596.—Por el contrario los escolásticos conceden sí que la razon humana en las materias filosóficas y accesibles á sus fuerzas naturales debe tener por criterio y norma de sus juicios la evidencia intrínseca (572); pero sostienen que el filósofo en sus inquisiciones científicas nunca debe olvidarse de su falibilidad propia y que por consiguiente debe mirar con respeto aquellas doctrinas en que convienen generalmente

---

nem omnium cuiuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat. (Proposicion IV del Syllabus, en que se indica y condena la doctrina del racionalismo rígido.)»

(1) *Philosophia tractanda est, nulla supernaturalis revelationis habita ratione.* (Proposicion XIV del Syllabus en que se señala y condena la doctrina del racionalismo moderado.)»

(2) *Philosophia neque potest ulli sese submittere auctoritati.* (Proposicion X del Syllabus relativa á los errores del racionalismo moderado.)»

(3) «*Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiæ tolerare errores, eique relinquere ut ipsa se corrigat.* (Proposicion XI del Syllabus relativa al mismo asunto.)»

(4) *Quum ratio humana ipsi religioni æquiparetur, idcirco theologicæ disciplinæ perinde ac philosophicæ tractandæ sunt.* (Proposicion VIII del Syllabus.)»

todos los sabios, sin atreverse á ir contra ellas sino cuando conste con razones positivas y manifiestas ignoradas por ellos que las tales doctrinas son inadmisibles. Además, en orden al magisterio divino ejercido por medio de la revelacion sobrenatural conservada é interpretada por la Iglesia, enseñan que el filósofo cristiano nunca puede prescindir absolutamente de él en sus lucubraciones metafísicas, antes debe tenerlo siempre presente para no caer en errores no solo contrarios al dogma sino tambien opuestos á las verdades del mismo orden natural y filosófico. De estos dos métodos el segundo es manifiestamente el que debe seguir todo hombre racional y verdadero amante de la Filosofía. Para demostrarlo trataremos de probar las dos proposiciones siguientes.

#### PROPOSICION PRIMERA.

*El método filosófico de los racionalistas rígidos es enteramente irracional y absurdo y el de los racionalistas moderados es manifiestamente falso.*

597.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º *Es irracional y absurdo en lo tocante á la autoridad divina.* Porque los racionalistas rígidos, afirmando que todas las verdades posibles dimanar de la nativa fuerza de la razon humana, niegan por completo hasta la misma existencia de dicha autoridad y no admiten otro Dios que nuestra flaca razon, lo cual es un verdadero delirio.

598.—2.º *Es irracional y absurdo en lo tocante á la autoridad humana.* Porque es una insigne necedad nacida de un orgullo intolerable y satánico creerse un hombrezuelo que apenas comienza á filosofar con derecho para llamar como superior al tribunal de su flaca y nada cultivada razon á todos cuantos sabios

en el mundo han sido; como si todos ellos hubieran sido unos miserables pensadores y solo él tuviese ojos para ver las cosas de la Filosofía. Enhorabuena que el filósofo busque con diligencia y conveniente libertad las razones íntimas de las cosas y que no se deje guiar en sus juicios por *mera* autoridad externa *jurando*, como suele decirse, *en las palabras de su maestro*; porque él no busca fe sino ciencia (537). Pero de esto á lo que afirman los racionalistas rígidos hay una distancia inmensa; porque los tales *desprecian positivamente* toda autoridad externa y quieren que cada uno se guíe en la construcción de la ciencia por su sola razón, como si fuera un Dios infalible por esencia.

599.—*Prueba de la 2.ª p.*—En primer lugar, la razón humana no debe examinar los misterios revelados en la misma forma que las materias de su propia esfera; ni en la inquisición de éstas últimas puede proceder con absoluta independencia de la fe, una vez que le conste con certeza el hecho de la revelación divina, como evidentemente lo dejamos demostrado al tratar de la autoridad divina (525-528). Además, por lo que hace á la autoridad extrínseca, la misma razón dicta que tengamos en mucho el testimonio unánime de los sabios en aquellas materias que ellos han estudiado con suma atención y diligencia y que no nos apartemos nunca de ellos sino cuando vemos manifiestamente que se han equivocado por ignorar ciertas razones que después han sido descubiertas. El fundamento de este dictámen lo hallamos de una parte en la debilidad de nuestra propia razón, la cual es por su naturaleza falible y con facilidad se engaña en muchas cosas, y de otra en la gran confianza que inspira el unánime parecer de los sabios acerca de las cosas de su estudio favorito. Porque es moralmente imposible que todos ellos convengan en tener por verdadera alguna cosa

que han estudiado con detenido exámen, sin que militen en favor del tal juicio razones poderosísimas y dignas de ser aceptadas por todo hombre verdaderamente prudente (532). Luego etc.

### PROPOSICION SEGUNDA.

*En el cultivo de la Filosofía debemos seguir el método escolástico.*

600.—*Demostracion.*—1.º El método escolástico, en cuanto contrapuesto al racionalista, consiste en tomar sí por criterio y norma de la certeza filosófica la sola evidencia intrínseca, pero respetando al mismo tiempo los fueros de la autoridad divina en las materias que se rozan con la doctrina revelada y mirando con mucho respeto el sentir comun de los sabios en las cosas que ellos han tratado con gran detencion y diligencia. Es así que este es el modo de proceder en el estudio de la Filosofía, según lo dicho en la proposicion anterior y en el parágrafo relativo á la autoridad del testimonio divino (500 y siguientes). Luego.....

601.—2.º El método escolástico además no señala á la ciencia como punto de partida la duda universal, como hace el racionalista, sino las verdades fundamentales del humano saber conocidas por nuestro entendimiento con evidencia inmediata. Es así que el punto de partida de la ciencia es precisamente el presupuesto por el método escolástico y no la duda universal, como se verá más adelante. Luego.....

602.—3.º El método mencionado finalmente tiene sobre el racionalista la ventaja de que busca la mayor claridad y sencillez posibles en la investigacion científica, procurando determinar bien el estado de la cuestion, definiendo con cuidado la cosa que se trata

de demostrar para no confundirla con otra y evitar de este modo las inútiles cuestiones de palabras, huyendo con toda diligencia de toda amplificación retórica para que se vea en toda su luz la fuerza de los argumentos y haciéndose cargo de las razones que militan en pro y en contra de la doctrina estudiada. Luego también por esta parte merece el método escolástico que en el estudio de la Filosofía sea preferido al racionalista.

603.—Pero se dirá: El método escolástico muestra demasiada deferencia á la autoridad; y los que lo siguen, discurren en Filosofía de la misma manera que en Teología, esto es, guiados principalmente por la autoridad ajena.—Esta es una objeción que hacen áun hoy día algunos contra el método escolástico, confundiendo el proceder de unos cuantos particulares con el de la Escuela en general. Algunos ciertamente de tal manera cultivan la Filosofía, que todo su estudio lo reducen á averiguar y mostrar á los demás lo que tal ó cual maestro de la Filosofía escolástica ha enseñado en las materias sometidas á su exámen, empedrando al efecto su escrito de textos sacados de sus obras, como si estuvieran tratando de Teología. Los que tal hacen, no pueden gloriarse con razón de que siguen el método escolástico; porque su método no es propio de filósofos sino de simples zurcidores de doctrinas ajenas. El método escolástico defiende á la autoridad como es razón; pero no queda oprimido por ella, porque deja á sus cultivadores suficiente libertad para que sigan en materia de opiniones probables las que les parezcan mejor fundadas, sea quien fuere la escuela ó el doctor que las defienda. Esto nos conduce á hablar del método ecléctico y del método sistemático, lo cual haremos en el artículo siguiente.

### ARTÍCULO III.

#### **Método ecléctico y método sistemático ó de escuela.**

604.—Llámase método ecléctico el que, sin limitarse á ninguna de las particulares escuelas que profesan el estudio de la Filosofía, en todas las cuestiones va buscando la doctrina fundada en mejores razones, sea cual fuere la escuela que la profese. Por el contrario podemos llamar *sistemático ó de escuela* el método seguido por aquellos que en la investigación científica llevan formado de antemano el firme propósito de sostener las doctrinas de alguna escuela ó doctor determinados, siempre que no se vieren ser manifiestamente falsas. Ambos tienen sus defensores é impugnadores entre los filósofos católicos: los que abogan por el primero, dicen que este es el modo único de hacer progresar la ciencia filosófica entre las audacias del escepticismo y los temores del dogmatismo, y aducen en su favor ciertas palabras de Clemente Alejandrino, en que parece enseñarse esta doctrina. Los que pugnan por el segundo, opinan que solo con él se pueden evitar los escollos del escepticismo y aún algunos de ellos llegan á colocar la Filosofía ecléctica entre las causas que trajeron al mundo el Deísmo impío del siglo pasado (1). A decir verdad, unos y otros contendientes nos parecen proceder con alguna exageración y juzgamos que las doctrinas por ellos defendidas se pueden conciliar perfectamente, una vez que hayan sido reducidas á sus justos términos. Esto es lo que tratamos de hacer en las proposiciones siguientes. Por supuesto que aquí hablamos de un método ecléctico,

---

(1) Véanse sobre esto los Wirceburgenses, *Tractatus de Religione*, dissert. XI, sect. I, § II.

que no sea racionalista sino escolástico; pues ya hemos probado en el artículo anterior que el verdadero método filosófico debe tener estas condiciones.

#### PROPOSICION PRIMERA.

*Para cultivar el estudio de la Filosofía no es necesario que el hombre ya formado viva adherido á escuela alguna determinada; pero á los que comienzan á estudiarla, les es muy conveniente que reciban todas las explicaciones de un solo maestro.*

605.—*Prueba de la 1.ª p.*—Para cultivar la Filosofía basta tener principios fijos á que atenerse y que puedan servir al filósofo de criterio seguro en la investigación científica. Es así que estos principios los puede tener el hombre ya formado sin afiliarse á escuela alguna de cuantas se disputan el predominio en el campo de la Filosofía. Porque cada uno tiene su propia razón suficientemente cultivada y capaz de ponderar por consiguiente las razones que los partidarios de las diferentes escuelas aducen en pro y en contra de cualquiera doctrina determinada, como suponemos en esta primera parte; tiene además los criterios de la verdad que hemos estudiado en la segunda parte de la Lógica, los cuales son medios aptos para adquirir la verdad científica cada uno en su género; tiene finalmente el magisterio infalible de la Iglesia y la autoridad comun de los filósofos católicos, criterios ambos de suma importancia, aunque externos y simplemente directivos, con los cuales se puede librar de los errores, que manchan á todas las diferentes escuelas de la filosofía incrédula. Luego al filósofo cristiano para cultivar su ciencia predilecta no le es necesario afiliarse á ninguna escuela de cuantas profesan el estudio de la Filosofía.

606.—*Prueba de la 2.ª p.*—Los que comienzan á estudiar la Filosofía, no tienen suficiente instruccion ni bastante formado el criterio para poder juzgar por sí mismos en esta clase de materias tan difíciles. Luego durante todo este periodo de formacion necesitan de un buen maestro, en cuya sabiduría y prudencia tengan puesta toda su confianza y cuyas sabias lecciones los pongan en camino para poder adquirir la ciencia. Es así que siendo este maestro único en toda la Filosofía, podrán ser formados mejor que siendo vários; ya porque habrá mayor unidad en la doctrina que se les enseña, ya porque los alumnos estarán en disposicion de entender mejor las explicaciones de un hombre á quien vienen oyendo por largo tiempo, ya porque las opuestas opiniones de otros maestros no podrán perturbar sus inteligencias tiernas é incapaces todavía de discurrir por sí solas, ya finalmente porque serán mejor conocidos de quien los dirige y por lo tanto podrán ser mejor atendidos en las necesidades que experimenten en órden al estudio por ellos comenzado. Luego etc.

#### PROPOSICION SEGUNDA.

*El método estrictamente filosófico debe ser ecléctico: mas á esto no se opone el que podamos tomar por guía y principal maestro á algun gran autor de doctrina generalmente aprobada, con tal que seamos sabios y prudentes en la manera de seguir sus opiniones.*

607.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Solo el método ecléctico es capaz de hacer progresar la ciencia filosófica; puesto que el sistemático ó de escuela, que se ciñe á las opiniones de un solo autor, se halla necesariamente encerrado en el círculo de estas opiniones y

por tanto no puede hacer que avance la Filosofía más allá de los límites trazados por este autor. Solo suponiendo que este sabio haya llegado con la profundidad de su ingenio á donde puede llegar la humana razón en todo el trayecto de los siglos, es aceptable que nos podamos ceñir al círculo de sus particulares opiniones sin pretender que avance más la ciencia filosófica. Pero esta suposición es absolutamente vana; ya porque todo hombre es limitado y falible, ya porque ninguno puede disponer de aquellos medios que en los tiempos posteriores al suyo con el continuo estudio de las cosas criadas facilitan el conocimiento de algunas verdades ántes oscuras, ya finalmente porque los sabios de cada siglo se aprovechan de los estudios hechos por los de los tiempos anteriores y por tanto no puede ménos de suceder que áun con ménos talento vean mejor ciertas cosas que ántes no se veían sino de una manera muy confusa.

Comparados nosotros con algunos sabios de la antigüedad somos ciertamente unos verdaderos enanos. Pero, como observa sabiamente el Tostado hablando á un propósito semejante, «así como un enano puesto sobre los hombros de un gigante alcanza á ver lo que ve el gigante y algo más, sin que por eso puesto en el suelo pueda ver tanto como él; de la misma manera los que ahora vivimos, apoyados en los ingenios y en las obras de los sabios antiguos, podemos ver muchas cosas mejor que ellos, aunque les seamos muy inferiores en talento y doctrina (1)».

608.—2.º Con el método puramente sistemático ó de escuela se corta el vuelo al ingenio humano; puesto que en cosas meramente opinables se le tiene perpetuamente atado con las trabas de la autoridad

---

(1) Alfonso Tostado, *Defensorio fidei*, parte 2.ª cap. 18.

ajena y no se le permite otra cosa que repetir como simple discípulo las lecciones de su maestro. Es así que el método que de su intrínseca naturaleza lleva estos efectos, no puede ser verdaderamente filosófico; porque el que lo es tal, tiende de suyo á producir efectos contrarios. Luego el verdadero método para cultivar la Filosofía debe ser el ecléctico que no admite tal género de trabas. Con el método de escuela careceríamos de las magníficas obras de Santo Tomas, Suárez, Toledo y otros insignes filósofos cristianos, porque todos ellos se hubieran limitado á reproducir servilmente las opiniones de Aristóteles ó de Platon, contentándose tan solo con abandonar á estos grandes maestros en aquellas doctrinas suyas que fuesen manifiestamente falsas.

609.—3.º El verdadero método de filosofar es proceder con ánimo determinado de abrazar la verdad donde quiera que se encuentre y de seguir las opiniones más probables, sea quien quiera la escuela ó el doctor que las defienda. Puesto que la verdad es preferible á todo el afecto que podamos tener á cualquiera persona que haya enseñado lo contrario; y por lo que hace á las opiniones, es obligación de todo maestro seguir y enseñar las más probables. Es así que en esto precisamente consiste el método ecléctico. Luego etc.

Dice muy bien á este propósito Santo Tomas: «Aunque en general, por pertenecer la razón á todos los hombres, la verdad debe ser preferida á los amigos; á los filósofos sin embargo les conviene hacer esto de una manera especial: porque su oficio es buscar la sabiduría, la cual es conocimiento de la verdad (1).» Solo se podría proceder con el propósito susodicho, cuan-

---

(1) «Et quamvis universaliter ratione pertinente ad omnes homines veritas sit præferenda amicis, specialiter tamen hoc

do se supiese con certeza de antemano que la doctrina filosófica de algun autor determinado es *en todo*, ó plenamente cierta, ó por lo ménos más probable que la contraria sostenida por otros doctores. Mas esto no lo puede afirmar nadie de ningun filósofo, por grande que sea; porque á tanto no alcanzan las fuerzas humanas, para que *siempre y en todo*, así en lo grande como en lo pequeño, piense un hombre en materias filosóficas mejor que cuantos sabios existan por todos los siglos de los siglos.

610.—4.º No empleando en el cultivo de la Filosofía el método ecléctico y ateniéndose los sabios solamente al sistemático ó de escuela, es imposible que tengan la suficiente libertad de ánimo para buscar como se debe la verdad con preferencia á todo otro afecto extraño á la ciencia. Porque los unos por timidez, los otros por ignorancia, éstos por interés, aquellos finalmente por pasión y afecto, estarán de tal manera predisuestos á ver como verdadero todo cuanto haya opinado el doctor que se hayan elegido por maestro, que les será moralmente imposible ver por otros ojos que por los de éste su autor infalible. Ahora bien, todo el mundo ve cuán ajeno de la verdadera sabiduría es cultivar ciencia alguna con tal disposición de ánimo; puesto que con ella más que amor de la verdad se muestra ó encogimiento ó timidez, ó amor interesado, ó ciego apasionamiento por una persona. Luego.....

611.—5.º En el estudio de la Filosofía se debe emplear el método que han profesado y empleado todos los grandes filósofos; pues ellos con la doctrina y la práctica nos enseñan el camino que más derechamente conduce al templo de la ciencia. Es así que el mé-

---

oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiæ, quæ est cognitio veritatis (Santo Tomas, *in 1.º Ethicorum*, lect. VI.º)

todo profesado y seguido por los grandes filósofos es el ecléctico y no el sistemático ó de escuela. Luego etc.

612.—*Prueba de la primera parte de la menor.*—Los grandes filósofos han profesado el método ecléctico. En primer lugar, comenzando por Platon, este gran sabio con ocasion de refutar en cierta materia á Sócrates su maestro, enseñó claramente que la verdad debe ser preferida á toda otra cosa y pronunció este dicho que tan célebre se ha hecho en los tiempos posteriores: *Amigo es ciertamente Sócrates, pero más amiga es la verdad.* Esta misma sentencia escribió tambien Aristóteles en el primer libro de los *Éticos* para refutar á su maestro Platon, añadiendo que esta debe ser la máxima que ha de servir de guía á las especulaciones del verdadero filósofo. Ciceron tambien se expresa en los mismos términos diciendo: «Puesto que queremos ser ambas cosas, esto es, socráticos y platónicos (1).» «Seguimos pues en este tiempo y en esta cuestion principalmente á los estóicos, *no como intérpretes, sino como es nuestra costumbre sacando de sus fuentes en la manera que mejor nos parece con nuestro propio juicio* (2).» Y Séneca: «No me he entregado á nadie, escribe; no llevo el nombre de ningun otro: en muchas cosas sigo el juicio de los grandes sabios, en otras me atengo al mio propio (3).» Lo mismo afirma Quintiliano con estas palabras: «Neque enim me cujusquam sectæ veluti

---

(1) «Quoniam utrique et socratici et platonici esse volumus (Ciceron, *de offic.* lib. 1. c. 2).»

(2) «Sequimur igitur hoc quidem tempore et hac in questione potissimum stoicos, non ut interpretes, sed, ut solemus, e fontibus eorum, iudicio arbitrioque nostro, quantocumque modo videbitur, hauriemus (Id. *ibid.* cap. 6).»

(3) Non enim me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero: multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico (Seneca, *epist.* 45).»

quadam superstitione addixi (1).» Y Clemente Alejandrino, despues de haber observado que la Filosofía abrió el camino para el Cristianismo, escribe en los siguientes términos: «Entiendo por Filosofía, no la estóica, ni la platónica, ni la epicurea, ni la aristotélica, sino todo cuanto verdadero y justo ha sido enseñado por estas escuelas y es entresacado de ellas (2).»

Refiérese aquí Clemente Alejandrino, como anota su comendador Le Nourry (3), á la Filosofía ecléctica fundada en tiempo de Augusto por un tal Potamon de la misma ciudad de Alejandría; y así no puede ser verdadero lo que fingen los enemigos del método por nosotros defendido, diciendo que el sapientísimo filósofo mencionado no hacia sino usar uno de esos argumentos que llaman *ad hominem*, sin aprobar él mismo la filosofía ecléctica. Cualquiera que guste de mirar las palabras citadas en su original de donde nosotros las hemos sacado, y estudie al mismo tiempo todo el contexto, se convencerá de que el ilustre autor de las *Misceláneas* habla allí de la Filosofía ecléctica en nombre propio y teniéndola por la única que merece con verdad el nombre de Sabiduría. Esto baste para probar la primera parte de la menor, la cual sin embargo recibirá nueva confirmacion con lo que diremos en la tercera parte de la tésis.

613.—*Prueba de la segunda parte de la menor.*—*El método filosófico seguido por los grandes filósofos es el ecléctico.* De Platon, Aristóteles, Ciceron, Séneca, Quintiliano y Clemente Alejandrino ya consta esto suficientemente con lo que acabamos de escribir y cada uno podrá todavía mejor convencerse de ello leyendo

---

(1) Quintiliano, lib. 3, cap. 1.

(2) Clemente Alejand., *Stromat.* lib. 1. cap. 7.

(3) Lugar cit. Nota 36 (Edic. de Migne, *Patr. gr.* t. 8. pág. 73.)

y estudiando sus obras. De los padres de la Iglesia baste decir que toda su filosofía la sacaron de los filósofos griegos, estudiando sus escritos y entresacando de ellos con método ecléctico todo lo bueno que encontraban para hacerlo servir al Cristianismo. Santo Tomás siguió este mismo método, sacando así de Aristóteles y Platon como de los diferentes escritores cristianos aquello que le parecia mejor fundado. Lo mismo había hecho el Maestro de las Sentencias, lo mismo hacía en su tiempo San Buenaventura, lo mismo hicieron más tarde los filósofos que vinieron después de estos dos grandes doctores; de forma que, si seguían de ordinario las opiniones de uno ú otro, esto no lo hacían precisamente porque las profesase Santo Tomás ó San Buenaventura, sino porque las reputaban más probables que las opuestas; y cuando les parecia lo contrario, no tenían reparo en apartarse de ellos con la debida reverencia. Este ha sido siempre el uso general de las escuelas y quien se atreva á ponerlo en duda, no tiene más que leer las obras de Suarez, Vazquez, Toledo, Victoria, Cano, Durando, Catarino, en una palabra, de todos los escolásticos en masa; pues ninguno de ellos creía que se pudiese cultivar de otro modo la ciencia (1).

614.—*Prueba de la 2.ª p.*—Cuando la doctrina de

---

(1) Solo hácia mediados del siglo pasado hubo algunos, quienes guiados más bien por el espíritu de partido que por el amor á la ciencia, trataron de dar otra direccion á los estudios filosóficos y teológicos y consiguieron que en la Universidad de Salamanca se hiciese juramento de no apartarse nunca de San Agustin y de Santo Tomás sino en el solo caso de que sus opiniones fuesen manifiestamente falsas. Pero contra tan indigno modo de proceder al instante se levantaron los hijos de la esclarecida orden de San Francisco y otros muchos sabios, condenando el juramento por injurioso á los demás doctores de la Iglesia y por

algun gran doctor se halla generalmente aprobada en el mundo sabio por ser de reconocida solidez y profundidad, la razon misma dicta que se le tome por guia y principal maestro en aquel ramo del saber para proceder de esta suerte con más seguridad en la investigacion científica y hallarse ménos expuestos á errores los que cultivan aquellas materias. Esto se hace con mucho fruto, en la pintura, en la escultura, en la poesia, en la música, en la elocuencia; y no hay razon para que no se practique de la misma manera en la Filosofía, donde vemos que siguieron este camino los padres griegos y San Agustin, tomando por principal maestro á Platon, y el gran doctor de la Iglesia Santo Tomás cultivando la filosofia de Aristóteles. Luego con el propósito general que debe llevar todo filósofo de abrazar las opiniones más probables, sea cual fuere la escuela que las profese, en lo cual consiste propiamente el eclecticismo del método, no pugna en manera alguna el que se tome por guia y principal maestro en Filosofía á algun doctor de universal y reconocida nombradía en esta parte (1).

---

ilícito en sí mismo y nulo á causa de que con él se obligaban los que lo hacian á seguir á San Agustin y á Santo Tomás aun en el caso de ser sus opiniones ménos probables que las contrarias; y no pararon hasta que obtuvieron del Supremo Consejo de Castilla que fuese suprimido el tal juramento.

(1) Esta fue la causa de que el glorioso San Ignacio nos dejase recomendado á sus hijos en las Constituciones el Angel de las Escuelas; y esta misma recomendacion nos la vuelve á hacer la Congregacion V, diciéndonos que lo tengamos por nuestro propio doctor, porque «la doctrina de Santo Tomas es la más sólida y la que entre todas las demás ha merecido la aprobacion en el mundo. «Cum autem doctrina Sancti Thomæ et nobis a Constitutionibus commendetur, et ea sit, ut nulla occurrat solidior aut securior aut magis approbata; is a

615.—A algunos exagerados amadores del método ecléctico no gusta tal modo de proceder, porque se les figura que con esto se destruye la libertad y entereza que debe tener el filósofo en la investigación científica. Pero á los tales les podemos responder con las siguientes palabras del ilustre dominico P. Rosell: «En dos maneras puede acontecer que uno se agregue á una escuela. La *primera* consiste en que proceda al modo de los pitagóricos, entre los cuales era de tanto peso la autoridad de Pitágoras, que sin atender á razon alguna solian decir: *αὐτός ἐφα, él lo ha dicho*; y este linaje de esclavitud, con el cual por amor de una escuela queda uno atado á defender pertihazmente las doctrinas de esta escuela, sean verdaderas ó falsas, es absolutamente indigno del filósofo, cuyo oficio es ir en busca de la verdad. En la *segunda* puede uno adherirse á una escuela en aquellas doctrinas cuya verdad no se halle todavía explorada, (porque si ésta consta, ella es la que debe ser preferida), movido por las razones que militan en favor de dichas doctrinas; ó si no se le ofrece razon alguna, impelido por la autoridad de un doctor que los hombres doctos generalmente tienen por sabio y de quien es de presumir por consiguiente que no habrá abrazado aquellas opiniones sin razon alguna intrínseca. De esta segunda decimos que no daña absolutamente en nada á la libertad de filosofar (1)».

---

nostris omnino ut doctor proprius haberi debet (*Epítome Instit. Societ. Jesu*, part. V, cap. V, sect. IV, n. 111).» Por esta razon tambien el sábio Leon XIII exhorta á todos los Obispos y á todos los fieles de la Cristianidad á que tomen por guia en sus estudios filosóficos la sabiduría del doctor Angélico, como lo dice expresamente en su célebre encíclica *Æterni Patris*.

(1) Rosselli, *Summa philosophica*, tom. I, Lógica, quaest. 1. art. 7. n. 83.

616.—Otra cosa sería, si como opina en el artículo siguiente de la cuestion citada el mismo autor, de tal manera hubiéramos de seguir á este doctor en materias filosóficas, que ni aun en las cosas más mínimas nos fuese lícito apartarnos de él (ut ne quis a Sancti Thomæ doctrina etiam in re philosophica vel minimum recedat (1): Esto sí es contrario á la libertad de filosofar y á su opugnacion va dirigido así lo que dejamos escrito en la primera parte de esta tésis como lo que vamos ahora á escribir en la tercera.

617.—*Prueba de la 3.ª p.*—1.º El eclecticismo del método demostrado en la primera parte exige que en el abrazar las opiniones de un doctor cualquiera, por muy grande que sea su ingenio, procedamos con sabiduría y prudencia, sabiendo apartarnos de ellas cuando hallamos mejor fundadas las sostenidas por otros maestros ó las que nuestros propios argumentos nos persuaden como más probables. Luego para que podamos elegirnoslo por guía y maestro de nuestros estudios filosóficos, es preciso que vayamos siempre en el presupuesto de que no le seguiremos sino en la forma indicada.

618.—2.º Esta es la manera que han tenido siempre las escuelas de seguir á Santo Tomas y á Aristóteles, á quienes reconocian como los príncipes de la Filosofía y como los maestros más acreditados en este ramo. Para convencerse de esto el mejor medio es revolver los libros de los escolásticos que han escrito despues de Santo Tomas; porque su lectura demuestra con la mayor evidencia la verdad de lo que vamos diciendo. Nosotros no citaremos á este propósito sino algunos pocos testimonios. Y comenzando por el *Ratio Studiorum* de nuestra Compañía,

---

(1) Id. *ibid.* art. 8, n. 97.

en la regla segunda de las pertenecientes al profesor de Filosofía se dice respecto del modo de seguir á Aristóteles lo siguiente: «En las cosas de algun momento no se aparte de Aristóteles, á no ser que ocurra alguna cosa ajena de la doctrina que aprueban generalmente en todas partes las Academias. Con mucha más razon se apartará de él cuando enseña algo contrario á la fe (1).» En la sexta hablando de Santo Tomas dice así: «De Santo Tomas hable siempre honoríficamente, siguiendo su opinion con sumo gusto cuando convenga seguirla, ó abandonándola con reverencia y disgusto cuantas veces sea ménos satisfactoria (2).» Y en el Epítome del Instituto se nos dice que «en las cuestiones meramente filosóficas ó en las cosas relativas á la sagrada Escritura y á los Cánones es lícito al profesor seguir opiniones contrarias á las de Santo Tomas y sostenidas por otros que hayan tratado más de propósito que el santo Doctor estas materias (3).»

619.—Esto es lo que sapientísimamente encarga á sus hijos la Compañía de Jesús. Viniendo ahora á otros doctores, el maestro Cano, una de las lumbreras más brillantes de la esclarecida Orden dominicana, se ex-

---

(1) «In rebus alicujus momenti ab Aristotele non recedat, nisi quid incidat a doctrina quam Academiae ubique probant, alienum; multo magis si orthodoxe fidei repugnet. (*Ratio Stud. S. J.*—Reg. Profes. Philos. reg. 2.<sup>a</sup>)»

(2) «De Sancto Thoma nunquam non loquatur honorifice: libentibus illum animis, quoties oporteat sequendo; aut reverenter et gravate, si quando minus placeat, deserendo. (*Id. ibid.* reg. 6.<sup>a</sup>)»

(3) «In quaestionibus autem mere philosophicis aut in his quae ad Scripturas et Canones pertinent, alios etiam sequi licebit, qui eas facultates magis ex professo tractaverint. (*Epítome Instit. S. J. n. 112*)».

presaba en estos términos: «Ninguna necesidad tiene el teólogo (y con mucha más razon diría: *el filósofo*), de jurar en las palabras de nadie. El fin á que aspira, es demasiado elevado para que deba seguir siempre las pisadas de su maestro, pues ha de venir á ser un consumado teólogo. Acuérdome haber oido á mi profesor (*el P. Victoria*) cuando comenzó á explicarnos la 2.<sup>a</sup> 2.<sup>o</sup> de Santo Tomas, que la sentencia del Santo Doctor habia de tenerse en tanto, que no ocurriéndonos otra razon para probarla, nos debía de bastar la autoridad de este varon tan santo y tan docto. Pero tambien advertía al mismo tiempo que no conviene tomar sus palabras sin discernimiento ni exámen; y más todavía que cuando se nos ofrece alguna cosa suya dura ó ménos probable, debemos imitar la modestia é industria mostrada por él en casos semejantes; pues el Santo por una parte no desprecia nunca á los autores que tienen en su favor el sufragio de la antigüedad y por otra sabe abandonar sus opiniones cuando razones más poderosas le hacen más probables la suyas propias. Este precepto lo he guardado yo con diligencia suma. Porque ninguna opinion, no digo ya de Santo Tomas, pero ni aun de mi mismo maestro he abandonado yo por mi propio antojo; mas tampoco he tenido nunca el gusto de jurar en palabras de maestro alguno. Por naturalera era moderado el mio; pero algunas veces se apartó de Santo Tomás; y en mi juicio, más digno de alabanza se mostró al hacer esto que cuando seguía su opinion, porque no lo ejecutaba sino con reverencia suma (1).» El cé-

---

(1) «Theologo nihil est necesse in cujuslibet jurare leges. Majus enim est opus atque prestantius, ad quod ipse tendit, quam ut magistrí debeat vestigiis semper insistere, siquidem est futurus theologiæ laude perfectus. Memini de præceptore

lebre Catarino, honor tambien y lustre de la Orden dominicana, dice á nuestro propósito lo siguiente: «Acaso debemos ser oprimidos más con la autoridad de los hombres que con la de las razones en que sabemos haberse ellos apoyado y sin las cuales toda autoridad se desvanece, no hablando de la divina, como advierte rectamente San Agustín? En verdad, si Santo Tomas ú otros santos doctores cualesquiera pronunciaran alguna cosa sin apoyarla en razon alguna, podríamos justamente estar dudosos ó decir que á tal género de afirmacion no se debieron resolver sin motivo alguno probable, y en consecuencia de esto suspenderíamos nuestro juicio. Pero cuando tenemos á la vista las razones en que han fundado su juicio y considerándolas con atencion las hallamos ineficaces, ¿qué motivo nos queda entónces para sucumbir por fuerza á una autoridad cuyo fundamento basado en las razones por ellos alegadas sabemos que es insub-

---

meo ipso audire, cum nobis secundam secundæ partem capisset exponere, tanti divi Thomæ sententiam esse faciendam, ut si potior alia ratio non succurreret, sanctissimi et doctissimi viri satis nobis esset auctoritas. Sed admonebat rursus, non oportere sancti Doctoris verba sine delectu et examine accipere; imo vero si quid aut durius aut improbabilius dixerit, imitatuos nos ejusdem in simili re modestiam et industriam, qui nec auctoribus antiquitatis suffragio comprobatis fidem abrogat, nec in sententiam eorum, ratione in contrariam vocante, transit. Quod ego præceptum diligentissime tenui. Non enim ullam, non divi Thomæ dico, sed ne magistri mei opinionem quidem revocavi ad arbitrium meum, nec cordi tamen fuit jurare in verba magistri. Nam et vir erat ille natura ipsa moderatus: at cum divo etiam Thoma aliquando dissensit, majoremque meo judicio laudem dissentiendo quam consentiendo assequeretur: tanta erat in dessentiendo reverentia (Cano, *de locis theolog.* prólogo al libro 12.)»

sistente? (1).» Finalmente para no multiplicar sin necesidad los testimonios, Durando, autor notabilísimo de la misma Orden citada, escribe en esta forma: «El modo de hablar y escribir en las cosas que no tocan á la fe, consiste en apoyarnos más en la razon que en la autoridad de un autor cualquiera, por muy grande y excelente que él sea, y hacer poco caso de la autoridad humana, cuando por medio de la razon llegan á nosotros los destellos de la verdad que le es contraria. Pues, aunque debemos cautivar nuestro entendimiento en obsequio de Cristo en las cosas de la fe, atendiendo en ellas á la autoridad de la sagrada Escritura más que á ninguna razon humana por haber entre el conocimiento divino y el humano mayor distancia que entre éste y el de las bestias; pero el hombre que por seguir la autoridad humana abandona su propia razon, cae en insipiencia bestial y se rebaja hasta la despreciable clase de los animales haciéndose semejante á ellos. Porque ¿quién, á no ser un temerario, se atreverá á decir que nos debemos atener más á la autoridad de un doctor cualquiera que á la de los santos doctores de la sagrada Escri-

---

(1) Numquid debemus opprimi auctoritate hominum magis quam rationum, quibus nixos illos esse videmus, et sine quibus omnis evanescit auctoritas præter solius Dei, ut recte ait Augustinus? Certè, si divus Thomas aut sancti quilibet doctores absque rationibus aliquid pronuntiarent, possemus merito hærrere, aut dicere: *Non est putandum sine probabili ratione motos esse*, ac propterea sic merito titubantes iudicium suspenderemus. At vero et postquam rationes afferunt, quibus videmus motos eos ad opinandum quidquam, rationes autem ipsas plane considerantes videmus apertissime inefficaces, ¿quid, quæso, restat quamobrem debeamus auctoritati succumbere, cujus principium, quod est producta ratio, palam novimus non subsistere? (Catharino, lib. 4. annotat. in Comment. Cajetani.)»

tura, San Agustin, San Gregorio, San Ambrosio y San Jerónimo, á los cuales ensalzó la Iglesia romana con una celebridad correspondiente á sus méritos? Sin embargo, San Agustin, el más célebre de todos los doctores, dice de sí mismo al principiar su libro tercero de la Trinidad: *Noli meis litteris, etc.* Por donde claramente consta que compeler ó inducir á alguno á que no enseñe ni escriba cosas opuestas á las que tal determinado doctor escribió, es dar á este doctor la preferencia sobre todos los doctores sagrados, cerrar el camino á la investigacion de la verdad, poner impedimentos á la ciencia, y no solo ocultar bajo el celemín la luz de la razon sino tambien oprimirla con violencia. Por tanto nosotros, arrimándonos más á la razon que á cualquiera autoridad humana, no preferimos á la razon la autoridad de ningun puro hombre, advertidos como estamos de que es cosa honestisima y de todo el mundo recibida honrar la verdad con preferencia á los amigos, á la cual toda la tierra da voces y el mismo cielo envía sus bendiciones: *Bendito sea el Dios de la verdad (1).*»

---

(1) «Modus autem loquendi ac scribendi in ceteris, quæ fidem non tangunt, est, ut magis innitatur rationi, quam auctoritati cujuscumque doctoris, quantumcumque celebris vel solemnis; et parvi pendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit contraria veritas. Quamvis enim captivandus sit intellectus noster in obsequium Christi, et in his, quæ fidem tangunt, plus acquiescere debeamus auctoritati sacre Scripturæ quam cuicumque rationi humanæ, quia divina notitia quam exprimit sacra Scriptura, plus excedit humanam notitiam, quam humana notitia bestialem; tamen homo rationem dimittens propter auctoritatem humanam, incidit in insipientiam bestialem, ut comparatus sit jumentis insipientibus et similis factus sit illis. ¿Quis enim nisi temerarius existens udeat dicere quod magis sit acquiescendum auctoritati cujus-

620.—Y no es maravilla que de esta manera tan enérgica hayan hablado sobre este asunto estas tres grandes lumbreras de la Orden dominicana, pues en esto no hacían sino repetir las palabras de los grandes doctores de la Iglesia San Agustín y Santo Tomás. El primero de ellos dice lo siguiente: «No quieras, hermano, hacerte esclavo de mis escritos, como si fueran dictados por Dios: cree sin demora cuanto hallares enseñado en las Escrituras divinas, pero en las mías nada tengas por cierto sin haber visto primero que lo es en realidad (1).» «No puedo ni debo negar que en mis escritos hay cosas que justísimamente y sin temeridad ninguna pueden ser desecha-

---

cumque doctoris, quam auctoritati sanctorum Doctorum sacrae Scripturae, Augustini, Gregorii, Ambrosii et Hieronymi, quos celebritate condigna sancta romana Ecclesia sublimavit? Et tamen Augustinus inter doctores celeberrimus dicit de se ipso 3. de Trinit. circa principium: *Noli meis litteris...* Ex quibus patet, quod compellere seu inducere aliquem ne doceat vel scribat dissona ab his quae determinatus doctor scripsit, est talem doctorem praeferre sacris doctoribus, praeccludere viam inquisitioni veritatis, et praestare impedimentum sciendi, et lumen rationis non solum occultare sub modio, sed comprimere violenter.

Nos igitur plus rationi quam cuicumque auctoritati humanae consentientes, nullius puri hominis auctoritatem rationi praeferrimus, attendentes, quod omnibus existentibus amicis sanctum est praehonorare veritatem, quam omnis terra invocatur, caelum ipsum benedicit: *Benedictus Deus veritatis* (Durandus, *Praefat. in Comment. in Magistrum*).»

(1) «Noli meis litteris quasi canonicis scripturis deservire: sed in illis, et quod non credebatur, cum inveneris, incunctanter crede; in istis autem quod certum non habebatur, nisi certum intellexeris, noli firmum tenere (August. in Prologo C. 3. de Trinitate).»

das (1).» «Yo no he aprendido á honrar y respetar sino las santas Escrituras con ese linaje de veneracion que me impida ver en ellas error alguno.

Los otros escritores de tal manera los leo, que por muy grandes que sean su santidad y doctrina, nada suyo admito como verdadero por el solo hecho de haberlo ellos tenido por tal sino porque lo veo probado, ya con la autoridad de otros autores, ya con argumentos de la Escritura, ya con razones naturales (2).» «No debemos mirar como escritura divina los escritos de nadie, por grande y celebrado que sea, de forma que no nos sea permitido improbar ó desechar con la debida reverencia alguna cosa suya cuando ora por nosotros mismos, ora por medio de la enseñanza ajena, hallamos con el auxilio de Dios que se han desviado de la verdad en sus juicios. En el juzgar los escritos de otros yo no guardo otra conducta sino la que quiero se guarde con los míos (3).»

---

(1) «Negare non possum nec debeo; sicut in ipsis majoribus, ita multa esse in tam multis opusculis meis, quæ possunt justo iudicio et nulla temeritate damnari (Id. lib. 4. *de anima et ejus orig. c. 1*).»

(2) «Ego solis eis Scripturarum libris, qui canõnici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque præpollent, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt, sed quia mihi per alios auctores, vel canonicas vel probabiles rationes, quod, á vero non abhorreat, persuadere poterunt. (Id. *epist.* 82. (ed. maurinæ) n. 3.)»

(3) Neque quorumlibet disputationes, quamvis catholicorum et laudatorum hominum, velut scripturas canonicas habere debemus, ut nobis non liceat salva honorificentia, quæ illis debetur hominibus, aliquid in eorum scriptis improbare atque respicere, si forte invenerimus quod aliter senserint, quam veritas

Por lo que toca al Angélico Doctor, basta decir que en la primera parte de la *Suma teológica* (q. 1. art. 8. ad 2.<sup>um</sup>) trae con sus mismas palabras el último texto de San Agustín que acabamos de citar y se adhiere á él plenísimamente como no podía ménos de esperarse de su grandísima sabiduría.

621.—Por lo dicho se entiende cuán equivocados estan los que en nuestros dias pretenden que en el estudio de la Filosofía sigamos en todo absolutamente á Santo Tomas sin apartarnos un punto de sus opiniones así en las cosas pequeñas como en las grandes. Esta es una aberracion grandísima, que de ninguna manera puede ser tolerada por ninguno que ame el progreso verdadero de la ciencia. Grande es sin duda Santo Tomas, y su sabiduría admirable merece que lo tomemos con gusto por guía y maestro en nuestras investigaciones filosóficas; pero no debemos deferir tanto á su autoridad, que no hagamos sino reproducir servilmente sus opiniones y no nos atrevamos á dar un paso más, si podemos, en el camino de la ciencia por temor de tener que abandonar alguna de estas opiniones ménos fundadas. La mano de Dios no está abreviada en el mundo despues que Santo Tomas de Aquino dejó este lugar de miserias para ir á habitar en la mansion de los bienaventurados. Antes, si observamos bien veremos que la era del escolasticismo viene despues de Santo Tomas, y que aquellos grandes talentos españoles del siglo XVI, tales como Cano, Victoria, Suarez, Vazquez, Toledo, Fonseca y otros innumerables algo han debido añadir con sus profun-

---

habet, divino adjutorio vel ab aliis intellecta vel a nobis. Talis ego sum in scriptis aliorum, quales volo esse intellectores meorum (Id. ad Fortunatianum epist. 148, n. 15.)”

dos estudios filosóficos y teológicos á lo que en sus obras nos dejó escrito el Angel de las escuelas.

622.—Pero se dice: El Papa Leon XIII ha recomendado al orbe católico la Filosofía de Santo Tomas y desea que todos los filósofos cristianos vayan á sacar de sus obras los purísimos raudales de sus enseñanzas.—Así es en efecto; pero ¿qué tiene que ver esta recomendacion con la materia que aquí tratamos? Leon XIII ha recomendado «la sabiduría», no las opiniones todas de Santo Tomas; desea que todos los católicos sigan sus *pisadas* ó sea su doctrina en general y no precisamente todas sus doctrinas particulares, aunque algunas de ellas parezcan ménos fundadas que las sostenidas por otros doctores; quiere finalmente que en nuestros tiempos sea Santo Tomas lo que era en los felices días del escolasticismo en que «todos los grandes emporios de la humana sabiduría daban á Santo Tomas el primer lugar, reconociéndole como su propio principio y hallando en su doctrina y autoridad el mayor deleite con admirable consentimiento (1)», sin que por eso se creyesen impedidos de abandonar *alguna que otra vez, con reverencia y sentimiento*, sus opiniones filosóficas por considerarlas ménos probables que las sostenidas por otros doctores.

623.—Replican algunos diciendo: «Aun las mismas opiniones que estan dentro de la doctrina católica, desea encauzarlas suavemente Leon XIII por las corrientes purísimas que manan de la doctrina del An-

---

(1) «Jam vero compertum est, in magnis illis humanæ sapientiæ domiciliis, tamquam in suo regno Thomam consedissem principem; atque omnium vel doctorum vel auditorum animos miro consensu in unius Angelici Doctoris magisterio et Auctoritate conquievissent. (Encíclica *Æterni Patris* de su Santidad el Papa Leon XIII).

gético Maestro, como se ve claramente por las palabras dirigidas al venerable Obispo de Vigevano con fecha 11 de Setiembre de 1879 (1).»

*Respuesta.*—Es cierto que desea el sapientísimo Pontífice encauzar por las corrientes purísimas que manan de la doctrina del Angélico Maestro, *algunas* opiniones de los católicos, pero no *todas absolutamente* de forma que debamos seguir á Santo Tomas aún en las opiniones ménos probables. El Padre Santo en el documento á que en la objecion se apela no habla de una opinion cualquiera, sino de *sistemas filosóficos*; lo cual ya es una cosa más grave que las opiniones relativas á algunas cosas aisladas y de menor importancia. He aquí sus palabras: «Merito confidimus, ipsis documentis nostris inhaerentes, auream propugnatorum esse Doctoris Angelici sapientiam adversus *recentiorum etiam piorum systemata*, quæ jamdiu scindunt scholas catholicas, et eorum, qui unanimes sanam solidamque doctrinam tradere cum deberent, sententias viresque inter se committunt, non sine mediocri veritatis et scientiæ detrimento (2).»

Tengo á la vista así el Breve arriba citado como el expedido nuevamente al mismo Sr. Obispo el 27 de Setiembre del siguiente año 1880 en contestacion al mensaje que dirigió al Papa Leon XIII el clero de Vigevano despues de acabados sus ejercicios. En ambos Breves no se habla sino de los recientes sistemas filosóficos, y entre ellos especialmente del rominiano, que pueden dar origen á perniciosos errores. «Et quoniam, escribe en el segundo, gravissimum omnium periculum instat ex novis doctrinis, iisque præsertim,

---

(1) La *Ciencia Cristiana*, n. 138 correspondiente al 15 de Octubre de 1882, pág. 78.

(2) Véase la *Ciencia Cristiana* en el lugar citado.

quæ, utpote vel traditæ vel receptæ ab ipsis quoque piis viris, et sublimitatis specie obvolutæ, nec omnino dissentientes, prima fronte, a veritate, lubricum parant et proniorem lapsum; gratulamur vobis quod, inter ceteros fructus a spirituali secessu perceptos, prudentissimum recenseatis consilium tuta sectandi Aquinatis vestigia, sepositis omnium recentioris philosophiæ placitis.» Además, en la misma encíclica *Æterni Patris* bien claro lo ha dicho el sabio Pontífice Leon XIII, que no es su ánimo exhortar á que sigamos en todas las cosas absolutamente á Santo Tomas, sino solo en aquellas que no se hallen ser ménos probables que las enseñadas por otros doctores.

624.—Algunos finalmente no dejarán de decir contra la doctrina de este artículo que la Filosofía ecléctica suena mal en los oídos católicos y es considerada por los buenos como perniciosa á la Religión. A estos tales nosotros les responderemos que hay dos especies de eclecticismo, uno *racionalista* y otro *católico*. De ellos el primero solamente es malo y pernicioso á la Religión, pero no el segundo, el cual ha sido practicado siempre por los doctores católicos con gran fruto de la Filosofía y de la Religión cristiana. No faltaron ciertamente en el siglo pasado quienes miraron con malos ojos la Filosofía ecléctica de los católicos y hasta llegaron á ponerla entre las causas que dieron origen al deísmo impio de los incrédulos. Pero semejante temeridad no dejó de ser castigada como merecia por los Wirceburgenses, los cuales se expresaron contra tan insensatos filósofos en esta forma: «La Filosofía reciente abrió la puerta al naturalismo? ¡qué injuria para los grandes ingénios, qué ingratitud á los inmensos gastos y estudios, qué necedad y locura la de los malévulos! ¿No era conveniente hacer distincion entre los filosofastros que sin razon alguna no adoran sino á la

razon y los filósofos verdaderamente eclécticos que en todas las cosas eligen lo mejor en la fecundísima y sumamente cultivada Filosofía de nuestros días, etc.?» (1)»

En nuestro siglo el eclecticismo de Cousin ha hecho daño á la Religión; pero Cousin era un racionalista y su eclecticismo no era otra cosa que un puro sincretismo, como debe serlo el de todo filósofo que quiera guiarse por su sola razón sin tomar para nada en cuenta las enseñanzas de la revelación divina. El eclecticismo católico está muy libre de estos excesos, como lo dan muy bien á entender entre otros los autores de la Compañía de Jesús, los cuales han sabido tomar de todas las escuelas católicas aquello que les parecía mejor fundado, si bien ordinariamente en sus opiniones se hallan de acuerdo con la escuela tomista porque las del Angélico Doctor son por lo regular las más sólidas y seguras (2).

#### ARTÍCULO IV.

##### **Método ideal y método experimental.**

625.—El método ideal consiste en proceder puramente *a priori* sin consultar para nada la experiencia; el experimental por el contrario en admitir solamente las cosas percibidas por los sentidos sin hacer ningun caso de las verdades abstractas de la razón. El primero de estos métodos es propio del trascendentalismo alemán iniciado por Kant y llevado posteriormente á su ulterior desarrollo por Fichte, Schellin, Hegel y Krause, los cuales pretendieron sacar toda la trama

---

(1) Wirceburgenses, *de Religione*, disser. XI, sect. I. § II. 3.º

(2) Véase sobre todo esto lo que sábiamente escribe el señor Comellas y Cluet en su *Introducción á la Filosofía*, cap. XII.

de la ciencia filosófica de una verdad ideal superior á toda experiencia. Esta verdad la fijó Fichte en el *Yo* puro, Schelling en el *Absoluto*, Hegel en la *Idea-nada*, Krause en la *Esencia* pura y abstracta. Todos ellos, sin embargo, se imaginaban proceder puramente *a priori* y en realidad no hacían sino suponer como ciertas las verdades de la experiencia sensible y aplicarles sistemáticamente, conforme á su plan concebido de antemano, el principio por ellos ideado, para que pareciesen dimanar todas de él y no de otra parte. En efecto: si Fichte, Schelling, Hegel y Krause no hubieran sabido por el testimonio de la conciencia y el de los sentidos que existen de hecho seres espirituales y materiales, ¿qué hubieran podido sacar contemplando simplemente su *Yo* puro, su *Absoluto*, su *Idea*, su *Esencia*, cosas ideales y puramente abstractas? Por más que contemplemos todas esas cosas en su noción pura, no veremos en ellas nada relativo y actualmente existente; porque en su razon formal propia no dicen nada relativo y actual sino solo una cierta *quiddidad* posible presentada á nuestra mente bajo una forma absoluta.

626.—Dice muy bien nuestro Bálmes á este propósito: «Existe una verdad de la cual dimanan todas las otras? En la realidad, en el orden de los seres, en el orden intelectual universal, sí; en el orden intelectual humano, no (1). «Si tuviéramos la intuición de la divina Esencia, en ella podríamos ver todas las verdades de la Filosofía; porque en aquella Esencia purísima brillan de una manera muy perfecta todas las cosas finitas. Pero la tal intuición no es posible al hombre en esta vida, en la cual no llegamos al conocimiento de Dios sino por medio del discurso basado

---

(1) Bálmes, *Filosofía fundamental*, lib. 1. cap. 4. n. 39.

en la contemplacion de sus criaturas. Esto baste para refutar aquí brevemente el método absurdo de la Filosofía trascendental, porque la refutacion más completa de esta doctrina la dejamos para la Ontología.

627.—La segunda clase de método pertenece á los *positivistas*; los cuales desprecian todas las verdades del órden ideal puro teniéndolas por meras ficciones de la mente indignas de ocupar la atencion de ningun filósofo. Para ellos no hay otras cosas dignas de nuestro estudio sino los fenómenos de la naturaleza; todo lo que huele á Metafísica, es pura imaginacion, puro sueño, debiéndose por consiguiente desterrar del mundo todo lo que nosotros llamamos Filosofía, ó sea la Ontología, la Cosmología, la Psicología, la Teodicea y la Ética, porque nada sabemos ni podemos saber sobre estas cosas. Esta es la Filosofía que ahora comienza á privar entre la gente sábia enemiga del Cristianismo. Para hacer la guerra á esta Religion adorable han visto que no valen nada las vaciedades del trascendentalismo aleman; y así, del idealismo puro han pasado al experimentalismo tambien puro, sin querer saber nada acerca de Dios ni de nuestra alma, ni de la suerte que nos espera despues de la presente vida. La falsedad de este método así como la de su opuesto el puramente ideal son manifiestas; sin embargo, para hacerlas todavia más patentes é indicar al mismo tiempo el verdadero camino en esta parte, asentaremos la siguiente

PROPOSICION.

*El método filosófico no debe ser ni puramente ideal, ni puramente experimental, sino mezclado de entrambos.*

628.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º No existe la ciencia trascendental, en que el hombre pueda sacar toda la série de las verdades metafísicas de un solo principio. Porque, si de alguno hubieran de sacarse, éste sería el principio de contradicción por la generalidad suma que en él se encierra; mas este principio por sí solo no es bastante para dar el ser á toda nuestra ciencia, como se demostrará en la Ontología. Luego en la investigación filosófica es preciso recurrir también á otras verdades pertenecientes, ora al orden ideal puro, ora al concreto y físico de la experiencia. 2.º Además, el orden real ó de la existencia concreta, así de los seres inorgánicos como de los organizados y de los inteligentes, no puede en manera alguna sernos conocido sino mediante el testimonio de la experiencia externa é interna. Porque, para conocerlo *a priori* ó en su causa sin el auxilio de la experiencia dicha sería preciso que lo viésemos en Dios, donde se halla contenido como en su causa eficiente, ejemplar y final, y á nosotros no nos es dada la visión intuitiva de la Esencia divina en este mundo como se muestra en la Teodicea. Luego para poder filosofar sobre todas estas cosas, es preciso que primero fijemos el pié en el terreno firme de la experiencia. En algunas ciencias puramente ideales, cuales son v. gr. las Matemáticas y la Ontología, podrá bastar este método; pero en ninguna manera es suficiente para la Filosofía entera.

629.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º Con el método puramente experimental es del todo imposible adquirir el

conocimiento de ninguna verdad filosófica; porque las verdades de este género pertenecen todas por completo al orden metafísico y no pueden por lo mismo ser conocidas con la experiencia pura. Así, por ejemplo, ¿cómo voy yo á conocer por la experiencia sola que todo sér repugna al no sér, que ningun sér puede ser racional é irracional al mismo tiempo, cuando ella no me da testimonio sino del *simple hecho*, de lo que una cosa concreta es *hic et nunc*? Para saber todo esto es preciso que, además de la experiencia del *hic et nunc*, tenga un juicio de la razón pura por el cual, conociendo las esencias de las cosas con una mirada universal y superior á todo cuanto me pueden decir de ellas los sentidos, vea que la razón objetiva del sér pugna intrínsecamente con la del no-sér, que la de la racionalidad es incompatible en un sujeto con la de la irracionalidad, etc., etc. Luego al testimonio de la experiencia interna y externa hay que añadir los juicios universales de la razón pura, si se ha de adquirir algun conocimiento filosófico.

630.—¿Se dirá que los juicios universales de la razón, como no fundados en la experiencia, son de ningun valor? Pero con esto se abre de par en par la puerta al escepticismo universal. Porque no hay razón alguna para que tengamos por infalible y seguro el testimonio de la experiencia, si miramos como falibles é inciertos los juicios evidentes de la inteligencia, pues no ménos ésta que los sentidos nos ha sido dada por la naturaleza y por consiguiente no puede ser ménos infalible y segura que ellos en la region de las ideas puras, cuando produce sus actos bajo la luz de la evidencia.

631.—2.º Con el método puramente experimental no solo se hace imposible la Metafísica, sino también las mismas ciencias naturales, que consideran como

único objeto digno de nuestro estudio estos autores. La razon es evidente; porque sin los principios generales de la inteligencia, los cuales no son debidos á la experiencia sino á la luz suprasensible de esta facultad espiritual, no es posible ni hallar leyes generales por las cuales esté regida la produccion de los fenómenos físicos, ni sacar ninguna consecuencia de la vista de estos fenómenos, cosas ambas absolutamente necesarias para la posibilidad de las ciencias naturales y sin las cuales no habrá en ellas otra cosa que puros hechos aislados. En efecto: la experiencia sola no nos da sino simples hechos; la razon es la que con sus principios generales, superiores á toda experiencia, ha de hallar estas leyes generales y sacar de los fenómenos las consecuencias que ellos entrañan. Si estos principios son de ningun valor, tambien lo serán las leyes generales de la Física y de la Química y las consecuencias que de cualquiera clase de fenómenos queramos inferir con la razon. Así por ejemplo, de que vea yo hoy salir el Sol por el horizonte, reflejarse su luz formando con la normal un ángulo incidente igual al de reflexion, etc., no puedo concluir que mañana sucederá lo mismo, si no me apoyo en este principio general de la razon, no obtenido con la experiencia, que las causas naturales puestas en las mismas circunstancias producen por necesidad los mismos efectos.

632.—*Prueba de la 3.<sup>a</sup> p.*—Si no bastan ni el uno ni el otro método, por fuerza deben ser empleados ambos en el estudio de la Filosofía. Por tanto esta tercera parte se sigue con toda evidencia de las dos anteriores y no necesita de demostracion distinta.

633.—Quizas algun positivista nos venga diciendo que los mismos principios de la razon se hallan basados en la experiencia, porque el entendimiento depen-

de de los sentidos en la formacion de sus ideas universales. Pero esta dificultad es de ningun valor; porque el entendimiento no depende de los sentidos sino como de unos ciertos instrumentos ó condiciones prévias que le suministran la materia ú objeto sobre que han de versar sus actos. Una vez que tenga el entendimiento esta materia ante sí en disposicion conveniente, ejerce naturalmente sobre ella con su fuerza innata y espiritual su acto precisivo, llamado *universal directo*, con el cual la percibe de una manera mucho más perfecta que los sentidos y que la misma imaginacion. Porque los sentidos y la imaginacion no forman una representacion universal é ilimitada de aquel objeto sino limitada y concreta, representando sus notas particulares é individuantes; miéntras que la representacion del entendimiento es universal, de forma que representa las notas esenciales y comunes á todos los individuos de aquella misma especie. Así por ejemplo, cuando con los ojos veo un triángulo ó me lo represento en la imaginacion, el objeto propio de aquellos actos perceptivos es aquel triángulo concreto con sus limitaciones propias; pero la idea del triángulo que con aquella ocasion me formo con el entendimiento mediante la abstraccion espontánea, prescinde de aquellos límites y por tanto representa la *esencia* del triángulo en general. Así pues el entendimiento en la formacion espontánea de sus ideas universales y abstractas depende naturalmente de los sentidos en este estado de union que tiene el alma con el cuerpo; pero estas ideas no son fruto de la experiencia; porque para esto deberían ser formadas por la induccion despues de comparar unos objetos con otros y las tales ideas son anteriores á esta clase de inducciones.

## ARTÍCULO V.

### **Método deductivo ó sintético y método inductivo ó analítico.**

634.—Qué sea deducción y qué inducción ya queda declarado más arriba (206). También hemos dicho en su lugar qué es lo que se entiende en Filosofía por síntesis y qué por análisis (30). Resta ahora exponer aquí en qué consisten los métodos deductivo é inductivo y declarar el uso que se debe hacer de ellos en la invención y en la exposición de la ciencia filosófica. Pero ántes conviene declarar un poco más la naturaleza de la inducción y de la deducción, haciendo ver cómo se identifican respectivamente con la análisis y la síntesis.

635.—En la deducción procedemos de lo universal á lo particular ó de lo más universal á lo que lo es ménos. Pero es de advertir que una cosa puede ser universal ó en el orden de las *ideas* ó en el orden de los *hechos*. De aquí resultan el universal *ideal*, generalmente designado con el nombre genérico de *universal* y el *causal*, conocido con el nombre de *causa*. Tanto en uno como en otro universal las perfecciones múltiples de los individuos á que ambos se extienden, se hallan contenidas por una manera más simple y más perfecta que en los mismos individuos. Porque la *humanidad*, por ejemplo, que es un universal de la primera clase, contiene en sí eminentemente á toda la multitud de hombres posibles; y la *causa*, que es un universal de la segunda especie, encierra también en sí de una manera virtual á todos los efectos que pueden ser producidos por ella. Por consiguiente *deducir* es lo mismo que proceder de lo *universal* á lo *particu-*

*lar, de la causa á sus efectos, de lo formal á lo material, de lo uno á lo múltiple, de lo simple á lo compuesto.*

Este último aspecto, bajo el cual se nos presenta la deducción, nos indica que entre ella y la síntesis no hay diferencia real ninguna y que *deducir* es lo mismo que *synetizar* en Filosofía. En efecto: para bajar de ambos universales á sus individuos hacemos siempre una composición de distintos elementos. Porque al universal ideal le juntamos sus diferencias y de esto resulta la pluralidad de sujetos á que él se extiende; y al universal causal le agregamos las acciones con que produce sus efectos y de esta manera se halla como compuesto con ellos constituyendo la unidad en la pluralidad.

636.—Hemos visto cómo la deducción y la síntesis son una misma cosa: veamos ahora cómo á la inducción y á la análisis sucede otro tanto. En efecto: en la inducción subimos de lo particular á lo universal, de los efectos á su causa, de lo material á lo formal, de lo múltiple á lo uno, de lo compuesto á lo simple. Mas esto es analizar: porque el tal proceso no lo ejecutamos sino prescindiendo de lo que es propio y peculiar de los particulares ó haciendo abstracción de los efectos á que se extienden los universales mencionados y poniendo la atención en lo que es común á todos ellos. Luego es cosa también manifiesta que *inducción* y *análisis* vienen á ser lo mismo y que tanto vale *inducir* como *analizar*.

637.—En las ciencias experimentales la análisis se ejecuta por medio de la *resolución* física en sus elementos componentes, como cuando los químicos descomponen el agua resolviéndola en oxígeno é hidrógeno; ó por medio de la *inducción* filosófica, que es una cierta especie de resolución metafísica ó mental, como cuando un físico por la manera constante y uni-

forme con que ve producirse una cierta clase de fenómenos logra subir al conocimiento de su causa.

En estas mismas ciencias á las dos clases de análisis mencionadas corresponden otras dos clases de síntesis. La primera de ellas es por *composicion* física, como cuando un químico recompone nuevamente el oxígeno y el hidrógeno sacados por la análisis, produciendo con ellos el agua. La segunda es por *deduccion*; la cual es una cierta especie de composicion metafísica y tiene lugar cuando, despues de averiguada la verdadera causa de un fenómeno por medio de la induccion, establecemos la ley general para toda la misma clase de fenómenos, diciendo que aquella causa, puesta en tales ó cuales circunstancias, producirá siempre tales ó cuales determinados efectos.

638.—En las ciencias racionales la análisis se practica resolviendo el sujeto de una proposicion en varios conceptos cada vez más universales, hasta llegar á uno, del cual conste con certeza que se halla contenido bajo el predicado. Por el contrario la síntesis se ejecuta siguiendo un camino inverso, esto es, componiendo el predicado con nuevas notas que lo van concretando y haciendo ménos universal, hasta que por fin se llega á un concepto, del cual consta con certeza que contiene dentro de sí al sujeto ó lo excluye de su esfera. La razon de esto es, porque el sujeto de la proposicion es ménos general que el predicado y por consiguiente, partiendo del sujeto en la demostracion, hay que ir buscando términos medios cada vez más generales, que nos muestren si el sujeto está contenido ó no en el predicado; y por el contrario, partiendo de éste, los términos medios deben ser cada vez ménos universales para que de esta manera nos vayamos aproximando al sujeto y veamos si se halla ó no contenido dentro del predicado.

Para patentizar estas dos maneras de demostracion, supongamos en primer lugar que queremos demostrar analíticamente esta proposicion: *Los deleites carnales se deben tener en poco*. La demostracion procederá descomponiendo el sujeto: *Los deleites carnales en esta forma: Los deleites carnales no sacian la parte principal del hombre, que es la razon: lo que no sacia la parte principal del hombre, no hace al hombre dichoso: lo que no hace al hombre dichoso, se debe tener en poco: luego los deleites carnales, como incapaces de hacer al hombre dichoso, deben ser tenidos en poco*. Por el contrario, si quisiéramos demostrar la misma proposicion por el método sintético, iríamos componiendo y concretando su predicado de esta manera: *Debe ser tenido en poco, lo que no hace al hombre dichoso: no hace al hombre dichoso, lo que no sacia su parte más principal, que es la razon: no sacia la parte principal del hombre, lo que es puramente animal; los placeres carnales son una cosa puramente animal: luego como incapaces de saciar la parte principal del hombre y de hacer á éste dichoso, deben ser tenidos en poco*.

639.—En la ciencia filosófica, donde hay que demostrar verdades pertenecientes, ora al órden ideal puro, ora al órden real y fisico, la análisis se ejecuta, ya como en las ciencias racionales, partiendo de la idea del sujeto hasta llegar por conceptos cada vez más universales á la idea del predicado, ya como en las ciencias experimentales por medio de la induccion, subiendo por la consideracion atenta de los efectos al conocimiento de sus causas ó infiriendo de las cualidades accidentales de un sujeto las necesarias y esenciales del mismo. A estas dos clases de análisis corresponden tambien la sintesis del mismo género y por consiguiente en Filosofia se usan todos los modos de analizar y sintetizar posibles, excepto el propio de los

químicos comunmente llamado de *resolucion y composicion*.

640.—Con lo dicho acerca de la análisis y de la síntesis ya tenemos lo suficiente para conocer tanto los métodos analítico y sintético ó inductivo y deductivo como el uso que debemos hacer de uno y otro en el cultivo de las ciencias. Y comenzando por lo primero, método analítico es *aquel en que se usa generalmente la análisis*; y sintético, *aquel en que se usa generalmente la síntesis*.

Digo: *generalmente*; porque ninguna ciencia puede prescindir por completo de ninguna de estas dos operaciones mentales y por tanto su método propio está reducido á que domine en ellas ya la análisis, ya la síntesis segun la indole de cada una. En todas debe haber *abstraccion y generalizacion*: porque no abstrayendo un objeto de otro, no lo podemos considerar por separado ni por consiguiente percibirlo con aquella claridad y distincion que necesitamos para tener un conocimiento claro y perfecto; y no generalizando nuestros conceptos de manera que veamos las consecuencias, que se hallan contenidas en los principios generales, no tenemos ciencia propiamente dicha sino meros conocimientos aislados. Ahora bien: abstraer es analizar, porque con la abstraccion se separan mentalmente las propiedades que se hallan juntas en un sujeto; y generalizar es sintetizar, porque con la generalizacion aplicamos una idea universal á todos aquellos inferiores suyos que se hallan contenidos dentro de su esfera, lo cual es componer esta idea con todos ellos. Luego es manifiesto que en toda ciencia debe haber forzosamente análisis y síntesis. Pruébese esto ademas, porque en toda ciencia hay percepciones de objetos universales, y juicios y racionios. Ahora bien; la percepcion de objetos universales no se ejecuta

sin abstraer lo comun de lo particular, lo cual es una operacion analítica; y los juicios y racionios no se hacen sin juntar ó componer unas ideas con otras, lo cual es una operacion sintética. Luego....

641.—Una cosa se debe notar tocante á esto y es, que la ciencia propiamente dicha no existe sino cuando comienza la síntesis. En efecto: mientras no juzgamos, no tenemos ciencia estrictamente tal y el juicio es una especie de síntesis: luego la ciencia comienza con la síntesis. Además, cuando con la análisis inducimos de lo particular alguna cosa general ó de los efectos subimos á la causa, no tenemos propiamente ciencia si la cosa inducida no la referimos á los particulares casos á que pueda ser aplicada, poniéndola en relacion con ellos por medio de la síntesis. Asi por ejemplo, de nada serviria á un físico hallar por medio de la induccion la verdadera causa de un determinado fenómeno. si luego no sacase de este conocimiento la ley general y sintética relativa á todos los fenómenos de la misma especie; porque en esta ley general es en lo que propiamente consiste su ciencia para poder sacar las consecuencias de los principios y ver lo particular en lo universal, lo múltiple en lo uno, lo material en lo formal y los efectos en su causa. Por tanto la análisis propiamente hablando no es sino una especie de preparativo para llegar á la síntesis; la cual debe comenzar donde ella acaba y construir con el artificio de sus deducciones el edificio de la ciencia.

642.—Por lo que toca al uso de los métodos analítico y sintético, cuando tratamos de investigar por nosotros mismos alguna cosa, ora resolviendo alguna cuestion propuesta, ora estudiando el objeto de alguna ciencia determinada, el método que conviene emplear es el analítico; porque en tal caso lo que nos propo-

nemos averiguar es qué clase de predicados convienen á un cierto sujeto, y para esto el medio más seguro es analizar el sujeto en cuestion. Si quisiéramos seguir el camino opuesto descendiendo de ciertos conceptos generales hasta llegar á uno del cual nos constase con certeza que le conviene el objeto por nosotros estudiado, andariamos á ciegas y procederíamos á tanteo con peligro además de acomodar el objeto dicho á nuestras ideas preconcebidas y de formarnos conceptos falsos acerca de su naturaleza. Por esta causa suele llamarse generalmente el método analítico *método de invencion*.

Pero se debe repetir aquí lo que ya dejamos advertido en el número anterior, á saber: que la análisis no es sino un preparativo para la síntesis y que ésta es donde propiamente existe la ciencia. Por tanto, aunque en la investigacion de la verdad conviene seguir el método analítico usando generalmente de la análisis; pero á la análisis debe suceder la síntesis, para que se vea la relacion íntima de todos los conocimientos parciales pertenecientes al objeto analizado y la subordinacion de los mismos á un cierto principio general, que unificándolos les imprima el sello propio de la ciencia que ántes les faltaba. Porque la ciencia no es una série de conocimientos cualesquiera, sino una multitud de conocimientos reducidos á la unidad ó sea dependientes de un cierto principio general que virtualmente los contiene.

643.—Por el contrario si ya estamos en posesion de la ciencia y ya hemos llegado por consiguiente á hacer la síntesis general de los conocimientos parciales relativos al objeto sobre que ella versa, el método que nos conviene seguir para enseñarla á los demás, es ordinariamente el sintético. Porque así llevamos al alumno por medio de principios generales al objeto

que nos proponemos y él ve la série de los conocimientos que va adquiriendo, perfectamente encadenada y dependiente de un principio superior; con lo cual adquiere inmediatamente la ciencia sin pasar por las operaciones prévias de la análisis, que suelen ser muy largas y penosas. El que ha adquirido la ciencia usando del método analítico, podría llevar por este camino al alumno, si quisiese. Pero ordinariamente no conviene que obre de esta manera: porque, una vez que ha llegado él á ver cómo todos los conocimientos de aquella ciencia se hallan subordinados á ciertos principios generales, puede muy fácilmente llevar al alumno desde estos principios hasta los objetos más concretos sin emplear los largos procedimientos que á él le han costado para subir desde estos objetos hasta los principios mencionados. Es como si uno, despues de haber subido á la cima de un monte, andando siempre por terreno desconocido, haciendo muchos rodeos y venciendo grandes dificultades por esta causa, viese desde allí otros caminos más breves y fáciles y se los enseñase á los demas para llegar con ménos trabajo y más prontitud á dicho punto.

644.—Sin embargo, en algunas ciencias es preferible seguir en todo ó en parte el método analítico áun en la misma enseñanza, por requerirlo así la naturaleza del asunto y ser en ellas más provechoso al alumno este método que el sintético. Así, en Algebra por ejemplo, hacen frecuentemente los maestros uso de la análisis con más fruto que si emplearan la síntesis: en la Psicología y en la Cosmología se emplea tambien la análisis mejor que la síntesis en muchas cosas imposibles de saberse sino mediante la experiencia interna ó externa. Así que en la enseñanza hay que mirar sobre todo á la utilidad de los discípulos y usar, no solo

en la disposicion general de las materias sino tambien en la manera de probar cada proposicion particular, aquel linaje de método que les facilite lo más posible el conocimiento de las cosas. Por lo regular convendrá seguir en ella el método sintético, el cual por lo mismo suele llamarse *método de enseñanza*, pero tambien á veces en algunas ciencias ó en algunas partes de ellas será conveniente recurrir al método contrario.

## CAPÍTULO II.

### De las partes ó instrumentos del método.

---

645.—Las partes ó instrumentos del método unas son generales, otras particulares. Las primeras consisten en todas aquellas leyes á que debe estar sometido el método para que pueda conducir con orden y seguridad tanto á la consecucion como á la exposicion de la ciencia. Las segundas son muchas, pero las más principales se reducen á la *definicion* y *division*, á la *demonstracion*, á la *analogia* y á la *hipótesis*. De la definicion y division ya hemos hablado suficientemente en la primera parte de este tratado, de las otras cosas trataremos en los artículos siguientes.

### ARTÍCULO PRIMERO.

#### Leyes del método.

646.—Las leyes á que debe estar sujeto el método, pueden ser ó *comunes* á los métodos analítico y sintético, en los cuales estan comprendidas todas las especies de métodos en materia de ciencias, ó *propias*

de cada uno. Las comunes se pueden reducir á las siguientes:

I.—1.<sup>a</sup> *Ninguno emprenda una investigacion ó exposicion científica para la cual se reconozca impotente.* Porque la sana razon dicta que no acometamos sino aquellas empresas, de las cuales podemos salir airoso, sin menoscabo de nuestra honra y sin pérdida de nuestro trabajo. De aquí aquel famoso consejo de Horacio:

*Sumite materiam vestris qui scribitis æquam  
Viribus, et versate diu quid ferre recusent,  
Quid valeant humeri.*

2.<sup>a</sup> *Debemos principiar por lo más fácil é ir pasando poco á poco á lo más difícil.* Porque la mente con el ejercicio de sus actos se robustece y cobra fuerzas para vencer más adelante con facilidad los obstáculos que le hubieran sido poco ménos que insuperables en un principio. Para esto servirá tratar primero aquellas materias, cuyo conocimiento conduce al de las que deben ser tratadas más adelante.

3.<sup>a</sup> *Debe ser dividido el asunto en sus correspondientes partes y tratada cada una de ellas con cuidado y diligencia.* La razon es, porque mirando las cosas en globo y en general no las podemos conocer perfectamente y así para conocerlas bien es menester estudiarlas por separado con atencion y maduro exámen.

4.<sup>a</sup> *Los principios que sirvan de base á la inquisicion ó á la exposicion científica, deben ser ciertos y evidentes.* Porque ellos son los que han de derramar su luz en todo el tratado; y por lo tanto, careciendo de evidencia, serán incapaces de comunicarla á los demás conocimientos, que deben ser ciertos y evidentes, si han de formar parte de la ciencia.

5.<sup>a</sup> *No solo los principios sino tambien toda la serie de operaciones que se van practicando, se ha de procurar que esten dotados de certeza y evidencia.* Porque en la ciencia nada puede haber propiamente que no posea estas dos propiedades; y además porque todo lo que carezca de ellas, por fuerza habrá de comunicar su misma oscuridad á todos aquellos juicios á que de una manera ú otra sirva de fundamento.

6.<sup>a</sup> *Se ha de procurar toda la claridad posible en el lenguaje, usando las palabras en su significacion comun y dando la definicion nominal de la cosa de que se trata.* Porque como dice muy bien Ciceron: «*En toda cuestion debemos comenzar por la definicion de la cosa cuestionada, para que se sepa de qué se trata* (1).»

647.—II. Las leyes más principales del método analítico son: 1.<sup>a</sup> *Antes de comenzar el estudio analítico de una cuestion se debe ver si ésta es simple ó encierra otras varias.* Porque de lo contrario tomaríamos la cosa á bulto y no podríamos sacar nada de provecho. Además, haciendo esta observacion prévia, nos libraremos de dar una misma solucion para diversas cuestiones que quizás la requieren diferente ú opuesta.

2.<sup>a</sup> *Una vez fijada bien la cuestion y determinado el punto en que está la dificultad, hemos de observar con diligencia las circunstancias del fenómeno interno ó externo, si se trata de un asunto para el cual se requiere la experiencia; ó analizar la idea del objeto puesto en cuestion, si ésta versa sobre cosas puramente ideales.* La razon de esta ley es evidente; pues la induccion puede ejercerse sobre estas dos clases de objetos. Los fenómenos de la experiencia los podemos estudiar con

---

(1) «*Omnis quæ a ratione suscipitur de aliqua re institutio, debet a definitione proficisci, ut intelligatur quid sit id de quo disputatur.* (Ciceron, *de officiis*, lib. 1. cap. 2).»

la *observacion* ó con la *experimentacion*. Con la *primera* no hacemos sino fijar nuestra atencion en el fenómeno interno ó externo que tratamos de estudiar; y con esto adquirimos de él una idea más clara y más distinta, haciéndonos cargo de todas sus propiedades y circunstancias. Con la *segunda* hacemos que se reproduzca en varias maneras el fenómeno, para ver cuál es la causa constante y perenne en todas ellas á que pueda ser atribuido. Esta experimentacion se puede hacer de diversos modos, de los cuales tratan principalmente los físicos y químicos. A nosotros nos basta saber como regla general, para conocer las verdaderas causas de los fenómenos, el que da el P. Liberatore con estas palabras: *Debe ser tenida como causa de un fenómeno cualquiera aquella, cuya existencia, desaparicion, aumento y disminucion llevan indefectiblemente consigo la existencia, desaparicion, aumento y disminucion del fenómeno (1).*»

3.<sup>a</sup> Finalmente, los diferentes conocimientos aislados que se hayan adquirido con la *análisis*, hay que relacionarlos entre si y con los *principios generales del pensamiento por medio de la síntesis*, para que así formen un cuerpo de doctrina y sean verdaderamente científicos. La razon de esta regla consta por lo dicho en el capítulo anterior (641). Por consiguiente no nos detendremos aquí en declararla.

648.—III. Las leyes propias del método sintético se reducen á las siguientes: 1.<sup>a</sup> *Defínanse y declárense bien las ideas generales que han de servir de base á todo el procedimiento sintético.* 2.<sup>a</sup> *Fijense con precision y cla-*

---

(1) «Ea est habenda causa phænomeni cujuslibet, quæ ubi adest, phænomenum adest; ubi demitur, phænomenum demitur; ubi crescit, phænomenum crescit; ubi decrescit, phænomenum decrescit. (Liberatore, *Filosofia trienal*, Lógica, n. 97).»

ridad los principios á que estas ideas dan origen. 3.<sup>a</sup> Bájese gradualmente de lo más general á lo que lo es ménos, hasta llegar á lo más particular y concreto, de manera que todo esté perfectamente encadenado y forme el organismo de la ciencia. 4.<sup>a</sup> Pónganse las proposiciones con tal orden, que las anteriores den luz y evidencia á las posteriores y salgan naturalmente las consecuencias de sus principios. 5.<sup>a</sup> Finalmente, trátense primero aquellas cosas que naturalmente deben ir ántes que las otras, de forma que á la definicion nominal siga inmediatamente la esencial, á ésta la existencia, propiedades y efectos de la cosa estudiada. La razon de todas estas reglas es evidente y se halla en la misma noción del método sintético.

## ARTÍCULO II.

### **Demostracion.**

649.—El instrumento principal del método es la demostracion, porque solamente con eila puede obtener su fin propio y peculiar, que es la ciencia. Vamos pues á exponer en el presente artículo su naturaleza, sus diferentes clases y sus leyes, lo cual procuraremos hacer con la mayor concision y claridad posibles.

650.—I. Y comenzando por la naturaleza, la demostracion suele definirse: *la ilacion evidente de un juicio de otros tambien evidentes*. Por tanto la demostracion no se distingue del racionio sino como la especie del género; pues es un racionio, en que tanto las premisas como la conclusion y el nexa que debe mediar entre ésta y aquellas son evidentes. Hay algunas clases de racionios en que ó alguna premisa es oscura ó por lo ménos no se ve con claridad la conexion entre el antecedente y el consiguiente conocida con el nombre

de *consecuencia*. Pero en la demostracion todo debe ser evidente; las premisas, la conclusion y la consecuencia, ó sea la *materia* y la *forma* del raciocinio. De la ciencia se distingue la demostracion como la causa del efecto; pues la ciencia es un conocimiento producido por la demostracion.

651.—Los elementos constitutivos de la demostracion son tres, á saber: el *principio*, el *medio* y la *tésis* ó *conclusion*. El principio es *aquella proposicion universal que nos sirve como de fundamento en la demostracion*. Llámase principio, porque en ella está contenida como en gérmen la conclusion, al modo que lo particular en lo universal. Los principios ó proposiciones universales evidentes se dividen en *primarios*, *conocidos por sí mismos é indemostrables* y en *secundarios*, *conocidos por otros y demostrables*. Los primarios, conocidos por sí mismos é indemostrables son *aquellos cuya verdad la conocen inmediatamente todos los hombres con solo saber el significado de los nombres con que son enunciados*. Tales son por ejemplo los siguientes: *El todo es mayor que su parte; dos cosas idénticas á una tercera son idénticas entre sí; el sér repugna al no sér; una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo; nada seda sin razon suficiente*, etc. Los principios de esta clase ó son *comunes* á todas las ciencias ó *proprios* de algunas solamente. Los *primeros* los conocen todo linaje de personas por la pura espontaneidad de su naturaleza inteligente ántes que se pongan á estudiar ciencia alguna. Conócense con el nombre de *axiomas* ó *dignidades*; porque, por razon de su generalidad y evidencia sumas, son los más altos y fundamentales entre todos los principios del humano saber: tales son los que acabamos de citar en este mismo número. Los *segundos* se hacen patentes por sí mismos á todos los que entienden los términos con que son enunciados; pero porque estos

términos no pertenecen sino á algunas ciencias determinadas, por eso no son conocidos al ménos con claridad sino por los que cultivan las ciencias. Tal es en Lógica este principio: *Dos proposiciones contradictorias no pueden ser á un mismo tiempo verdaderas*, y este otro en Geometría: *Todos los ángulos rectos son iguales*.

652.—Los principios secundarios, conocidos por medio de otros más altos y demostrables, son *aquellos cuya verdad no la podemos conocer sino mediante la demostracion*. Y como esta demostracion la podemos hacer, ora deduciendo, ora induciendo; de aqui se infiere que los principios dichos se pueden definir: *aquellas verdades generales de evidencia mediata pertenecientes, ora al orden puramente ideal, ora al experimental, las cuales sirven de fundamento en alguna demostracion*. Principio del orden puramente ideal es por ejemplo el siguiente: *Los ángulos de un triángulo equivalen á dos rectos*. Ejemplo del orden experimental puede ser este otro: *Todos los cuerpos son pesados*.

En toda demostracion que descansa sobre un principio secundario, *suponemos* como cierto y averiguado este principio: mas si alguno no viera su verdad, tendríamos que demostrársela recurriendo á otro principio más alto, en el cual aparezca evidentemente contenido. Si este principio más alto es secundario tambien ó sea no conocido por sí mismo; hay que hacer la misma operacion, mostrándolo contenido en otro principio más alto todavía, hasta que lleguemos á uno evidente por sí mismo y por lo tanto indemostrable.

Que subiendo por esta escala de principios secundarios cada vez más generales y evidentes hemos de llegar por fin á alguno primario é indemostrable es evidente. Porque de lo contrario ninguna demostracion sería absoluta y verdadera en el estricto rigor de

la palabra, por necesitar de otra demostracion ulterior y ésta de otra indefinidamente, sin llegar jamás á un principio fijo y evidente por sí mismo que pudiese servir de punto seguro de partida. La primera demostracion, ó sea la última en el orden regresivo y ascendente hácia los principios generalísimos de la ciencia, debe proceder de dos premisas evidentes por sí mismas ó sea de un principio y de un medio indemostrables: de lo contrario es absolutamente imposible la ciencia. Mas de esto ya hablaremos con más extension en el capítulo siguiente.

653.—El segundo elemento de la demostracion es el *medio*; el cual puede definirse: *aquella proposicion que nos indica hallarse contenida la tésis ó conclusion en el principio*. El medio en la demostracion es la premisa menor, así como el principio es la mayor. Porque como el predicado de la conclusion afirmativa es más general que el sujeto y éste por tanto está contenido en aquél como el particular en el universal (172); la premisa mayor contendrá dentro de sí á la conclusion y la menor indicará que ésta se halla contenida en aquella (202-204).

654.—El medio de la demostracion se divide primeramente en *contingente* y *necesario*. Contingente es *aquel, cuyo opuesto no repugna*, v. gr. esta proposicion: *Existen los cuerpos*; pues la existencia del mundo existe contingentemente y porque Dios por un acto de su libertad lo ha querido así. Necesario es *aquel cuyo opuesto repugna*; y como esta repugnancia puede ser *absoluta* ó *hipotética*, de aquí el que haya dos clases de medios necesarios, unos *absolutamente tales* y otros *hipotéticamente*. En segundo lugar, el medio susodicho se divide en *metafisico*, *fisico* y *moral*. El *primero* pertenece al orden metafisico, el *segundo* al fisico, el *tercero* al moral. Ejemplo del primero: *Existen seres contin-*

gentes. Ejemplo del segundo: *Existe orden en las cosas de este mundo*. Ejemplo del tercero: *Todos los hombres convienen en admitir la existencia de una divinidad*. De aquí las tres clases de argumentos que se suelen aducir para demostrar la existencia de Dios; el uno *metafísico*, porque se toma en él como medio la contingencia de las cosas finitas, la cual es objeto de la Metafísica por excelencia ú Ontología; el otro *físico*, porque tiene por medio *el orden cósmico*, el cual pertenece á la Cosmología, llamada *Física* por los antiguos; el tercero finalmente *moral*, porque su medio es la autoridad humana, la cual es objeto de la Ética.

655.—El tercer elemento de la demostracion finalmente es la tésis ó conclusion, la cual es *aquella verdad que está contenida en el principio y cuya continencia en él se halla indicada por el medio de la demostracion*. O bien en otros términos, la tésis es *aquella verdad que tratamos de demostrar haciendo ver que se halla evidentemente contenida en una cierta proposicion general evidente y verdadera*. Para que la tésis sea evidente, es preciso que lo sean tambien las premisas y la consecuencia del raciocinio. La razon es clara: porque la tésis, en cuanto tal, recibe toda su luz de la que en sí encierran las dos premisas. Por tanto basta que cualquiera de las dos premisas ó la sola conexion entre ellas y la tésis sea oscura, para que el raciocinio deje de ser demostrativo.

Para sensibilizar por decirlo así lo que dejamos explicado acerca de los elementos de la demostracion, pondremos siquiera dos ejemplos.

- |     |   |                   |   |
|-----|---|-------------------|---|
| 1.º | { | <i>Principio.</i> | No se da sér contingente alguno sin un sér necesario. |
|     |   | <i>Medio.</i>     | Existen seres contingentes.                           |
|     |   | <i>Tésis.</i>     | Luego existe un sér necesario.                        |

2.º	}	<i>Principio.</i>	No es posible el órden universal y constante sin un ordenador intelectual.
		<i>Medio.</i>	Existe en este mundo órden universal y constante.
		<i>Tésis.</i>	Luego existe un sér inteligente ordenador de este mundo.

Basta fijar un poco la atencion en estos silogismos, para ver al instante que la tésis está contenida en el principio y que el medio indica cómo éste contiene á aquella.

656.—II. Estudiada ya la naturaleza de la demostracion, veamos ahora sus diferentes especies. En primer lugar por razon del *modo* con que se hace la demostracion, ésta se divide en *directa* é *indirecta*. Con la primera demostramos la tésis directamente, haciendo ver cómo se halla contenida en el principio que le sirve de fundamento. Con la segunda demostramos que es falsa su contradictoria por los absurdos que de ella se siguen; porque lo que es principio de absurdos, no puede ménos de ser tambien absurdo. Con lo cual queda indirectamente demostrada la verdad de la tésis; porque siendo falsa su contradictoria, no puede ella ménos de ser verdadera.

De estas dos clases de demostracion la primera es más filosófica que la segunda; porque nos hace ver positivamente qué cosa sea en sí misma la verdad que intentamos probar, mientras que la otra nos dice más bien qué no es. Sin embargo, la demostracion indirecta no deja de producir grandes utilidades, principalmente cuando es conveniente poner freno á las demasías de un adversario excéntrico, que todo lo niega, aun las cosas más evidentes, y no es posible por lo tanto usar con él la demostracion directa. Así

por ejemplo, con la demostracion indirecta rechazamos á los panteistas, diciendo: *Si Dios se identificara con esta universidad de cosas finitas, quedarían legítimas las más abominables torpezas y las más perversas injusticias; porque todas estas cosas serían obras de Dios. Es así que esto es un absurdo manifiesto. Luego el panteísmo es una falsedad clara y evidente.*

657.—En segundo lugar la demostracion puede ser *a priori*, *apodíctica*, *absoluta*, ó *rigorosa*, etc., que todos estos nombres significan una misma cosa, y *a posteriori*, *no apodíctica*, *no absoluta* ó *ménos rigorosa*. La primera se practica deduciendo los efectos de sus causas, los atributos de la esencia, las propiedades accidentales de las necesarias, las consecuencias de sus principios; la segunda subiendo por los efectos á sus causas, por los atributos á la esencia, por las propiedades accidentales á las necesarias.

La demostracion *a priori* puede probar un efecto por su causa *inmediata* ó por la *mediata* y *remota*. En el primer caso es *perfecta*; porque no solo prueba la verdad de la tésis, sino que además da la razon inmediata y propia por que es verdadera. Tal es por ejemplo la siguiente: *Todo ser racional es capaz de adquirir ciencia; es así que el hombre es racional: luego el hombre es capaz de adquirir ciencia.* La razon inmediata de la posibilidad de la ciencia en todo ser capaz de ella es la *racionalidad*: por consiguiente la demostracion que se da para hacer ver que todo hombre es capaz de la ciencia tomando por fundamento la *racionalidad*, es apodíctica y perfecta. La que demuestra el efecto por su causa remota, es ménos perfecta; porque si bien demuestra la verdad de la cosa, pero no da su razon propia, que es la que busca el filósofo. Así por ejemplo, si demostramos la constancia del órden y del mundo por la razon general de que así lo exige

la sabiduría de su divino Autor, damos una demostración imperfecta; porque nosotros no nos contentamos con ella, sino que deseamos saber además la razón inmediata de esta constancia, la cual se halla en la misma naturaleza de las cosas ordenadas.

658.—Algunos no quieren admitir que la demostración *a posteriori* sea propia y verdaderamente científica, porque no hace ver la cosa en sus causas. Pero no hay razón para que le negemos este epíteto: pues toda demostración es legítima y buena, cuando nos hace ver que la tesis se sigue evidentemente de una proposición verdadera y cierta. Tanto más, que en la misma demostración *a posteriori* la tesis propiamente hablando debe estar contenida en algún principio general, como hemos hecho observar más arriba (224); y por tanto bien podemos decir que también en ella vemos el efecto en su causa al menos de una manera universal, por cuanto lo particular está contenido en lo universal como el efecto en la causa. Lo que sucede en la demostración *a posteriori* es, que el medio no tiene prioridad *física* con respecto á la tesis sino solamente *lógica*; pero esto no quita que nos haga sacar con evidencia lo desconocido de lo conocido, en lo cual consiste la esencia del raciocinio verdaderamente demostrativo. Si solo hubiéramos de tener por demostración estricta la que procede *a priori* de las causas á los efectos; los argumentos que comunmente se aducen para probar la existencia de Dios, no serían verdaderas demostraciones: lo cual es manifiestamente absurdo; pues con ellos adquirimos tanta evidencia filosófica de dicha existencia, cuanta se puede adquirir con otros tenidos por verdaderamente demostrativos.

### ARTÍCULO III.

#### **Analogía.**

659.—La analogía, según lo que en otra parte dejamos escrito (98), es *una cierta proporción ó semejanza en la manera que tienen varias cosas de participar de una misma forma*. El argumento fundado en esta proporción recibe también el nombre de *analogía* y de él vamos á tratar en este capítulo considerándolo como instrumento del método. Lo podemos definir en estos términos: *una argumentación con la cual de lo observado y conocido inferimos lo no observado y desconocido apoyados en la semejanza que entre uno y otro existe*.

660.—El fundamento inmediato en que se apoya el argumento de analogía, como se ve, es la proporción ó semejanza que existe entre las cosas. Pero además de este principio inmediato es necesario suponer otros más altos dictados por la razón natural, en los cuales se halle propiamente fundada toda su fuerza. Estos principios se reducen en sustancia á los dos siguientes: *Esta universidad de cosas está regida con leyes sábias, generales y constantes.—Las causas semejantes producen efectos semejantes; más las que producen efectos contrarios, son también contrarias*.

661.—El argumento de analogía ordinariamente no pasa los límites de la probabilidad; porque la proporción ó semejanza que existe entre las cosas análogas, no nos demuestra que la propiedad natural á unas lo sea también á otras. Pero no por eso deja de ser sumamente útil en el estudio de la ciencia; porque por la consideración de las analogías que existen entre unas cosas y otras es como principia la mente á sospechar ciertos vínculos de unión y conformidad entre ellas todavía

ocultos y desconocidos. «De aquí, dice muy bien el P. Tongiorgi, brotaron las primeras semillas de los sistemas físicos y los celebérrimos descubrimientos de nuestra edad. De aquí reciben, principalmente las ciencias experimentales, como la Astronomía, la Medicina, la Política, la Crítica y la Filología, sus primeras instrucciones para saber qué observaciones deben hacerse, qué experimentos practicarse, qué hipótesis plantearse. Y casi no es otra cosa aquella sagacidad con que avivada la mente huele en cierta manera la verdad y la busca con una especie de instinto venatorio, sino una cierta facilidad y prontitud para descubrir analogías en las analogías y para aplicarlas, ampliarlas y confirmarlas después de halladas (1).»

Sin embargo, algunas veces se multiplican de tal forma los grados de semejanza entre las propiedades de diversos seres, que sería una verdadera temeridad negar á una clase de ellos la cualidad que sin género de duda reconocemos en la otra, á pesar de que no tenemos otra razón para pensar de este modo sino el simple argumento de analogía. Así por ejemplo, no podemos ménos de afirmar que los brutos, no obstante ser de diferente especie que la nuestra, convienen con nosotros en tener sus sensaciones, sus afectos de tristeza y alegría, de dolor y contento, etc., por la analogía perfecta que observamos entre ellos y nosotros, así en los aparatos orgánicos destinados por la naturaleza á ésta clase de fenómenos psicológicos como en los mismos actos exteriores con que los tales fenómenos se manifiestan.

662.—Las reglas que sobre el argumento de analogía se deben observar, son las siguientes:

1.ª *No despreciarlo ni aferrarse á él demasiado, como*

---

(1) Tongiorgi, *Institut. logicæ*, lib. 4, cap. 3, art. 2, n. 323.

si fuera una verdadera demostracion completa, sino usar de él con moderacion, teniéndolo en el aprecio que se le debe y considerándolo como medio para entrever al ménos la verdad, cuando no nos es dado conocerla de otro modo más perfecto. La razon de todo esto se halla en lo que acabamos de escribir en orden á su utilidad suma por una parte y por otra á la falta de certeza que suele llevar ordinariamente consigo.

2.<sup>a</sup> No darle ni más amplitud ni ménos extension de la que se merece, sino mirar bien con el juicio de la prudencia los límites en que segun los grados de semejanza debe ser colocado. Por no guardar esta regla unos atribuyen verdadera inteligencia á los brutos y otros les niegan hasta las mismas sensaciones, siendo así que su modo de obrar esencialmente estacionario é incapaz de progreso prueba que carecen por completo de ideas universales, y sus movimientos naturales y ordinarios dan testimonios manifiestos de los sentimientos de odio y amor, tristeza y alegría, dolor y placer, etc., que como nosotros experimentan.

#### ARTÍCULO IV.

##### Hipótesis.

663.—Hipótesis es lo mismo que *suposicion*. La hipótesis puede ser definida en esta forma: *Una proposicion que provisionalmente admitimos como verdadera porque sirve para explicar cierta clase de fenómenos, cuya causa nos es desconocida*. La hipótesis propiamente hablando se diferencia de la teoría y del sistema, porque no es sino un simple medio probable para disponer-nos á llegar á ellos. Sin embargo, en el lenguaje ordinario estas tres voces suelen tomarse en el mismo sentido para designar la causa probable de algun hecho ó

de alguna série de ellos. Así por ejemplo, se dice en Física *teoría ó sistema del calor, de la electricidad, del magnetismo, etc.*, para indicar meras hipótesis sobre estas cosas; y en Filosofía se hace otro tanto. Aún más: muchos hoy día toman la palabra *ciencia* por sinónima de *hipótesis*. Pero este es un abuso que en ninguna manera puede ser tolerado por los hombres rectos y juiciosos, máxime cuando se sabe que á él apelan con frecuencia los enemigos de nuestra sagrada Religión para atacarla diciendo que se halla en pugna con la ciencia. La ciencia que pretenden poner en pugna estos incrédulos con la Religión adorable de Jesucristo, no es otra cosa que una coleccion de meras hipótesis, muchas de ellas abiertamente falsas y contrarias á los principios de la sana Filosofía.

664.—La utilidad de la hipótesis en las ciencias es manifiesta. Muchas veces no se nos muestra la causa de los fenómenos que se presentan ante los ojos de nuestra consideracion y nosotros, llevados de nuestro natural deseo de saber, necesitamos hacer alguna diligencia para averiguarla: entónces el medio más acomodado á este propósito es idear una hipótesis, suponiendo provisionalmente que todos aquellos fenómenos provienen de tal ó cual causa para comenzar de este modo la investigacion científica. Otras, despues de haber hecho muchas averiguaciones, no damos con la verdadera explicacion de las cosas y esta explicacion la necesitamos para dar unidad á nuestros pensamientos uniéndolos unos con otros y subordinándolos á principios fijos, como lo pide la naturaleza de la ciencia. En tal caso no tenemos otro remedio sino acudir á una explicacion probable, ideando una hipótesis que llene aquel vacío, hasta que aparezca la verdadera causa por nosotros ignorada y nos dé á conocer si la explicacion dada era ó no verdadera. Cuando

esto segundo sucede, la hipótesis inventada aparece ser falsa; mas cuando acaece lo primero, es verdadera y deja de ser hipótesis para convertirse en tésis. Porque la verdad que provisionalmente le habíamos atribuido, comienza á ser absoluta para nosotros y capaz de ser demostrada con evidentes argumentos. Muchas doctrinas que ahora son ciertas y evidentes en Física y Astronomía, en otros tiempos no han sido sino meras hipótesis probables. Supusieronlas como verdaderas algunos hombres de grande ingenio para dar una explicacion de los fenómenos cósmicos más satisfactoria que las anteriormente excogitadas: y despues con los nuevos estudios se vió claramente que habian dado con la verdadera causa por ellos buscada, con lo cual quedaron convertidas en tésis.

665.—Para que una hipótesis se convierta en tésis, no basta que con ella se expliquen satisfactoriamente todos los fenómenos que la han motivado: esto solo nos da derecho para decir que *es posible* que se halle contenida en ella la verdadera causa de los tales fenómenos. En efecto: la manera legitima de argumentar en tal caso es la siguiente: *Si existiera la causa A, tendríamos los fenómenos a, b, c, d, etc. Es así que estos fenómenos los tenemos. Luego...* La consecuencia no puede ser: *Luego la causa A existe*. Porque, segun lo dicho acerca del silogismo condicional (225), de la afirmacion del condicionado no se sigue legitimamente la de la condicion. Para que pues sea factible la conversion dicha, es menester que la hipótesis no solo explique satisfactoriamente los fenómenos á que se aplica, sino que ademas ella debe ser *la única* capaz de explicarlos. Mientras esto último no se consiga, nunca saldrá de los límites de una explicacion *plausible* ó *probable*; porque siempre quedará la sospecha razonable de que quizas hay otra causa desconocida

para nosotros, la cual sea capaz de dar una explicacion de los fenómenos mencionados tan completa ó más que la que nosotros nos imaginamos.

666.—Para que una hipótesis sea aceptable, debe llenar las siguientes condiciones: 1.<sup>a</sup> *Que no sea inventada por capricho sino por exigirlo así la necesidad de las cosas.*

2.<sup>a</sup> *Que no sea absurda ni pugne con alguna verdad cierta perteneciente al orden de las ideas ó al de los hechos.*

3.<sup>a</sup> *Que explique cómodamente todos los fenómenos á los cuales es aplicada.*

La razon de estas condiciones es manifiesta. La primera exige que ántes de inventar una hipótesis, veamos de explicar los fenómenos de la mejor manera posible con razones claras y evidentes. De otra suerte nos entregaremos á la holgazanería; y por horror al trabajo, nos imaginaremos una explicacion cualquiera, ideando á priori una hipótesis que nos haga salir del paso sin atender en nada al adelantamiento de la ciencia. La segunda pide que no solo la hipótesis sino tambien todas cuantas consecuencias de ella se infieran, estén en armonía con las verdades conocidas. Porque si alguna de estas consecuencias pugna con alguna verdad cierta, cualquiera que sea; tambien la hipótesis misma pugnará con ella (245) y por lo tanto debe ser falsa. La tercera finalmente va contra los que, en lugar de acomodar á los hechos las hipótesis por ellos inventadas, ponen todo su empeño en acomodarlos á ellas, falseándolos y desnaturalizándolos para que entren por el estreho agujero que con su ingenio han fabricado. No se puede imaginar cuánto daño hacen á la ciencia y á veces tambien á la moral y á la Religion estelinaje de hombres sistemáticos, que quieren sujetar la naturaleza á sus cavilaciones, ajustando

por fuerza á ella sus fenómenos de la misma manera que eran ajustados los hombres al famoso lecho de la fábula.

### CAPÍTULO III.

#### Del punto de partida del método.

---

Siendo el método un camino, por fuerza debe decir relacion á un cierto punto de partida y á un último término que sean sus dos extremos opuestos. La cuestion relativa al último término del método queda reservada para otro capítulo; al presente no pertenece sino la que versa sobre el punto de partida. Para resolverla nos serviremos de los tres artículos siguientes.

#### ARTÍCULO PRIMERO.

##### **Doctrinas erróneas relativas á la presente materia.**

667.—El primer error que se nos ofrece al tratar del punto de partida del método, es el de los escépticos. Estos filósofos quieren que la investigacion científica comience por la duda universal para que de este modo no haya verdad alguna en la ciencia que no haya sido seriamente discutida ántes de ser admitida como cierta y evidente. Distinguese esta clase de escépticos de los que hemos refutado anteriormente en la *Critica* al hablar del escepticismo universal, en pensar que nuestra mente no es intrínsecamente incapaz de adquirir la ciencia, pues reconocen esta intrínseca aptitud; pero convienen con ellos en afirmar que el filósofo debe comenzar por dudar de todo, echando por

el suelo el edificio entero de sus conocimientos anteriormente adquiridos y naturalmente ciertos. Los escépticos refutados en la *Critica* se llaman *acatalépticos* ó *incomprehensores*, por razon de su dogma fundamental, que consiste en negar la aptitud de nuestra mente para conocer con certeza verdad alguna. Los que ahora nos ocupan, llevan el nombre de *escépticos* propiamente tales ó *investigadores*, por razon de la duda universal por donde quieren que comencemos la investigacion científica para ir continuándola siempre, hasta que con la luz de la demostracion vayamos poco á poco disipándola á medida que construimos con ella el edificio de la ciencia.

668.—Despues de los escépticos vienen los reidianos, los cuales, conforme á su doctrina del instinto, no pueden ménos de poner el punto de partida del método en este mismo instinto, afirmando con Jouffroy que «el principio de toda certeza y de toda creencia es un acto de fe ciega en la veracidad natural de nuestras facultades (1)». Los secuaces del trascendentalismo aleman señalan como punto de partida de la ciencia y por consiguiente tambien del método, ora el *Yo-puro* ó abstracto como Fichte, ora el *Absoluto* como Schelling, ora la *Idea* como Hegel, ora finalmente el *Sér* como Krause.

Este último sin embargo, llevado de su armonismo que le es peculiar y característico, ántes de comenzar á construir sintéticamente con sus compatriotas sobre el Sér el edificio de la ciencia, duda de todo como los escépticos y da principio á su análisis lo mismo que los cartesianos por la intuicion directa del yo empíri-

---

(1) «Le principe de toute certitude et de toute croyance est d'abord un acte de foi aveugle en la véracité naturelle de nos facultés. (Jouffroy, *Cours de droit naturel*, tom. I. lec. 9.)»

co y concreto. En la Psicología veremos lo absurdo de semejante procedimiento, que todavía tiene por desgracia secuaces en nuestra patria.

669.—Pero débese observar acerca de esto que ni los escépticos ni los reidianos hacen de su punto de partida lo que los trascendentales alemanes. Éstos ponen en el Yo-puro, en el Absoluto, en la Idea y en el Sér como en gérmen toda la ciencia; de manera que para ellos su punto de partida no es un mero término *a quo*, por donde comienza el movimiento científico, sino un verdadero principio activo que contiene dentro de su virtud innata toda la série de verdades posibles ó sea la fuente universal de toda realidad y verdad; pues en su doctrina panteista el Yo y el no Yo, el Absoluto y lo relativo, la Idea y el objeto, el Sér y las esencias son una misma cosa. Por el contrario los escépticos y los partidarios del instinto no dan á su punto de partida esta virtud generadora, sino que se contentan con decir que *en el órden cronológico* ó del tiempo deben preceder el acto de la duda universal segun los primeros y el de la fe ciega á la veracidad natural de nuestras facultades segun los segundos á todos los demás actos del método con que construimos positivamente la ciencia.

670.—De todos estos errores solo el de los escépticos es el que necesita de particular refutación en este lugar. Pues por lo que hace á los otros, la doctrina del instinto ciego ya queda rechazada en la Crítica (402-416); y la unidad de la ciencia, tal como la conciben los panteistas alemanes, es un absurdo manifiesto. Fuera de que ni el Yo puro, ni el Absoluto, ni la Idea, ni el Sér pueden servir de nada por sí solos para la construcción de la ciencia, siendo cosas puramente abstractas y concebidas por nosotros bajo una forma absoluta que no dice ninguna relación á la múltiple variedad

de nuestros particulares conocimientos (625-626). Por lo demás, refutando á los escépticos, por esto mismo vamos tambien contra los partidarios del trascendentalismo aleman en esta parte; porque éstos lo mismo que aquellos estan empeñados locamente en fundar una filosofia desnuda de toda presuposicion, lo cual quedará manifiestamente refutado en la tésis que vamos á demostrar.

#### PROPOSICION.

*El punto de partida del método no puede ser la duda universal sino alguna verdad cierta y evidente.*

671.—*Demostracion.* —1.º Tomada por punto de partida la duda universal, se hacen imposibles el método y la ciencia á que él conduce. Porque si suponemos que *de todo* se ha de dudar, deberemos dudar no solo de la existencia del mundo exterior sino de la misma veracidad de todas nuestras facultades. Con lo cual no hay método ni ciencia posibles; porque la legitimidad de todo discurso que habríamos de practicar en el método y con que habríamos de llegar á la ciencia, descansa sobre esta veracidad y por tanto queda dudosa é incierta en el momento que queremos dudar de *todo*. 2.º La misma metáfora de *punto de partida* está demostrando esto de la manera más manifiesta, porque todo movimiento debe estar comprendido entre dos términos positivos y la duda universal es un término negativo. 3.º Todo movimiento requiere como condicion esencial para su posibilidad un término positivo de partida, otro tambien positivo de llegada, un camino seguro y firme donde se ejecute y un móvil real y verdadero que lo realice. Todo esto se debe suponer de antemano como cierto para la posibilidad

del movimiento. Ahora bien, trasladando estas ideas del movimiento físico al espiritual y metafísico, que es el que sirve para la construcción de la ciencia, no es posible raciocinio alguno sólido y apto para hacer esta construcción sin presuponer como cierta la existencia del Yo pensante, que es el que ha de discurrir, su intrínseca aptitud para adquirir la verdad, la existencia de ésta y los medios para adquirirla. Luego es imposible que el método tenga por punto de partida la duda universal, sino que debe *presuponer* para su misma posibilidad como ciertas y evidentes todas estas cosas.

672.—Dicen los escépticos: La Filosofía no debe suponer como cierta verdad alguna: 1.º porque de otra suerte la admitiría sin exámen y por consiguiente de una manera no filosófica: 2.º porque para admitirla como tal, debe verla apoyada en un testimonio irrefragable y éste no existe; puesto que es imposible ponerlo en otra cosa que en la veracidad de nuestras percepciones y esta veracidad precisamente es la que debe examinar el filósofo ántes de establecer nada cierto en el terreno de la ciencia.

673.—Respondamos brevemente á estas dificultades. Á la primera decimos que hay dos modos de exámen: uno *escéptico* y fundado en la duda, otro simplemente *reflexivo* y compatible con la certeza natural en orden á la verdad de la cosa que libremente examinamos. La Filosofía comienza por admitir como cierta la verdad de varias cosas sin el exámen de la primera clase; porque el filósofo para comenzar á discurrir no se debe desnudar de su propia razón, y para ir en busca de la sabiduría no debe hacer primero profesion de loco y necio: pero nada considera como científicamente cierto sin aplicarle primero por lo ménos el exámen reflexivo y compatible con la certeza natural; porque los mismos principios de evidencia inmediata é incapaces

de ser demostrados con demostracion verdadera los examina en esta forma ántes de admitirlos de una manera refleja como sólidos é irrefragables. Esta segunda clase de exámen basta para que se proceda científicamente en la admision de los principios evidentes por sí mismos. Porque, como nota muy bien Santo Tomas (1), «no solo son necesariamente verdaderos, sino que no pueden ménos de ofrecerse á nuestra mente como tales, sin que le permitan dudar en contrario.»

674.—Á la segunda respondemos que la veracidad de las ideas perspicuas y evidentes es perspicua y evidente por sí misma y que por lo tanto no necesita de las demostraciones á que vanamente pretenden recurrir los escépticos. Esto mismo sucede á todo juicio evidente con evidencia inmediata; porque nuestro entendimiento al juzgar de las cosas conoce al mismo tiempo, de una manera indirecta y sin necesidad de hacer reflexion sobre sí propio, la conformidad de su acto con el objeto ó sea la verdad (301-303). Si por medio de la reflexion filosófica queremos revolver sobre este acto para examinar mejor sus propiedades, veremos de una manera expresa y formal su conformidad con el objeto ó su verdad, y al mismo tiempo en un modo indirecto é implícito veremos que vemos esta conformidad. Por consiguiente siempre tendremos evidencia de que estamos en posesion de la verdad y así podremos comenzar seguros el edificio de la ciencia.

---

(1) «Proprium est horum principiorum quod non solum necesse sit ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contraria eorum. (S. Tomas, *in I Poster. lect.*, 16).»

## ARTÍCULO II.

### **Doctrina verdadera sobre el punto de partida del Método.**

675.—En esto como en todas las demás cosas la Filosofía escolástica nos da pruebas muy eficaces de hallarse en ella la verdadera sabiduría. Los escolásticos en unión con su esclarecido maestro Santo Tomas enseñaban que en el orden de las ideas el punto de partida del método son los principios evidentes é inmediatos de la razón y en el orden de los hechos las percepciones perspicuas de los sentidos y de la inteligencia. Con ellos pues trataremos de probar brevemente las siguientes proposiciones.

#### PROPOSICION PRIMERA.

*En el orden puramente ideal el punto de partida del método son los principios evidentes é inmediatos de la inteligencia.*

676.—*Demostracion.*-- Aquello debe ser tenido por primer punto de partida del método científico, en que últimamente descansamos cuando buscamos filosóficamente el último fundamento de nuestros conocimientos adquiridos con la demostracion. Porque, si retrocediendo de las consecuencias á los principios, reandamos en orden retrógrado el camino recorrido por el método con un movimiento progresivo, por fuerza hemos de llegar á algun último principio no demostrado que nos haya servido de primer punto de partida para toda la série de las demostraciones practicadas. Es así que lo último en que descansamos cuando buscamos el fundamento dicho, son los prin-

cipios inmediatos de la razon evidentes por sí mismos; porque la verdad de estos principios se nos muestra por sí misma y así en ella vemos la de toda la série de conclusiones demostradas que denominamos con el nombre de *ciencia*. Luego etc.

#### PROPOSICION SEGUNDA.

*En el órden experimental el punto de partida del método son las percepciones evidentes de los sentidos y de la conciencia.*

677.—*Demostracion.*—Aquello debe ser considerado como primer punto de partida en el órden experimental, que nos da noticia inmediata y cierta de la existencia de las cosas; porque esta noticia es la que ha de servir de base á todo cuanto despues se puede discurrir respecto á las cualidades y á la naturaleza de los tales objetos; de donde nace aquel axioma tan recibido entre los filósofos, que dice: *La cuestion sobre la esencia presupone á la que versa sobre la existencia.* Es así que la noticia inmediata y cierta de las cosas físicamente existentes no la podemos adquirir sino mediante las percepciones evidentes de los sentidos y de la conciencia; puesto que el entendimiento por sí solo sin el auxilio de estas percepciones nunca puede salir del órden ideal puro, que es su esfera propia. Luego.... (1). El mismo conocimiento de nuestro yo nos es imposible sino mediante la percepcion de estas percepciones; porque en tanto adquirimos conciencia de nosotros mismos, en cuanto percibimos nuestros propios pensamientos (452). Pero de esto ya hablaremos con más detencion en la Psicología.

---

(1) Véase sobre esto el P. Mateo Liberatore, *Philos, trienn.*  
—Lógica pars altera, de Methodo, cap. 7, art. 3. nn. 275-276.

### ARTÍCULO III.

#### Qué se debe pensar de la duda metódica de Descartes.

678.—Descartes, poco satisfecho del método de filosofar que en su tiempo dominaba en las escuelas, inventó otro totalmente opuesto, que ha recibido comúnmente el nombre de *duda metódica*. Consiste este método en dudar por algún breve espacio de tiempo de todos los conocimientos que hemos adquirido desde nuestros primeros años, para purgar nuestra mente de los errores y falsas preocupaciones que en ella se hayan podido deslizar, y comenzar así con ánimo despreocupado y libre de todo error el estudio de la ciencia. No convienen los autores sobre el modo de dudar que proclamó Descartes. Unos creen que su duda universal fue real y no fingida ó supuesta; otros opinan por el contrario que solo la enunció por vía de suposición, al modo que se suele hacer en matemáticas y en una ciencia cualquiera, cuando se trata de demostrar científicamente una cosa, cuya verdad es manifiesta y está patente por si misma sin demostración alguna (1). Pero sea de esto lo que fuere, él en-

---

(1) La opinión más comun es que Descartes proclamó la duda real y no ficticia, como hacen los escépticos que hemos refutado en el artículo primero de este capítulo. Sin embargo, no faltan razones poderosas para pensar lo contrario y Bálgnes ha interpretado su mente en este segundo sentido más benigno, como se puede ver en su *Filosofía fundamental*, lib. 1. cap. 17. Ciertamente, en la *Meditación primera*, donde expone todo el sistema general de esta duda, dice para poner en duda la veracidad de los sentidos: «*Supongamos pues ahora que estamos dormidos, etc.*» Y en la misma forma se expresa al querer dudar de la veracidad de la razon; pues allí mismo en el número 12

volvió en su duda todas las cosas absolutamente, el testimonio de los sentidos, la objetividad de las ideas, la veracidad de la razón y de la memoria, queriendo dudar hasta de su propia existencia. Aunque esto último no lo pudo conseguir, según dice; porque en su misma duda se le mostraba clarísimamente la existencia dicha: por donde en la conciencia de su propia existencia fue donde colocó su punto de partida, sirviéndose para ello de las siguientes palabras: *Yo pienso: luego existo*. Con tan extraño modo de filosofar se apartó del comun y ordinario reclamado por la razón, abrió la puerta á los errores más absurdos y levantó sin advertirlo la bandera del racionalismo. Esto es lo que vamos á demostrar en la siguiente

#### PROPOSICION.

*La duda metódica de Descartes debe ser rechazada.*

679.—*Demostracion*.—1.º La tal duda metódica ó es real como la de los verdaderos escépticos, ó solamente supuesta y ficticia. En el primer caso su absurdidad ya queda evidenciada con lo dicho en el primer artículo (671-674). En el segundo incurre en los mismos inconvenientes, que si fuera real. Porque una

---

escribe lo siguiente: «Por tanto creo que no obraré mal, si tomando de propósito deliberado un sentimiento contrario, me engaño á mí mismo y *finjo* por algun tiempo que todas estas opiniones son enteramente falsas é imaginarias.» Y en su respuesta á las *objeciones quintas*, tratando de deshacer lo que se habia dicho contra su *segunda Meditacion*, escribe que su duda acerca de la veracidad de los sentidos no es seria sino con respecto á la investigacion científica; porque por lo que hace á los usos de la vida «sería una cosa enteramente ridícula no fiarse de los sentidos.» Y allí mismo añade que «ninguna persona que esté en su juicio, puede dudar seriamente de tales cosas.»

vez puesta en duda, aunque sea por vía de suposición, la veracidad de nuestras facultades, es nulo y de ningún valor, mientras dura la suposición dicha, todo cuanto nos digan estas facultades; y por tanto para salir de este estado de escepticismo ficticio no nos queda otro recurso sino deshacer la suposición hecha y proceder en la investigación como si nunca la hubiéramos comenzado. Es decir que con la duda ficticia se hacen absolutamente imposibles el método y la ciencia á que él conduce, lo mismo que con la duda real y verdadera.

680.—En vano se dirá que con esta ficción no se hace dudosa la existencia del sujeto pensante y que por tanto ya queda ésta como terreno sólido é inconcuso, donde puede colocar su punto de partida la ciencia. Porque puesta en duda de qualquier manera que sea la veracidad de la inteligencia, son por necesidad nulos y de ningún valor, filosóficamente hablando, el acto de la conciencia con que nos percibimos como existentes, y el juicio que á este acto se sigue y con el cual afirmamos que existimos; puesto que ambos actos son producidos por la inteligencia (452). Y si se quiere conceder la infalibilidad á esta facultad en los actos dichos por razón de la luz vivísima con que mediante ellos conocemos el objeto; esto mismo deberemos hacer en todos los demás actos que aparecen bañados de esta misma luz, sin que nos sea permitido por lo tanto poner en duda, ni aun por vía de suposición, percepción alguna evidente, ora relativa al orden puramente ideal y producida por la razón, ora perteneciente al orden de los hechos y causada por los sentidos externos ó internos.

681—2.º La duda metódica de Descartes es inútil, contraria á nuestra naturaleza, contradictoria en sí misma y peligrosa. Luego debe ser rechazada,

*Prueba del antecedente.*—1.º *Es inútil.*—Porque ninguna necesidad tenemos de dudar en manera alguna de la verdad de los principios de la razón evidentísimos por sí mismos, bastando para la ciencia hacer simplemente reflexión filosófica sobre ellos para percibirlos con más claridad y de una manera refleja.

682.—2.º *Es contraria á nuestra naturaleza.*—Porque ninguno, por más que se empeñe, puede dudar en manera alguna de la verdad de los principios evidentes por sí mismos, de la existencia de su propio cuerpo, ni de la del mundo exterior: por donde es preciso hacer una violencia suma á nuestra naturaleza para hallar algún medio de fingir que dudamos, y recurrir para ello á las hipótesis más extrañas, cuales son la de que estamos durmiendo mientras velamos, de que un mal genio se complace en torcer nuestro entendimiento haciéndole concebir las cosas al revés de lo que son en sí mismas, etc.; pues á todo esto se vió obligado el filósofo francés para poner en práctica su duda metódica.

683.—3.º *Es contradictoria en sí misma.*—Porque Descartes por una parte establece la duda universal y por otra exceptúa de ella la veracidad de la inteligencia en orden al juicio con que afirmamos nuestra propia existencia: no admite la legitimidad de la evidencia ni la veracidad de la razón, y luego en virtud de un raciocinio de ésta segunda pone como criterio universal la claridad y distinción de las ideas: duda de la objetividad de las ideas, por claras y evidentes que sean, y sube al conocimiento de Dios apoyado en la objetividad de la idea con que lo concibe: prueba la veracidad de nuestras ideas por la veracidad de Dios, y para ello le ha sido preciso ántes adquirir certeza de que existe un Dios infinitamente perfecto y veraz, fundándose en la veracidad de la idea con que se lo

representa en su entendimiento, etc., etc. Todo esto es evidentemente tontradictorio en sí mismo. Luego etc.

684.—4.º *Es peligrosa.*—Porque abre la puerta á los errores más absurdos, cuales son el *idealismo*, el *escepticismo* y el *racionalismo*. En efecto: por lo que hace al primero de estos errores, basta considerar que negada la percepción directa del mundo exterior y aún del propio cuerpo, á que está físicamente unida nuestra alma, las sensaciones quedan convertidas en meros fenómenos psicológicos y por tanto es muy difícil inferir de ellas con certeza mediante el discurso de la razón la existencia de cuerpo alguno. Por donde los que han seguido la doctrina de Descartes, unos han profesado francamente el idealismo, y otros han admitido la existencia de este mundo sensible apoyados en razones nada filosóficas.

En cuanto al escepticismo, éste se sigue naturalmente de considerar nuestras ideas como formas subjetivas, á las cuales quizás no corresponde objeto alguno. Esto afirmó Descartes al dudar de la objetividad de las ideas y al decir que quizás algún genio malévolo trastorna nuestro entendimiento, haciendo que pensemos las cosas al revés de lo que son en sí mismas. No es otra en sustancia la doctrina de los escépticos, ni el formalismo subjetivo de Kant; por lo cual bien se ve que la duda cartesiana conduce por vía recta al escepticismo.

Finalmente, por lo que atañe al racionalismo, no puede haber la menor duda que tiene su origen inmediato en el método de Descartes. Este filósofo, para proclamar su duda metódica, se encerró en un individualismo absoluto, habló con desprecio de toda autoridad en materia de doctrinas, echó por el suelo todo cuanto habían edificado los maestros más sabios de la

antigüedad, y quiso fabricarse por sí solo con el auxilio de su propia razón un edificio científico de nueva planta, que nada tuviese que ver con los que hasta entonces se habían construido. Desde entonces todo fue innovar en la Filosofía; nadie se resignó á seguir el camino trillado por los sabios de otros tiempos, todos los filósofos se creyeron poseedores del derecho de llamar al tribunal de su razón independiente á cuantos habían escrito de Filosofía, para descargar sobre ellos su fallo como jueces absolutos sin respetar en lo más mínimo su ciencia, como si fueran los más sabios del mundo. Es decir, que todos ellos, siguiendo las huellas de su maestro Descartes, levantaron orgullosos la bandera del racionalismo, enemigo de toda autoridad y proclamador audaz de la independencia más completa en su modo de opinar sobre toda clase de materias.

685.—De aquí es que Descartes es tenido generalmente como el patriarca del racionalismo moderno. «¿Quién ha fundado en el mundo moderno, exclama Llherminier (*Introd. à l'hist. de la Philos. 3.<sup>me</sup> leç*) la autoridad del sentido individual sino Descartes? El racionalismo moderno tiene por padre al Autor de las *Meditaciones*.» «La forma, escribe Cousin (*Cours de 1828. 12.<sup>me</sup> leçon*), el carácter de la filosofía de Descartes es la independencia, la negación de toda autoridad que no sea la de la reflexión y del pensamiento... ¿Cuál era la forma de la Filosofía en la *Edad Media*? La sumisión á una autoridad distinta de la razón. ¿Cuál es el carácter de la filosofía moderna? La sumisión á la sola autoridad de la razón.» (1).

---

(1) Para refutar con más amplitud el método de Descartes puede ser consultado Valcarec en el tomo I de sus *Desengaños filosóficos*, donde consagra todo el capítulo primero al estudio y refutación de esta materia.

## CAPÍTULO IV.

### Del último término del Método.

---

El último término del Método es la ciencia, como ya lo dejamos observado más arriba. De ella pues hablaremos en el presente capítulo, declarando su noción, sus principales especies y la subalternacion que unas ciencias tienen respecto de otras, para lo cual nos serviremos de los tres artículos siguientes.

#### ARTÍCULO PRIMERO.

##### **Idea general de la ciencia.**

686.—La palabra *ciencia* suele tomarse en diversos sentidos. En primer lugar, significa cualquier género de conocimientos aun probables é inciertos adquiridos con el estudio. Pero ya hemos dicho más arriba (663) que esta es una significacion impropia é indigna de ser tolerada por ningun hombre recto y juicioso; porque la ciencia es cosa más digna que la hipótesis y no puede existir sino en los conocimientos ciertos y verdaderos. En segundo lugar, la ciencia se toma por un conocimiento cierto cualquiera, y este significado es propio; porque todo aquello de que tenemos conocimiento cierto, lo *sabemos* y pertenece por lo tanto al tesoro de nuestra ciencia. Sin embargo, hablando con rigor, por ciencia no se suele entender un conocimiento cualquiera sino el obtenido con la demostracion, y así la ciencia suele definirse en esta forma: *Un conocimiento cierto y evidente adquirido con la demostracion.*

687.—Pero aún esta definición deja incompleta la idea que los sabios suelen generalmente designar con la palabra mencionada; pues no expresa sino una ciencia *parcial*, que puede formar *parte* de un *todo orgánico* compuesto de diversos conocimientos ciertos y evidentes obtenidos con la demostración. Este *todo orgánico* es el que con todo rigor suele designarse con el nombre de ciencia, y el que intentaban significar los antiguos cuando hablaban de la ciencia *total*. La ciencia total pues ó la ciencia propiísimamente dicha es *un cierto conjunto de verdades demostradas ó sea evidentemente deducidas de principios ciertos y evidentes y de tal manera encadenadas entre sí, que no se puede negar ninguna de ellas sin que por el mismo hecho debamos negar los mismos principios del humano entendimiento.*

688.—La unidad de la ciencia depende de la unidad del objeto sobre que versan las diversas conclusiones demostradas é íntimamente relacionadas unas con otras: porque este objeto es aquello á cuyo conocimiento exacto y perfecto se ordenan todas las conclusiones dichas. Los antiguos lo llamaban *objeto de atribución*; porque á él se refieren de una manera ó de otra todos los particulares conocimientos de aquella ciencia. Es uno aquel objeto que de alguna manera viene expresado en un solo concepto ó que se halla contenido en una sola definición. Así, todas las enfermedades por ejemplo constituyen un solo objeto de la ciencia médica; porque todas ellas pueden ser encerradas dentro de una definición general; todos los seres forman un solo objeto de la Ontología, porque todos pueden ser comprendidos bajo la razón general de *ser* y estudiados en esta forma; todas las verdades de la Psicología pertenecen á un solo objeto, cual es la naturaleza del hombre, porque á este conocimiento están ordenadas de suyo.

689.—Por aquí se ve cómo la unidad de la ciencia ideada por los trascendentalistas alemanes es un puro sueño. Cada ciencia tiene su objeto formal propio (349), del cual recibe su unidad específica; y siendo estos objetos múltiples y muchas veces independientes los unos de los otros, por fuerza han de resultar también muchas ciencias realmente distintas. Es verdad que algunos objetos tienen un parentesco más ó ménos cercano con otros; por lo que resulta también este mismo parentesco y correlación entre sus ciencias correspondientes. Pero cada uno de ellos forma en sí un *todo* separado; y por lo tanto la ciencia que sobre él versa, ha de tener también su individualidad propia y su distinción real de todas las demás. Solo los panteístas, que hacen de Dios y del Mundo un solo ser sujeto á infinitas modificaciones y por lo mismo no reconocen sino un solo objeto presentado al espíritu bajo diferentes formas, pueden empeñarse en sostener la unidad absoluta de la ciencia, confundiendo todas en una sola, que las abraza en sí identificándose con ellas. Pero los que rechacen tamaño absurdo, no pueden ménos de admitir verdadera multiplicidad de ciencias, lo mismo que de objetos formales correlacionados con ellas. Véase lo que sobre esta materia de la unidad absoluta de la ciencia escribe el P. Arriaga contra Bona-Spes y contra Pico de la Mirandola (1).

---

(1) Arriaga, *Cursus philos.* Disp. 1.<sup>a</sup> de Lógica, sect. 3.<sup>a</sup> subsect. 6.<sup>a</sup>

## ARTÍCULO II.

### Diversas clases de ciencias.

690.—Que existan ciencias específicamente distintas ya queda demostrado en el artículo precedente; aquí solo nos resta hacer su clasificación. En primer lugar, las ciencias las podemos dividir en *especulativas* y *prácticas*. Las primeras son aquellas, cuyo fin intrínseco no es otro que la contemplación de la verdad: las segundas por el contrario tienen por fin propio y natural la práctica de las acciones á que sirven de regla para ser convenientemente ejecutadas. Así por ejemplo la Ontología, la Teodicea, la Cosmología, la Psicología y las Matemáticas puras son ciencias especulativas; porque de suyo no se ordenan á ser reglas prácticas de acción alguna nuestra, sino que todo su bien con respecto á quien las estudia se queda en la simple contemplación de la verdad. Por el contrario la Moral, el Derecho, la Economía política y las Matemáticas aplicadas son ciencias prácticas; porque los conocimientos que versan sobre sus objetos, están ordenados de suyo á ser reglas prácticas del bien obrar en una cierta y determinada materia.

691.—En segundo lugar, las ciencias según el grado mayor ó menor de abstracción se dividen en *físicas*, *matemáticas* y *metafísicas*. Las físicas son aquellas en que se prescinde de la materia individual, ó sea de las notas accidentales con que distinguimos á un individuo *sensible* de otro, pero no de la materia sensible, ó bien de aquellas fuerzas con que obran los objetos en nuestros sentidos. Tales son por ejemplo la *Física* y la *Historia natural*. Matemáticas son las

que prescinden de la materia sensible, ó sea de las fuerzas mencionadas comunes á todos los seres materiales, pero no de la materia *inteligible* ó sea de la extension, en cuyo concepto entra la idea de materia pero abstraída de todas aquellas fuerzas por las cuales se hace accesible á nuestros sentidos. De este género son las Matemáticas puras y la Geometría, en las cuales no se considera sino la sola extension, discontinua ó continua. Finalmente, metafísicas son las que prescinden de la misma materia *inteligible* ó extension y solo consideran en sus objetos, ya ciertas razones comunes á los espíritus y á los cuerpos, como la Ontología, ya las que son propias y exclusivas de los espíritus ó seres inmateriales, como la Psicología, la Lógica, la Ética y la Teodicea.

692.—Mucho se ha trabajado en estos últimos tiempos acerca de la clasificacion de las ciencias, sin que nadie haya podido producir una cosa que á todos satisfaga. Nosotros no nos detendremos en este asunto, que al fin no pasa de ser una mera curiosidad. Quien guste sin embargo de tal género de estudios, vea el cuadro sinóptico del saber humano trazado por Mr. Blanc en su obra intitulada: *Exposé de la synthèse des Sciences* (1).

---

(1) *Exposé de la synthèse des Sciences* par Élie Blanc, Vicaire á la Cathedrale de Valence. Paris, Palmé, 25, Rue de Grenelle, 25. 1877.

### ARTÍCULO III.

#### Subalternacion de las ciencias.

693.—La subalternacion de las ciencias consiste en la dependencia esencial que una tiene de otra. «Aquella ciencia, escribe el P. Suarez, se dice estar subalternada á otra, que por su misma naturaleza intrínseca depende de ella en su ser de ciencia; de forma que no pueda ser ciencia sino en cuanto se une á la subalternante y recibe de ella la evidencia de sus principios (1).» Lo mismo dice Santo Tomás con estas palabras: «Hay dos clases de ciencias. Porque *unas* proceden de principios conocidos con la lumbre natural del entendimiento, como la Aritmética, la Geometría, etc. *Otras* proceden de principios conocidos con la lumbre de una ciencia superior: así la Perspectiva procede de los principios evidenciados en la Geometría, y la Música de los demostrados en la Aritmética (2).»

Segun esta definicion, para que una ciencia sea *subalternada* de otra, es preciso que sus principios no

---

(1) «Ne vero in nominum ambiguitate versemur, supponamus proprie scientiam illam dici subalternatam alteri, quæ essentialiter seu necessario ex natura rei ab illa pendet in esse scientiæ; ita ut et esse scientia non possit, nisi scientiæ subalternanti conjungetur, et ab illa sumat evidentiam principiorum. (Suarez, *Metaph.* disp. 1, sect. 5. n. 47).»

(2) «Duplex est scientiarum genus. *Quædam* enim sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica, Geometria et hujus modi: *quædam* vero sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ: sicut Perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam, et Musica ex principiis per Arithmetica notis. (S. Tomas, *Summ. theol.* 1. p. q. 1. art. 2).»

sean verdades evidentes por sí mismas sino conclusiones demostradas en otra ciencia superior, la cual recibe el nombre de *subalternante*.

694—Sin embargo, como escribe el P. Arriaga (1), otros no toman con tanto rigor la palabra *subalternacion* y entienden por ella cualquier modo de dependencia que una ciencia tiene con respecto á otra. Según esto, deberíamos decir que todas las ciencias están subalternadas á la Metafísica; porque esta ciencia trata del ente en general y por tanto influye de alguna manera en los conocimientos de las demás. Y lo mismo deberíamos afirmar de la Lógica; porque ella con sus leyes, criterios y método concurre grandemente al conocimiento ordenado de todo género de verdades científicas y así bajo este respecto todas las ciencias dependen de ella. Mas, como nota allí mismo el dicho autor, el modo más comun de hablar es, que no se entienda por ciencia subalternada sino la que nosotros hemos definido con Suarez; y por lo tanto en este supuesto procederemos al hablar de la subalternacion que ahora nos ocupa.

695.—Una ciencia puede ser subalternada en *todo* ó en *parte*. Lo es en la primera manera, cuando todos sus principios son conclusiones demostradas en otra ciencia superior y subalternante suya, como por ejemplo la Perspectiva, la cual toma todos sus principios de las conclusiones que se demuestran en la Geometría y en la Física. Lo es en la segunda, cuando algunos principios son conocidos inmediatamente por sí mismos y otros son conclusiones de otras ciencias más altas. Tal es por ejemplo la Geometría, la cual tiene sus principios evidentes por sí mismos, pero también necesita de uno, cuya demostracion pertenece á la

---

(1) Arriaga, *Curs. phil.* Disp. 8. de anima, sect. 7.

Filosofía, á saber: *De un punto á otro se puede trazar una línea*; pues la Filosofía es á la que toca demostrar que la extensión no se compone de solos puntos y que de uno á otro, cualesquiera que sean, se puede tirar siempre una línea.

696.—Para que una ciencia sea subalternada, se requieren las siguientes condiciones:

1.<sup>a</sup> *Que sea realmente distinta de la subalternante.* La razón es; porque de lo contrario los principios de ambas serían unos mismos y por lo tanto ya no se verificaría lo que se necesita para que una ciencia sea subalternada; porque los principios de la ciencia subalternante son evidentes por sí mismos y en la subalternada debe suceder todo lo contrario. Lo que puede suceder en las diferentes partes de una ciencia es, que la demostración de alguna conclusión dependa esencialmente de otra verdad demostrada en la misma ciencia. En tal caso tendremos que una ó varias conclusiones serán subalternadas respecto de otras pero no una ciencia con respecto á otra; porque unas y otras se refieren á un mismo objeto de atribución y son por lo tanto *partes de una sola ciencia.*

2.<sup>a</sup> *Que el objeto de la subalternada sea el mismo de la subalternante contraído á una materia más limitada.* La razón es, porque la dependencia de una ciencia con respecto á otra se funda en la subordinación de sus objetos respectivos. Porque así como el ser de la ciencia consiste en cierto orden y relación al objeto; de la misma manera los principios en que está ella fundada, tienen proporción con este mismo objeto: por donde la subordinación intrínseca de los principios por los cuales están constituidas dos ciencias diferentes, debe estar por fuerza fundada en la subordinación también intrínseca de los objetos de una y otra. Por falta de esta subordinación objetiva no cabe la

subalternacion entre ciencias que versan sobre objetos enteramente diversos, como por ejemplo las Matemáticas y la Ética.

3.<sup>a</sup> *Que el objeto de la subalternante esté contraido por el de la subalternada mediante una diferencia meramente accidental en el orden real y fisico y especifica ó esencial solo en el orden lógico.* Debe ser específica ó esencial esta diferencia en el orden lógico; porque de lo contrario las ciencias subalternante y subalternada no serían específicamente distintas, puesto que la especificacion de cada ciencia proviene del objeto formal sobre que versa (688). Debe ser puramente accidental en el orden fisico; porque, cuando dos objetos en el orden fisico se diferencian sustancialmente, cada uno tiene sus principios propios é independientes, de los cuales resultan ciencias tambien independientes y no subalternadas la una á la otra. Así por ejemplo, aunque la razon objetiva *hombre* contraiga á la *animal* á una esfera más limitada; pero porque la trae por medio de una diferencia esencial en la línea del ser real y fisico, las ciencias que versan sobre estos dos objetos no admiten subalternacion entre sí. La ciencia que trata del hombre, es la Psicología, la cual no está subalternada, al ménos en su totalidad, á la que trata acerca de los animales; porque el hombre en cuanto racional y esencialmente distinto de los brutos, es un objeto escible independiente y completamente diverso del animal.

697.—Por tanto, como escribe muy bien Suarez, «para la subalternacion absoluta y total se necesita que el objeto de la ciencia subalternada añada al de la subalternante alguna diferencia accidental, como la línea visual añade á la línea, el número sonoro al número, el cuerpo humano sanable al cuerpo humano. Porque á esta union se debe por una parte

el que la ciencia que especialmente considera las propiedades derivadas de aquel conjunto como tal, se diferencie específicamente de la que prescinde de aquella composición y considera el objeto bajo una forma absoluta; y por otra el que los principios de la tal ciencia sean conclusiones de la ciencia superior; porque las propiedades del tal compuesto nacen de los mismos componentes y de las que á cada uno de ellos conforme á su naturaleza propia pertenecen y se demuestran en la ciencia superior (1)».

698.—Por lo dicho se puede conocer cuáles son las ciencias que deben ser consideradas como subalternadas y cuáles no. Las que se fundan en principios propios evidentes por sí mismos, no son subalternadas; las que tienen por principios las conclusiones de alguna ciencia superior, son subalternadas.

Por consiguiente es falso que todas las ciencias inferiores á la Metafísica sean propiamente subalternas de ella; porque muchas tienen sus principios propios y evidentes por sí mismos. Lo que se puede decir es, que admiten algún género de subordinación y dependencia con respecto á esta ciencia nobilísima: pero

---

(1) «Ad subalternationem ergo absolutam necesse est ut subjectum subalternatæ scientiæ addat accidentalem differentiam subjecto scientiæ subalternatis, ut linea visualis addit lineæ, numerus sonorus numero, humanum corpus sanabile humano corpori: nam ex hac conjunctione provenit, tum ut scientia, quæ specialiter considerat proprietates ex illo conjuncto ut sic manantes, sit diversa a scientia, quæ abstrahit ab illa compositione et subjectum secundum se considerat; tum etiam ut principia talis scientiæ sint conclusiones superioris scientiæ quia nimirum proprietates talis compositi oriuntur ex ipsis componentibus et ex proprietatibus quas secundum se habent et in superiori scientia demonstrantur. (Suarez, *Metaph.* disp. 1. sect. 5. n. 50).»

esto no basta para que sean miradas como subalternas suyas. Por el contrario todas las ciencias prácticas son subalternadas con respecto á sus especulativas correspondientes, porque de ellas reciben los principios: y esto mismo sucede á las Matemáticas con respecto á aquella parte de la Filosofía que llamaban *Física* los antiguos y á las Matemáticas aplicadas con respecto á las puras.

A. M. D. G.



# ÍNDICE.

	Págs.
Nociones preliminares. . . . .	3
<b>PRIMERA PARTE.</b>	
<b>Dialéctica.</b>	
<b>CAPÍTULO PRIMERO.—De la simple aprehension. . . . .</b>	
<b>Artículo primero.—La aprehension considerada en sí misma.. . . .</b>	
§ I.—Diversas clases de conceptos. . . . .	14
§ II.—Clasificación y ordenación de los conceptos universales. . . . .	15
<b>Art. II.—La aprehension considerada en su manifestación externa.. . . .</b>	16
§ I.—Idea del signo y de sus principales especies. . . . .	28
§ II.—La palabra, signo principal del pensamiento. . . . .	41
§ III.—La palabra como término lógico. . . . .	42
<b>Art. III.—Medios para dirigir nuestras percepciones á la consecución de la verdad. . . . .</b>	43
§ I.—Definición. . . . .	58
§ II.—División. . . . .	59
§ III.—Conveniente uso de los vocablos.. . . .	64
<b>CAP. II.—Del juicio. . . . .</b>	68
<b>Artículo primero.—El juicio considerado en sí mismo. . . . .</b>	
§ I.—Noción del juicio. . . . .	72
§ II.—Clasificación de los juicios. . . . .	73
§ III.—Comparación de unos juicios con otros. . . . .	75
<b>Art. II.—El juicio considerado en su manifestación externa. . . . .</b>	79
§ I.—Idea de la oración y de sus partes principales. . . . .	82
§ II.—Oración enunciativa ó proposición. . . . .	83

	Págs.
<i>Art. III.</i> —Medios para dirigir nuestros juicios á la consecucion de la verdad. . . . .	89
§ I.—Principales causas del error y sus remedios.	90
§ II.—Reglas para juzgar con rectitud. . . . .	93
§ III.—Sentido vario de las proposiciones. . . . .	105
<i>CAP. III.</i> — <i>Del racionio.</i> . . . .	107
<i>Artículo primero.</i> —Naturaleza del racionio. . . . .	108
<i>Art. II.</i> —Clasificacion de los racionios. . . . .	111
<i>Art. III.</i> —Leyes del racionio. . . . .	113
§ I.—Leyes generales del racionio. . . . .	114
§ II.—Leyes especiales del racionio. . . . .	118
<i>Art. IV.</i> —Expresion externa del racionio. . . . .	124
§ I.—Diversas especies de concertacion científica. . . . .	124
§ II.—Reglas generales sobre la buena consecuencia para el uso de los que disputan. . . . .	130
<i>Art. V.</i> —Figuras y modos del silogismo. . . . .	135
§ I.—Figuras del silogismo. . . . .	135
§ II.—Modos del silogismo. . . . .	137
<i>Art. VI.</i> —Argumentaciones viciosas. . . . .	142
§ I.—Argumentaciones viciosas por parte de la materia. . . . .	142
§ II.—Argumentaciones viciosas por parte de la forma. . . . .	144

## SEGUNDA PARTE.

### Crítica.

<i>CAPÍTULO PRIMERO.</i> — <i>Del principio eficiente de la verdad lógica.</i> . . . . .	150
<i>Artículo primero.</i> —La verdad lógica. . . . .	151
§ I.—Naturaleza intrínseca de la verdad lógica. . . . .	152
§ II.—Naturaleza intrínseca de la falsedad lógica. . . . .	160
§ III.—Diversos estados de la mente con respecto á la verdad y á la falsedad. . . . .	167
<i>Art. II.</i> —La certeza. . . . .	170
§ I.—Propiedades esenciales de la certeza. . . . .	170
§ II.—Diferentes clases de certeza. . . . .	176

	Págs.
§ III.—Diversos grados de certeza. . . . .	182
Art. III.—Aptitud de nuestro entendimiento para adquirir conocimientos ciertos y verdaderos. . . . .	190
§ I.—Existencia de la certeza. . . . .	190
§ II.—Absurdidad del escepticismo universal. . . . .	198
Art. IV.—Influencia de los objetos en la producción de la certeza: objetividad de las ideas. . . . .	204
CAP. II.— <i>De las fuentes de la certeza.</i> . . . .	222
Artículo primero.—Fuentes de la certeza metafísica. . . . .	223
§ I.—Veracidad de las ideas en general. . . . .	223
§ II.—Condiciones necesarias para la veracidad de las ideas. . . . .	226
Art. II.—Fuentes de la certeza física. . . . .	233
§ I.—Veracidad del sentido íntimo. . . . .	233
§ II.—Veracidad de los sentidos externos. . . . .	248
§ III.—Veracidad de los sentidos interiores. . . . .	264
Art. III.—Fuentes de la certeza moral. . . . .	269
§ I.—Autoridad del testimonio divino. . . . .	269
§ II.—Autoridad del testimonio humano. . . . .	288
§ III.—Veracidad del sentido comun. . . . .	302
CAP. III.— <i>Del criterio general de la certeza.</i> . . . .	307
Artículo primero.—Nociones preliminares. . . . .	307
Art. II.—Condiciones esenciales del criterio general de la certeza. . . . .	310
Art. III.—Doctrinas falsas de algunos filósofos relativas al criterio general de la certeza. . . . .	312
Art. IV.—Opiniones probables relativas al criterio general de la certeza. . . . .	316
Art. V.—Cuál sea la doctrina que parece más fundada en esta materia. . . . .	325

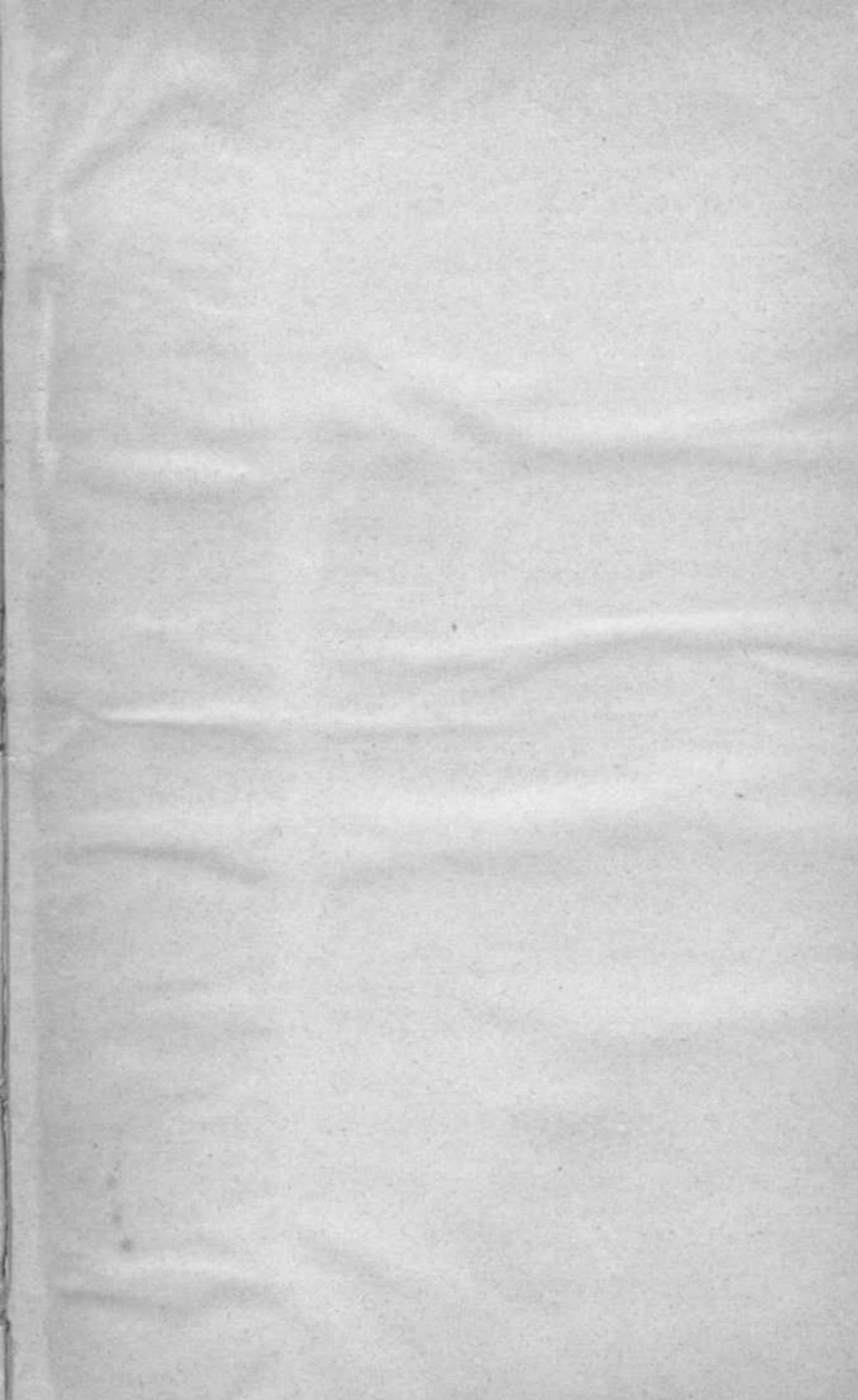
### TERCERA PARTE.

#### Metodología.

CAPÍTULO PRIMERO.— <i>De la naturaleza del Método y de sus principales especies.</i> . . . .	336
Artículo primero.—Naturaleza del Método. . . . .	336

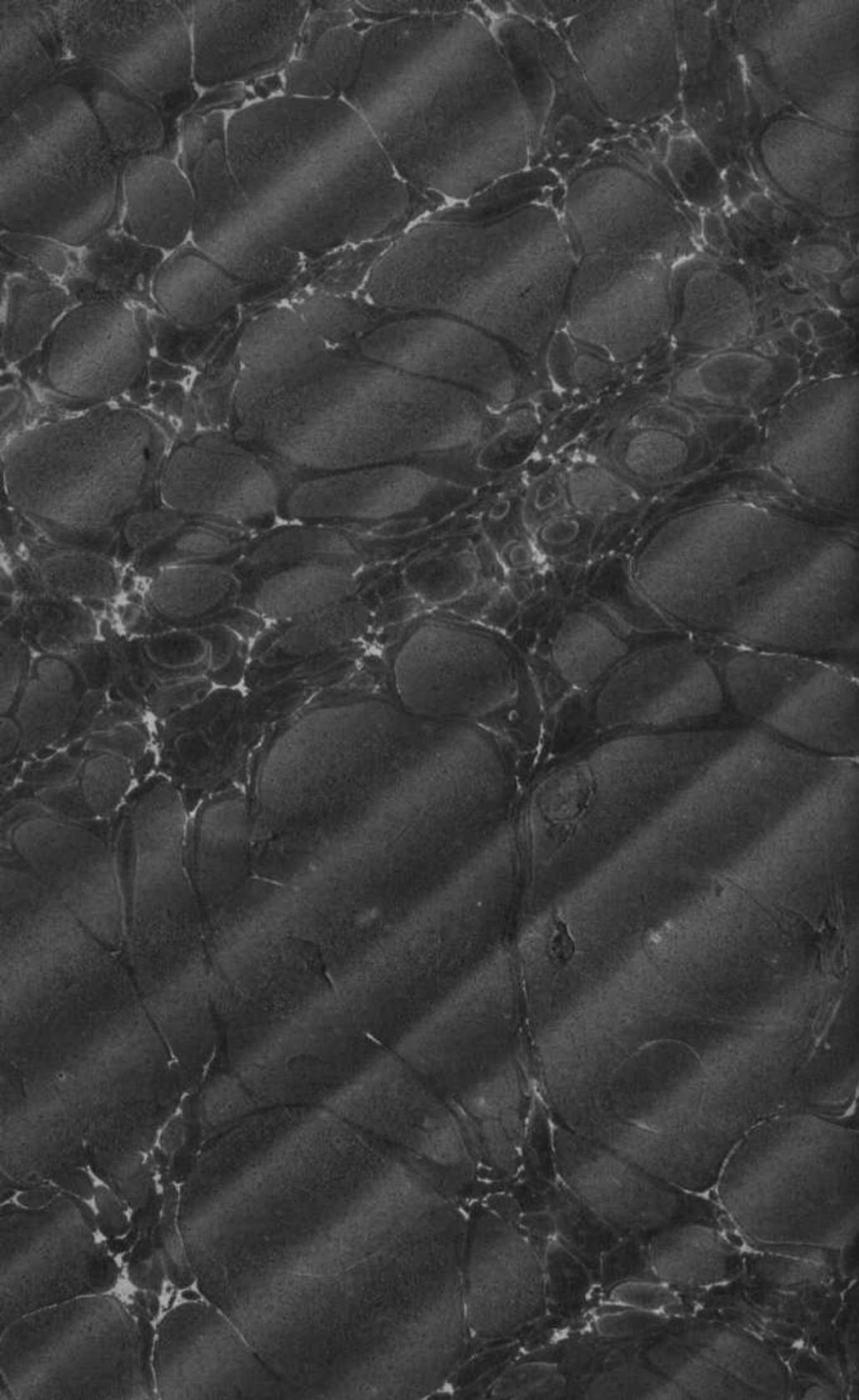
	Págs.
<i>Art. II.</i> —Método racionalista y método escolástico. . .	339
<i>Art. III.</i> —Método ecléctico y método sistemático ó de escuela. . . . .	345
<i>Art. IV.</i> —Método ideal y método experimental. . . .	368
<i>Art. V.</i> —Método deductivo ó sintético y método induc- tivo ó analítico. . . . .	375
<i>CAP. II.</i> — <i>De las partes ó instrumentos del Método.</i> . .	383
<i>Artículo primero.</i> —Leyes del Método. . . . .	383
<i>Art. II.</i> —Demostracion. . . . .	387
<i>Art. III.</i> —Analogía.. . . .	395
<i>Art. IV.</i> —Hipótesis. . . . .	397
<i>CAP. III.</i> — <i>Del punto de partida del Método.</i> .. . . .	401
<i>Artículo primero.</i> —Doctrinas erróneas relativas á la pre- sente materia. . . . .	401
<i>Art. II.</i> —Doctrina verdadera sobre el punto de partida del Método. . . . .	407
<i>Art. III.</i> —Qué se debe pensar de la duda metódica de Descartes. . . . .	409
<i>CAP. IV.</i> — <i>Del último término del Método.</i> . . . . .	415
<i>Artículo primero.</i> —Idea general de la ciencia. . . . .	415
<i>Art. II.</i> —Diversas clases de ciencias.. . . .	418
<i>Art. III.</i> —Subalternacion de las ciencias. . . . .	420

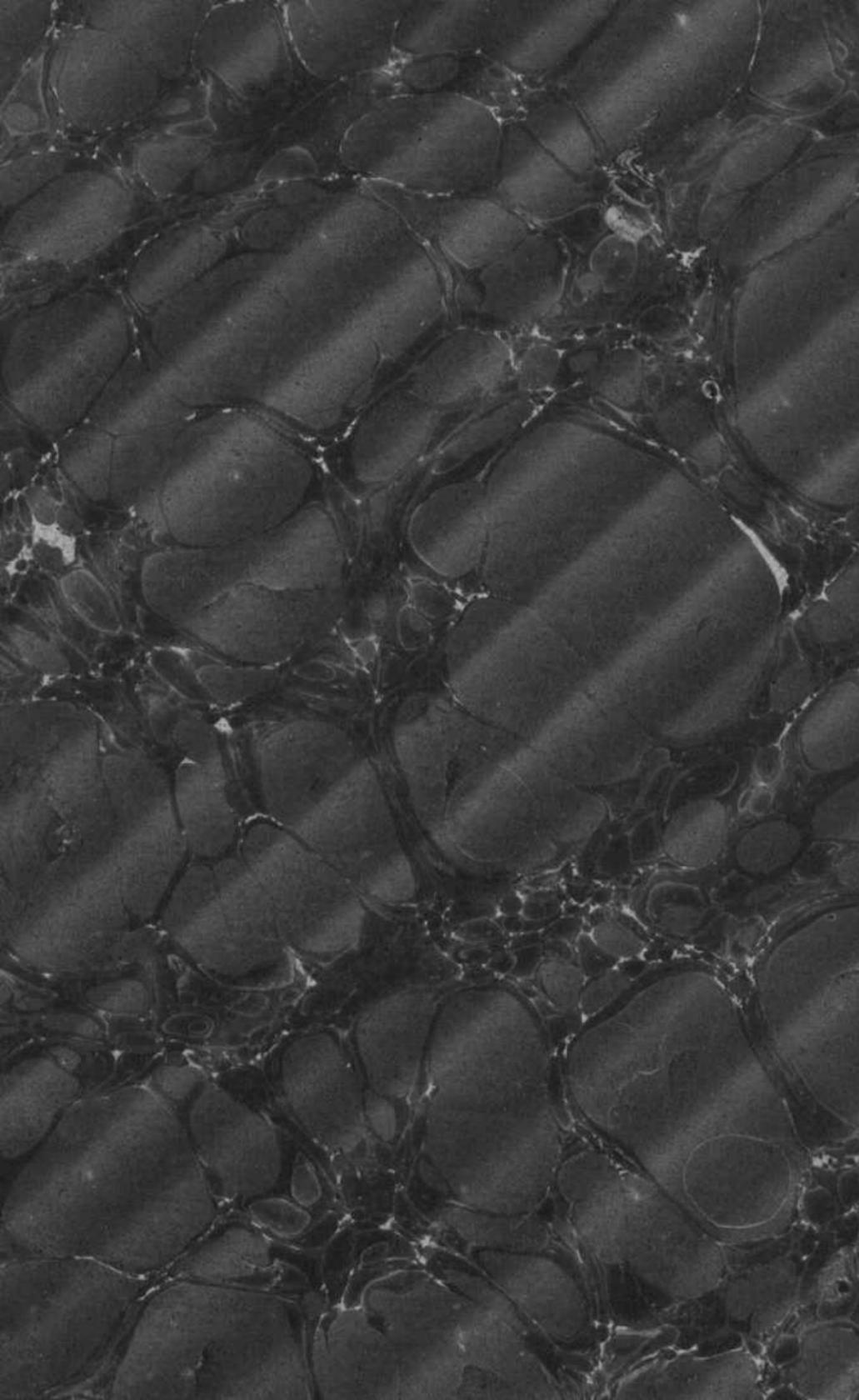


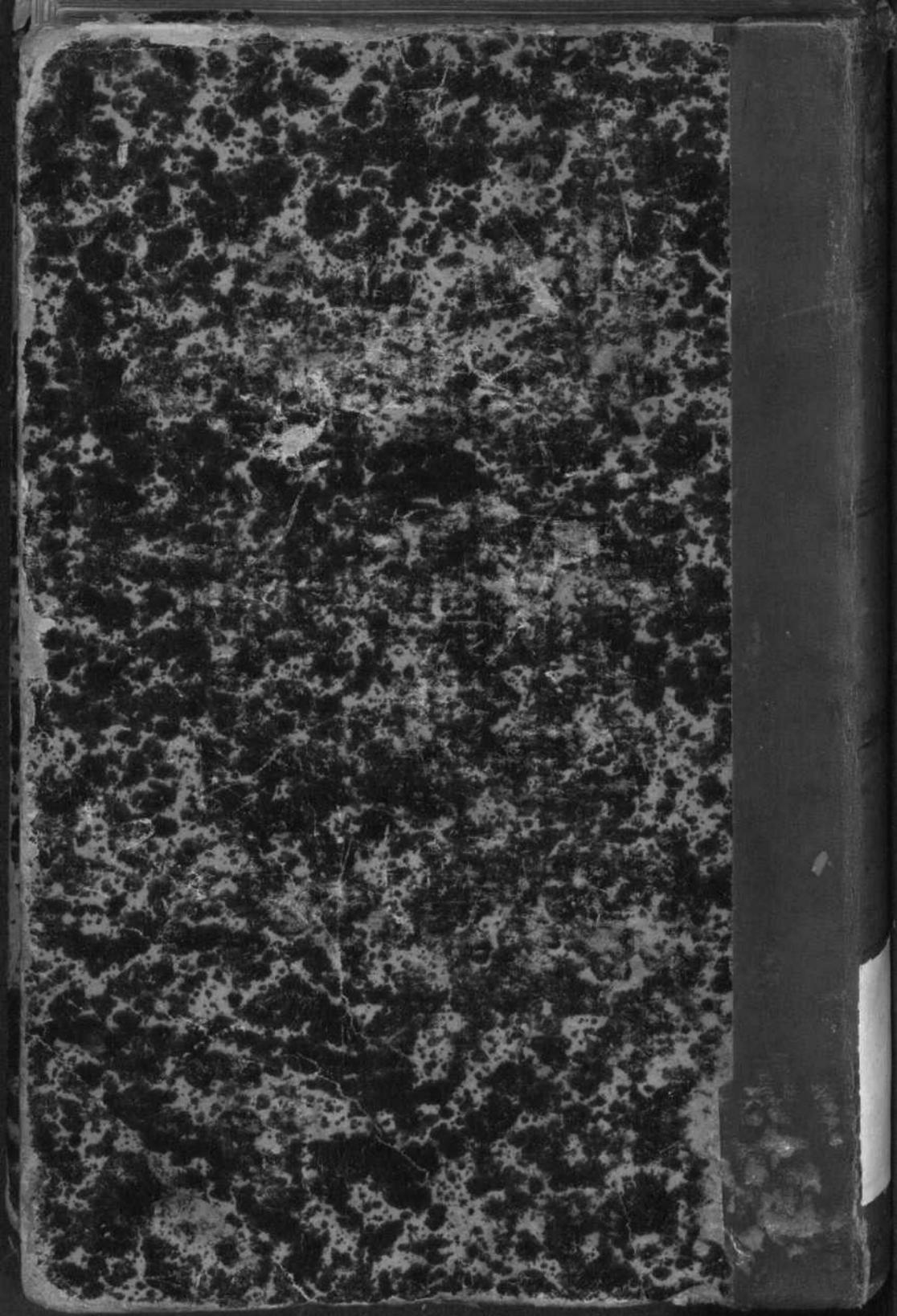












**G 37166**