

CURSO  
DE  
FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

POR EL

RDO. P. MANUEL JOSÉ PROAÑO

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Miembro de la Academia Ecuatoriana correspondiente  
de la Real Española.

I

LÓGICA Y ONTOLOGIA

MADRID

IMP. DE LA SOC. EDIT. DE SAN FRANCISCO DE SALES

*Paseo de la Alhambra. 1. — Teléfono 481.*

1892

---

**Es propiedad del autor.  
Queda hecho el depósito que  
marca la ley.**

---

**2210000**

## IOANNES GRANERO

PRAEPOSITUS PROVINCIAE TOLETANAE  
SOCIETATIS IESU.

*CUM opus, cui titulus: CURSO DE FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA, tribus voluminibus constans, à P. Emmanuele Ioseph Proaño nostrae Societatis sacerdote, lingua hispanu conscriptum, aliquot eiusdem Societatis Theologi, quibus id commisimus, recognoverint, ac in lucem edi posse probaverint; facultatem damus ut typis mandetur, si iis, ad quos pertinet, ita videbitur. In cuius rei fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo nostro munitas dedimus.*

MATRITI, die 29 Julii 1892

L. † S.

*Ioannes Granero.*

## ADVERTENCIA

---

*El Consejo General de Instrucción Pública del Ecuador, en Junta del 19 de Marzo de 1892, y previo el informe presentado por una Comisión nombrada para el examen de esta obra, la declaró unánimemente TEXTO OBLIGATORIO en todos los colegios de la República.*

## PROLOGO

---

¡ Otra obra de Filosofía escolástica en las últimas boqueadas del siglo XIX! Esto parece que redundante. ¿Qué puede un ingenio obscuro decir ó enseñar más de lo que enseñaron y dijeron tantos sabios y doctores de verdadero nombre? La observación es justa y muy digna de una respuesta satisfactoria. Vamos á darla.

La verdad, como Dios, su principio y fuente, es, en la muy conocida expresión de San Agustín, *una hermosura siempre antigua y siempre nueva. Siempre antigua* en la substancia y en el fondo; *siempre nueva* en las diversas formas que reviste al ofrecerse al estu-

dio y contemplación de las generaciones que se levantan. Los dos caracteres dichos de la verdad nos mueven á dar á la estampa este modesto *Curso de Filosofía Escolástica*, que hemos ido insensiblemente compilando en el largo período de más de seis lustros, durante los cuales nuestros superiores nos han confiado el desempeño de esta asignatura en Centro-América, en Colombia y en nuestra patria, la República del Ecuador. Porque la verdad es siempre antigua en el fondo, no tenemos á mengua el ser eco fiel de las enseñanzas de nuestros mayores, desde Santo Tomás de Aquino hasta el sabio y perseverante Mateo Liberatore, á cuyos esfuerzos las escuelas católicas de nuestro siglo deberán, en gran parte, la gloriosa restauración de la Filosofía escolástica. En las ciencias abstractas, morales y religiosas, el prurito de la novedad y de singularizar-

---

se es peligrosísimo, sobre todo desde que el gran Pontífice León XIII, en su luminosa encíclica *Aeterni Patris*, ha llamado las inteligencias hacia un centro común de unidad doctrinal.

De otro lado, es un hecho que la mayor parte de las obras filosóficas de los grandes maestros están escritas en un idioma que, por perfecto, hermoso é importante que sea, desgraciadamente es ya para casi la totalidad de los jóvenes una lengua muerta. De donde la sabiduría contenida en tantos libros es tesoro escondido que sólo puede enriquecer al muy pequeño número de los conocedores del latín. Es éste, en nuestro juicio, un grave mal; porque mientras el error y la mentira hablan con mil bocas, en cien lenguas vivas, la verdad, ahogada por la vocinglería de tantos pseudo filósofos, apenas se deja oír envuelta en acentos desconocidos de

la mayor parte de los que quisieran escucharla y entenderla. ¿Por qué, pues, en presencia de mal tamaño, no hemos de ayudar también nosotros á extender y difundir las enseñanzas de los sabios en la hermosísima lengua de Granada, de León, de Rivadeneira y de Cervantes? Plausible es el empeño de explicar á los jóvenes la Filosofía en latín, y nosotros mismos le hemos puesto varias ocasiones y con mucha sinceridad; mas luego nos ha sido forzoso desistir de él por la insuperable resistencia que hemos hallado al paso. El único resultado de nuestros esfuerzos en este punto, no ha sido otro que la aversión siempre creciente de los alumnos á las ciencias abstractas explicadas en idioma no conocido, mucho menos poseído por ellos. Expliquemos, pues, en castellano *lo mismo* que en latín enseñaron los sabios. ¿Será ésta una censura dirigida á

los que escriben en la lengua del Lacio? Nada de eso. Los sabios tienen derecho de enseñar á todos los hombres y á todas las edades ; para esto es necesario que hablen aquella lengua, monumento imperecedero de la sabiduría católica. Nosotros interpretamos á los sabios para bien y provecho de la edad primera. No queremos decir otra cosa.

Pero la verdad, lo hemos dicho, es también una hermosura *siempre nueva* en las diversas formas que reviste. Esta es otra razón que nos anima á publicar la presente obra. Cada cual concibe y explica las cosas á su modo. Hay quienes no ven en ellas sino la verdad desnuda, y éstos son los entendimientos especulativos y matemáticos; hay quienes no contemplan en la verdad sino sus imágenes más halagadoras y risueñas, y éstos son aquellos que están dotados de lozana y brillante fantasía; hay,

en fin, otros que no aman la verdad sino en su vigor y fuerza moral, y en su relación con la voluntad y las pasiones: éstos son los hombres de corazón ardiente. Los primeros, en la expresión de sus pensamientos, se sirven de las formas que los retóricos llaman *lógicas*; los segundos emplean preferentemente las formas *descriptivas*; los últimos echan mano de las formas *patéticas*. Raciocina el geómetra, pinta el novelista, conmueve el orador. El raciocinio profundiza, la descripción se explaya, la elocuencia triunfa. Esto supuesto, preguntamos: ¿cuál de estas tres especies de formas del pensamiento debe de predominar en una obra de Filosofía donde se ventilan tantas y tan graves cuestiones que afectan á la Moral, á la Religión, á los dogmas fundamentales del Cristianismo, á los principios universales de todas las ciencias, á la sociedad, á la política? El

problema es arduo, y su resolución importantísima en la práctica.

He aquí nuestro modo de pensar en la materia. Si sólo tomamos en cuenta los derechos absolutos de la verdad en su relación con el entendimiento humano, considerado en sí mismo y hecha abstracción del influjo que en él ejercen la voluntad, las pasiones, la imaginación, los sentidos, es innegable que debe predominar de un modo exclusivo la forma lógica, que es la única capaz de satisfacer plenamente á un espíritu reflexivo, á una razón libre y desembarazada. Así lo han comprendido esos gigantes de la ciencia, como Santo Tomás de Aquino, como el eximio Suárez, como esa *tan grande nube de testigos* de la verdad que están sobre nosotros difundiendo sin cesar rayos sempiternos de claridad divina. Mas si se trata únicamente de conducir á los jóvenes hasta

---

el vestíbulo del templo de la sabiduría, de provocarlos poco á poco á la abstracción y reflexión, operaciones tanto más difíciles cuanto menos proporcionadas á la edad primera; si se trata de hacerles simpática la verdad, de suyo grave y aun austera, preciso es confesar que el predominio *exclusivo* de la forma lógica está lejos de prometer muy seguras esperanzas ni grandes resultados á los profesores de Filosofía elemental. Una larga y dolorosa experiencia nos ha convencido de esto. Seamos prácticos. Hoy, en el tiránico reinado del empirismo puro, entre todas las asignaturas de segunda enseñanza, la que más arredra á los jóvenes es precisamente la más necesaria, la de las ciencias de abstracción, la de Filosofía. ¿Por qué? Porque una combinación sostenida, desde el principio hasta el fin, de silogismos áridos y descarnados, los estrecha,

aplasta y desespera muchas veces, hasta el extremo de cerrar el libro de texto y buscar algún solaz en lecturas de obras frívolas y perniciosísimas. ¿Demuestra el texto, en silogismos inexorables y cerrados, las más importantes verdades que atañen á la Moral y Religión? Pues irá el discípulo á divertirse con las chanzonetas y sarcasmos de Voltaire, y saldrá (¡quién tal pensara!) de una escuela católica hecho un temible volteriano. ¿Sostiene el texto *en forma*, como se dice en las escuelas, las doctrinas más sanas y puras relativas á la sociedad, autoridad, etc.? Pues irá el joven á recrearse con las elocuentes páginas del sofista de Ginebra y saldrá (¡qué horror!) de una escuela católica convertido en peligroso demagogo. Así es como va perdiendo terreno la verdad, presentada tan sólo en la severidad inflexible del raciocinio puro.

Deplorando nosotros en silencio este

gravísimo mal, hemos pensado que acaso prestaría un gran servicio á la causa de la verdad el profesor de Filosofía elemental que, sosteniendo á todo trance las formas lógicas como base y fundamento común de todas sus enseñanzas, cuidase al mismo tiempo de templarlas, moderada y oportunamente, con las otras formas descriptivas y patéticas. Un maestro de la juventud debe hablar á *todo el hombre*: esto es, no ha de dirigirse tan sólo al entendimiento, sino también, de vez en cuando, á la fantasía y al corazón. En la enseñanza de las más altas y austeras verdades, además de suma claridad y sencillez, caben muy holgadamente el gracejo, la amenidad, la galanura de estilo y aun los arranques de conmovedora elocuencia; y en la refutación de tantos delirios y aberraciones de los hombres, vale á veces mucho más una

pulla bien dirigida que todos los esfuerzos concienzudos que emplea la severidad especulativa en largos y complicadísimos raciocinios. Movidos, pues, de estas consideraciones, apoyadas en nuestra propia experiencia, hemos redactado el presente *Curso de Filosofía Escolástica*, procurando variar y amenizar el estilo á fin de hacer más llevadero á los jóvenes el importantísimo estudio de la Lógica, Metafísica, Ética y Derecho Natural. Por muy satisfechos nos daríamos si, al leer estas páginas los inteligentes, pudiesen decir, no sin razón, que nos hemos aproximado á aquel escritor de quien dijo Horacio : *Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci*. Pero aun dado que no merezcamos tanta dicha, constará siempre que esta obra no carece de cierta novedad, á lo menos en cuanto á las formas de que va revestida.

Cierren este Prólogo *una dedicatoria y un voto de gratitud*. Dedicamos esta obra á la juventud en general, y muy especialmente á los jóvenes hispano-americanos de Guatemala, de Colombia, del Perú, de Bolivia y de la República del Ecuador, nuestra patria, donde tantos años hemos enseñado Filosofía. Amadísimos jóvenes, recibid benévolo este pequeño don que os presenta cariñoso vuestro antiguo profesor en la tarde ya avanzada de su vida. Individuo él de un cuerpo religioso cuya santa vocación es la de sostener, propagar y defender donde quiera la verdad católica, tuvo la ventura de despertar vuestras nacientes inteligencias á la luz del Sol eterno de justicia, y tiene hoy la gloria de contar ya entre vosotros muchos nobles adalides y defensores intrépidos de la misma verdad. Perdonadle si antes de bajar á la tumba os descubre

el natural é inocente deseo que tiene de vivir siempre en vuestra memoria, y en la de los hijos de vuestros hijos, por medio de la frecuente lectura de estas páginas, que contienen las primeras sencillas lecciones de la sabiduría cristiana que escuchasteis.

El *voto de gratitud* debe elevarse al Gobierno del Ecuador, en la administración del Excmo. Sr. Dr. D. Antonio Flores, y al muy Ilustre Consejo General de Instrucción Pública, dignamente presidido por el respetabilísimo Sr. Doctor D. Elías Lazo, ministro del Ramo, y compuesto de hombres tan caracterizados y prominentes como el Sr. Dr. Don Carlos R. Tobar, Rector de la Universidad Central de Quito; el sabio y profundo Sr. Dr. D. Rafael Barahona, Vicerrector y Decano de la Facultad de Medicina; el muy conocido historiógrafo é ilustrado profesor Sr. Dr. D. Fede-

rico González Suárez, Arcediano de la Santa Iglesia metropolitana; el muy esclarecido Sr. Dr. D. Carlos Casares, Decano de la Facultad de Jurisprudencia; el Rdo. P. Rafael Cáceres, Superior y Rector del Colegio Nacional de San Gabriel, etc., etc. El Supremo Gobierno ha favorecido la primera edición de la presente obra aquí en Madrid, y el Consejo General de Instrucción Pública la ha declarado unánimemente *texto obligatorio* en toda la República. Lo uno y lo otro obliga sobremanera nuestra gratitud profunda y religiosa, y cede en muy alta recomendación del espíritu católico que domina, por fortuna, en aquel país venturoso; pues siendo así que esta obra no contiene sino las doctrinas del Angel de las Escuelas, Santo Tomás de Aquino, y sus comentadores, claro es que el favor del Gobierno y el decreto del Ilustre Consejo alcanzan todo el va-

---

lor y significación de un *nuevo* testimonio público y oficial de adhesión y de obediencia á la voluntad y deseos del oráculo de la verdad, nuestro sapientísimo Pontífice reinante, León XIII.

¡El Sol eterno de las inteligencias, Cristo, difunda siempre en la República del Ecuador sus más puros y apacibles resplandores, sin nubes, sin eclipses! Tal es el voto ardiente de nuestra gratitud...

Madrid, Colegio de Chamartín de la Rosa, día 29 de Junio de 1892.

*Manuel José Proaño,*

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.

CURSO  
DE  
FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

---

PROLEGÓMENOS

§ I

IDEA DE LA FILOSOFÍA

**Noción etimológica.**— Enseña Santo Tomás de Aquino que, al emprender el estudio ó aprendizaje de una ciencia ó arte cualquiera, basta una definición nominal ó etimológica de la misma arte ó ciencia. Comencemos, pues, nuestro estudio por dar una definición tal de la Filosofía. Es una palabra griega, compuesta de φίλος, que significa *amante*, y σοφία, que quiere decir *sabiduría*. Por esta razón San Agustín definió esta ciencia diciendo que era *el amor de la sabiduría*.

Antiguamente, los que se consagraban á la



contemplación de la naturaleza, al estudio de Dios y del hombre, se arrogaban el jactancioso título de σοφοί, es decir, de *sabios*; pero Pitágoras, filósofo de Samos, que floreció como unos 500 años antes de Jesucristo, y también contemplaba la naturaleza, preguntado en cierta ocasión por Leonte, rey de los filiacos, sobre su profesión, respondió modestamente: "Yo soy amante de la sabiduría, soy *filósofo*"; y desde entonces se consagró la palabra *Filosofía* á la significación de la ciencia cuyo estudio acometemos.

¿Y qué es la sabiduría? Su más sencillo y exacto concepto es éste: la sabiduría es un conocimiento perfecto de las más altas y profundas verdades que, al mismo tiempo que ilustra la inteligencia y santifica el corazón del hombre, recrea también y deleita maravillosamente el alma con misteriosa suavidad y dulzura; de modo que es una *ciencia sabrosa*, como la misma palabra lo está indicando; pues viene del verbo latino *sapere*, que significa conocer *saboreando*.

Para explicar el conocimiento á que aspira la sabiduría, debemos observar desde luego que la inteligencia humana se desenvuelve de dos modos: uno *directo y espontáneo*, otro *reflejo*.

El conocimiento directo alcanza únicamente las cosas como se van ofreciendo, sin investigar más allá ni su íntima naturaleza, ni sus causas ó razones. El conocimiento reflejo no se pára en esto, sino que, presupuesta la noticia de las cosas, procede ulteriormente á investigar las causas y razones de lo que ha contemplado.

Ahora bien: en la explicación de las causas debemos considerar que unas son próximas é inmediatas, y otras altísimas y últimas. Las primeras son aquellas con que inmediatamente explicamos una cosa; las segundas son aquellas adonde nos vamos remontando hasta llegar á un punto del cual no podemos pasar: Ilustremos esto con un ejemplo. Supongamos que se nos preguntase: ¿por qué emprendemos ahora el estudio de Filosofía? Claro es que pudiéramos responder: porque hemos concluído el curso de Retórica; he aquí una causa próxima. Pero si se nos insta: ¿por qué se estudia Filosofía después de la Retórica? Contestaríamos: porque así lo ha dispuesto la ley orgánica de Instrucción Pública: he aquí una segunda causa más general. Insisten: ¿por qué lo ha establecido así la ley orgánica? Contestamos: porque esto parece más conforme con la ley del desenvolvimiento de la razón: he aquí una

tercera causa más profunda que las anteriores. En fin, urgen diciéndonos: ¿por qué esa ley del desenvolvimiento? Pues ya no nos queda otra razón que ésta: porque el hombre es perfectible por su naturaleza, y por esto va pasando de lo menos á lo más perfecto: he aquí una razón todavía más profunda y general, y para nuestro ejemplo sea también la última.

**Definición real.**—Declarada la etimología de la palabra, podemos ya dar una definición más científica ó real de la Filosofía. “Es, pues, Filosofía el conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus causas más altas, adquirido con la luz de la razón natural.” Expliquemos esta definición. Decimos *conocimiento cierto* porque la Filosofía es una ciencia, y toda ciencia aspira á un conocimiento firme é inconcuso de su objeto propio, sin vacilación, sin dudas; de modo que, propiamente hablando, no pertenecen á la ciencia las hipótesis y probabilidades. Añadimos *conocimiento evidente* porque la Filosofía es efecto natural de la inteligencia humana, la cual en tanto afirma ó niega en cuanto *ve* las cosas que se le representan. No sucede esto con la ciencia de la fe, por medio de la cual, *sin ver*, creemos las verdades reveladas. Decimos *por sus*

---

*causas más altas*, para distinguir nuestra ciencia de otras especiales que, considerando separadamente los mismos objetos, se detienen en la investigación de distintas causas próximas, según los fines á que se ordenan esas ciencias. En fin: decimos *adquirido con la luz de la razón natural* para distinguir la Filosofía de otra ciencia más alta y más noble que reconoce sus principios derivados de la luz sobrenatural de la divina Revelación, que es la Teología.

## § II

### DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA

Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás y casi todos los escolásticos, á quienes procuraremos seguir, como ardientemente desea el Soberano Pontífice León XIII, dividen la Filosofía, por razón de su objeto propio, en tres grandes partes. Para esto suponen, como es verdad, que es propio del filósofo ordenar y clasificar los conocimientos conforme á los distintos objetos que especula. Pues bien: estos objetos son de tres especies. Los primeros son aquellos que crea y ordena el mismo enten-

dimiento del hombre : son *los entes de razón*. Los segundos no los crea el entendimiento, pero los ordena y clasifica. Esta segunda clase se subdivide en dos : á la primera corresponden los objetos de simple contemplación, como Dios, el mundo, el hombre. A la segunda se refieren aquellas cosas que no considera la mente sólo por considerarlas, sino para dirigir por su medio las acciones de la voluntad libre. La parte, pues, que trata de los entes de razón se llama *Lógica*, y es la primera ; la parte que trata de objetos de simple contemplación, como Dios, el mundo, el hombre, se llama *Metafísica*, y es la segunda ; la parte que trata de los objetos prácticos se llama *Moral*, ó bien *Ética* y *Derecho natural*.

### § III

#### ORIGEN DE LA FILOSOFÍA

Tres son, como dice el cardenal Zeferino González, los orígenes que podemos considerar en esta ciencia. El primero, es *el origen absolutamente primitivo*. El segundo, *el origen histórico*. El tercero, *el origen racional ó lógico*.

El *origen absolutamente primitivo* de la Filosofía, considerada en sus más preciosos gérmenes, es, sin duda alguna, la ciencia infusa con que Dios enriqueció al primer hombre para el cabal desempeño de las funciones que ejercer debía como padre del linaje humano. Si, como bien observa Santo Tomás, el primer hombre salió de las manos del Creador en un estado y condición perfectísimos, nada más natural que se hubiesen depositado en su mente las primeras semillas de una ciencia universal. De aquí es que una gran parte de los conocimientos, especialmente morales y religiosos, circulan por el mundo apoyados en tradiciones primitivas.

Acerca del *origen histórico* de la Filosofía considerada como una ciencia especial, suele haber entre los críticos muchas discusiones. Unos sostienen que la Filosofía se formó definitivamente en la India oriental; otros dan este honor á los griegos. Como esta cuestión no es tan importante que digamos, prescindimos de dar nuestro fallo sobre el particular.

El *origen racional y lógico* le explicamos: 1.º, por la admiración como ocasión; 2.º, por la natural curiosidad del hombre como causa próxima y eficiente. En efecto: el sorprendente

espectáculo de las maravillas de la Creación no pudo menos de extasiar y sobrecoger á los hombres primitivos : este sol, luna, estrellas, montes, valles, mares, etc., son, sin duda, objetos que, por primera vez contemplados, asombran y pasman : he ahí *la admiración*. Pero como los hombres, después de admirarse, se suelen recobrar, y ya en la calma de la contemplación experimentan la natural tendencia de la razón á descubrir las causas de las cosas, por un impulso irresistible proceden en afán inquieto á la lenta y perseverante investigación de las mismas causas. Frutos son, y muy preciosos, de esta labor y trabajo de la mente humana las ciencias que se han ido formando poco á poco al través de los siglos : he ahí la causa eficiente. ✂

#### § IV

##### EXCELENCIA, UTILIDAD Y NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA

Dos proposiciones, que procuraremos demostrar con toda la claridad y sencillez posibles, nos darán á conocer la excelencia, utilidad y necesidad de la Filosofía. Sea, pues, la siguiente

**Proposición 1.<sup>a</sup>**—*Entre todas las ciencias puramente naturales, la Filosofía es, sin duda, la más excelente.*

**Demostración.**—El hombre es la criatura más excelente del mundo visible : mas ¿qué le asegura esta excelencia? La razón : por ésta se distingue, por ésta se eleva entre todos los seres que nos rodean. Ahora bien : el conocimiento de la verdad es precisamente la perfección de esta nobilísima potencia : y cuanto más altas y nobles son las verdades que se conocen, tanto más se sublima y ennoblece la razón. Por esto la razón humana aspira de continuo á su desenvolvimiento, y la naturaleza misma ha dado al hombre, como sabiamente observa Séneca, una índole escudriñadora y penetrante. Pero, según la definición que hemos dado de Filosofía, ésta es la ciencia que ofrece al entendimiento humano las verdades más altas y profundas. Luego no podemos dudar de su excelencia.

**Escolio.**—No debemos olvidar que en esta proposición solamente se trata de conocimientos naturales : pues si contamos con la Revelación divina y con la ciencia de la Fe, ya es otra cosa ; la Filosofía no es sino *la es-*

*clava* de la Teología dogmática, según la profunda doctrina de Santo Tomás. Nunca dejemos de inculcar esto á los jóvenes, por lo mismo que los racionalistas, poseídos de satánico orgullo, exigen para la flaca razón del hombre derechos que no tiene, á pesar de los monstruosos errores consiguientes á su funesta emancipación de la Fe divina.

**Prop. 2.<sup>a</sup>**— *La Filosofía es una ciencia utilísima y necesaria.*

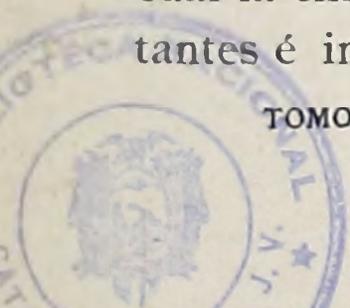
**Dem.** — Para probar este aserto consideremos al hombre como *individuo y en sociedad*. — Como *individuo*, el hombre viene al mundo rodeado de espesas sombras de ignorancia, y en la senda escabrosa de la virtud encuentra mil obstáculos que le hacen vacilar y le amedrentan. Nada, pues, más útil y necesario que disipar esa ignorancia y alentar á la voluntad humana en sus flaquezas. Esto no puede obtenerse de otro modo sino enseñándole lo que debe á Dios, lo que debe á sí mismo y lo que debe á sus semejantes. La Filosofía desempeña este cargo. Luego es utilísima y necesaria.

Consideremos al hombre en sociedad. Es

innegable el benéfico influjo de una Filosofía sensata en el orden social. Recordemos por toda prueba aquellas hermosas palabras de Cicerón en el libro V de sus *Cuestiones Tusculanas* : “ ¡Oh Filosofía, dice, tú eres la antorcha de la vida, la indagadora de la virtud, la exterminadora del vicio! Sin ti, ¿qué habría sido, no solamente de nosotros, sino también del resto de los hombres? Tú fundaste las ciudades; tú juntaste en sociedad los hombres dispersos, aproximando los hogares, multiplicando las familias, y estrechándolos á todos con el lazo común de los idiomas. Tú eres la inventora de las leyes, y la maestra de la moral y de las costumbres.”

Mas para nosotros debe ser muy más imponente y persuasiva la voz del Vicario de Jesucristo. Pues bien: este Maestro infalible, León XIII, en su erudita y sapientísima Encíclica de 4 de Agosto de 1879, se contrae á manifestar á los católicos que, después de la fe, no hay medio más eficaz para curar las graves dolencias que aquejan á la sociedad moderna que la resurrección de un estudio constante y sostenido de la Filosofía, cual la enseñaron sus más genuinos representantes é intérpretes, Santo Tomás de Aquino

TOMO I



y los demás Padres y Doctores de la Iglesia.

Consideremos la Filosofía en sus relaciones con las demás ciencias. Es cierto que ella las enriquece á todas con inconcusos y fundamentales principios. La razón es porque en ella se trata de las causas últimas y de las nociones más universales ; y como en éstas se hallan contenidos los demás principios de las ciencias particulares , es consiguiente afirmar que la Filosofía es como la base y fundamento de todas las ciencias naturales.

Consideremos la Filosofía en sus relaciones con nuestra divina Religión. Es desde luego muy cierto que esta obra del divino Reparador del linaje humano no tiene una necesidad absoluta del pequeño concurso de la razón humana para su conservación é incremento, pues la perpetuidad de la Iglesia no está vinculada sino á las promesas fidelísimas de Jesucristo. Sin embargo, el gobierno ordinario de la Providencia tiene establecido que las obras más grandes del Omnipotente en favor de los mortales no alcancen su realización sino contando con la cooperación de los mismos, por cuyo motivo enseña Santo Tomás que la gracia no excluye ni elide la naturaleza, ni la fe niega la razón. Esto supuesto, no puede negarse

---

que la Filosofía presta muy importantes servicios á la Religión :

1.º Porque ella desata las dificultades y sofismas con que los herejes é incrédulos combaten la divina revelación.

2.º Porque la fe y su símbolo presuponen ciertas verdades naturales que se llaman *preámbulos* : v. gr., la existencia, la veracidad, la Providencia de Dios; verdades que, como veremos, demuestra la Filosofía.

3.º En la fe se contienen dos clases de verdades : las unas sobrepujan absolutamente los alcances de la razón : v. gr., el misterio de la Santísima Trinidad, la Encarnación del Verbo divino, la eternidad de las penas del infierno, la Eucaristía, etc. : las otras no superan las fuerzas de nuestra razón, la cual puede por lo mismo apoyar de un modo positivo á la Religión cuando por su parte las demuestra.

4.º Aun considerando las solas verdades de la fe superiores al entendimiento, es innegable que en la ciencia teológica la Filosofía figura de un modo muy recomendable, porque por una parte explica nociones comunes á todas las cosas, como, por ejemplo, las ideas de lo verdadero, de lo bueno, de naturaleza, causa, fin, etc. ; por otra parte, la misma Filosofía,

aceptando todos los datos de la fe, los enlaza, combina, ordena, construye, en fin, el edificio grandioso de la Teología dogmática y positiva.

**Objeciones.**— 1.<sup>a</sup> Decía Cicerón, y así es la verdad, que no hay absurdo, por monstruoso que sea, que no le haya enseñado algún filósofo. Luego la Filosofía, no sólo no es útil, sino perjudicial.

**Resp.**— Con el mismo derecho podríamos argüir así : hay muchos médicos que matan á los enfermos ; luego la medicina es mala. Hay muchos geólogos, botánicos y astrónomos pésimos ; luego la Geología, la Botánica y la Astronomía son nocivas... Esto quiere decir que no porque hay filósofos malos la Filosofía es en sí mala. Antes de crearse una ciencia, natural es que la flaca razón caiga sin culpa suya, ó con ella, en algunos ó en muchos errores ; creada ya la ciencia, fácil es que muchos, como los volterianos y racionalistas, abusen lastimosamente de su razón. ¿De qué no podrá abusar el hombre?

2.<sup>a</sup> Pero todo filósofo, ó es impío, ó tiende á la impiedad ; luego por lo menos la Filosofía se opone á la fe.

**Resp.**— 1.<sup>o</sup> No es cierta la afirmación tan general de la objeción; al contrario, podríamos

demostrar que todo filósofo verdadero tiene que ser profundamente religioso. Ahí están sepultados en el polvo de las bibliotecas esos tesoros inapreciables de luminosa y muy profunda filosofía que los siglos de la fe legaron al siglo ingrato que ha dado en llamar filósofos á los incrédulos y racionalistas, escupiendo en la limpia frente de la Iglesia y acusando á sus sabios de obscurantismo y de ignorancia. Y entretanto, ¿quién más sabio astrónomo que el piadoso Secchi? ¿Quién más grande que Santo Tomás con su escuela veneranda?

**Resp.**—2.º Pero dando que todos los filósofos fuesen realmente unos impíos y malvados, debería probarse que esos hombres eran tales por causa de la filosofía; lo que nunca se podrá lograr, pues la malicia humana no tiene otro principio que el abuso de la libertad y la tiranía de las pasiones.

## § V

### DISPOSICIONES PARA ESTUDIAR CON FRUTO LA FILOSOFÍA

1.ª La primera disposición es sin duda *el amor de la ciencia*. Uno de los hombres más sabios de la antigüedad, al explicarnos cómo

había alcanzado la sabiduría, nos dice: "De-seélo, y fuéme dado recto sentido..." Así es: es necesario desear la sabiduría, y no podemos desearla sin amarla. Si las ciencias naturales progresan tanto en nuestra época, es por el ardor casi febril y por el entusiasmo loco con que á ellas se consagra la razón humana; y si las ciencias abstractas decaen lastimosamente, es por el desdén y aversión con que por desgracia las mira el entendimiento. Por otra parte, el estudio de la Filosofía demanda al hombre las más difíciles operaciones: una atención seria y profunda, una reflexión y meditación constante y sostenida, y estos sacrificios no pueden hacerse sin mucho amor de la ciencia.

2.<sup>a</sup> La segunda disposición es *la pureza del alma*. Hay un principio de eterna verdad, confirmado por la experiencia; es el siguiente: "Los perversos pensamientos separan al hombre de Dios, y la sabiduría jamás morará en un cuerpo esclavo del vicio." Dios es la única fuente de Verdad; sus rayos luminosos, los únicos que pueden descubrir á los ojos del hombre los inmensos horizontes de la ciencia. Pero Dios es la misma santidad y pureza: puros, pues, y santos deben ser los ojos que quieran contemplarle.—Por otra parte, el predominio

de los sentidos suele arrastrar al hombre en el fango de la materia, y las alas del genio envueltas en el polvo no pueden desplegarse, ni mucho menos remontarse á las alturas.

3.<sup>a</sup> La tercera disposición es *el buen sentido práctico*. No hemos de creer que un filósofo ha de ser un hombre estrafalario ó estrambótico; que no ha de juzgar de las cosas como el resto de los mortales; que se ha de singularizar entre todos : nada de eso. El verdadero filósofo admite sin discusión los datos evidentes que le suministran la razón, la experiencia y el sentido común; admite nociones que no puede definir, principios que no necesita demostrar; busca la verdad que no conoce, sin perder el patrimonio de verdades conocidas; no trata de reconstruir lo que ya está construído, sino de perfeccionar y coronar la obra; no exige igual evidencia ni certeza de todas las ciencias, ni es juguete de ese amor insensato de la novedad que ha engendrado tantos sistemas absurdos y contradictorios. ¡Cuán otra sería la suerte de la Filosofía si todos los que la cultivan llevasen á su estudio este buen sentido práctico!

4.<sup>a</sup> La cuarta disposición es la sumisión de la razón á la fe divina. Poseedores de este don

inapreciable como católicos, nunca debemos afirmar cosa alguna que se oponga á las verdades reveladas; nunca debemos establecer principios filosóficos de los cuales puedan legítimamente inferirse consecuencias contrarias al dogma; nunca debemos perder de vista las enseñanzas católicas, que tanta luz difunden en el mundo científico; por el contrario, hemos de procurar confirmar, desenvolver y descubrir las relaciones que existen entre las verdades filosóficas y los dogmas religiosos, bajo la dirección del Vicario de Jesucristo y las inspiraciones de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia. La verdad no se puede oponer á la verdad, y nuestra débil razón debe ceder á la fe.



# LÓGICA

---

# LOGICA

---

## NOCIONES PRELIMINARES

**Definición.**— La palabra Lógica viene de una voz griega (*λόγος*) que significa *razón, discurso*. Por esto muchos autores definen esta primera parte de la Filosofía diciendo que es *la disciplina racional, el arte de juzgar rectamente*, etc. Pero nosotros la definiremos de un modo más completo, á fin de dar desde el principio una idea distinta de ella. Es, pues, la Lógica una ciencia práctica que dirige las operaciones del entendimiento humano en la investigación de la verdad y en la demostración y coordinación de sus conocimientos.

**Declaración.**— Decimos *ciencia* porque es la primera parte de la Filosofía, conforme á la división que hemos admitido de Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás. Si la Filosofía es una ciencia, ciencia es más especial cada una de sus partes principales. Decimos *práctica* porque, como veremos, sus leyes,



sus principios, tienen constante aplicación en el mundo científico, y con mucha razón se puede afirmar que la Lógica es el *instrumento de las ciencias*. Aquí observamos de paso cuán lejos están de la verdad los que disputan sobre si la Lógica es ciencia ó arte: digamos que es ciencia y arte en distintos conceptos; digamos que es *ciencia práctica*, y habremos cortado discusiones inútiles. Añadimos que la Lógica dirige las operaciones del entendimiento en la investigación de la verdad, porque realmente no podemos descubrir la misma verdad sino por medio del ejercicio de nuestra inteligencia, y no podemos ejercitar esta facultad rectamente sino por medio de leyes y preceptos que, aunque fundados en la naturaleza, no se han formulado y compilado sino después de larga observación y estudio; tan cierto es esto, que antes de Aristóteles no se había aún organizado como ciencia esta parte de la Filosofía. Mas no siendo posible dirigir nuestra razón en su movimiento hacia la verdad sin conocer qué es la verdad, preciso es que la Lógica nos hable también de la misma verdad en sus relaciones con nuestro entendimiento. Añadimos que la Lógica nos dirige en la demostración de las verdades científicas, porque



---

nos da realmente preceptos seguros para discurrir bien, y nos descubre las fuentes más comunes de los argumentos que debemos emplear. En fin : decimos que la Lógica coordina los conocimientos porque, por una parte, es indispensable en el estudio ó enseñanza observar cierto orden, y por otra, la Lógica desempeña este cargo dándonos las leyes del método.

**División de la Lógica.**— Suelen dividir comúnmente la Lógica en *natural* y *artificial*; entendiendo por *artificial* la que acabamos de definir, y por *natural* aquella aptitud y disposición ingénita de la razón para ejercer sin ningún magisterio rectamente sus actos; para percibir, juzgar y aun discurrir con acierto, al menos sobre aquellas cosas de inmediato interés en la vida práctica. Sin oponernos á este modo de considerar la Lógica, observamos solamente que la llamada *natural* no es la ciencia que estamos describiendo.

Ésta consta de tres partes: *Dialéctica*, *Crítica*, *Metodología*. La primera trata de las operaciones intelectuales, y expone y demuestra las leyes á que debemos ajustarnos para ejercerlas rectamente. La segunda nos descubre las fuentes más comunes de la verdad, después de darnos ideas exactas de la **misma**

verdad, de la certeza y de la evidencia. La tercera explica los modos ó procedimientos de la razón en la investigación, aprendizaje y enseñanza de la verdad, dictando también las leyes más razonables para coordinar nuestros conocimientos.



# DIALÉCTICA

---

## CAPITULO PRIMERO

### De la percepción simple.

La existencia del pensamiento humano es un hecho incontestable. Experimentamos dentro de nosotros un fenómeno interno y misterioso que nos pone en comercio con nosotros mismos y con los seres que nos rodean. Este comercio se explica por medio del *conocimiento*. No se puede definir el conocimiento, pero todos entendemos lo que es *conocer*. Mas si reflexionamos en los pasos, digámoslo así, que da nuestra mente para adquirir el conocimiento de las cosas, nos persuadiremos de que son tres las operaciones cognoscitivas: *percepción*, *juicio*, *raciocinio*. Diremos de cada una de ellas cuanto sea necesario, comenzando por la percepción simple.

## § I

## NATURALEZA DE LA PERCEPCIÓN

Llámase simple percepción la noticia ó conocimiento que adquirimos de las cosas sin afirmar, ni negar nada de ellas; v. gr.: la simple contemplación de las estrellas en el firmamento. Expliquemos los elementos que se presuponen en este primer acto. Tres cosas se requieren para percibir: la facultad ó potencia cognoscitiva; el objeto inteligible; la aplicación de la potencia al objeto, la cual supone la presencia del mismo objeto, y el medio en que se le contempla; si falta uno de estos tres elementos, no puede haber percepción ni conocimiento alguno. Mas no se crea por esto que la percepción consista simplemente en estos prerequisites, sino que se requiere un acto interior del alma que en presencia del objeto se forma como una imagen, ó retrato, ó semejanza inmaterial del objeto mismo; mediante la cual, sin salir el alma de sí, ni entrar el objeto dentro del alma, ella conoce y percibe el objeto. Esta imagen se llama *idea*, ó *visión intelectual*, ó *aprensión*, ó *concepto*, ó *noción*,

nombres todos que muchos emplean promiscuamente para designar el primer acto de nuestra inteligencia.

Estudiemos con más detención el carácter y naturaleza de la idea. Llamamos *signo* todo aquello que nos conduce al conocimiento de otra cosa en virtud de la conexión que con ella tiene. Es de dos especies: *natural*, y *arbitrario ó convencional*. El primero es aquel que tiene una conexión natural con la cosa significada: así el humo es signo natural del fuego, y el suspiro de la tristeza. El signo arbitrario se funda en la convención de los hombres: así la oliva es signo de la paz, y el laurel es signo de la victoria, y el ciprés de la muerte. Esto supuesto, como toda idea no es sino la representación ó imagen del objeto, claro es que toda idea es un signo, pero natural, del objeto representado por ella; pues así como la palabra hablada es signo externo del pensamiento, así el verbo mental ó idea es signo del objeto percibido. Pero el signo puede representarnos la cosa significada de dos modos: el primero, cuando nos representa la cosa por medio de la contemplación previa del mismo signo; así, para pensar en Bolívar tengo que ver antes su estatua. Este signo suele llamarse entre los

filósofos *signo ex quo*. El segundo modo, cuando nos representa directa é inmediatamente la cosa significada sin necesidad de que nosotros pensemos antes en dicho signo, como cuando sin pensar en el espejo ni en la imagen que se refleja en él de un amigo, percibo directamente al amigo. Este signo se dice *in quo*. De esta especie es la idea, porque en los conocimientos directos nosotros no pensamos en que tenemos la idea del objeto, ni vemos su imagen, sino que nos trasladamos inmediatamente al objeto.

Débase tener muy presente esta doctrina y comprenderse bien, pues ella sola salva muchas dificultades que suelen oponer los filósofos modernos contra la objetividad de las ideas y de las sensaciones.

No confundamos nunca las ideas de nuestra mente con los fantasmas de la imaginación, porque éstos no representan sino objetos sensibles, singulares, muy determinados, mientras que la idea intelectual nos ofrece objetos generales, abstractos, inmateriales y muy superiores al orden puramente sensible. No es lo mismo, v. gr., la idea que yo tengo del hombre en general, que aquella imagen que guarda mi fantasía de tal ó cual amigo ausente; la prime-

ra es una idea intelectual, la segunda un fantasma de mi imaginación.

**Comprensión y extensión de la idea.**—

Consideremos ya el objeto de la idea en general. Todo lo que se representa en nuestro espíritu nos ofrece por lo común un conjunto de propiedades, caracteres y como facciones que determinan y acentúan el objeto mismo. Este número de propiedades se llama *comprensión de la idea*. Cuando pienso en el hombre, por ejemplo, debo pensar en que es una *substancia organizada, viviente, sensible, racional y libre*; pues bien: todas estas propiedades en conjunto forman la *comprensión* de la idea de hombre. Pero también la idea que de un objeto tengo me representa un número mayor ó menor de individuos á los cuales corresponde toda la *comprensión* de la misma idea. Este mayor ó menor número de individuos constituye la *extensión* de la idea. Así, el número de individuos de la especie humana, representados por la idea de hombre, es la *extensión* de la idea de hombre.

La *comprensión* y *extensión* de la idea están en razón inversa; de modo que, cuanto es mayor aquélla, es ésta menor, y viceversa. La razón es clara: porque las notas y caracteres de un objeto determinan y circunscriben el

objeto mismo; y cuanto mayor es el número de estas notas, menor es el número de individuos á los cuales puede corresponder ese conjunto de notas percibidas. La sola idea de hombre, v. gr., por su comprensión de *animal racional*, me representa todos los individuos de la especie humana; mas la idea de *hombre sabio americano*, restringiendo el número de sujetos con mayor número de notas, excluye á todos los ignorantes y á todos los sabios de Europa, Asia, etc. Luego, cuanto es mayor la comprensión, es menor la extensión ó el número de individuos que la idea representa. Al revés: el menor número de notas representa un objeto más indeterminado, más universal ó común. Luego la menor comprensión de la idea dilata y aumenta la extensión. Así, por ejemplo, si de la idea de *hombre sabio americano* quito esta última nota, *americano*, se habrá disminuido la comprensión; pero la idea de *hombre sabio* será más común, y me representará todos los sabios ó cualquier hombre sabio del mundo; y si quito aún la idea de *sabio*, quedaré con la simple idea de hombre, la cual en su indeterminación se extiende, no sólo á los ignorantes, sino también á todos los individuos de la especie humana.

## § II

## DIVISIÓN DE LAS IDEAS

Las ideas se dividen por razón del *modo* con que representan los objetos, y por razón de los *objetos* mismos representados.

1.º *Por razón del modo*, las ideas son *claras* ú *oscurecidas*, *distintas* ó *confusas*, *completas* ó *incompletas*, *adecuadas* ó *inadecuadas*.

Idea *clara* es aquella que nos representa el objeto de modo que le distinguimos de otro: v. gr., la idea de la luna respecto de los demás planetas; la idea de nuestros padres y hermanos respecto de los demás hombres. Idea *oscurecida*, aquella que nos representa el objeto de modo que no podemos distinguirlo de otros: v. gr., la idea de Mercurio, que ciertamente le habremos visto entre las estrellas, pero acaso no le podemos distinguir de las demás.

Idea *distinta* es aquella que nos representa las notas más principales del objeto, distinguiéndolas unas de otras en el objeto mismo: tal es la idea que tengo del triángulo isósceles, en el cual distingo perfectamente sus dos lados iguales, el tercer lado desigual, los dos ángu-

los iguales, el tercero desigual, la perpendicular bajada desde el vértice del tercer ángulo desigual dividiendo el lado opuesto ó la base en dos partes iguales. Idea *confusa* es aquella con la cual no podemos hacer esta distinción de las notas del objeto, como cuando el que no ha saludado la Geometría no acierta á enumerar las propiedades del triángulo isósceles que hemos descrito en el ejemplo anterior.

Idea *completa* es aquella que nos representa el objeto de modo que podemos resolver sus más principales notas en sus últimos elementos: v. gr., la idea de hombre, si puedo resolver sus notas principales de *animal* y *racional* en todas las que cada una de ellas envuelve. *Incompleta* será la idea que no nos representa el objeto de este modo.

Idea *adecuada* es aquella que absolutamente agota toda la inteligibilidad del objeto en todos sus elementos y relaciones: tal es la única y simplicísima, idea infinita de Dios, la cual le representa absolutamente todo lo que se puede conocer. *Inadecuada* es aquella que no puede representarnos de este modo su objeto: tales son todas nuestras ideas.

Fijándonos en las definiciones anteriores, fácilmente comprendemos que toda idea ade-

cuada es *a fortiori completa*; toda idea completa es *distinta*; toda idea distinta es *clara*. Al contrario: toda idea obscura es con más razón *confusa*; toda idea confusa es *incompleta*; toda idea incompleta es *inadecuada*. En fin, comparando en cruz estas especies de ideas, se ve también que una idea confusa puede ser *clara*; una idea incompleta puede ser *distinta*; una idea inadecuada puede ser *completa*.

2.º *Por razón de los objetos representados*, las ideas se dividen: 1.º, en *positivas* y *negativas*. Positiva es la que nos representa la entidad de una cosa: v. gr., la idea de luz. Negativa es la que nos representa la ausencia de la entidad á que se refiere la misma idea: v. gr., la idea de tinieblas. El entendimiento humano, como dice Santo Tomás, *se habet ad opposita*, se refiere en sus conocimientos á cosas opuestas; de ahí es que, cuando concibe una realidad, concibe también su negación.— Conviene advertir aquí que no siempre se expresa una idea positiva con términos positivos, ni siempre se expresa una idea negativa con términos negativos. Así la expresión *inmortalidad* significa una perfección positiva del espíritu humano, y, sin embargo, el término es negativo. Por el contrario, la palabra *tinieblas*



es positiva, y, sin embargo, expresa la ausencia de la luz.

2.º En *simples y complejas*. Idea simple es aquella que representa un objeto irresoluble en otros elementos cuando se piensa solamente en él: v. gr., la que me representa al hombre. Idea compleja es la que nos ofrece un objeto constituido de notas ó propiedades realmente separables: v. gr., la idea de *médico*, que envuelve la de hombre y la de médico, que distingue á este hombre. Obsérvese que esta división afecta solamente al objeto de la idea, y no á la idea misma, porque todo acto intelectual es en sí mismo simple.

3.º En *geométricas y puras*. Las geométricas representan lo extenso: v. gr., la idea de círculo. Las puras representan un objeto positivo pero inextenso: v. gr., la idea de ángel, de alma, de virtud. Esta división es de los filósofos modernos; pero le damos lugar aquí porque no hay inconveniente.

4.º En *abstractas y concretas*. Las ideas abstractas representan una cualidad, propiedad ó esencia sin el sujeto en que reside: verbigracia, la idea de *blancura*, *sabiduría*, *animalidad*. Ideas concretas son aquellas que nos representan un sujeto revestido de sus cuali-

dades esenciales y accidentales : v. gr., la idea de médico, de hombre, etc. Esta división es importantísima, y funda, por decirlo así, toda la Metafísica como una ciencia superior á todas las naturales.

5.º En *reales y lógicas*. Las primeras representan objetos existentes en sí mismos, prescindiendo de toda consideración mental: v. gr., la idea del sol, del mar, etc.; aunque yo no piense ni en el sol ni en el mar, ellos existen en sí mismos y tienen una objetividad independiente de mi idea. Las ideas lógicas representan las creaciones de la mente, los objetos conforme á su modo de ser concebido por nuestro entendimiento : v. gr., el género, la especie, la diferencia, etc.

6.º En *singulares y universales*. Idea singular es la que nos representa un objeto determinado y circunscrito por notas y caracteres tan suyos que, al menos en conjunto, no pueden convenir á otros objetos : v. gr., la idea de Gabriel García Moreno!!!

Adviértase aquí que las notas más comunes que individualizan á un objeto ó persona son: la *forma*, la *figura*, el *lugar que ocupa*, el *tiempo* á que se refiere, la *estirpe*, *raza* ó *clase*, la *patria*, el *nombre*. Los escolásticos re-

cogieron estas notas en este exámetro latino:

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

No queremos decir que un objeto singular haya de tener siempre todas y cada una de estas notas, pues basta para su singularidad que le convengan algunas de éstas, de modo que no puedan convenir á otros objetos.

Idea *universal* es aquella que representa una cosa capaz de predicarse en el mismo sentido de cada uno de muchos sujetos ó individuos que se llaman sus inferiores: v. gr., la idea de *animal racional* que me ofrece propiedades esenciales que en el mismo sentido puedo atribuir á todos y á cada uno de los hombres pasados, presentes, futuros y posibles: todos son animales racionales.

7.º En *particulares, colectivas y distributivas*. Idea particular es la misma idea universal restringida á algún objeto indeterminado que se contiene en ella como su inferior: verbi-gracia, la idea de *algún* hombre, *alguna* ave. Idea *colectiva* es aquella que nos representa una cosa que no puede atribuirse sino á un conjunto, y no á los elementos ó partes separadas de dicho conjunto: v. gr., la idea de colegio, de ejército, de ciudad, provincia, na-

ción, etc. Idea *distributiva* la que representa algo que se puede atribuir en el mismo sentido á todo el conjunto y á cada una de sus partes: v. gr., la idea de mutabilidad que conviene á toda la colección de los seres finitos, y en el mismo sentido á cada uno de ellos.

8.º También se dividen las ideas en *transcendentales* y *no transcendentales*. Las primeras representan una cosa común y aplicable á todo cuanto existe y puede existir, á todo cuanto concebimos y podemos concebir: tales son las ideas del *Ser* ó *Ente*, de lo *verdadero*, *bueno*, *uno*, *algo*, *cosa*. De esto trataremos en la Ontología. *No transcendentales* son aquellas nociones que representan algo común que se puede aplicar á muchos de cierta clase determinada. Las principales son tres, que merecen en la Lógica un lugar preferente, y pasamos á explicarlas inmediatamente.

### III

#### GÉNERO, ESPECIE, DIFERENCIA

Para comprender estas nociones definamos antes la *esencia*. Es, pues, la esencia de una cosa aquello sin lo cual no puede la cosa ser

ni concebirse por el entendimiento. (Ahora bien: cuando tenemos la idea de un objeto cualquiera, esta idea nos respresenta, ó bien algo que pertenece á la esencia, ó bien algo sobreañadido á la esencia del objeto.

En el primer caso la idea, ó nos representa el íntegro constitutivo de la esencia, ó bien el constitutivo de la parte determinable, ó bien el constitutivo de la parte determinante. De aquí nacen las nociones de *especie*, *género*, *diferencia*. Es *especie* la noción común á muchos individuos que representa el íntegro constitutivo de su esencia : v. gr., la noción de *animal racional*, que representa todo hombre en su íntegra esencia. Es *género* la noción común á muchos, que nos representa el constitutivo de la parte determinable de la esencia : verbi-gracia, la idea de animal que respecto del hombre no determina por sí sola sino una parte de la esencia, pero común á otros seres que no son hombres. Es *diferencia* la noción común á muchos, que restringe y determina el género para constituir la especie; así la racionalidad, que juntamente con la animalidad determina la especie humana. (Débense añadir á éstas las nociones de *propio* y *accidente*.)

• Llámase *propio* ó *atributo* aquello que re-

presenta una noción ó idea como resultado de la esencia íntegra de una cosa : v. gr., lo *risible* del hombre, que es el resultado inevitable de la racionalidad. Llámase *accidente* aquello que sobreviene á la esencia de una cosa de un modo contingente ; así, por ejemplo, el ser un hombre blanco ó negro, docto ó indocto, pobre ó rico:

**División de los géneros y especies.—**

Declaremos por su importancia la división de los géneros, especies y diferencias. Hay, pues, *géneros, especies y diferencias, supremos, intermedios é ínfimos.*

*Género supremo* es aquel que no tiene sobre sí ningún género más alto : tal es *la substancia* sobre la cual no se conoce más que el Ente, que, como se ve en la Ontología, no es un género. *Género intermedio* es aquel que puede tener sobre sí y debajo de sí otros géneros: v. gr., el género *viviente*, que tiene sobre sí el género *substancia*, y debajo de sí el género *animal*. *Género próximo* es aquel que no tiene debajo de sí más que especies : v. gr., el género *animal*, que respecto de las bestias y del hombre no tiene sino la especie humana.

*Especie suprema* es aquella que no tiene sobre sí sino géneros : v. gr., la especie cor-

pórea, que no tiene sobre sí más que el género *substancia*. *Especie ínfima* es aquella que debajo de sí no tiene sino individuos: v. gr., la especie humana, que, referida al hombre, no se extiende sino á individuos. *Especie intermedia* es aquella ó aquellas que podemos concebir entre la especie suprema é ínfima.

*Diferencia suprema, media, última*, será aquella nota esencial que determina respectivamente los géneros á las especies que se consideran: v. gr., la diferencia *racional* restringe el género *animal* para constituir la especie *hombre*.

Es importantísimo observar en este punto que la gradación y clasificación de géneros y especies no es sino relativa á los diferentes aspectos en los cuales el entendimiento humano mira las cosas. Entre el ser, absolutamente concebido en su mayor abstracción, y la nada, también absoluta, vemos que se espacian y dilatan todos los entes, encadenándose y subordinándose los unos á los otros; y nuestra mente, por su naturaleza ordenadora, parte, clasifica y distingue varias jerarquías y grupos de entes que tienen algo de común y algo de exclusivo. He aquí el verdadero fundamento de estos géneros, especies y diferencias.

Suelen los autores detenerse aquí mucho tiempo y presentar el árbol llamado de Porfirio y otros paradigmas, en los cuales se contemplan las divisiones y subdivisiones de los géneros y especies. No negamos la utilidad relativa de estos medios; pero la estrechez del tiempo, y sobre todo la idea de que en esta materia nada es absoluto, nos excusa de ser más prolijos.

#### § IV

##### CATEGORÍAS DE ARISTÓTELES

Siendo, como acabamos de indicar, la clasificación de géneros y especies un efecto natural de la razón humana que contempla el orden y relaciones de las cosas, los filósofos trataron siempre de establecer y fijar aquellas jerarquías ó rangos más principales y comunes á que pueden referirse todos los seres. Distinguióse entre todos Aristóteles, quien, considerando los objetos en sí mismos, halló con gran fundamento que los géneros principales, llamados por él *categorías* eran diez, recogidas por los escolásticos en este dístico:

*Arbor sex servos ardore refrigerat ustos :  
Cras ruri stabo ; sed tunicatus ero.*

En este dístico cada una de las palabras representa una categoría. Expliquémoslas brevemente :

1.<sup>a</sup> *Arbor.* — Es la *substancia*, y se define un ser que, poseyéndose en su existencia, subsiste por sí mismo sin necesidad de otro sujeto al cual esté inherente : v. gr., una piedra, una planta, un hombre. Adviértase de paso que, cuando decimos que la substancia existe por sí, no queremos significar que toda substancia excluya una causa que la produzca, sino sólo el sujeto al cual esté inherente. Aristóteles distinguió la substancia en *primera* y *segunda*, llamando *primera* á la substancia en concreto : v. gr., Pedro ; y substancia *segunda* á la que se considera en abstracto : v. gr., hombre.

2.<sup>a</sup> *Sex.* — Es la *cantidad*, y se define la extensión de partes de que consta un ser, ó bien la posición de partes fuera de partes. Divídese en *continua* y *discreta*. La *continua* presenta las partes circunscritas por límites comunes ; la *discreta* presenta las partes segregadas y dentro de sus propios límites. La superficie de una mesa es una cantidad continua ; un número de naranjas es una cantidad *discreta*.

3.<sup>a</sup> *Servos.* — Es la *relación*, y se define el

respecto, orden ó referencia de una cosa á otra, en virtud del nexo que entre ellas percibe la mente. Si el nexo es *real*, la relación es *real*: si es solamente concebido por la mente, la relación es *lógica*. El dominio, la paternidad son relaciones reales: los géneros comparados con las especies son relaciones lógicas. En toda relación hay sujeto, término y fundamento de ella. Es *sujeto* lo que se refiere á otra cosa; es *término* aquello á que una cosa se refiere; es *fundamento* la razón por la cual el sujeto se refiere al término. Como esta razón es diversa, diversos son también los fundamentos de las relaciones, y la diversidad de fundamentos dan origen á diversas relaciones. Reservamos para la Ontología ulteriores explicaciones sobre esta categoría, á fin de no abrumar á los principiantes.

4.<sup>a</sup> *Ardore*.—Es la *cualidad*, y se define todo aquello que ulteriormente perfecciona á una cosa, permaneciendo ella la misma en razón de substancia. Pertenecen á la cualidad las potencias ó facultades activas, y los hábitos y disposiciones con que estas potencias se inclinan á reproducir unos mismos actos.

5.<sup>a</sup> *Refrigerat*.—Es la *acción*, y se define la modificación que un agente experimenta

en el actual ejercicio de su actividad y en la producción de sus efectos:

6.<sup>a</sup> *Ustos*.—Es la *pasión*, y se define la modificación que experimenta un ser cualquiera al recibir el influjo de la causa eficiente que obra sobre ella.

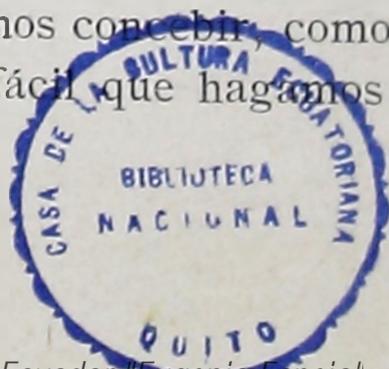
7.<sup>a</sup> *Cras*.—Es el *cuándo*, y se define la determinación de una cosa con relación al tiempo.

8.<sup>a</sup> *Ruri*.—Es el *dónde*, y se define la determinación de una cosa tomada del lugar que ocupa.

9.<sup>a</sup> *Stabo*.—Es la *situación*, y se define la disposición actual de las partes de que consta la substancia por ella determinada : verbigracia, el estar un hombre de pie, sentado ó arrodillado, etc.

10.<sup>a</sup> *Sed tunicatus ero*.—Es el *hábito ó vestido*, y se define la determinación de un ser tomada (en sentido literal) del vestido ó ropaje exterior : v. gr., un hombre determinado por las prendas que lleva.

Estas son las categorías de Aristóteles, que ciertamente ofrecen los géneros más comunes, en los cuales se contienen, en realidad, todos los objetos que podemos concebir, como consta de una reflexión fácil que hagamos sobre



todos los objetos de nuestros conocimientos. ¿Qué cosa hay que no pueda ó deba referirse á la substancia, ó á la cualidad, ó á la acción, ó á algún otro de estos géneros comunes? ¿Y qué objeto nuevo se nos puede presentar que funde otro orden de ideas ó alguna otra categoría? Sin embargo, por el prurito de innovarlo todo, Manuel Kant, filósofo alemán de nuestro siglo, pretendió sustituir á las de Aristóteles sus nuevas doce categorías, fundadas, según él, en las formas subjetivas del pensamiento humano. Mas como la Filosofía alemana, por él representada, adolece de racionalismo subjetivo, y por otra parte no es necesario para la clasificación de nuestros conocimientos apartarnos de la senda trillada que nos abrió Aristóteles, creemos inoportuno hacer una enojosa enumeración de las categorías del filósofo alemán. Por lo demás, si hombres ligeros suelen mirar desdeñosamente las teorías escolásticas, recordemos que las respetaron, enseñaron y desarrollaron un Alberto Magno, un Santo Tomás, un San Buenaventura, nombres todos que algo significan.

## § V

## EXPRESIÓN Ó MANIFESTACIÓN DE LAS IDEAS

**Del lenguaje.**—El hombre, dice Santo Tomás, no es un animal solitario, sino naturalmente social y político; por cuya razón propende siempre á comunicar sus pensamientos y afectos, y á designar los objetos que conoce, á sus semejantes. El Autor de la naturaleza le ha provisto para el efecto del don hermoso de la palabra, ó sea del lenguaje. Podemos definirle en general diciendo que es el conjunto de signos sensibles con que el hombre comunica á sus semejantes sus ideas, y fija y perpetúa sus conocimientos. Á los signos con que comunica sus ideas á los presentes, se refieren *la voz* y *el gesto*. La voz es común al hombre con los animales; y hablando con Aristóteles, ella es un sonido que en las bestias va acompañado de cierta imaginación, y representa la tristeza ó la delectación: tales son el rugir de los leones, el mugir de los toros, el balar de las ovejas, el ladrar de los perros, etc., y en el hombre, las que llamamos interjecciones. Mas la criatura racional, ade-

---

más de estas simples voces que emite, goza también de la *locución*, que es la facultad de expresar los pensamientos por medio de vocablos que podemos definir diciendo que son signos articulados que el hombre profiere con intención de significar alguna cosa. Aunque la facultad de hablar en general es un atributo de la naturaleza, sin embargo, los signos determinados, ó mejor dicho, la determinación de los signos para expresar las ideas es arbitraria y convencional. La sola diversidad de idiomas es una prueba incontestable de esta verdad.

No así el lenguaje de acción ó *el gesto*, en el cual prorrumpe el hombre sin ningún magisterio, sirviéndose del movimiento de los ojos, de la frente, de los labios, de las manos, etcétera, para expresar de un modo constante y uniforme los objetos que percibe, los pensamientos que revuelve, los afectos que le agitan. No hay duda que este lenguaje, como natural, suele ser muy vivo y elocuente; mas no se puede negar que es muy circunscrito y menos apto para la interpretación de todos los conocimientos humanos. *El gesto*, ordinariamente hablando, es más vivo cuando el hombre está apasionado : pero no siempre lo está,

y, por consiguiente, en la vida ordinaria el gesto es un medio muy imperfecto. Por el contrario, el lenguaje *oral* es más vasto y rico, se presta mucho mejor á la representación de las ideas abstractas, es un poderoso auxiliar de la memoria, y fija y determina más las ideas que se tienen de las cosas.

**De la escritura.**—No se contenta el hombre con comunicar sus pensamientos á los presentes ; quiere también hablar con los venideros y con los ausentes. A este fin ha inventado *la escritura*, que no es otra cosa que un conjunto de signos fijos y permanentes, que perpetúan los conocimientos humanos por medio de la representación, ya de los objetos mismos, ya de las ideas de los objetos, ya de la palabra externa con que significamos dichas ideas. De aquí es que se distinguen tres clases de escritura : 1.<sup>a</sup> *Ideográfica ó kyriológica*. 2.<sup>a</sup> *Jeroglífica ó simbólica*. 3.<sup>a</sup> *Fonética*.

La escritura kyriológica ó ideográfica representa los objetos por medio de la pintura y escultura, y fué la primera que usaron los hombres. Claro es que ésta es imperfectísima:

1.º Porque no puede representar sino los objetos corpóreos.

2.º Por la dificultad del medio de repre-

sentación, pues no es fácil á todos pintar ó esculpir.

3.º Por la multitud innumerable de signos que deben corresponder á todos los objetos de la creación sensible.

La escritura simbólica ó jeroglífica es la que expresa las ideas de los objetos por medio de símbolos ó jeroglíficos que tienen alguna relación con las mismas ideas : v. gr., cuando se representa la Justicia con una balanza, la Fe con los ojos vendados. Usaron esta escritura los egipcios, especialmente en las cosas sagradas. Como se ve, estos símbolos representan, no sólo los objetos sensibles, sino también las ideas de cosas inmateriales ; pero es aún muy imperfecta :

1.º Por la multitud de signos que exige.

2.º Por la dificultad de encontrar relaciones asequibles entre lo inmaterial y lo corpóreo.

3.º Por la dificultad en la interpretación de los mismos jeroglíficos.

La escritura fonética es aquella que directamente representa y fija en caracteres permanentes los primeros elementos de la palabra humana, esto es, las sílabas formadas por las vocales y consonantes. Evidentemente ésta es

---

la escritura más maravillosa, fácil y fecunda, porque ha llevado el análisis hasta los primeros elementos de la palabra ; y como éstos son pocos, se han podido fácilmente combinar cuanto es necesario para la más perfecta interpretación del pensamiento. Se cree que los fenicios fueron los primeros inventores de la escritura fonética.

**Escolio.**—Muchas son las cuestiones que se pueden ventilar sobre la palabra escrita y hablada ; mas como unas pertenecen á la Filología, otras á la Psicología, otras á la Gramática general, otras al arte de Retórica, creemos suficientes en la Lógica las nociones que acabamos de dar. Por la misma razón nos abstemos de disertar á la larga sobre las divisiones y propiedades de los vocablos en sus relaciones con la proposición ó expresión del juicio. Los dialécticos dan mucha importancia á esto, y no hay duda que la tiene ; mas como por una parte suponemos suficientemente estudiadas en la Retórica las teorías de los tropos, del lenguaje, de las cláusulas, del estilo, y por otra parte nos estrecha el tiempo que exige el estudio de cuestiones más altas é importantes, nos contentaremos con indicar que, respecto de la *división de los términos*, puédense

considerar tantas especies como son las de las ideas que estos términos significan. Así es que, si se pregunta cómo se dividen en Lógica los términos, se puede seguramente contestar que los hay claros y oscuros, distintos y confusos, concretos y abstractos, colectivos y distributivos, universales, particulares, singulares, etc., etc., porque los vocablos son signos de las ideas. Si alguna propiedad falta, recuérdese la teoría de los tropos y de las cláusulas.

## § VI

### DE LA DEFINICIÓN

Dos son las fuentes de la obscuridad y confusión de nuestras ideas : la primera es *natural*; la segunda *voluntaria*. Á la primera se refieren, como enseñan San Agustín y Santo Tomás, la nativa limitación de nuestro entendimiento y la lesión que padecieron las potencias naturales á causa del pecado original; pues, según el axioma comúnmente recibido de los teólogos, fué el hombre, por la culpa original, *despojado de los dones gratuitos y herido en los naturales*. A la fuente voluntaria corresponden :



1.º La ligereza y precipitación con que suele llevarse la mente de un objeto á otro, sin fijar cuanto es necesario la mirada para formar un concepto más exacto de las cosas.

2.º El confuso hacinamiento de ideas con que más de una vez se abrumba á una inteligencia inexperta, obligándola á dividir su atención en mil objetos diversos cuya contemplación produce de ordinario ideas mal digeridas y muy superficiales de todo. En consecuencia vienen la petulancia, vanidad y charlatanería con que se quiere hablar de todo sin discreción, miramiento ni mesura. Acaso es ésta una de las más graves dolencias de la razón en nuestra época.

Si la Lógica debe darnos algunas leyes oportunas para el más ventajoso ejercicio de nuestro entendimiento, claro es que deberá oponer á tamaño mal remedios eficaces, á fin de dar claridad y distinción á nuestros conceptos. ¿Qué medios son éstos? La Lógica nos recomienda :

1.º La *atención ó aplicación* más sostenida de la mente á un solo objeto en cuanto sea posible, porque *pluribus intentus minor est ad singula sensus*.

2.º La *abstracción*, por medio de la cual

fijase la mente en algunas cualidades ó notas del objeto, prescindiendo de las demás.

3.º La *reflexión*, con la cual el entendimiento debe en cierto modo releer y remirar las cualidades ó caracteres del objeto que fácilmente se escapan en el conocimiento directo.

4.º La *comparación*, con la cual ponemos unos objetos al frente de otros para descubrir las distintas relaciones que tienen entre sí de dependencia, igualdad, semejanza, etc. Pero los medios entre todos más seguros, son la *definición* y *división*. Hablemos desde luego de la primera.

Según la etimología de la palabra, *definición* es la designación de los límites ó linderos dentro de los cuales se espacia la realidad del objeto, porque viene del verbo latino *definire*, señalar límites. Es, pues, la definición la clara explicación de una cosa, ó de otro modo, aquello que respondemos á quienes nos preguntan: *¿Qué es esto?*

Hay dos especies de definición: *nominal* ó de nombre, y *real* ó de cosa. Definición nominal es aquella que explica la significación de un término. Se hace de tres modos:

1.º Explicando el origen etimológico de

la palabra en cuestión, como cuando digo: Filosofía significa *amor de la sabiduría*.

2.º Explicando la acepción común en que se toma un término: como lo hacen los diccionarios.

3.º Explicando y fijando bien el sentido en que uno usurpará un término ambiguo y expuesto á muchas interpretaciones. La palabra *naturaleza*, por ejemplo, es muy ambigua; haría perfectamente el que al emplearla en una obra dijese: "Yo entiendo por naturaleza el Autor de la creación, ó bien el conjunto de las criaturas, ó, si se quiere, las leyes físicas, constantes y uniformes que gobiernan el mundo."

Definición *real* es aquella que explica la cosa, y no el término que la expresa. Es de tres especies: 1.ª, *genética*; 2.ª, *descriptiva*; 3.ª *esencial*. La definición genética explica el *génesis*, esto es, la generación ó modo con que la cosa se forma ó se produce, como cuando digo: el círculo es una figura geométrica formada por la revolución de una recta inflexible que gira sobre uno de los extremos de la misma, fija en un punto dado. La definición *descriptiva* es aquella que explica la cosa por medio de la enumeración más ó menos completa de sus atributos ó propiedades más sa-

lientes. Así definió Cicerón la historia diciendo que era el testigo de los tiempos, la luz de la verdad, la maestra de la vida, la vida de la memoria, la mensajera de la antigüedad. Así, él mismo definió al hombre: un animal pródigo, agudo, sagaz, múltiple, reflexivo, lleno de razón y de consejo. Se sirven de esta definición, especialmente los oradores. — Definición *esencial* es aquella que explica la cosa por su íntima naturaleza. Es la más breve, pero la más fecunda, y supone un conocimiento clarísimo y muy distinto de los constitutivos esenciales. Tal es la definición común de hombre cuando se dice que es un *animal racional*; tal es también la definición de bienaventuranza de Boecio: es un estado permanente en el cual se reúne el cúmulo perfecto de todos los bienes; tal es también la del mismo Boecio de la eternidad: la total y juntamente perfecta posesión de una vida interminable. Esta definición es propiamente filosófica.

**Leyes de la definición.** — 1.<sup>a</sup> Toda definición debe ser más clara que lo definido, porque el fin de ella es ilustrar y dar claridad á la idea, y mal puede obtenerlo si es más obscura que lo definido.

2.<sup>a</sup> Lo definido no debe entrar en la defi-

nición, á lo menos en el mismo concepto en que se le considera, porque entonces se definiría lo mismo por lo mismo, y faltaría la claridad á que aspira la definición.

3.<sup>a</sup> La definición debe convenir á *todo* y á *sólo* lo definido. Á *todo* lo definido, porque si algo queda de él fuera de la definición, no podrá la mente conocer bien el objeto definido: así, v. gr., si digo Filosofía es la ciencia del *yo*, no tendré una idea cabal de esta ciencia, porque no es únicamente el *yo* el objeto de la Filosofía. Debe la definición convenir á *sólo* lo definido, porque, de lo contrario, no podremos tener una idea distinta del objeto. Así, no sabré qué es precisamente el hombre si se le define una substancia orgánica y sensitiva.

4.<sup>a</sup> La definición no debe ser negativa, por cuanto no podemos conocer qué cosa es un objeto, diciendo sólo aquello que no es: v. gr., no sabré qué es *mineral* si solamente se dice que es una substancia que no es ángel, ni hombre, ni sol, ni luna, etc. Sin embargo, alguna vez se puede dar una definición negativa cuando hay perfecta oposición entre lo que se define y lo que de él se niega, con tal que conozcamos perfectamente aquello mismo que se niega del objeto definido. Así, v. gr., todos

conocemos qué es un ser compuesto ; y como sabemos también que no hay medio entre lo compuesto y lo no compuesto , bien podemos definir lo simple diciendo que es aquello que no es compuesto.

5.<sup>a</sup> La definición esencial debe constar de género próximo y última diferencia ; la razón es porque , como ya se ha declarado , el género próximo y la última diferencia se ofrecen á nuestra mente como el constitutivo íntegro de la esencia de la cosa ; luego en la explicación de dicha esencia no podemos prescindir del género y diferencia específica.

6.<sup>a</sup> La definición descriptiva debe enumerar las propiedades más salientes que caracterizan y determinan bien el objeto que se define ; de otro modo , fácilmente acontece que , después de muy pomposas definiciones oratorias , nos quedamos sin saber qué es por fin la cosa.

**Escolio.**—Algunos autores dicen también que las definiciones esenciales no deben ser metafóricas. Convenimos desde luego en que la severidad de la ciencia no es ciertamente compatible con el lenguaje trópico ; sin embargo , no debemos exagerar las cosas proscribiendo ó tratando de proscribir sin misericordia toda metáfora. Hay algunas consagra-

das ya en la ciencia ; hay algunas que, como muy bien observa San Agustín, son imprescindibles, necesarias, naturalísimas. Como los primeros vocablos del primer idioma representaron los primeros objetos de los conocimientos humanos, que sin duda fueron las cosas corpóreas y sensibles, era muy natural, muy necesario, que, al expresar los hombres sus ideas de cosas espirituales, trasladasen los términos á la significación de lo inmaterial ; proscribase toda metáfora, y nos quedaremos á oscuras en muchas cuestiones. Otra cosa muy distinta es aconsejar que se eviten nuevas y nuevas locuciones trópicas cuando no es necesario.

## § VII

### DE LA DIVISIÓN

Así como la definición es un medio que nos suministra la Lógica para dar claridad á nuestras ideas, así también la *división* es el medio más oportuno para obtener percepciones ó ideas distintas de las cosas. Generalmente hablando, los objetos que se representan á nuestro entendimiento son más ó menos complejos, y el hombre en sus primeras percepciones no

suele distinguir muy bien sus notas ó propiedades características. De aquí la necesidad de dividir y resolver, al menos mentalmente, las cosas en sus principios ó elementos; operación tan importante que Platón no dudó decir: "Dadme un hombre que sepa dividir bien, y yo seguiré sus huellas como las de una deidad." La expresión es atrevida y propia del estilo platónico; pero da á entender la importancia de la división. Ella es, pues, la distribución ó resolución de un todo en sus partes. Por consiguiente, tantas serán las especies de división cuantas las especies de *todos*. Recorrámoslas.

**Especies.**—El *todo* es de tres especies: *actual, potestativo, modal*. *Todo actual* es aquel que consta de partes realmente existentes, y se subdivide en *lógico, metafísico y físico*. *Todo lógico* es el que consta de partes distintas solamente por la consideración de nuestra inteligencia: v. gr., el *juicio*, en el cual distinguimos el sujeto, predicado y cópula, aunque por otra parte el *juicio* es un acto en sí simplicísimo. *Todo metafísico* es aquel que consta de grados distintos de entidad, los cuales, si bien existen identificados en el objeto, sin embargo, presentan á la razón formas distintas: v. gr., el hombre, que es un animal racio-

nal, y por lo mismo abraza estos grados de entidad : viviente, sensitivo, racional, etc. *Todo físico* es aquel que consta de partes realmente separables. Es de tres especies : *esencial*, *integral* y *accidental*. *Todo físico esencial* es el que consta de partes separables que pertenecen á la esencia del objeto : v. gr., el hombre respecto del alma y del cuerpo. *Todo integral* es el que consta de partes cuantitativas que, aunque no constituyen la esencia, contribuyen, sin embargo, á la perfección del ser como extenso : v. gr., el cuerpo humano respecto de los brazos, piernas, etc. *Todo accidental* es aquel que consta de partes que, aunque no están unidas de modo que formen un individuo natural, sin embargo, se hallan juntos por aproximación, orden ó acción mutua : verbigracia, un montón de trigo, un ejército, una máquina de ruedas.—*Todo potestativo* es aquel que, siendo en sí mismo simple é indivisible, tiene, sin embargo, distintas facultades ó potencias que se desenvuelven diversamente y con diversos objetos : tal es el alma humana, que, aunque simple é indivisible, tiene distintas facultades, como la memoria, entendimiento y voluntad; por cuya razón, siendo única el alma, hablamos de alma sensitiva, alma inte-

lectiva, alma superior, alma inferior. También hay otra especie de todo potestativo, y es aquel que no consta de partes separables actualmente, sino sólo en potencia: tal es cualquiera idea universal respecto de los inferiores que abraza.—*Todo modal* es aquel que consta de accidentes distintos y separables, ya entre sí, ya con respecto á las substancias que afectan; como cuando, por razón de sus accidentes, dividimos los cuerpos en opacos y luminosos: ó también como cuando distinguimos unos mismos accidentes con relación á las substancias, diciendo, v. gr., hay blancura *nívea* y blancura *ebúrnea*.

**Leyes de la división.**—1.<sup>a</sup> La división debe ser breve, porque, como dice Séneca, “todo lo que se divide, hasta el polvo, engendra confusión;” de modo que la prolijidad en este punto produce precisamente lo contrario de lo que se pretende en la división. Deben, pues, enumerarse solamente aquellas partes más salientes y principales del objeto, á fin de no causar vértigo con una enojosa enumeración. Si el objeto es muy complejo, sin duda se podrá, hecha una división principal, proceder á la subdivisión, observando siempre la gradación natural que de suyo presentan las cosas.

2.<sup>a</sup> La división debe ser adecuada, esto es, no debe pecar, ni por exceso, ni por defecto; pecaría por exceso si se introdujese en ella un miembro que no estuviese contenido en el todo; pecaría por defecto si se suprimiese alguna parte componente. La razón de la ley es porque el fin de la división es dar distinción á la idea que tenemos de un objeto determinado: por consiguiente, en la división no puede figurar sino el mismo objeto, ni más ni menos.

3.<sup>a</sup> No debe un miembro estar incluido en otro miembro de la división, porque eso equivaldría á una repetición inútil de una parte ya enumerada, y engendraría confusión. ¿Para qué dividir la América en Septentrional, Meridional y República del Ecuador, si el Ecuador ya está incluido en la América Meridional?

4.<sup>a</sup> El todo dividido debe ser mayor que cada uno de los miembros, porque es un axioma que el todo es mayor que la parte.

---



## CAPITULO II

Del juicio y de la proposición.

---

### § I

#### DEL JUICIO

**Definición.**— Juicio es el acto con que nuestro entendimiento enlaza ó separa las ideas en virtud de la conveniencia ó repugnancia percibida de las mismas ideas: verbigracia, cuando decimos: “el vicio es vergonzoso : la pobreza no deshonra„. Examinemos los elementos de esta operación. Estos son tres: el *sujeto*, el *predicado*, la *cópula*. El *sujeto* es la idea ú objeto de quien se afirma ó niega alguna cosa; el *predicado* es lo que se afirma ó niega del sujeto ; la *cópula* es el verbo substantivo *ser* en tiempo presente, el cual enlaza ó separa los antedichos elementos.—Débese observar que en todo juicio y proposición, considerados lógicamente, está envuelta la *cópula*, aun en los verbos activos ó intransitivos : ver-

bigracia, cuando digo: "Pedro jugaba", la proposición, lógicamente resuelta, equivale á ésta: "Pedro es aquel que jugaba ó estaba jugando."

Fácil es concebir que para formar un juicio se requiere:

1.º La percepción del sujeto y la percepción del predicado.

2.º La comparación mental del predicado con el sujeto.

3.º El resultado de esta comparación, que es la percepción de la conveniencia ó repugnancia del predicado con respecto al sujeto.

4.º En fin, la afirmación misma ó negación, el asenso ó disentimiento de la mente en virtud de los actos precedentes. La rapidez con que nuestro espíritu ejerce los actos de sus potencias no nos permite, en el conocimiento directo, hacer esta distinción; pero la reflexión y análisis nos conducen á este resultado. Véamoslo en un ejemplo: cuando digo "la pared es blanca", claro es que para pronunciar este juicio necesito percibir:

1.º La pared.

2.º *Lo blanco* de la pared.

3.º Comparar *esto blanco* con la pared.

4.º Percibir actualmente que *esto blanco* es *esto pared*.

5.º Pronunciar definitivamente que la cosa es tal.

Disputan los filósofos sobre si la percepción de la identidad ó repugnancia del sujeto con el predicado es precisamente el juicio, ó si, además de esta percepción, es necesaria la actual afirmación ó negación de la mente. Los que sostienen lo primero se fundan en que, siendo el juicio un acto del entendimiento, debe conformarse con la naturaleza de esta facultad. Es así que el entendimiento no se desenvuelve sino por simple contemplación de la verdad : el entendimiento ó *ve*, ó *no ve*. Luego en todos los actos de conocer no hay sino percepciones. Los que sostienen lo segundo discurren así: "pruébase en la Lógica que toda percepción es verdadera. Luego si el juicio es una percepción, todo juicio es verdadero : esto repugna, pues hay tantos juicios falsos ; luego el juicio es una percepción. Requiere, pues, la afirmación ó negación,". No es ésta una cuestión de palabras, como algunos piensan ; es una cuestión grave, y las razones en pro y en contra son muy dignas de consideración. Nosotros nos contentamos con indicar las opiniones y observar que, en el uso común, la mayor parte de los filósofos reconocen en el juicio la

afirmación ó negación, como el fallo que pronuncia un juez prescindiendo de la explicación de la naturaleza misma de dicha afirmación ó negación.

El juicio es un acto perfecto de conocimiento, porque la perfección de éste consiste en la mayor conformidad del entendimiento con las cosas cuales son en sí; por consiguiente, como en la simple percepción nada se afirma ni niega del objeto percibido, mientras que en el juicio se atribuye ó niega al sujeto una propiedad que realmente le conviene ó repugna, claro es que esta operación es muy más perfecta que la simple percepción.

Aunque el juicio respecto de los elementos que supone es un acto complejo, sin embargo, si consideramos aquello que constituye precisamente la afirmación ó negación, es decir, aquel *es* ó *no es* que enlaza ó separa las ideas, aparece con evidencia que el juicio es un acto simplicísimo. Los escolásticos explicaban esto diciendo que el juicio por razón de la *materia* era un acto complejo, y por razón de la *forma* era un acto simple.

**División de los juicios.**—Considerando el juicio en la mente del que le pronuncia, divídese en *prudente* y *temerario*. Es *prudente* el

juicio apoyado en sólidos motivos que legítimamente arrancan el asenso ó disentimiento de la razón. Es *temerario* el juicio que no está fundado en motivos suficientes.

Considerando el juicio con respecto á la cópula, divídese en *afirmativo* y *negativo*. Es afirmativo aquel que enlaza sujeto y predicado con la palabra *es*. Negativo es aquel que separa el predicado del sujeto con la expresión *no es*. Debe, con todo, observarse que estas denominaciones afectan directamente á la pronunciación mental ó externa del juicio, y no al acto mismo, el cual siempre es positivo; porque mi mente, ya afirme ó niegue, siempre ve, siempre conoce la conveniencia ó repugnancia de las ideas.

Considerando los juicios con respecto al modo con que el predicado conviene ó no al sujeto, divídense en *inmediatos*, que también se dicen *a priori*, *analíticos*, *universales*, *necesarios*; y en juicios *mediatos*, que también se dicen *a posteriori*, *sintéticos*, *empíricos*, *contingentes*. Para explicar con más claridad estas denominaciones, pongamos un ejemplo. Sea este juicio: "*el círculo es redondo*". Decimos, pues:

1.º Que este juicio es *inmediato*, porque

nuestra mente no tiene para pronunciarle necesidad de acudir á otra cosa que á la comparación de la idea de *redondo* o con la idea de *círculo*, sin salir de la misma idea de círculo.

2.º Este juicio es *a priori*, porque el predicado se halla envuelto en la misma idea del sujeto, pues no podemos concebir un *círculo* que de hecho no sea *redondo*.

3.º Este juicio es *analítico*, porque resulta de la resolución de las notas esenciales y primitivas que constituyen la comprensión de la idea de *círculo*.

4.º Es *necesario*, porque la mente concibe tan inseparables el sujeto y el predicado que lo contrario repugna absolutamente.

5.º Es *universal*, porque todo lo que no puede ser de otro modo tiene siempre que ser del mismo modo, sin excepción posible; de modo que ni Dios puede hacer un *círculo cuadrado*.

Por el contrario, este juicio: "*todo cuerpo es grave*", es

1.º *Empírico* ó *experimental*, porque no nace sino de la observación.

2.º Es *a posteriori*, porque enlaza dos ideas en virtud, no de la resolución de la idea del sujeto, sino llamando extrínsecamente el predicado.

3.º Es  *sintético*, porque envuelve una como agregación mental del predicado que está fuera de la esencia del sujeto.

4.º Es  *contingente*, porque lo contrario de aquello que enuncia este juicio no repugna de un modo absoluto, y puede darse algún cuerpo que no sea grave sin dejar de ser cuerpo.

5.º De donde se sigue que la universalidad de este juicio y de otros semejantes está apoyada sólo en la constancia de las leyes de la naturaleza, las cuales sin duda pueden padecer suspensiones ó derogaciones verificadas por la omnipotencia absoluta de Dios, como acaece en los milagros.

## § II

### DE LA EXPRESIÓN DEL JUICIO

**De la oración.**—Antes de hablar de la naturaleza, división y propiedades de la proposición, que es la expresión oral ó escrita del juicio, digamos algo de la oración en general. Es, pues, la oración un conjunto de vocablos que expresa una sentencia de la mente. Es de dos especies:  *perfecta é imperfecta*. La primera expresa una sentencia íntegra, v. gr.,  *Dios*

*es inmortal, la razón humana es falible, etc.* La segunda expresa una sentencia truncada: v. gr., *aunque yo soy pobre...; si yo fuese aplicado...; siendo Pontífice Pío IX...*, etc.

Santo Tomás distingue las siguientes especies de oraciones completas: la *enunciativa*, *vocativa*, *interrogativa*, *deprecativa*, *imperativa* y *optativa*. La razón de esta división es porque la mente humana, no sólo expresa con la palabra los conocimientos que tiene de los objetos, sino también, en las relaciones con sus semejantes, unas veces les llama la atención, como cuando dice: “¡Oh jóvenes estudiosos!” He aquí la oración *vocativa*. Otras veces exige respuestas de viva voz, como cuando dice: “¿Qué es Filosofía?” He aquí la *interrogativa*. Otras veces el inferior pide al superior alguna cosa, como cuando dice el súbdito al rey: “Os ruego me perdonéis.” He aquí la *deprecativa*. Otras veces el superior impone y prescribe alguna cosa al súbdito, como cuando dice un rey á sus vasallos: “Rendidme este homenaje, pagadme estos pechos.” He aquí la *imperativa*. Otras veces expresa el hombre sus deseos, como cuando dice: “¡Ojalá lloviese!” He aquí la *optativa*.

Dos son los elementos esenciales de la ora-

ción: el *nombre* y el *verbo*. El nombre expresa una cosa sin tiempo: v. gr., *círculo*, *triángulo*, *bueno*, *malo*. El verbo significa una acción, pasión, estado ó modificación cualquiera, envolviendo la idea de tiempo: v. gr., *jugábamos*, *llueve*, *estudiaréis*. No parece necesario detenernos en la explicación del nombre y del verbo, porque suponemos recorridas estas materias en los estudios precedentes. Así que demos un paso adelante y expongamos lo más importante de las *proposiciones*.

**De la proposición simple.**—La Lógica solamente considera la oración enunciativa, porque, hablando en rigor, sólo á ella conviene la verdad ó falsedad de que trata esta ciencia. Las otras especies de oración son, por lo común, la expresión de actos de la voluntad que presuponen otros juicios anteriores de la mente: así es, v. gr., que nadie atribuirá verdad ó falsedad á esta oración: *¡Ojalá lloviese!* Por tanto, consideremos la sola oración enunciativa.

Proposición es el juicio expresado por palabras, por medio del cual afirmamos ó negamos una cosa de otra en virtud de su conveniencia ó repugnancia. Se emplea especialmente en el silogismo como un principio del

cual se deduce alguna verdad menos conocida, y de allí le viene el nombre de proposición. Ya dijimos lo que se entendía por sujeto, predicado y cópula; así es que explicaremos solamente las especies y principales propiedades de las proposiciones.

. **División de las proposiciones.**—Para conocer las principales especies de proposiciones conviene distinguir cuatro cosas en toda proposición:

1.<sup>a</sup> Los términos que expresan el sujeto y predicado, y constituyen la *materia*.

2.<sup>a</sup> La extensión ó latitud en que se toman los términos, y especialmente el sujeto, lo cual constituye la *cantidad*.

3.<sup>a</sup> La cópula de los mismos términos, la cual constituye la *forma* de la proposición.

4.<sup>a</sup> La conveniencia ó repugnancia entre la proposición y el objeto sobre el cual se enuncia la proposición. De este modo, las proposiciones se dividen por razón de su *materia*, *cantidad*, *forma* y *conveniencia* ó *repugnancia* de la proposición, con respecto al objeto mismo. Seguimos en este punto al Angélico Doctor.

*Por razón de la materia.*—Las proposiciones se dividen en *necesarias*, *contingentes* é *imposibles*. Necesarias son aquellas cuyo pre-

dicado se atribuye ó se niega al sujeto de un modo necesario y natural: v. gr., *el hombre es inteligente: el alma humana no es mortal*. contingentes son aquellas cuyo atributo no pertenece á la esencia ó naturaleza del objeto, pero realmente le conviene de un modo contingente: v. gr., *los cuerpos son graves*. Imposibles son aquellas cuyo predicado repugna al sujeto: v. gr., *el círculo es cuadrado: el hombre libre no está sujeto á ninguna ley*.

*Por razón de la cantidad.*—Las proposiciones se dividen en *universales, particulares, singulares é indefinidas*. *Universal* es aquella proposición que enuncia que el predicado conviene ó repugna á todos los individuos ó inferiores contenidos en la idea del sujeto: v. gr., “todo hombre es mortal: ningún vicio es honroso”. Donde se ve que la universalidad ordinariamente se expresa en castellano con los términos *todo* ó *ninguno* afectando al sujeto. Proposición *particular* es aquella cuyo sujeto es un término particular: v. gr., “algún hombre es injusto”. Ordinariamente se expresa con esta voz algún, algunos, cierto, ciertos, etcétera. Proposición *singular* es la que tiene por sujeto un término singular: v. gr., “García Moreno fué un héroe”. Proposición *indefinida*

es aquella que enuncia que el predicado conviene al sujeto sin determinar si á todos ó á la mayor parte de los inferiores contenidos ó representados por la idea del mismo sujeto: verbigracia, cuando decimos: "los alemanes son meditabundos; los franceses son ligeros; los jóvenes son inconstantes". No se sabe, ni se puede determinar en estos ejemplos, si los predicados convienen á *todos* ó á la mayor parte de alemanes, franceses ó jóvenes. Obsérvese, sin embargo, que, cuando se trata de materia necesaria, la proposición indefinida equivale á la universal; así, cuando decimos: "los hombres son mortales", fácilmente entendemos que la proposición equivale á esta otra: "todo hombre es mortal".

*Por razón de la forma.* — Las proposiciones se dividen en *afirmativas* y *negativas*. Proposición *afirmativa* es aquella en que atribuimos el predicado al sujeto por medio de la cópula *es*: v. gr., "Dios es amor". Proposición *negativa* es aquella en la cual se niega el predicado del sujeto por medio de la cópula afectada de la voz *no*: v. gr., "el hijo vicioso *no es* la honra de sus padres". En las proposiciones universales negativas la negación va envuelta en la palabra *ningún*, *ninguna*, que afecta al

sujeto : v. gr., “ninguna venganza es lícita” . Algunos , considerando que alguna vez el adverbio *no* puede afectar al predicado , dicen que esa proposición es *infinita* : v. gr., “el hombre es no puro espíritu” ; mas nosotros observamos que esta proposición se reduce á la puramente negativa , y que nadie suele expresarse de un modo tan violento ; por cuya razón no creemos necesario tomar en consideración este miembro de división .

*Por razón de la conveniencia de la proposición con el objeto.*—Las proposiciones se dividen en *verdaderas* y *falsas* ; las primeras enuncian lo que es ó no es realmente la cosa ; las segundas ó afirman lo que no es, ó niegan lo que es la cosa en sí y en la realidad .

### § III

#### DE LAS PROPOSICIONES COMPUESTAS

Las proposiciones que constan únicamente de los elementos esenciales del juicio , que son el sujeto , predicado y cópula , suelen llamarse *simples* . Pero el hombre no formula , ni expresa siempre juicios tan sencillos , sino que combina de muy distintos modos muchas ideas

y pensamientos en una sola proposición. De aquí nacen las *proposiciones compuestas*, que podemos definir diciendo que son aquellas que constan de varios sujetos ó varios predicados, ó también de varias oraciones, cada una de las cuales está subordinada á la otra para formar sentido perfecto. Expongamos las principales :

1.<sup>a</sup> La primera es la proposición *condicional* ó *hipotética*, y es la que consta de dos proposiciones, la primera de las cuales no tiene por sí sola sentido perfecto y está afectada de la conjunción *si*; v. gr. , “si yo reprimo mis pasiones, viviré tranquilo”. La parte ó proposición pendiente de la conjunción, se llama *antecedente*, *condición* ó *hipótesis*; la parte ó proposición que cierra el sentido, se dice *consiguiente* ó *condicionado*. Si reflexionamos sobre la naturaleza de esta proposición, fácilmente comprenderemos que en ella no se afirma ó niega absolutamente cada una de las proposiciones, sino solamente el nexo, trabazón ó enlace entre el antecedente y consiguiente; cuando digo : “ si Dios no existe tampoco existe el mundo ”, claro es que no niego de un modo absoluto la existencia de Dios, ni la existencia del mundo; lo único que afirmo es

que, en el caso de que Dios no exista, tampoco existe el mundo. De aquí se infiere la ley de las proposiciones condicionales. Para que una proposición hipotética sea verdadera, es preciso que haya nexo entre su antecedente y consiguiente. Falsa es, por tanto, esta proposición: *si llueve, es de día*; por falta de nexo.

2.<sup>a</sup> La segunda es la proposición *copulativa*, y es aquella en que se enlazan, por medio de la conjunción *y* ó *ni*, muchos sujetos con un predicado; ó un sujeto con muchos predicados; ó muchos sujetos con muchos predicados; v. gr., "César y Pompeyo fueron generales romanos"; ó "Cicerón fué orador y filósofo"; ó "García Moreno y Rocafuerte fueron guayaquileños y presidentes de la República del Ecuador". También pueden formularse de un modo semejante, por medio de la conjunción *ni*, proposiciones copulativas negativas. Es clarísimo que estas proposiciones pueden resolverse en tantas simples cuantos son los sujetos y predicados que en ella se enlazan; así, v. gr., se resuelve en dos esta proposición: "César y Pompeyo fueron generales romanos: César fué general romano; Pompeyo fué general romano". Mas como la proposición copulativa presenta *per modum*

*unius*, esto es, como si fuese un todo el conjunto de los sujetos y predicados ; y, por otra parte, la verdad es indivisible, dedúcese que la verdad de esta proposición exige que sean verdaderas todas y cada una de las enunciaci-ones en que se puede resolver ; de modo que, si una de ellas es falsa, se puede negar toda ella como falsa. Si digo, v. gr., "García Moreno y Rocafuerte fueron asesinados en la plaza de Quito", mi proposición es falsa ; porque, aunque García Moreno fué realmente asesinado, no lo fué Rocafuerte.

3.<sup>a</sup> La tercera es la proposición *disyuntiva*, y es aquella que enuncia que, de dos ó más sujetos ó predicados opuestos, sólo uno puede convenir respectivamente al predicado ó al sujeto de dicha proposición, porque es imposible la simultaneidad ó coexistencia de cosas opuestas. Pedro es bueno ó malo ; la Iglesia ó sus enemigos triunfarán en Europa ; he aquí dos ejemplos de proposiciones disyuntivas. Es evidente que, enunciando esta proposición, la incompatibilidad de dos ó más sujetos ó atributos opuestos, ella no puede ser verdadera si no hay oposición real en los términos, y si, por otra parte, no se enumeran todos los miembros en la disyunción. Falsa es esta disyunti-

va: "Pedro, ó es noble ó es soldado,"; porque no hay oposición entre la nobleza y la carrera militar. Falsa es también esta otra: "Mi amigo ó es peruano, ó es chileno,"; porque puede ser colombiano, ó ecuatoriano, ó español, etc.

4.<sup>a</sup> La cuarta es la proposición *causal*, y es aquella que agrega á la enunciación la razón ó motivo en que se funda la mente para atribuir ó negar el predicado al sujeto: verbigracia, "la razón humana está sujeta al error porque es falible y limitada,". Compréndese que esta proposición, para ser verdadera, debe presentar una razón legítima y verdadera, por la cual se enlaza el predicado con el sujeto de la principal.

5.<sup>a</sup> La quinta es la proposición *relativa*, y es aquella que consta de dos proposiciones, de las cuales la una recibe cierta determinación de la otra: v. gr., "cuales son los pueblos, tales son los Gobiernos: pueblos corrompidos tienen gobernantes corrompidos,". Para que esta enunciación sea verdadera, es preciso que entre ambas proposiciones haya realmente una relación verdadera.

6.<sup>a</sup> La sexta proposición compuesta es la *discretiva*, y es aquella que, aunque afirma ó niega una cosa de otra, añade, sin embargo,

otra enunciación contrapuesta, en la cual se niega ó afirma del mismo sujeto otra propiedad ó atributo que le indemniza en cierto modo: v. gr., “aunque el hombre es falible, sin embargo, es muy ingenioso; la vid no es hermosa, pero es utilísima”. Esta proposición es verdadera cuando ambas partes lo son, y cuando los miembros contrapuestos tienen cierta oposición entre sí.

Podemos referir á las proposiciones compuestas las que llaman los dialécticos *modales* y *exponibles*.—Proposición *modal* es aquella que, además de atribuir ó negar el predicado al sujeto, enuncia también el modo con que convienen ó repugnan esos términos. Son de dos especies: *necesarias* y *contingentes*. Cuando digo: “el círculo necesariamente es redondo”, pronuncio una proposición *modal necesaria*. Cuando digo: “le sonó la flauta por casualidad”, pronuncio una proposición *modal contingente*. Para que estas proposiciones sean verdaderas no basta que el predicado convenga ó no al sujeto de cualquier modo, sino que es preciso que le convenga ó no del *modo* que la proposición lo enuncia.

*Proposiciones exponibles* son aquellas que á primera vista parecen simples, pero en rea-

lidad pueden resolverse en dos por razón de una partícula que en dichas proposiciones permiten esa resolución. Distínguense cuatro de esta especie : la *exclusiva*, la *exceptiva*, la *reduplicativa* y la *relativa*. La *exclusiva* es aquella cuyo sujeto ó predicado lleva una partícula de exclusión : v. gr., “sólo Dios es infinito: el ángel es sólo espíritu”. Parecen proposiciones simples; pero pueden en rigor resolverse en dos cada una de ellas. La primera en éstas : “Dios es infinito, y lo que no es Dios no es infinito”. La segunda en éstas : “el ángel es espíritu, y lo que no es sólo espíritu no es ángel”. Claro es que esta proposición no es verdadera si no lo son aquellas en que se resuelve.

*Proposición exceptiva* es aquella que tiene alguna partícula de excepción : v. gr., “todos los hombres, menos la Santa Virgen María, nacen en pecado”; “cuando los piemonteses invadieron el territorio pontificio, todos los gobernantes de Europa y América callaron, menos García Moreno”. Claro es que esta proposición puede resolverse así : “todos los gobernantes callaron; García Moreno no calló”. No puede ser verdadera la proposición exceptiva sin serlo aquellas en que puede resolverse.

*Proposición reduplicativa* es aquella que

atribuye ó niega el predicado al sujeto, insistiendo en el concepto en el cual se considera dicho sujeto para atribuirle ó negarle el predicado: v. gr., “el hombre, como hombre, es libre „. Esta proposición se resuelve en éstas: “el hombre es libre, y la libertad le conviene en razón de la humanidad „.

*Proposición relativa*, ó mejor dicho *comparativa*, es aquella que envuelve alguna comparación: v. gr., “el diamante es piedra más preciosa que la esmeralda „. Esta proposición se puede resolver en las dos siguientes: “El diamante y la esmeralda son piedras preciosas; pero el diamante es más precioso que la esmeralda „. Clara aparece aquí la condición de la verdad de esta enunciación.

## § IV

### DE LAS PROPIEDADES DE LAS PROPOSICIONES

Tres son las principales propiedades de las proposiciones que debemos exponer: la *oposición*, la *equivalencia*, la *conversión*. Hablemos de cada una.

**La oposición.**—Son proposiciones opuestas aquellas que, teniendo unos mismos sujetos

y predicados, difieren sin embargo ó en cantidad y cualidad, ó solamente en cualidad, ó sólo en cantidad. De donde el abstracto *oposición* no es sino el contraste ó pugna de estas proposiciones. Pongamos ejemplos : las proposiciones: "todo joven es dócil," y "algún joven no es dócil," difieren en cantidad y cualidad, y son *contradictorias*; también lo son por el mismo motivo éstas : "ningún joven es dócil," y "algún joven es dócil,". Las proposiciones : "todo joven es dócil," y "ningún joven es dócil," difieren en cualidad, pero no en cantidad, porque ambas son universales; estas proposiciones son *contrarias*. Las enunciaciones: "algún joven es dócil," "algún joven no es dócil," difieren también en la sola cualidad ; pero ambas son particulares : éstas se llaman *subcontrarias*. Las proposiciones: "todo joven es dócil," y "algún joven es dócil," como también éstas: "ningún joven es dócil," "algún joven no es dócil," difieren en sola cantidad y se llaman *subalternas*; advirtiéndose que la universal era llamada por los antiguos dialécticos *subalternante*, y la particular *subalternada*.

Para comprender esto más fácilmente, fijémonos en el siguiente paradigma:



Todo joven es dócil.	CONTRARIAS	Ningún joven es dócil.
SUBALTERNAS	CONTRA + DICTORIAS CONTRA + DICTORIAS	SUBALTERNAS
Algún joven es dócil.	SUBCONTRARIAS	Algún joven no es dócil.

Como en toda discusión ó disputa se defiende por los contrincantes el pro y el contra, es indispensable estudiar en la Dialéctica el carácter y naturaleza de la oposición de las proposiciones en sus respectivas relaciones con la verdad. Veamos, pues, y examinemos cada una de estas especies de oposición:

1.º **Las contradictorias.**— Estas, como se ve en el ejemplo, son diametralmente opuestas; difieren en cantidad y cualidad, y son tales que una de ellas afirma ó niega precisamente aquello que niega ó afirma su opues-

---

ta. Por esta razón, algunos dialécticos muy justamente definen estas proposiciones diciendo que son dos opuestas, de las cuales la una no dice más de aquello que es necesario para hacer falsa á la otra. Aceptamos esta definición como más exacta y general.

*Ley.*— Dos proposiciones contradictorias no pueden ser ambas á la vez verdaderas ni falsas. La razón es evidente: porque de un lado la verdad es una é indivisible; es ó no es; no hay medio: de otro lado las contradictorias son diametralmente opuestas; la una afirma precisamente aquello que niega la otra, ni más ni menos. De consiguiente, la verdad no puede militar en favor de ambas, á no ser que se diga que una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo, lo cual repugna.

Para hallar la contradictoria de cualquiera proposición, basta anteponer á toda la proposición dada el adverbio *no*. La razón es porque de este modo resulta una proposición que difiere de la primera en cantidad y cualidad, lo cual constituye la contradicción. Si se nos da esta proposición: "todo joven es dócil," evidentemente tendré su contradictoria diciendo: "no todo joven es dócil," la cual equivale á ésta: "algún joven no es dócil." Esta regla es

extensiva á cualquiera especie de proposiciones: v. gr., si se nos da ésta: "si yo fuera rico fuera caritativo", podremos al instante dar la contradictoria diciendo: "no si yo fuera rico, fuera caritativo"; y aunque es verdad que no solemos hablar así en castellano, sin embargo, dialécticamente ésa es la contradictoria. Debemos observar aquí que toda proposición singular equivale á una universal, por cuanto así como en la universal se afirma ó niega el predicado de todos los inferiores contenidos en la idea del sujeto, así también se afirma ó niega de *todo* el término singular el predicado. Si decimos: "Cicerón fué orador", es claro que el predicado se atribuye á *todo* Cicerón, y no á una parte suya. Por consiguiente, la contradictoria de una enunciación singular es absolutamente la que se ofrece como la única opuesta; así, en el ejemplo propuesto la contradictoria es: "Cicerón no fué orador."

2.º **Las contrarias.**—Son dos proposiciones universales que difieren en cualidad, como se ve en el paradigma; una de ellas dice más de lo que se requiere para negar á la otra; de modo que, quien opone en una discusión una contraria al adversario, se ve en la obligación de probar algo más que si hubiese

opuesto una contradictoria. En efecto : dada esta proposición : " todo joven es dócil „ , más fácil nos es probar que " algún joven no es dócil „ , la cual es contradictoria , que no demostrar que " ningún joven es dócil „ , la cual es contraria.

*Ley.*—Dos proposiciones contrarias pueden ser ambas falsas , pero no pueden ser ambas verdaderas. Pueden ser ambas falsas porque una y otra pecan , como suele decirse , por carta de más ; tocan extremos entre los cuales puede verificarse la verdad de proposiciones particulares opuestas ; en una palabra , no se sigue ningún inconveniente de que dos contrarias sean ambas falsas. Falsa es esta proposición : " todo joven es dócil „ , porque hay algunos que no lo son ; pero también es falsa esta otra : " ningún joven es dócil „ , porque hay algunos que lo son.—Dos contrarias no pueden ser ambas verdaderas , porque entonces los inferiores contenidos en la idea de los sujetos universales de ambas enunciaciones serían y no serían al mismo tiempo lo que afirma y niega cada proposición de las contrarias. Si es verdad que todo joven es dócil , será verdad que Guillermo , joven , es dócil ; pero si también es verdad que ningún joven es dó-

cil, será también verdad que Guillermo no es dócil. Luego Guillermo es á la vez dócil é indócil; pero esto repugna evidentemente: luego dos proposiciones contrarias no pueden ser ambas verdaderas. Téngase presente que cuando dos proposiciones de esta naturaleza tratan de materias necesarias ó esenciales, como la esencia es una é indivisible, no pueden ser ni ambas verdaderas, ni ambas falsas, sino que la una es la verdadera y la otra falsa, como sucede en las contradictorias. Si yo opongo á esta proposición: "todo círculo es redondo," esta contraria "ningún círculo es redondo," aparece más claro que la luz la falsedad de la enunciación negativa, porque se trata aquí de un predicado que pertenece á la esencia del círculo.

Para hallar la proposición contraria á otra dada, basta anteponer á la cópula el adverbio *no*. Si se nos da la proposición "todo joven es dócil," inmediatamente podremos dar la contraria, diciendo: "todo joven no es dócil," la cual equivale á ésta: "ningún joven es dócil." La razón es porque la partícula *no*, antepuesta á la cópula, cambia la cualidad de la proposición dada, conservando la misma cantidad; lo cual, como hemos declarado, es el carácter de

la contrariedad. Obsérvese que, lógicamente hablando, dos negaciones afirman; por consiguiente, la regla que acabamos de exponer se aplica del mismo modo cuando se trata de hallar la proposición contraria á una universal negativa. Así, dada esta enunciación: "ningún círculo es redondo", su contraria es ésta: "ningún círculo *no* es redondo"; lo que en rigor significa: "ningún círculo puede dejar de ser redondo", ó lo que es lo mismo: "todo círculo es redondo". En castellano, dos negaciones niegan más; pero esto es una licencia del idioma; la lengua latina, más lógica, da á dos negaciones el valor de una afirmación; así es que en latín son equivalentes estas enunciaciones: "*omnis circulus est rotundus*", y esta otra: "*nullus circulus non est rotundus*". Esto es más lógico, porque negar lo que se niega es afirmar lo contrario de lo que se niega.

3.º **Las subcontrarias.**—Su concepto es sencillísimo: son dos proposiciones particulares que difieren en cualidad solamente; véase el paradigma, y esto nos excusará de explicaciones más prolijas.

*Ley.*—Es curiosa la ley de las proposiciones subcontrarias: pueden ser ambas verdaderas, pero no pueden ser ambas falsas. Pueden

ser ambas verdaderas, porque los términos particulares que en ellas sirven de sujetos pueden ser y son distintos ; en tal caso, un predicado contingente puede convenir á un sujeto, y puede no convenir á otro sujeto distinto. Así, algún joven puede ser dócil, y algún otro joven puede no serlo. Luego dos subcontrarias pueden ser ambas verdaderas. Mas nótese que hablamos de *predicados contingentes*: porque, en materia necesaria, tanto estas subcontrarias como las contrarias, no pueden ser las primeras verdaderas, ni las segundas falsas á la vez, sino que una es la verdadera. Así, de estas dos : "algún círculo es redondo", "algún círculo no es redondo", la primera es la verdadera, y la segunda es falsa. Sigamos adelante : dos subcontrarias no pueden ser ambas falsas; porque, si es falsa la primera, tiene que ser verdadera su contradictoria en virtud de la ley de la contradicción que hemos expuesto; por la misma razón, si es falsa la otra subcontraria, tiene también que ser verdadera la respectiva contradictoria. Pero las contradictorias de las subcontrarias son contrarias entre sí, como fácilmente se comprueba viendo el paradigma. Luego, si ambas subcontrarias son falsas, serían á la vez verdaderas dos propo-

siciones contrarias, lo cual se opone á la ley expuesta de la contrariedad.

No es necesario explicar el modo de hallar una subcontraria, porque esto fácilmente se comprende y se deduce del sencillo concepto de subcontrariedad.

4.<sup>a</sup> **Las subalternas.** — Son subalternas dos enunciaciones que sólo difieren en cantidad: véase el paradigma. Propiamente hablando, la idea de oposición ó pugna de dos proposiciones supone el sí y el no que las separa y contrasta; y como no sucede esto en las llamadas subalternas, podríase decir que tales proposiciones son más bien *subordinada* que no *opuestas*. Sin embargo, los dialécticos, considerando en la diferencia de cantidad de estas proposiciones cierto contraste, hánlas incluido para el examen lógico entre las enunciaciones opuestas.

*Ley.*— Si las proposiciones universales son verdaderas, sónlo también las particulares subalternas: “si todo hombre es mortal, claro es que algún hombre es mortal „. “ Si ningún hombre es ángel, claro es que algún hombre no es ángel „. La razón es porque siempre en lo universal está contenido lo particular. Pero si las proposiciones universales son falsas, no

siempre se sigue que lo sean sus subalternas, á no ser que se trate de materia necesaria. Si es falsa esta proposición : " todo hombre es sabio „, no se sigue que también lo sea esta otra : " algún hombre es sabio „. La razón es porque, tratándose de predicado contingente, puede éste muy bien no convenir á todos, sino sólo á alguno ó algunos de los inferiores contenidos en la idea del sujeto. Pero si en materia necesaria digo: " todo círculo es cuadrado „, la falsedad de esta proposición se extiende igualmente á la subalterna : " algún círculo es cuadrado „. La razón es porque lo que repugna intrínsecamente á un sujeto universal, debe naturalmente repugnar á todos y á cada uno de sus inferiores. Mas de la verdad de la particular nunca puede deducirse la verdad de la universal; porque no hay ninguna razón para ello, por cuanto, si la universal contiene á la particular, no puede decirse que ésta contenga á aquélla.

**La equivalencia.** — La equivalencia, ó si se quiere la equipolencia de las proposiciones, es la reducción de proposiciones opuestas á una misma significación; lo cual se obtiene por medio de la partícula *no*, que tiene la propiedad de convertir en una opuesta la dic-

ción á la cual se antepone. Ya lo hemos practicado en la teoría anterior de las enunciaciones opuestas: de modo que aquí sólo llamamos la atención de un modo particular, á fin de que no se diga que omitimos lo que consideran todos los dialécticos. Esta es, pues, la regla de las equivalentes. Si la partícula *no* se antepone á la cantidad, la proposición se cambia de universal en particular, ó de particular en universal. Si digo: "todo joven es dócil", con sólo anteponer el adverbio *no* al sujeto, tendré ésta: "no todo joven es dócil", la cual equivale á esta otra: "algún joven no es dócil", que es precisamente la contradictoria de la primera. Si digo: "algún hombre es inmortal", con sólo anteponer el adverbio *no* á toda la proposición, tendré ésta: "no algún hombre es inmortal", la cual equivale á estotra: "ningún hombre es inmortal", que es también contradictoria respecto de la primera. Mas si se antepone el adverbio *no* á la cópula, evidentemente se cambia sólo la cualidad de la proposición, y, por consiguiente, se halla la contraria ó subcontraria. Así, cuando digo: "todo joven *no* es dócil", esta enunciación equivale á estotra: "ningún joven es dócil", la cual es contraria á la universal afirmativa. Si digo: "algún joven *no* es

dócil,, pronuncio la subcontraria de ésta: "algún joven es dócil,," En fin: anteponiendo el adverbio *no* al sujeto y á la cópula de la proposición, hállase la equivalente de las subalternas. Así, añadiendo en esta proposición: "ningún joven es dócil,,", las dos negaciones de este modo: "no ningún joven *no* es dócil,,", encuentro la equivalente de la subalterna: "algún joven no es dócil,,".

**La conversión.**—Se entiende por conversión de las proposiciones la sustitución del predicado en vez del sujeto, y del sujeto en vez del predicado, conservando el mismo sentido de la proposición convertida. Es de tres especies: conversión *simple*; conversión *por accidente*; conversión *por contraposición*. Conversión simple es aquella en que se cruza el sujeto y el predicado sin introducir ninguna modificación en la proposición. Es evidente que esto no puede verificarse conservando el mismo sentido de la proposición, sino cuando el sujeto y predicado de la enunciación que se convierte tienen una misma extensión, lo cual no sucede sino en la universal negativa y en la particular afirmativa. He aquí un ejemplo: "ningún hombre es ángel,,", conviértola: "ningún ángel es hombre,,". Asimismo: "algún ecua-

toriano es hombre ilustre,, conviértola: «algún hombre ilustre es ecuatoriano,,.

Conversión por accidente es aquella en que se cambia la cantidad de la proposición convertida, por cuanto el sujeto y predicado no tienen en ella una misma extensión, ó, como decían los dialécticos, no suponen del mismo modo. Conviértense así las universales afirmativas y negativas. He aquí un ejemplo: "todo hombre es viviente; luego algún viviente es hombre,,. Asimismo: "ningún hombre es puro espíritu; luego algún puro espíritu no es hombre,,. Donde se ve que las proposiciones en la conversión mudan su cantidad.

Conversión por contraposición es aquella en que se conserva la cantidad de la enunciaci3n; pero se modifican los términos afectándolos de la partícula *no*, ó haciéndolos, como decían los dialécticos, *infinitos*. Conviértense así las universales afirmativas y las particulares negativas. He aquí un ejemplo: "toda piedra es substancia; luego toda no substancia es no piedra,,. Asimismo: "algún hombre no es sabio; luego algún no sabio es no hombre,,. Los dialécticos representaron con *A* la proposición universal afirmativa, con *E* la universal negativa, con *I* la particular afirmativa,

y con *O* la particular negativa, y para recordar el modo de convertir nos dieron esta fórmula:

*Simpliciter feci convertitur, eva per accid.*  
*Asto per contrap. Sic fit conversio tota.*

Del mismo modo esta otra fórmula para conocer la cantidad de las proposiciones:

*Asserit A, negat E, verum generaliter ambo:*  
*Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.*

**Escolio.**—Es sobremanera importante y necesario para la teoría del silogismo considerar en las proposiciones la *suposición* del predicado, esto es, la acepción dialéctica en que se toma, relativamente á la extensión y comprensión de la idea del mismo predicado. Terminemos, pues, el tratado de las proposiciones exponiendo con brevedad las leyes á esto relativas. Estas leyes son dos:

1.<sup>ª</sup> En toda proposición afirmativa el predicado supone *particularmente* en cuanto á la extensión del término, y tórnase *universalmente* ó según toda la comprensión. Véamoslo en dos ejemplos. Cuando digo: “todo hombre es substancia”, ó bien: “algún hombre es rey”, los predicados *substancia* y *rey* son términos particulares; de modo que, relativa-

mente á la extensión, las dos proposiciones se analizan así: " todo hombre es *alguna* substancia; algún hombre es *algún* rey „. Mas respecto de la comprensión, los mismos predicados se toman según toda ella. La razón es porque, cuando digo: " todo hombre es substancia „, no quiero decir que todo hombre sea *toda* substancia, pues ése sería un disparate; luego aquí el término *substancia* es particular respecto de la extensión. Por el contrario, cuando afirmo que todo hombre es *substancia*, ciertamente afirmo del hombre todas y cada una de las notas ó caracteres de substancia; luego tomo la substancia según toda la comprensión. Dígase lo mismo de la particular afirmativa.

2.<sup>a</sup> En toda proposición negativa el predicado se toma universalmente respecto de la extensión, y respecto de la comprensión, particularmente; de modo que sucede lo contrario de lo que se verifica en las afirmativas. Pongamos un ejemplo. Cuando digo: " ningún bruto es hombre „, claro es que digo: " ningún bruto es hombre alguno „; luego el predicado es término universal. Pero no sucede lo mismo con la comprensión; porque para negar que el bruto sea hombre no es preciso que el bruto

carezca absolutamente de todas y cada una de las notas de la comprensión de hombre : basta que carezca de la diferencia específica. Luego en las proposiciones negativas el predicado se toma según toda la extensión, y en parte de la comprensión. Aplíquese el mismo raciocinio á las proposiciones particulares negativas.

---

## CAPITULO III

### Del raciocinio y argumentación.

---

#### § I

#### DEL RACIOCINIO

**Idea del raciocinio.**—El raciocinio es la tercera operación de nuestro entendimiento, por medio de la cual deducimos una verdad de otra. San Agustín le definía diciendo que era el pensamiento humano, esforzándose en pasar de lo cierto á lo incierto, y Cicerón decía que era la operación que nos conducía de las cosas percibidas á lo que no percibíamos. El raciocinio arguye la limitación de nuestra mente, porque nosotros no conocemos todas las verdades en sí mismas y de un modo inmediato, sino que nos servimos de las más conocidas para deducir otras, en virtud de las relaciones que las enlazan, subordinan y encadenan entre sí. El entendimiento humano, dice Santo Tomás, procede siempre de la potencia

al acto, esto es, de lo menos á lo más perfecto; y por esto primeramente *percibe*, luego *juza*, y, por último, *raciocina*. Esta operación llámase también *discurso*, porque nuestra mente en realidad, cuando raciocina, *discurre* ó pasa de un conocimiento á otro, de un juicio á otro. Así que la fuerza toda del raciocinio está en el *nexo* ó trabazón de las verdades y de los juicios; si no hay *nexo*, no hay raciocinio. Debemos, pues, declarar prolijamente cómo nuestra razón halla este *nexo* entre las verdades conocidas y las desconocidas.

Todo el artificio del raciocinio consiste, pues, en lo siguiente: Cuando no conocemos la conveniencia ó repugnancia de dos ideas entre sí, solemos comparar ambas ideas con una tercera. Si en esta comparación vemos que las dos convienen con la tercera, deducimos que las dos convienen entre sí y pronunciamos un juicio afirmativo. Mas si en la comparación vemos que una de las ideas conviene con la tercera, y la otra no conviene, inferimos que las dos comparadas no convienen entre sí y pronunciamos un juicio negativo. Ilustremos esto con ejemplos. No sé si el *pudor juvenil* es *amable*; pues para conocerlo llamo por tercer término de comparación á la *virtud*,

y comparo con él tanto el sujeto como el predicado de la proposición en cuestión, y digo: "toda virtud es amable"; es así que el pudor juvenil es una virtud; luego el pudor juvenil es amable. He aquí el juicio afirmativo que deduzco de la conveniencia de las dos ideas con una tercera.—Otro ejemplo de un juicio negativo que se deduce de la conveniencia de una de dos ideas con otra tercera y de la repugnancia de la otra respecto de la misma tercera idea. "No sé si la pereza es un vicio ó una virtud"; pues bien: para saberlo llamo, como término de comparación, esta idea: *lo que se opone á la recta razón*, y digo: "lo que se opone á la recta razón no es virtud; es así que la pereza se opone á la recta razón; luego la pereza no es virtud". He aquí el juicio negativo que deduzco de la conveniencia del un término con el tercero, y de la repugnancia del otro respecto del mismo tercero.

De lo dicho infiérese que dos son los juicios ó principios en los cuales se funda el raciocinio. El primero es el principio de identidad, que se enuncia así: "Dos cosas iguales á una tercera, son iguales entre sí." El segundo es el principio que podemos llamar *de discrepancia*, y se enuncia de este modo: "De dos cosas, si

la una conviene con una tercera, y la otra no, colígese que las dos no convienen entre sí.„ Salta á los ojos que el primero de estos principios sirve para los juicios afirmativos, y el segundo para los juicios negativos.

Siempre y en todo más profundos los filósofos escolásticos, considerando en todo raciocinio un descenso de lo universal á lo particular, enseñaban que esta operación de nuestra mente se apoyaba en otros dos principios que se decían: “*Dictum de omni*„, y “*Dictum de nullo*„. El primero se enuncia así: “Lo que se afirma distributivamente de todos, debe afirmarse de cada uno de los inferiores.„ El segundo enúnciase de este modo: “Lo que se niega distributivamente de todos, débese negar igualmente de cada uno de los inferiores.„ Véase cuán sencilla es la aplicación de estos dos principios en un raciocinio legítimo. Arguyo bien si digo: “Todo hombre es mortal: es así que Pedro es hombre; luego Pedro es mortal.„ La razón es porque lo que afirmo de todos y cada uno de los hombres, debo naturalmente afirmar de Pedro, que es hombre.—También arguyo rectamente si digo: “Ningún hombre es ángel: es así que Pedro es hombre; luego Pedro no es ángel.„ La razón es porque lo que

niego de todos y cada uno de los hombres, debo sin duda negar de Pedro, que es hombre. Todos estos principios en los cuales podemos concebir que se funda el raciocinio, se radican en otro axioma ó principio inconcuso: en el principio de contradicción, que se enuncia así: "Una cosa no puede ser, y no ser al mismo tiempo. 77

**Elementos del raciocinio.**—En todo raciocinio debemos distinguir cuatro cosas: la *materia*, la *forma*, la *consecuencia* y el *consiguiente ó conclusión*. La materia del raciocinio son las tres ideas que se comparan y los tres juicios que pronuncia la mente al verificar la comparación. Las tres ideas son la *materia remota*: los tres juicios la *materia próxima*. La *forma del raciocinio* es el modo de combinar las ideas para descubrir la relación de conveniencia ó repugnancia entre las mismas. La *consecuencia* es el nexo, trabazón ó enlace de las ideas y de los juicios, de los cuales se deduce la verdad desconocida. El *consiguiente ó conclusión* es el tercer juicio que pronuncia nuestra mente después de haber hecho la comparación de las dos ideas con una tercera. Por tanto, si se considera el raciocinio por razón de la materia, es un acto *complejo*, porque

consta de tres ideas y de tres juicios; mas si se considera en razón de la consecuencia es un acto *simplicísimo*, porque consiste en la sola afirmación ó negación de la identidad de dos ideas que la mente comparó con una tercera; pero la afirmación y negación son actos simplicísimos, no tienen partes distintas.

No debemos confundir la consecuencia con el consiguiente, porque la consecuencia es el nexo de las ideas, y el consiguiente es el tercer juicio que pronunciamos al raciocinar. Por tanto, muy bien puede ser la consecuencia falsa y verdadero el consiguiente, y viceversa.

En todo raciocinio legítimo, el tercer juicio se funda en los dos juicios precedentes. Luego en el orden de conocimiento, los dos juicios precedentes *demuestran* la verdad del tercer juicio. Luego todo raciocinio legítimo tiene una fuerza demostrativa de la verdad. Así, verbigracia, en este raciocinio: "todo hombre es mortal: Pedro es hombre; luego Pedro es mortal", este último juicio es verdadero, porque de un lado es verdad que todo hombre es mortal, y de otro lado es también verdad que Pedro es hombre.

El raciocinio es la vida de la razón humana, es la luz de los conocimientos científicos,

---

y en la Filosofía es un instrumento absolutamente necesario ; porque la Filosofía es una ciencia, y toda ciencia procede por vía de demostración, y el raciocinio es el que trilla esta vía, esta senda. Mas aunque el raciocinio es tan necesario para la demostración, no hemos de pensar por eso que deba demostrarse todo en la Filosofía. Así como hay nociones simplísimas y muy evidentes que ni deben ni pueden definirse por su misma simplicidad y evidencia, así hay también primeros principios, axiomas inconcusos é incontrovertibles que en su universalidad contienen muchísimas otras verdades, y con su vívida luz esclarecen á lo lejos los magníficos horizontes de las ciencias naturales. Loca temeridad es pedir demostración de todo, y los insensatos que, so pretexto de explorar las últimas verdades, no han temido minar los cimientos del edificio científico, se han visto sepultados en sus propias ruinas y envueltos sin remedio en las tinieblas pavorosas de la duda universal. Debemos, pues, admitir sin demostración primeros principios, verdades axiomáticas que son como el punto de partida de donde arranca el movimiento de la razón humana : nada más razonable, nada más filosófico.



## § II

## DE LA ARGUMENTACIÓN Y SILOGISMO SIMPLE

La argumentación es la expresión oral ó escrita del raciocinio : defínese : “es una oración compleja en la cual se infiere una proposición de otras”. La proposición ó proposiciones de las cuales se infiere otra, constituyen el *antecedente* ; la proposición inferida se llama *consiguiente ó conclusión* ; la conexión de antecedente y consiguiente se denomina *consecuencia ó ilación*. Ya indicamos que se deben distinguir la consecuencia ó ilación del consiguiente ó conclusión.

Entre todas las especies de argumentación ocupa sin duda el primer lugar el *silogismo*, que es el más perfecto intérprete del raciocinio. Aristóteles mereció bien de las ciencias y de la verdad desnuda cuando inventó esta celeberrima argumentación, y con la fuerza analizadora de su poderoso ingenio la llevó al más alto grado de su perfección propia. Es el silogismo la antorcha de la ciencia, el instrumento más ingenioso de la invención y del magisterio, el freno más robusto de la imaginación

delirante y de las pasiones desbocadas, el muro inexpugnable de la verdad y el arma temible que desconcierta y desbarata á todos los secuaces del error. Con ella ese atleta invencible de la fe, Santo Tomás de Aquino, deshizo y cortó la cabeza á todos los monstruos de la herejía; con ella levantó ese monumento gigantesco de la verdadera ciencia, la *Suma Teológica*. Prueba la importancia del silogismo la rabia, el furor, el despecho de los volterianos y enciclopedistas. El silogismo es la pesadilla de todos los hombres ligeros; por esto, aun en los diccionarios, le ridiculizan con mil nombres y apodos que han inventado con el fin de proscribirle; y si en una discusión acalorada se asoma por acaso algún contrincante armado del silogismo, todos ellos palidecen y tiemblan, y dan por perdida la causa que defienden. Por esto, todo aquel que odia la verdad aborrece el silogismo. No odiando nosotros la verdad, preciso es y consiguiente que amemos el silogismo y le estudiemos muy detenidamente.

El silogismo es una argumentación que consta de tres proposiciones, de tal modo dispuestas que de las dos primeras debe necesariamente seguirse la tercera. Siendo el silo-

gismo la más perfecta expresión del raciocinio, naturalmente tiene *expresos* los mismos elementos del raciocinio. Veamos en un ejemplo todo lo que se debe saber sobre esta argumentación. Sea este silogismo, cuyas tres proposiciones representaremos con estas letras: *M, N, P*.

*M.* Lo simple es incorruptible :

*N.* Es así que el alma es simple ;

*P.* Luego el alma es incorruptible.

Analicemos este ejemplo. En este silogismo hay tres términos, tres proposiciones y una conexión ó enlace de las proposiciones. Los tres términos son: *lo simple, incorruptible, alma*, y estos tres términos son la *materia remota* del silogismo. Las tres proposiciones son las que representamos con estas tres letras: *M, N, P*, las cuales son la *materia próxima* del silogismo. Ahora bien: la proposición *P* es verdadera porque las dos *M, N*, lo son, y además están ligadas entre sí. Luego en este silogismo hay *conexión, enlace y consecuencia*. El sujeto y predicado de la tercera proposición se llaman *términos extremos*, y el otro término con el cual se comparan en las dos proposiciones anteriores los *extremos* se llama *tér-*

*mino medio*. La proposición del silogismo en la cual se compara el predicado de la tercera proposición con el término medio, llámase *proposición mayor*. Aquella en que se compara el sujeto de la tercera proposición con el mismo término medio, se llama *proposición menor*. Por consiguiente, el sujeto de la tercera proposición es el término *menor*, y el predicado de la misma es el término *mayor*. Si se pregunta por qué esta distinción de término *mayor* y *menor*, puédese responder: porque en todo silogismo el predicado de la tercera proposición representa una idea más universal y genérica que la representada por el sujeto. Llámense *premisas* las dos primeras proposiciones del silogismo, y se dice *consiguiente* la tercera proposición.— En el silogismo propuesto son *premisas* las dos enunciaciones *M*, *N*; el *consiguiente* es la *P*; *alma*, es término menor; *incorruptible* es el término mayor; *simple* es el término medio; la proposición *M* es la mayor; la proposición *N* es la menor; la *P* es el consiguiente.

Hay dos especies principales de silogismos: el *simple* y el *compuesto*. Silogismo *simple* es aquel que consta de proposiciones simples: tal es el del ejemplo propuesto. Silogismo *com-*

*puesto* es aquel que consta de proposiciones complejas. Puede servir de ejemplo el siguiente:

Los jóvenes son imprudentes é inconstantes;  
Es así que Juan y Pedro son jóvenes;  
Luego Juan y Pedro son imprudentes é inconstantes.

En este silogismo las proposiciones son copulativas. Luego es *compuesto*.

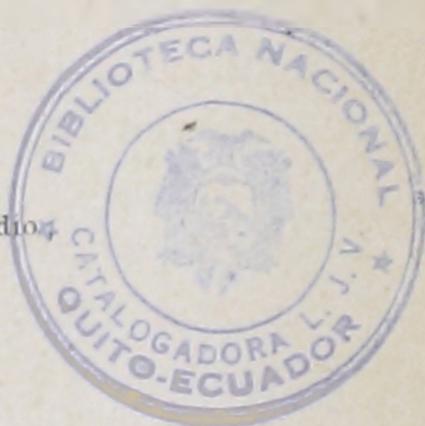
**Leyes del silogismo.**—Los dialécticos recogieron en ocho versos exámetros latinos las más oportunas y seguras reglas á que debemos atenernos para discurrir bien en forma silogística. Fácilmente observaremos que de estas ocho leyes las cuatro primeras se refieren á los términos, y las cuatro restantes á las proposiciones de que consta el silogismo. Y porque no se crea que dichas leyes son arbitrarias é inventadas únicamente para torturar la inteligencia, es necesario exponerlas y demostrarlas escrupulosamente. Son, pues, las siguientes:

- 1.<sup>a</sup>—Terminus esto triplex : major , mediusque , minorque.
- 2.<sup>a</sup>—Latius hos , quam praemisae , conclusio nonvult.
- 3.<sup>a</sup>—Nequaquam medium capiat conclusio oportet.
- 4.<sup>a</sup>—Aut semel , aut iterum medius generaliter esto.
- 5.<sup>a</sup>—Utraque si praemissa neget , nihil in de sequetur.
- 6.<sup>a</sup>—Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.
- 7.<sup>a</sup>—Nihil sequitur geminis ex particularibus unquam.
- 8.<sup>a</sup>—Pejorem sequitur semper conclusio partem.

Debemos traducir para los discípulos esta *poesía dialéctica* en versos castellanos igualmente dialécticos, con el fin de amenizar de algún modo nuestro estudio. Añadiremos á la versión de cada una de estas leyes su declaración y demostración.

## I

Mayor , y menor , y medio  
Tres términos han de ser  
Del silogismo ; sin esto  
Ilación no puede haber.



**Declaración.**—Esta regla quiere decir que el silogismo consta necesariamente de solos tres términos, ni más ni menos; debiéndose observar que fácilmente puede introducirse un cuarto término de un modo disimulado, lo cual acontece cuando uno de los tres términos aparentes se toma furtivamente en dos acepciones. En este silogismo : “el hombre es animal , es así que el caballo es animal ; luego el hombre es caballo „, á primera vista no hay más de tres términos ; pero en realidad hay cuatro, porque el término *animal* está tomado en las premisas en dos sentidos ; en la mayor se habla de un animal racional, y en la menor

de un animal irracional. Asimismo en este silogismo : "el can ladra : es así que can es monosílabo ; luego un monosílabo ladra „, parece que no hay sino tres términos ; pero en realidad hay cuatro, porque en la mayor se habla del animal que se llama can, y en la menor de la dicción can en sentido puramente gramatical.

**Demostración.**—El silogismo es la más perfecta y cabal expresión del raciocinio. Es así que el raciocinio consta necesariamente de tres términos, como hemos manifestado á la larga hablando de su naturaleza ; luego el silogismo no puede constar de más de tres términos. Luego es muy legítima la primera ley.

## II

Del silogismo los términos  
Que entran en la conclusión,  
Más lejos que en las premisas  
No han de llevar la extensión.

**Declaración.** — Significa esta regla que si los términos mayor y menor (los cuales siempre entran en la conclusión) son particulares en las premisas, estos mismos términos no pueden en la conclusión tomarse uni-

versalmente. Falso es este silogismo: "todo hombre es animal; es así que todo hombre es racional; luego todo animal es racional". Y ¿por qué es falso? Porque el término *animal*, que en la premisa mayor es particular por ser predicado de una proposición afirmativa, en la conclusión aparece como término universal. También es falso este silogismo: "todo diamante es piedra preciosa: es así que la esmeralda no es diamante; luego la esmeralda no es piedra preciosa." ¿Por qué es falso? Porque el predicado *piedra preciosa* es término particular en la premisa mayor por cuanto la premisa es afirmativa, y aparece en la conclusión como término universal por ser predicado de una proposición negativa.

**Demostración.** — La razón de esta segunda regla es porque la conclusión de un silogismo no es sino la expresión del tercer juicio tácitamente envuelto en las premisas, y ya muy determinado en cuanto á la extensión de sus términos. Luego dicha conclusión no puede decir más de aquello que tácitamente dicen las premisas. Luego los términos no deben extenderse en ella más que en las premisas. Cuando digo: "todo hombre es mortal: es así que Pedro es hombre...", antes de pro-

nunciar la conclusión ya advierte mi mente envuelto, de un modo necesario, en las dos premisas este tercer juicio, muy determinado en cuanto ó la extensión de los términos: “luego Pedro es mortal”. Por tanto, si á pesar de esto dijese: “luego Pedro es *todo* mortal”, evidentemente me desmentiría á mí mismo por dar mayor extensión al término *mortal*.

### III

De ningún modo conviene  
Que se halle en la conclusión  
El término que se elige  
Para la comparación.

**Declaración.** — Esta tercera regla dice que el término medio del silogismo nunca debe entrar en la conclusión. Muy mal argumentaríamos si dijésemos: “Judas fué apóstol: es así que Judas fué traidor; luego Judas fué apóstol traidor.” Aquí no hay raciocinio, aunque las proposiciones se han combinado aparentemente como en un silogismo. Aquí, si bien se considera, no hay sino una proposición copulativa disuelta en dos enunciaciones simples, y la razón es por haber introducido el término medio *Judas* en la conclusión. Mas

habrá silogismo si decimos: "Judas fué apóstol: es así que Judas fué traidor; luego algún apóstol fué traidor."

**Demostración.**—La razón de esta tercera regla es porque el término medio es término de comparación. Luego allí únicamente deberá tener lugar donde se hace dicha comparación. Es así que ésta se hace solamente en las premisas; luego el término medio debe hallarse solamente en las premisas. Luego consta la regla.

#### IV

Si se quiere, por dos veces;  
 Pero siquiera una vez,  
 En las premisas el *medio*  
*Universal* ha de ser.

**Declaración.**—Esta cuarta regla quiere decir que el término medio en las premisas puede tomarse sin inconveniente dos veces en un sentido universal y distributivo con respecto á la extensión; pero en todo caso debe, al menos una vez, tomarse en dicho sentido, porque, de lo contrario, no hay raciocinio. Por faltar á esta regla es malo el siguiente silogismo: "la piedra es *substancia*: es así que el árbol también es *substancia*; luego la piedra

es árbol,,. Donde vemos que el término medio, *substancia*, se ha tomado las dos veces particularmente, por ser en las premisas predicado de proposiciones afirmativas.

**Demostración.**—La razón de esta cuarta regla es porque si el término medio se toma dos veces *particularmente* en las premisas, entonces los extremos no se comparan sino con términos particulares. Es así que las cosas particulares no pueden ser idénticas porque son *individuos*, y cada individuo es distinto del otro aunque estén contenidos en una misma idea universal; luego en este caso los extremos no se comparan con un mismo término medio; lo cual, sin embargo, es necesario por la íntima naturaleza del raciocinio. Veamos ya las leyes relativas á las proposiciones.

## V

Dados premisas cualquiera,  
Si ambas negativas son,  
Claro está que nada puedo  
Deducir en conclusión.

**Demostración.**—Tan clara es esta quinta regla, que no requiere una particular declaración. Así que debemos solamente demostrarla. La razón, pues, de esta ley es porque

los únicos principios en que se funda el raciocinio, cuya cabal expresión es el silogismo, son, como hemos visto, el *principio de identidad* y el *principio de discrepancia*. Es así que ambos requieren ó la identidad de ambos extremos con el término medio si se habla de conclusión afirmativa, ó al menos la identidad de un extremo con el mismo término medio si se habla de conclusión negativa, fundada en el principio de discrepancia; luego, en el caso de que ninguno de los extremos convenga con el medio (lo cual enuncian dos premisas negativas), el silogismo no tiene fundamento, y de consiguiente no concluye. Luego esta ley es legítima.—Sean, v. gr., estas dos premisas negativas: “Pedro no es Diego: es así que Diego no es poeta...” Luego... Nada puedo inferir de tales premisas, pues salta á los ojos que, si *Diego no es poeta*, sin duda alguna Pedro puede serlo, y puede no serlo por lo mismo que *Pedro no es Diego*.

**Escolio.** — Hay, sin embargo, algunos silogismos concluyentes que constan de premisas que se presentan negativas; por ejemplo: “lo que no consta de partes *no* es corruptible: es así que el alma humana *no* consta de partes; luego el alma humana *no* es corrupti-

ble,,. El silogismo es concluyente; y, sin embargo, todas tres proposiciones son negativas. ¿Cómo es esto? ¿Será acaso falsa esta ley, ó tendrá algunas excepciones? Pues ni la regla es falsa, ni el silogismo propuesto es una excepción; lo único que hay es que, según el análisis lógico, una de las premisas es verdaderamente *afirmativa*, aunque tiene forma *negativa*. En efecto: ¿cuál es el término medio del silogismo en cuestión? Es éste (y fijese mucho la atención): "lo que no consta de partes,,. Expresemos, pues, claramente *todo* este término medio en el silogismo, sin modificar en lo más mínimo el sentido de las proposiciones, y para mayor claridad encerremos dentro de un paréntesis el dicho término medio. Evidentemente tendremos esta argumentación:

( Lo que no tiene partes) *no* es corruptible :

Es así que el alma humana *es* (lo que no tiene partes);

Luego el alma humana *no* es corruptible.

En cuanto al sentido, este silogismo es el mismo que el anterior; y, sin embargo, tenemos la mayor, negativa; la menor, afirmativa, y la conclusión negativa, como debe ser. Esto prueba cuán necesario es fijar mucho la atención y analizar bien las enunciaciones.

## VI

Si en las premisas se hallare  
Una y otra afirmativa ,  
No hay razón para que sea  
La conclusión negativa.

**Demostración.**— La razón de esta regla es porque en este caso los dos términos extremos convienen con el término medio, por ser afirmativas las premisas; luego, en virtud del principio de identidad, los extremos convienen entre sí; luego la conclusión debe necesariamente afirmar dicha conveniencia de los extremos.

## VII

Premisas particulares  
Si enlazó el antecedente ,  
Jamás ilación alguna  
Deducir puede la mente.

**Demostración.**— La razón de esta ley es porque en este caso las premisas particulares ó ambas son negativas, ó ambas son afirmativas, ó la una es afirmativa y la otra negativa. Es así que en ninguno de estos tres casos puede deducirse conclusión alguna ; luego

consta la regla. En efecto : si las dos premisas particulares son negativas, nada puede concluirse en virtud de la quinta ley del silogismo, que hemos demostrado. Si las dos premisas particulares son ambas afirmativas, el sujeto y el predicado de una y otra serán términos particulares, por ser ambas premisas también particulares; de consiguiente, no podrá el término medio tomarse en ellas ni una sola vez universal y distributivamente, como lo exige con razón la regla cuarta del silogismo simple. Si una de las premisas particulares es afirmativa y la otra negativa, entonces únicamente el predicado de la particular negativa será término universal, y en virtud de la cuarta ley del silogismo ese predicado deberá ser el término medio; luego en estas premisas los términos extremos son términos particulares. Mas, por otra parte, la conclusión debe ser negativa, porque, cuando una premisa es afirmativa y la otra negativa en el silogismo, se verifica que un extremo conviene con el término medio, y el otro no conviene; de lo cual se infiere que los dos no convienen entre sí. Tenemos, pues, que la conclusión debe ser una proposición negativa : es así que en toda proposición negativa al menos el predicado es un término uni-

versal; luego, en la conclusión de las premisas que consideramos, al menos el predicado deberá ser universal. Luego en esta conclusión se tomará al menos un término extremo con mayor extensión que en las premisas, puesto que en ellas ambos extremos son, como vimos, términos particulares. Pero esto se opone á la segunda ley demostrada; luego ni en este caso puede inferirse cosa alguna de dos premisas particulares. Luego esta ley séptima es muy legítima.

### VIII

La conclusión generosa  
A lo más débil se inclina;  
Que así la verdad sué siempre  
Con quien la apoya, muy fina.



**Declaración.**—Entre la afirmación y la negación, entre lo universal y lo particular, se entiende por parte más débil la negación y lo particular. De modo que si en un silogismo una premisa es afirmativa y la otra negativa, la conclusión deberá ser negativa; si una premisa es universal y la otra particular, la conclusión deberá ser particular. Este es el sentido de esta octava regla.

**Demostración.** — En el primer caso, si

uno de los extremos conviene con el término medio y el otro no conviene, es claro que en el consiguiente se debe negar la conveniencia de los mismos extremos entre sí, y por tanto la conclusión debe ser negativa. Pero la condición se verifica cuando una de las premisas es afirmativa y la otra negativa. Luego en este caso la conclusión debe ser negativa.

En el segundo caso, es decir, cuando una premisa es universal y la otra particular, entonces, ó ambas son afirmativas, ó la una es afirmativa y la otra negativa. Si ambas premisas son afirmativas, el único término universal será el sujeto de la proposición universal, el cual debe ser el término medio conforme á la cuarta regla. Luego los dos extremos son términos particulares; luego deben tomarse, particularmente en la conclusión, por la regla segunda. Pero no pueden tomarse de este modo sino en una proposición particular afirmativa; luego la conclusión debe ser particular afirmativa.—Si una de las premisas es afirmativa y la otra negativa, la conclusión debe ser negativa en virtud del principio de discrepancia: pero nunca puede ser una proposición universal. Porque en las premisas, ó es afirmativa la proposición universal y negativa la proposi-

ción particular, ó, al contrario, es negativa la proposición universal y afirmativa la proposición particular. Si sucede lo primero, serán términos universales el sujeto de la proposición universal afirmativa y el predicado de la particular negativa: en este caso uno de estos términos universales deberá ser el término medio por la regla cuarta; luego uno sólo de los extremos será término universal, y el otro será particular. Luego la conclusión que contiene los dos extremos deberá ser una proposición negativa cuyo predicado sea universal y el sujeto un término particular; luego será una proposición particular negativa. Si es negativa la proposición universal y afirmativa la proposición particular, tendremos nuevamente que un solo extremo es término universal en las premisas; luego en la conclusión negativa un solo extremo puede ser universal: á saber, el predicado. Luego la conclusión deberá ser una proposición particular negativa.

**Escolio.**—Algunos, queriendo simplificarlo todo, cual hoy se pretende en todas las ciencias y artes, dicen que todas estas reglas del silogismo se pueden reducir á este canon ó ley general: "Es legítimo el silogismo siempre que una de sus premisas contiene realmente la con-

clusión, y la otra premisa declara que dicha conclusión está contenida en la primera. No hay duda que en algunos silogismos la regla es de muy fácil aplicación, por ejemplo en éste: "Todo árbol es planta: es así que la palma es árbol; luego la palma es planta." Se ve con evidencia que la conclusión se halla contenida en la primera premisa: "todo árbol es planta"; y que la segunda premisa: "es así que la palma es árbol", declara cómo está contenida la conclusión en la primera. Pero en muchísimos otros raciocinios silogísticos la cosa no es tan sencilla que digamos, y, aun dado que lo fuese, podriase todavía preguntar: ¿y cómo haremos para formar silogismos ajustados á esta regla general? Esta cuestión nos vuelve á empeñar en el examen analítico de la estructura del silogismo y en la declaración de las ocho leyes que acabamos de exponer. De aquí deducimos que estas leyes son de suma importancia, y que no en vano las han formulado los sabios dialécticos.

**Figura del silogismo.**—Llámase *figura* del silogismo la artificiosa disposición de los términos en las premisas de que consta. Para determinarla se han fijado los dialécticos en el *término medio*; y considerando que dicho

término puede ser en las premisas: 1.º, sujeto en una de las premisas y predicado en la otra; 2.º, sujeto en ambas premisas; 3.º, predicado en una y otra, concluyeron que tres eran las *figuras* del silogismo correspondientes á los tres casos que acabamos de indicar. Sin embargo, Galeno subdividió el primer caso en dos, dando así lugar á una cuarta figura. No carece esto de fundamento, porque, en realidad, el término medio puede ser, ó sujeto en la mayor y predicado en la menor (lo cual nos da una figura), ó bien puede ser predicado en la mayor y sujeto en la menor (lo cual nos da otra figura): en cuyo caso tenemos *cuatro figuras* del silogismo. Admitimos la cuarta figura de Galeno para explicar mejor los *modos* del silogismo, de que luego hablaremos.

Considerando ahora los términos mayor ó menor que entran en la conclusión, débese observar que la misma conclusión es de dos especies: *directa é indirecta*. Conclusión *directa* es aquella en que los términos ocupan el mismo lugar que en las premisas. Conclusión *indirecta* es aquella en que sus términos cambian el lugar que tuvieron en las premisas.

**Modos del silogismo.**—Son *modos* del silogismo las diversas combinaciones de las

premisas, según la *cantidad* y *cualidad* ó *forma* de las proposiciones. Expliquémonos. En cada una de las cuatro figuras que acabamos de exponer, las premisas, por razón de su *cantidad*, pueden ser: 1.º, ambas universales; 2.º, ambas particulares; 3.º, universal la mayor, particular la menor; 4.º, particular la mayor, universal la menor.

Asimismo, en cada una de las cuatro figuras las premisas, por razón de su *cualidad* ó *forma*, pueden ser: 1.º, ambas afirmativas; 2.º, ambas negativas; 3.º, la mayor afirmativa y la menor negativa; 4.º, la mayor negativa, la menor afirmativa. Cuatro multiplicado por cuatro, son dieciséis. Tenemos, pues, dieciséis *modos* de silogismos para cada figura. Pero admitida la figura de Galeno, las figuras son cuatro, y cuatro multiplicado por dieciséis son sesenta y cuatro. Luego tenemos sesenta y cuatro *modos* de silogismos, los cuales resuelven ingeniosísimamente el problema que se propuso Aristóteles para determinar de cuántos modos puede la razón humana combinar sus ideas en el estudio é investigación de la verdad. La sola enunciación de este problema revela su importancia, y acusa la ligereza y frivolidad de tantos que se burlan de los *mo-*

*dos del silogismo*, y se inclinan respetuosamente ante esos *sabios* que, armados de picas y martillos, van de quebrada en quebrada y breña en breña buscando piedras, cascajos y guijarros para llevarlos consigo y guardarlos, cual reliquias santas, en gabinetes y museos, y estanterías de caoba magníficamente labradas y guarnecidas de cristales. No nos burlamos de los naturalistas, pero decimos: ¿por ventura la razón humana no es un objeto muy más digno de nuestra especulación que las piedras y guijarros? Llenos están los diarios y efemérides de observaciones más ó menos verídicas sobre vientos, lluvias, fríos y calores; y mientras los hombres abusan tanto de su razón para propalar mil errores, muchos y muchos se olvidan de sí mismos, y de su propia razón, y miran con tanto desdén y menosprecio el examen prolijo de esta nobilísima facultad. ¡Esta es una verdadera prevaricación filosófica!

Mas volviendo á entrar en materia, nótese que, aunque los modos enumerados de silogismos son sesenta y cuatro, sin embargo, no todos ofrecen raciocinios concluyentes; por el contrario, la mayor parte son viciosos, y el prolijo estudio de los dialécticos ha alcanzado

que solamente concluyen diecinueve modos de silogismo, los cuales están representados con mucho ingenio en los siguientes exámetros latinos, que inmediatamente explicaremos :

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

**Explicación.**—En estos versos cada palabra representa un modo de silogismo legítimo, y la vocal de cada sílaba una proposición del mismo. De modo que, siendo cada palabra *trisílaba* (excepto el *Baralípton* y el *Frisesomorum*, cuyas sílabas subrayadas no se cuentan sino para completar el exámetro), tenemos que cada una de ellas representa en el mismo orden la mayor, la menor y la conclusión. Esto supuesto, la vocal *A* es una proposición universal afirmativa, la *E* es una proposición universal negativa, la *I* es una particular afirmativa, y la *O* es una particular negativa.

De aquí se infiere que el silogismo en *Barbara*, por ejemplo, es aquel que consta de tres proposiciones universales afirmativas ; tal es el siguiente: “ todo ente racional es libre: es así que todo hombre es ente racional ; luego

todo hombre es libre,„.—Silogismo en *Celarent* es aquel cuya mayor es universal negativa, la menor universal afirmativa, y la conclusión universal negativa: v. gr., “ninguna piedra es planta: es así que todo vegetal es planta; luego ninguna piedra es vegetal,„.—Silogismo en *Darii* es aquel que consta de la mayor, que es universal afirmativa, y las otras dos proposiciones, que son particulares afirmativas: v. gr., “toda virtud es laudable: es así que alguna prudencia es virtud; luego alguna prudencia es laudable,„.—El silogismo en *Ferio* es aquel cuya premisa mayor es universal negativa, la menor particular afirmativa, y la conclusión particular negativa: v. gr., “ningún viviente es piedra: es así que alguna substancia es viviente; luego alguna substancia no es piedra,„.—Dejamos á los profesores y alumnos el ejercicio práctico de los modos restantes, pues bastan los ejemplos propuestos para comprender perfectamente la estructura de los que faltan.

Lo que sí nos parece oportuno declarar, es la relación de estos diecinueve modos concluyentes de silogismos con las cuatro figuras explicadas de los mismos silogismos, porque sin esto no se entendería por qué; v. gr.: se pre-

sentan como distintos modos de silogismos aquellos que tienen la misma combinación, como el *Celarent*, *Celantes*, *Cesare*, del mismo modo el *Darii*, el *Dabitis*, etc. Débese, pues, notar cuidadosamente que los modos de silogismos representados en los versos que analizamos corresponden á distintas figuras; por cuya razón, aunque hay algunos que ofrecen la misma combinación de proposiciones, difieren, sin embargo, por las distintas figuras á que corresponden. Digamos, pues, brevemente qué modos de silogismos pertenecen á cada una de las figuras :

A la 1. <sup>a</sup> —El <i>Barbara</i> , el <i>Celarent</i> , el <i>Darii</i> y el <i>Ferio</i> .....	4
A la 2. <sup>a</sup> —El <i>Cesare</i> , el <i>Camestres</i> , el <i>Festino</i> y el <i>Baroco</i> ...	4
A la 3. <sup>a</sup> —El <i>Darapti</i> , el <i>Felapton</i> , el <i>Disamis</i> , el <i>Datisi</i> , el <i>Bocardo</i> y el <i>Ferison</i> .....	6
A la 4. <sup>a</sup> —El <i>Baralipon</i> , el <i>Celantes</i> , el <i>Dabitis</i> , el <i>Fapesmo</i> y el <i>Frisesorum</i> .....	5
Total de silogismos concluyentes referidos á cada una de las figuras....	19

**Escolio.**—Para terminar esta materia notaremos que de estos diecinueve modos del silogismo, los cuatro primeros son los principales: tanto porque á ellos se pueden reducir todos los demás, como porque de hecho no acostumbramos á raciocinar sino de uno de estos cua-

tro modos, que son clarísimos y ofrecen, con la mayor sencillez, la estructura del silogismo.

### § III

#### DE LOS SILOGISMOS COMPUESTOS

Ya indicamos que silogismo compuesto es aquel que consta de proposiciones complejas. Tres son los principales y más usados: el *condicional*, el *disyuntivo*, el *copulativo*. Expongamos el carácter y leyes de cada uno.

*Silogismo condicional* es aquel cuyas dos premisas, ó al menos una de ellas, es una proposición condicional. Por ejemplo: "si reprimo mis pasiones viviré tranquilo: es así que reprimo mis pasiones; luego viviré tranquilo." Otro ejemplo: "si soy justo, doy á cada uno lo que es suyo: es así que no doy á cada uno lo que es suyo; luego no soy justo." Veamos las leyes de este silogismo, observando de paso que, á ejemplo de la mayor parte de los autores, no hablaremos del silogismo cuyas premisas son ambas condicionales.

*Primera ley.*—En este silogismo, afirmada la condición ó antecedente en la menor, se

debe afirmar el condicionado en la conclusión, pero no al revés, si sólo se atiende á la relación lógica de antecedente y consiguiente.— La razón de esta ley es porque toda proposición condicional verdadera enuncia que de tal modo depende el condicionado de la condición que, dada la condición, no puede menos de darse el condicionado en virtud del nexos. Así, cuando digo: “si reprimo mis pasiones viviré tranquilo”, esta proposición significa que la tranquilidad de mi vida depende de la represión de mis pasiones. Luego, dado que las reprimo, es consiguiente que viviré tranquilo. Mas afirmado el consiguiente en la menor, no hay derecho para afirmar en la conclusión el antecedente; pues aunque la proposición condicional, lógicamente considerada, enuncia que la existencia del condicionado depende de la existencia de la condición, no dice, sin embargo, que la condición dependa del condicionado. Así, es malo este silogismo: “si corro me muevo: es así que me muevo; luego corro”. Débese observar, con todo, que cuando el condicionado se refiere á la condición del mismo modo que la condición al condicionado, entonces muy bien puede afirmarse la existencia de la condición deduciéndola de la existen-

cia del condicionado. Así es concluyente este silogismo: "si soy hombre, soy animal racional: es así que soy animal racional; luego soy hombre". Pero, como hemos dicho, no es concluyente este silogismo en fuerza de la forma, sino en fuerza de la relación recíproca entre esta condición y su condicionado.

*Segunda ley.* — Negado el consiguiente en la menor, se debe negar el antecedente en la conclusión, pero no al revés. La razón de esta ley es porque si la existencia del condicionado depende de la existencia de la condición, como lo enuncia la proposición mayor de este silogismo, es evidente que la no existencia del condicionado arguye no haberse puesto la condición. Concluye, pues, rectamente este silogismo: "si peco, me remuerde la conciencia: es así que no me remuerde la conciencia; luego no peco". Claro es que aquí se supone que soy hombre timorato: porque si fuese de aquellos que á fuerza de delinquir no experimentan ya ningún remordimiento, podría contestar muy bien la legitimidad de la conclusión: mas entonces pudiérase igualmente negar la verdad material de la misma proposición mayor.—La segunda parte de esta regla dice que, negada la condición en la me-

nor, no hay derecho para negar el condicionado en la conclusión. La razón es porque, aunque la proposición condicional da á entender que el condicionado depende de la condición, y que puesta la condición debe seguirse el condicionado, no dice, sin embargo, que la condición sea la causa *única* del condicionado. Por consiguiente, puede muy bien acontecer que exista el condicionado por otra causa, aunque no se verifique precisamente la condición. Luego, negada la condición en la menor, no hay derecho para negar por eso el condicionado en la conclusión. Falso sería, por tanto, este silogismo: "si soy avaro, vivo inquieto: es así que no soy avaro; luego no vivo inquieto,,"; porque, si es verdad que la avaricia causa inquietud en el ánimo, no se puede decir por esto que la inquietud dependa únicamente de la avaricia, por cuanto hay muchas otras pasiones que pueden causar también la inquietud y desasosiego de espíritu.

**Escolio.** -- Algunos autores suelen reducir este silogismo á otro *simple*, convirtiendo la proposición hipotética en una universal absoluta, como éste en ejemplo: "Si yo estudio, aprendo: es así que estudio; luego aprendo.,," Convertida la mayor en universal absoluta,

tendríamos: "Todo el que estudia, aprende: pero yo estudio; luego aprendo." El silogismo es concluyente. Tienen, pues, razón esos autores, y esta conversión puede ser muy útil para descubrir la verdad material de la proposición mayor.

*Silogismo disyuntivo* es aquel que consta de una premisa disyuntiva que abraza dos ó más términos opuestos, y de otras dos proposiciones en la primera de las cuales se afirma ó niega uno ó más extremos de la disyunción, para inferir respectivamente la exclusión ó afirmación de los demás ó del otro miembro restante. Por ejemplo: "las acciones humanas son buenas, ó malas, ó indiferentes: es así que tal acción humana es buena; luego tal acción *no es* mala, ni indiferente." También puede concluir de este otro modo: "es así que tal acción *no es* mala, ni indiferente; luego tal acción *es* buena." — He aquí las leyes de este silogismo.

*Primera ley.* — La proposición disyuntiva en este silogismo debe enumerar miembros verdaderamente opuestos y que no admitan *medio* entre los extremos. La razón es porque toda proposición disyuntiva, si es verdadera, enuncia la incompatibilidad de dos ó más pre-

dicados con el sujeto, ó bien la de dos ó más sujetos con el predicado. Es así que la incompatibilidad necesariamente supone una verdadera oposición entre los miembros enumerados; luego la ley es exacta. Argüiría muy mal si yo dijese: "Pedro, ó es soldado, ó es guayaquileño: es así que es soldado; luego no es guayaquileño." ¿Y por qué argüiría mal? Porque no hay ninguna oposición entre los términos de la disyunción: puede muy bien ser Pedro soldado guayaquileño. También argüiría mal si dijese: "Pedro, ó es ambicioso, ó es santo: es así que no es ambicioso; luego es santo." Pésima argumentación: porque Pedro puede ser codicioso, disoluto, ó al menos uno de tantos cristianos fríos que, sin ser precisamente viciosos, están muy lejos de ser santos. Concluyamos, pues, que la disyuntiva debe enumerar términos verdaderamente opuestos.

*Segunda ley.*— Afirmado un miembro en la menor, debe negarse el otro en la conclusión cuando no hay más de dos términos opuestos: y negado un término en la menor, debe afirmarse el otro en la conclusión. La razón es evidente: porque si los miembros enumerados son realmente incompatibles, salta á los ojos que, admitido el uno, hay que negar el otro, y

*viceversa*. Mas débese observar que si la proposición disyuntiva enumera tres ó más términos opuestos, entonces, aunque afirmado en la menor uno de ellos, débense negar en la conclusión los restantes ; sin embargo, negado en la menor un miembro, no hay por esto derecho para afirmar con simultaneidad los demás en la conclusión, la cual en este caso deberá ser nuevamente disyuntiva. Veamos esto más claramente en dos ejemplos. Arguyo bien si digo: "Pedro, ó es noble, ó es plebeyo, ó pertenece á la clase media : es así que es noble ; luego *no* es plebeyo, *ni* pertenece á la clase media." Mas arguyo muy mal si digo : "Pedro, ó es noble, ó es plebeyo, ó pertenece á la clase media : es así que *no* es noble ; luego es plebeyo y pertenece á la clase media." La única conclusión verdadera en este caso es la siguiente : "es así que Pedro no es noble ; luego Pedro, ó es plebeyo, ó pertenece á la clase media." La razón fundamental es siempre la verdadera oposición de los miembros enumerados.

*Silogismo copulativo* es aquel que consta al menos de una proposición copulativa. Los dialécticos suelen considerar especialmente la que tiene esta forma : "ninguna cosa puede ser y no ser" ; "nadie puede servir á dos señores".



res „...; en una palabra, las proposiciones copulativas que niegan la simultaneidad de los sujetos ó predicados enlazados por medio de la conjunción *y*. Véase esto en un ejemplo. “Nadie puede servir á Dios y al mundo: es así que muchos sirven al mundo; luego muchos no sirven á Dios.” Con la misma premisa mayor puede argüirse de este otro modo: “es así que muchos sirven á Dios; luego muchos no sirven al mundo.”—Veamos las leyes.

*Primera ley.*—En este silogismo, si se afirma un miembro en la menor debe negarse el otro en la conclusión. La razón es porque, si la proposición copulativa es verdadera, enuncia una verdadera oposición entre los términos que enlaza. Afirmado, por consiguiente, el uno, debe el otro negarse.

*Segunda ley.*—Mas negado un miembro en la menor, no por esto debe afirmarse el otro en la conclusión; porque, aunque los miembros son opuestos, sin embargo, si negamos un miembro puede haber alguno ó algunos otros además del que se halla expreso en la mayor copulativa, al cual ó á los cuales pudiera legítimamente convenir el predicado. Así, discurriría mal si dijese: “nadie puede servir á Dios y al mundo: es así que muchos *no* sirven

al mundo ; luego sirven á Dios „: porque pueden servir al diablo ó á la carne.

**Escolios.** — 1.º Tanto el silogismo disyuntivo como el copulativo pueden reducirse también á un silogismo simple, modificando convenientemente la premisa mayor en cada silogismo. Así, en el ejemplo de silogismo disyuntivo podemos modificar la mayor diciendo : “la acción humana que es buena, no es mala, ni indiferente : es así que tal acción humana es buena ; luego no es mala ni indiferente„. El ejemplo de silogismo copulativo puede también modificarse de un modo semejante diciendo : “quien sirve al mundo, no sirve á Dios : pero muchos sirven al mundo ; luego muchos no sirven á Dios„.

2.º Con respecto al silogismo disyuntivo, es también curioso este sofisma : “ó llueve, ó no llueve: es así que llueve ; luego no llueve„. Debemos analizarle , pues á primera vista sorprende el disparate, tanto más cuanto parece el tal silogismo conforme con las leyes expuestas ; sin embargo , un examen más atento nos manifiesta que aquí no se observan las reglas. ¿Cómo así? Porque la proposición disyuntiva tiene estos dos miembros, que para mayor claridad los encerramos dentro de un

paréntesis : 1.º (*llueve*) ; 2.º (*no llueve*). Esto supuesto, la regla de este silogismo dice que, afirmado en la menor un miembro, debe *negarse* el otro en la conclusión. Luego el silogismo debe construirse así : “ ó llueve, ó (*no llueve*) : es así que llueve ; luego (negando el segundo miembro íntegro) no (*no llueve*). Consta el silogismo y es verdadero, pues negar que *no llueve* es afirmar que llueve. Como éste pueden presentarse muchos otros silogismos que se resuelven del mismo modo.

3.º En fin : llámase silogismo expositivo aquel cuyos tres términos son singulares, ó por lo menos el término medio : v. gr., “ Cristo es Hijo de Dios : es así que Cristo es hijo de la Bienaventurada Virgen María ; luego el Hijo de Dios es Hijo de la Bienaventurada Virgen María, ”. Este silogismo está sujeto á las reglas del silogismo simple.

#### § IV

##### DE OTRAS ESPECIES DE ARGUMENTACIÓN

Hay otras especies de argumentación, las cuales no debemos pasar en silencio. Son las siguientes : el *Entimema*, el *Epiquerema*, el

*Polisilogismo*, el *Sorites*, el *Dilema*, la *Inducción* y el *Ejemplo*. Digamos de cada uno de ellos lo más necesario.

**Entimema.**—Es un silogismo simple en el cual se calla, en gracia de la brevedad, una de las premisas por sobrentenderse fácilmente: verbigracia, “todo árbol es una planta; luego el eucalipto es una planta”. Aquí se ha callado la menor: “es así que el eucalipto es árbol”. Lo mismo este otro: “Pedro es hombre; luego Pedro es libre”. Aquí se ha callado la mayor: “todo hombre es libre”. Se usa mucho el entimema en las disputas por su brevedad, y está sujeto á las leyes del silogismo simple.

**Epiquerema.**—Es un silogismo cuyas dos premisas, ó al menos una de ellas, tiene adjunta su prueba: v. gr., “lo que no satisface al corazón humano, no hace al hombre dichoso: es así que los placeres no satisfacen al corazón humano porque son fugaces y vergonzosos; luego los placeres no hacen al hombre dichoso.” Suele esta argumentación llamarse *probanza*, y se emplea ordinariamente en la demostración filosófica para no subsumir á cada paso las premisas. Está sujeto á las leyes del silogismo simple respecto de la forma; respecto de la materia, se ha de cuidar con escrupulo

que la razón con que se prueba la premisa á que va adjunta sea realmente legítima.

**Polisilogismo.**—Es una argumentación en la cual se enlazan *de ordinario* un silogismo completo y un entimema cuyo antecedente se toma de la misma conclusión del silogismo que le precede : v. gr., “las pasiones son insaciables : es así que el amor de los placeres es una pasión ; luego el amor de los placeres es insaciable : es así que lo insaciable atormenta al hombre ; luego el amor de los placeres atormenta al hombre,„. Esta argumentación no es muy usada, y está sujeta al defecto de cambiar insensiblemente el sentido del término de la conclusión que pasa á servir de antecedente del entimema. Por lo demás, el polisilogismo debe observar todas las leyes del silogismo simple. Llámase en esta argumentación *menor subsumpta* el antecedente del entimema. No vemos inconveniente en que se aten más de dos silogismos, y por esto, en la definición del polisilogismo, hemos textado la expresión *de ordinario*.

**Sorites.**— Llámase también *gradación*, y es una argumentación que consta de muchas proposiciones encadenadas de tal manera que el predicado de la primera pasa á ser sujeto

de la segunda ; el predicado de la segunda á ser sujeto de la tercera , y así sucesivamente ; hasta que en la conclusión se enlaza el sujeto de la primera proposición con el predicado de la última. Por ejemplo : "el joven impuro es vicioso : el vicioso es esclavo del pecado : el esclavo del pecado es infame delante de Dios y de sus ángeles : el infame delante de Dios y de sus ángeles es despreciable : el despreciable es infeliz ; luego el joven impuro es infeliz". Examinando con atención este conjunto de proposiciones, hállase fácilmente que podemos formar con ellas tantos silogismos simples cuantas son las proposiciones, menos dos: á saber, la penúltima y la conclusión, por cuyo motivo suele el sorites llamarse también *silogismo acerval*, que es como si dijésemos montón de silogismos.

Tracy, famoso materialista, dice que el sorites es la mejor de todas las argumentaciones; pero se engaña lastimosamente, porque el sorites tiene el gravísimo inconveniente de encadenar con mucha celeridad muchísimas proposiciones que, agolpándose á la mente, la abruman y exponen al peligro de una decepción. Por esto Cicerón decía, con más cordura, que el sorites era la más capciosa de todas las

argumentaciones. De hecho, no es muy frecuente su uso. Sin embargo, he aquí sus leyes:

*Primera.*—En el sorites no debe alterarse en lo más mínimo el sentido del predicado de ninguna proposición cuando pasa á servir de sujeto en la siguiente, porque, de lo contrario, ó se introducirá sin advertirlo alguna proposición falsa, ó nos encontraremos con más de tres términos al resolver el sorites en los silogismos simples que contiene.

*Segunda.*—Ninguna proposición debe ser falsa ó ambigua, porque, en virtud del nexo, todas y cada una de las proposiciones del sorites influyen en la conclusión. Basta, pues, que una de ellas sea falsa ó ambigua para que la misma conclusión también lo sea.

*Tercera.*—No deben ser todas las proposiciones negativas, porque entonces, al resolver el sorites en silogismos simples, éstos constarían de premisas puramente negativas, de las cuales nada puede inferirse según la regla quinta.

**Dilema.**— Es una argumentación que consta de tres proposiciones, de las cuales la primera es disyuntiva bimembre, y las otras dos condicionales, que tienen por antecedente cada uno de los miembros de la disyuntiva, y

por consiguiente ó condicionado alguna cosa que prueba, contra el adversario, la falsedad de aquello que él defiende. Es un argumento vigoroso y contundente: le llaman *cornudo*, porque en realidad presenta como dos astas que, tomando en medio al adversario, no le permiten volverse ni hacia el un lado ni al otro. Pongamos dos hermosísimos ejemplos. El primero es de Cristo, nuestro Bien, que, bárbara y alevosamente herido en la mejilla por Malco en presencia de Caifás, por toda contestación repuso con calma y mansedumbre infinita: "Malco, ó he respondido bien, ó he respondido mal: si mal, muéstrame en qué; y si bien, ¿por qué me hieres?" ¡Dilema digno de la Sabiduría encarnada, tan cruelmente oprimida por la ignorancia y perversidad de los hombres! El segundo ejemplo es aquel famoso de Tertuliano en su *Apologético*. Había el Emperador romano, ya casi ahogado en la sangre de los mártires de la Iglesia, querido aliviar algún tanto la suerte de los cristianos. A este fin había ordenado á los prefectos y gobernadores de provincias que no pesquisasen como antes el delito de cristianismo; mas al mismo tiempo, temiendo el furor del pueblo gentil, que no se saciaba, deciales á los mismos prefectos y go-

bernadores que si el pueblo arrastraba á los tribunales algunos cristianos, entonces procediesen contra los acusados y los condenasen al último suplicio. Justamente irritado Tertuliano contra esta inconsecuencia, prorrumpe en este célebre dilema: "Emperador, los cristianos son culpables ó inocentes: si son culpables, ¿por qué prohibes que se pesquise su delito?; y si son inocentes, ¿por qué decretas contra los acusados el último suplicio?," Magnífico dilema, muy propio de Tertuliano.

Antes de exponer las leyes de esta argumentación observamos que, cuando la proposición disyuntiva tiene dos miembros, se llama *dilema*; pero como puede tener tres, cuatro, cinco, etc., la argumentación puede también llamarse *trilema*, *cuadrilema*, *quilema*, etc., según el número de miembros.

*Primera ley.* —La proposición disyuntiva no debe admitir medio entre sus extremos; porque, si le admite, muy bien pudiera dicho medio contradecir la tesis para cuya demostración se emplea el dilema. Así, argüía mal Sócrates moribundo cuando, despreciando la muerte, decía á sus amigos: "En la muerte, ó pierde el alma el sentido, como cuando dormimos, ó pasa á mansiones más dichosas: si

lo primero, no padeceré más las miserias de la vida presente ; si lo segundo, viviré más feliz con Orfeo, con Ulises y con todos los héroes. Muy mejor me está, pues, el morir. Dilema vicioso, porque la disyuntiva admite un medio terrible, á saber: que el alma, después de la muerte, vaya á parar en los infiernos, para allí ser atormentada eternamente.

*Segunda ley.*—El dilema no debe ser recíproco; es decir, tal que se pueda volver íntegro contra el que le propone. La razón es evidente, porque nadie emplea una argumentación sino para probar su intento; por tanto, si se dispone un dilema de modo que se pueda volver contra quien le propone, claro es que esto equivale á dar armas al adversario y perder la causa. Muy curioso es este vicio del dilema, y por esto vamos á proponer un ejemplo á la larga. Protágoras, filósofo griego, había enseñado Jurisprudencia á un joven llamado Evathlo, con la condición ó pacto previo de que el honorario correspondiente al primer pleito que el joven ganase cedería en favor de Protágoras. El joven discípulo, por no verse en el compromiso de cumplir lo pactado, andaba rehusando admitir toda defensa de causas. Cansado el maestro, fuése un día donde el

discípulo, y díjole: "Pues no quieres defender ningún pleito, yo te llevaré á los tribunales y te entablaré una causa, y entonces los jueces ó sentenciarán en mi favor ó en el tuyo; si sentencian en mi favor, tendrás que pagarme en virtud de esa sentencia; si en favor tuyo, entonces me deberás pagar en virtud de lo pactado..." A esto respondió muy sereno el astuto joven: "Puedes demandarme cuando quieras, seguro de que nada conseguirás, porque en la demanda los jueces, ó sentenciarán en mi favor, ó en mi contra; si lo primero, no te deberé nada en virtud de la sentencia; si lo segundo, tampoco te deberé cosa en virtud de lo pactado."

**Escolio.**—Generalmente los autores se contentan con la simple exposición de esta segunda regla del dilema; pero ninguno (al menos que sepamos) explica de qué depende el que algunos dilemas se puedan volver íntegros contra el mismo que los propone, lo cual sería sin duda muy útil y aun necesario para facilitar á los jóvenes el análisis de esta argumentación. Hemos muchas veces reflexionado sobre la materia, examinando este y otros muchos argumentos parecidos, por si podíamos al fin formular algún canon general é infalible;

pero, francamente, no hemos llegado á descubrir nosotros este secreto lógico. Lo único que hemos podido entrever es que, cuando una de las proposiciones condicionales de que consta el dilema es falsa, ordinariamente hablando, puede volverse todo el dilema contra el adversario. Por consiguiente, dado un dilema cualquiera, débese examinar cuidadosamente la verdad material de cada una de las proposiciones hipotéticas; y si una ellas es falsa, podemos ya sospechar que allí hay *gato encerrado*, como suele decirse, y que el tal dilema puede volverse contra el que le propone. Así, en el dilema de Protágoras la proposición hipotética "*si los jueces sentencian en mi contra tú deberás pagarme en virtud de lo pactado*", es falsa; porque la sentencia de los jueces debía recaer sobre el mismo pacto; y si los jueces absolvían al joven, por el mismo hecho quedaba fuera el pacto. Esto, sin duda, advirtió Evathlo, y devolvió muy ingeniosamente el dilema á Protágoras.

**Inducción.**—Es un argumento que, de la enumeración más ó menos completa de cosas singulares ó particulares, infiere algo universal y común, como cuando, viendo y observando nosotros que los cuerpos *A, B, C... X, Z...*

etcétera, son graves, concluimos en general afirmando que *todo cuerpo es grave*. A primera vista esta argumentación parece contraria al silogismo, porque éste desciende de lo universal á lo particular, mientras que la inducción sube de los individuos á la especie, de las especies al género, de las partes al todo, de lo particular á lo universal. Mas si consideramos, no el proceso de la inducción, sino su último resultado y el fundamento mismo de su fuerza, deberemos convenir en que toda inducción puede y debe resolverse en la forma silogística. No estamos, pues, de acuerdo con Bacon de Verulam, quien, desatándose en mil imprecaciones contra el silogismo, presenta la inducción como la única forma y la más propia del raciocinio. En las ciencias físicas y naturales no hay duda que esta argumentación tiene un uso frecuentísimo y ventajoso, porque casi todos los conocimientos de las propiedades de los cuerpos y de las leyes de la naturaleza corpórea suponen observaciones y experimentos de cosas singulares y fenómenos particulares; pero es absolutamente falso que la inducción sea contraria al silogismo, porque éste es la forma perfectísima y general del raciocinio que en sí contiene todo el proceso del humano conocer.

Divídese la inducción en *completa* é *incompleta*. La inducción completa enumera todos y cada uno de los individuos de que se trata. Por ejemplo: yo observo que todos y cada uno de los planetas conocidos reciben su luz del sol, y pronuncio esta enunciación general: "todos los planetas reciben su luz del sol." He aquí una inducción completa. Evidentemente puedo expresarla en forma silogística de este modo: "Los planetas conocidos son *A, B, C, D*, etc. Es así que todos y cada uno de éstos reciben su luz del sol; luego todos los planetas reciben su luz del sol."

*Inducción incompleta* es la que procede por medio de la enumeración de muchos, pero no de todos y cada uno de los individuos de que se trata. Los físicos y naturalistas deben las más veces contentarse con esta especie de inducción en la determinación de las propiedades generales de los cuerpos y de las leyes á que están sujetos los fenómenos de la naturaleza; porque es imposible enumerar, observar y experimentar todos los individuos y especies. Este es el gravísimo inconveniente de esta argumentación, que puede y suele con mucha facilidad degenerar en aquel sofisma que consiste en pasar arbitrariamente de los



individuos á la especie, y de la especie al género. Por cuya razón la Lógica nos da para este caso la siguiente

*Ley única.* — Para que una inducción incompleta proceda rectamente, deben multiplicarse las observaciones de los fenómenos y examinarse los individuos hasta conocer con evidencia que las propiedades, efectos ó fenómenos de que se trata no proceden de alguna disposición particular ó circunstancia determinada, sino de la íntima naturaleza ó de algún atributo común á todos los individuos que se observan y examinan. La razón es porque, aunque lo común á todos es también común á los individuos, sin embargo, lo que es común á algunos individuos no lo es por sólo este hecho á todos. Es, por tanto, necesario que nos conste que el fenómeno no nace de alguna disposición privativa ó condición individual, sino de la íntima constitución y naturaleza común de los individuos. Esto no puede obtenerse sino multiplicando y variando las observaciones y experimentos hasta llegar á este principio en el cual se funda toda inducción legítima : “Las mismas causas producen siempre los mismos efectos,” ó bien este otro : “las leyes de la naturaleza

son constantes. Apoyados en este principio, podemos reducir la inducción á silogismo en la forma siguiente: "Consta por la observación y la experiencia que el fenómeno X no proviene de alguna circunstancia particular, ni de alguna propiedad individual y privativa de tales y tales objetos, sino de su íntima constitución y naturaleza. Es así que la naturaleza y constitución de las cosas es la misma en todos los individuos de la misma especie, aun en aquellos sobre los cuales no ha recaído nuestra observación y experimentos; luego dondequiera, y siempre que se encuentren individuos de la misma naturaleza y especie, deberemos obtener los mismos resultados, los mismos fenómenos, iguales efectos."

**Escolio.**—Ya que hemos hablado de observación y experimentos, no está de más dar una breve idea de los mismos. La *observación* es la atención que prestamos á los fenómenos cuales nos los presenta de por sí la misma naturaleza física. *Experimento* es la atención que prestamos á los fenómenos que de industria excitamos en la naturaleza, combinando nosotros sus elementos. El meteorólogo, por ejemplo, que nota la dirección de

los vientos que soplan, la cantidad de lluvia, los grados de frío y de calor, etc., *observa simplemente*. Por el contrario, el químico que mezcla varias substancias para explorar las combinaciones y propiedades de los compuestos, *experimenta*, porque de industria atormenta, digámoslo así, á la naturaleza, y la ensaya para arrancarle sus secretos.

**Ejemplo.** — Es una argumentación en la cual se concluye de semejante á semejante: v. gr., “si Cristo perdonó al buen ladrón porque se arrepintió, también me perdonará á mí si me arrepiento de mis culpas.” Es muy claro que este argumento no tiene más fuerza que aquella que le da la semejanza en que se funda. Si, pues, no hay esta semejanza, cae la argumentación negada la paridad.

En esta argumentación también puede concluirse *a contrario*: v. gr., “la soberbia es raíz de todos los vicios; luego *a contrario*, la humildad es principio de todas las virtudes.” Para esto es necesario que haya oposición perfecta entre los extremos comparados, como aquí se verifica entre la soberbia y la humildad. También puede concluirse *a fortiori*, verbigracia: “Dios en la tierra se muestra muy liberal y magnífico con los buenos y con los

malos; luego *a fortiori* serálo mucho más en cielo con los bienaventurados.„

## § V

### DE LOS SOFISMAS

Llámanse *sofismas* ó *falacias*, en sentido lógico, cualesquiera vicios de argumentación, y se denominan *sofismas* estas argumentaciones viciosas que, bajo la apariencia de verdad, ocultan un error ó conducen á él. Preciso es recorrer brevemente las principales especies de falacias y sofismas para que los jóvenes se habitúen á reflexionar y á analizar calmosamente esa multitud infinita de errores que circulan por el mundo, gracias á tantos sofistas y charlatanes que con argumentos viciosos extravían y corrompen las inteligencias inexpertas.

Todo sofisma nace, ó del mal uso de las voces, ó de la falsedad de las proposiciones que son la *materia* del silogismo. De aquí es que se dividen en sofismas *de dicción* y sofismas *de cosa*. Los sofismas de dicción ó de palabra son seis: *equivocación*, *figura de dicción*, *acento*, *anfibología*, *composición* y *división*. Los sofismas de cosa son siete: *falacia de accidente*, de

lo dicho *simpliciter* y *secundum quid*, de *ignorancia del elenco*, de *petición de principio*, de *no causa por causa* y de *muchas preguntas á la vez*. Cuatro palabras sobre cada una.

La *equivocación* consiste en tomar una voz en sentido distinto del en que debe entenderse. En este sofisma incurren los luteranos cuando dicen que basta la fe sola para salvarse, porque Cristo dijo: "el que creyere y fuere bautizado, será salvo"; sin advertir que hay fe y fe, y que Cristo hablaba de la fe informada por la caridad, y no de la fe puramente especulativa.

El sofisma ó falacia de *figura de dicción* consiste en interpretar una voz en un solo sentido, siendo así que puede y debe tomarse en dos sentidos, según el contexto é intención del que la empleó. Cristo, después de la última cena, oró al Eterno Padre que conservase á los Apóstoles como si fuesen *Una sola cosa* entre sí, y añadió: "así como Vos, Padre mío, sois *uno* conmigo". Pues bien: los herejes arrianos negaron la consubstancialidad del Padre y del Hijo interpretando en un mismo sentido aquel *unum* que en este lugar de la Escritura se encuentra dos veces. "Los Apóstoles, decían estos herejes, no podían ser *Unum* sino en sentido

---

moral, por amor y caridad. Luego [el Eterno Padre y el Hijo no eran *Uno* sino en el mismo sentido, puesto que Cristo presenta en el texto la *unidad* del Padre y del Hijo como tipo y modelo de la unidad de los Apóstoles,„.

*La falacia de acento* consiste en alterar el sentido de una sentencia mudando el acento de una ó más de sus voces : v. gr., cuando digo : “si yo estudio aprendo,„ (proposición condicional), cualquiera puede invertir el sentido de esta enunciación, convirtiéndola en absoluta, de este modo : “Sí: yo estudio; aprendo...„

*La anfibología* consiste en ocultar la verdad sirviéndose de frases que, según la índole de la lengua en que se habla, pueden significar cosas opuestas ó distintas. Un general roto y vencido, comunica á su Gobierno este parte oficial de una batalla : “Ayer presenté combate al enemigo ; fué muy reñido y muy sangriento, y arrollamos por el flanco izquierdo á los contrarios. Jefes, oficiales é individuos de tropa son dignos de toda recomendación, pues probaron una vez más que son muy capaces de defender con gloria el pabellón nacional...„  
¡Magnífico todo! ¡repíquense las campanas! Pero es el caso que, aunque por el flanco izquierdo arrollaron al principio al enemigo,

bien presto por el flanco derecho, y en toda la línea, fué el pobre general derrotado completamente y le quitaron las banderas.

*La falacia de composición* consiste en atribuir al compuesto lo que solamente conviene á las partes : v. gr., “ni Pedro, ni Juan, ni yo, puedo levantar este peso. Luego no podemos levantarle los tres juntos”.

*La falacia de división*, al contrario, consiste en pasar de lo compuesto á lo dividido, afirmando ó negando de las partes lo que solamente se puede afirmar ó negar del todo ó compuesto : v. gr. : “nadie puede estar de veras convertido á Dios y en pecado mortal; pero tú estás en pecado mortal ; luego no te puedes convertir á Dios”. Pasemos á los *sofismas de cosa*.

*La falacia de accidente* consiste en pasar de lo esencial á lo accidental, ó viceversa. Ejemplo de lo primero : “todo hombre, á los treinta años, goza del pleno uso de la razón : es así que este loco tiene treinta años ; luego este loco goza del pleno uso de la razón”. Ejemplo de lo segundo : “hay muchos clérigos y sacerdotes menos ejemplares ; luego el clero católico es corrompido”. “Hay hombres que enseñan y profesan muchos errores ; luego la ra-

zón siempre se engaña.„ Nada es más frecuente en los labios de los enemigos de la Iglesia que este odioso sofisma.

*La falacia de lo dicho simpliciter y secundum quid*, consiste en pasar del sentido absoluto al relativo, y viceversa. Ejemplo de lo primero : “el etíope es negro; luego el etíope tiene los dientes negros„. Ejemplo de lo segundo : “la Iglesia prohíbe á los fieles la lectura de la Biblia en lengua vulgar ; luego la Iglesia veda á sus hijos la Sagrada Escritura „. Así calumnian los protestantes al Catolicismo. Este sofisma es también muy frecuente entre los filofastros y falsos políticos.

*La ignorancia del elenco* consiste en presentar contradicciones aparentes para combatir una tesis, ó también en probar, no la tesis en cuestión, sino otra distinta, pero que tiene alguna relación con la primera. Ejemplo del primer modo : “Dios es inmortal : es así que murió Cristo ; luego Cristo no es Dios. „ Ejemplo de lo segundo : “las almas no pueden abrasarse en fuego eterno; luego no hay infierno„. Cuando se trata de la pura existencia del infierno, no se puede combatir el dogma introduciendo furtivamente otras cuestiones semejantes á éstas : ¿qué fuego será el del infierno?

¿cómo padecerán las almas? Los deístas é incrédulos casi siempre combaten los dogmas católicos con estas salidas, escapándose por la tangente.

*La petición de principio* se suele cometer de tres modos:

1.º Probando una tesis con la misma tesis ligeramente modificada en la expresión material, como cuando digo: "el alma humana es inmortal porque vivirá siempre,,.

2.º Tomando como verdad inconcusa un principio que no lo es; así, muchos geólogos racionalistas se atreven á combatir el relato mosaico acerca de la creación fundándose como en axiomas irrefragables en sus imperfectísimas inducciones.

3.º Sirviéndose, para probar una tesis, de otra igualmente obscura ó disputable: como si yo para probar la existencia de las ideas innatas alegase que las cosas no tienen en sí mismas inteligibilidad propia. Aquí la razón de la sinrazón es mucho más abstrusa que la tesis. Refiérese á la petición de principio el *círculo vicioso*, que consiste en querer probar recíprocamente una proposición con otra: como si yo probase que Alejandro venció á Darío porque Darío fué vencido por Alejandro.

*El sofisma de no causa por causa, ó de causa falsa*, consiste en suponer que una cosa es efecto de otra únicamente porque viene después de ella: v. gr., cuando decimos: "poco después de la aparición de un cometa hubo peste, hubo guerra; luego los cometas presagian calamidades públicas." "Desde que Enrique VIII en Inglaterra y Lutero en Alemania se separaron de la Iglesia católica, se ha aumentado la industria y el comercio en aquellos grandes países. Luego la Iglesia es retrógrada, y el protestantismo favorece el progreso de las naciones." Así arguyen tantos bribones que, dándose todo el aire de sabios, imitan sin advertirlo á las vejezuelas, que también discurren así: "Ayer cantó el buho en el árbol vecino: mañana morirá mi compadre."

*La falacia de muchas preguntas á la vez* consiste en dirigir á algunos tales preguntas que, sea cualquiera la respuesta, siempre pueda el sofista deducir algo contra aquel que responde: v. gr., "¿tienes en tu poder, ó no tienes lo que no has perdido? Si dices que *sí*, te arguyo: es así que no has perdido cuernos; luego tienes cuernos. Si dices que *no*, te insto: es así que no has perdido los ojos; luego no tienes ojos."

**Escolio.** — Es sobremanera importante ejercitar á los jóvenes en el análisis de silogismos y de falacias para acostumbrarlos á fijar la atención, y disponerlos al estudio más serio y profundo de las grandes cuestiones que en la Filosofía se ventilan. En un curso elemental no es posible recoger todo lo que han escrito los dialécticos sobre el particular; por lo mismo recomendamos á los profesores suplan lo que falta, persuadidos de que el arte silogístico es tan necesario en Filosofía, como lo es en Matemáticas el conocimiento de las cuatro operaciones de la Aritmética.



# CRITICA

---

## CAPITULO PRIMERO

De la verdad, certeza y evidencia.

Habiendo expuesto las leyes más generales y comunes á las cuales debe conformarse nuestra mente en sus operaciones, tiempo es ya de aplicar en esta segunda parte de la Lógica esas mismas leyes á nuestro entendimiento, á fin de que pueda segura y fácilmente conseguir el fin á que ha sido llamado por el autor de la naturaleza. Emprendemos un estudio muy serio é importantísimo; emprendemos la resolución de gravísimos y capitales problemas relativos al humano conocer; tratamos, en fin, de explorar el cimiento sobre el cual se apoya todo el edificio científico. Esta segunda parte de la Lógica debe enseñarnos cuál es el *fin* que la razón humana se propone en sus operaciones; cuáles son los *medios* con que cuenta para alcanzarle; cuáles los *camino*s

que debe recorrer hasta llegar al término; cuáles, en fin, los *peligros* que corre en tan difíciles y ásperos caminos. Esto significa que debemos tratar aquí de la *Verdad*, *Certeza* y *Evidencia*; de las facultades cognoscitivas del hombre en sus relaciones con la verdad, del fundamento en que se apoya la certeza de los conocimientos puramente naturales, ó sea del *Criterio*; y, por último, de los primeros principios ó axiomas en los cuales se apoya toda demostración científica. Aquí se abre al discurso un campo inmenso, que desde luego no podremos recorrerle en todas direcciones; pero le exploraremos cuanto sea necesario para excitar al menos en las inteligencias de los jóvenes el sincero amor de la verdad, único patrimonio de la razón humana. Para esto procuraremos imitar en lo sucesivo la forma y método del angélico doctor Santo Tomás, proponiendo (para fijar la atención) cada una de las cuestiones en forma interrogativa, indicando luego como respuesta la tesis que deberá demostrarse, declarándola cuando sea necesario; aduciendo las pruebas; resolviendo *en forma* las objeciones, y, por fin, deduciendo consecuencias y haciendo observaciones oportunas en corolarios y escolios que explicarán

plenamente la doctrina expuesta. Como enseñamos la Verdad, no tememos encerrarnos en tan estrecho círculo, y creemos que así prestamos un gran servicio á los jóvenes.

**Cuestión 1.<sup>a</sup>** — *¿Qué es verdad, y á cuál de los actos del entendimiento humano corresponde?*

**Resolución.**—Resuelven la cuestión propuesta la declaración y proposiciones siguientes:

**Declaración.**—San Agustín dice que verdad es lo que es. Concepto profundo y luminoso. El oropel no es oro, y por eso es *oro falso*; un pedazo de cristal de roca no es diamante, y por eso es *diamante falso*; una moneda de cobre no es una onza de oro, y por eso es *moneda hechiza ó falsa*. De modo que, según San Agustín, la verdad es inseparable del ser, así como la falsedad es el no ser, la nada. Santo Tomás de Aquino dice que la verdad es la adecuación del entendimiento y de la cosa, ó bien la conformidad del conocimiento con su objeto, ó del objeto con el conocimiento. Esta definición de la verdad es magnífica, y presenta su más natural y exacto concepto. He aquí la razón. Siempre que pensamos en la verdad y nos queremos dar cuenta de ella, per-



---

cibimos que necesariamente envuelve la idea de cierta relación, y esta relación es de conformidad entre el entendimiento y el objeto conocido ó inteligible; si prescindimos de dicha relación, desaparece el concepto de verdad; reflexionemos un poco, y nos persuadiremos de ello. Asimismo, cuando pensamos en la falsedad, sin quererlo concebimos cierta disonancia ó desconformidad ó desigualdad entre el entendimiento y la cosa, ó entre la cosa y el entendimiento; suprimida esta idea de relación, no concebimos falsedad. Luego las ideas de verdad y falsedad son esencialmente relativas: la primera envuelve relación de conformidad; la segunda, relación de desconformidad ó repugnancia. Luego la definición de Santo Tomás es exacta y magnífica.

El mismo santo Doctor distingue la verdad en el *ser*, la verdad en el *conocer*, la verdad en el *significar*. La verdad en el *ser* es la conformidad que todas las cosas tienen en su realidad propia con el entendimiento divino que las ideó y concibió en la eternidad, como un arquitecto que mucho antes de construir un edificio piensa y forma en su mente un plan ó diseño, según el cual realizará su obra. Y como la omnipotencia de Dios, dado que quic-

ra crear las cosas, no puede menos de realizar fidelísimamente las ideas de la sabiduría infinita, de allí es que todas las cosas tienen que conformarse esencialmente con el divino entendimiento. Pero por lo mismo que las cosas son realizaciones perfectas de las ideas de la inteligencia de Dios, ellas son también *inteligibles* y aptas para engendrar en un entendimiento creado un conocimiento conforme con las mismas. Esta conformidad de las cosas, que respecto del entendimiento divino es *actual*, y respecto de la inteligencia creada *posible*, constituye la *verdad metafísica, esencial y objetiva*, que definió San Agustín diciendo *que es lo que es*. Trataremos de ésta en la Ontología.

La verdad *en el significar* es la conformidad de la expresión ó manifestación del pensamiento con el pensamiento mismo del que le manifiesta. Si yo, pensando que el oropel es oro, digo: "esto es oro", aunque mi pensamiento no se conforma con el objeto, pero mi proposición se conforma con mi pensamiento. Aquí hay, pues, verdad *en el significar*. Pero si yo, conociendo muy bien que el oropel *no* es oro, digo, sin embargo: "esto es oro"; claro está que soy falso y mentiroso, y mi palabra

no se conforma con mi pensamiento. Y como en este caso yo no pronuncio esta proposición sino porque quiero pronunciarla, síguese que la falsedad es voluntaria y libre, y corresponde al examen de la ciencia moral: á la Ética.

En fin, la verdad *en el conocer* es la conformidad del conocimiento con el objeto conocido: ésta es la *verdad lógica* que debemos considerar aquí. Hemos indicado poco antes que todas las cosas son inteligibles y aptas para engendrar en un entendimiento creado una idea conforme consigo mismas; por otra parte, existe este entendimiento creado, el cual es una facultad de conocer; por consiguiente, presupuesta la recta aplicación de esta potencia al objeto, claro es que el conocimiento puede conformarse, y de hecho se conforma, con el objeto. Esta conformidad es la perfección de los conocimientos humanos; pues faltando ella, ó no conocemos las cosas, ó las conocemos falsamente.

Mas débese notar con cuidado que, para que el conocimiento sea verdadero, no es preciso que la mente se conforme con el objeto *adecuadamente*; es decir, según todas sus propiedades, atributos é íntegra esencia; basta que por aquel lado, digámoslo así, por el cual

contempla el objeto, le represente como es en sí mismo; porque si para la verdad del conocimiento se requiriese que la mente se conformase con toda la inteligibilidad del objeto, seguiríase que ningún conocimiento sería verdadero, sino el adecuado. Pero este conocimiento compete solamente á Dios, cuya mente perspicacísima penetra, sondea, trasciende, escudriña y agota la inteligibilidad de los objetos.

**Proposición 1.<sup>a</sup>** — *Hablando en rigor, la verdad lógica sólo compete al juicio.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> *Deducida del signo.*—En la palabra humana los *términos* son signos de las ideas, como las *proposiciones* lo son de los juicios. Es así que nadie atribuye verdad ó falsedad á los términos disueltos, sino á las proposiciones, porque nadie me acusará de falso ni me dirá veraz si pronuncio estas tres voces: *Dios... mundo... Criador*. Por el contrario, si digo: “Dios es Criador del mundo”, al momento reconocen todos los que me oyen la verdad lógica de esta enunciación. Luego si hemos de decir de las ideas y de los juicios lo que decimos de sus respectivos signos, preciso

es confesar que, hablando en rigor, la verdad lógica sólo compete al juicio.

2.<sup>a</sup> *Deducida de la naturaleza de los actos mentales.* — La verdad lógica es la perfección del conocimiento. Luego, hablando en rigor, esta verdad debe hallarse en el acto cognoscitivo más perfecto ; así como, siendo la perfección propia de un reloj el medir bien el tiempo, esta perfección no puede hallarse sino en un reloj bien construído al efecto. Es así que el acto cognoscitivo más perfecto es el juicio, y no la percepción simple ó idea ; luego la verdad lógica hállase perfecta y plenamente en el juicio, y no en la idea ó percepción simple. Y á la verdad, el primer acto de nuestra mente no pasa de ser un conocimiento *inicial, rudimental, incoado* : es el primer despertarse de la inteligencia humana, es el elemento necesario del juicio, pero no es el juicio mismo. La simple idea representa desde luego el objeto á nuestra mente ; pero nada afirma, nada niega, no resuelve ni compone las propiedades del objeto, todo lo cual es necesario para constituir plenamente la verdad ó falsedad lógica de que tratamos. Por consiguiente, la naturaleza misma de los actos en cuestión prueba la verdad de nuestro aserto.

3.<sup>a</sup> *Deducida de la naturaleza de la verdad.*—Esta, como hemos declarado, consiste en la adecuación ó conformidad del entendimiento con la cosa. Luego en aquel acto cognoscitivo hallaráse más perfectamente en el cual más plenamente se verifica esa adecuación. Es así que esto sucede en el juicio, porque en él se comparan los términos y en él se atribuyen ó niegan al objeto las cualidades percibidas. Luego es verdadera la proposición.

**Prop. 2.<sup>a</sup>**—*Sin embargo, hállase, aun en la percepción simple, una verdad lógica inicial, incoada.*

**Pruebas.** 1.<sup>a</sup>—*Deducida de la dote natural del conocer.*—De suyo y naturalmente la verdad lógica es una dote del conocimiento, porque, de lo contrario, nunca podríamos estar seguros de que conocemos las cosas; como el que por pura casualidad da una vez en el blanco, nunca puede estar seguro de que acertará en muchos tiros consecutivos. Es así que toda percepción simple es un conocimiento inicial, rudimental si se quiere, pero al fin conocimiento; luego debe hallarse en ella, de

un modo proporcionado á su perfección, su dote propia y natural, la verdad lógica.

2.<sup>a</sup> *Deducida de la objetividad de la idea.*

— Toda percepción simple versa sobre algún objeto, porque ella es un pensamiento, y repugna un pensamiento sin objeto pensado. Es así que no puede la simple percepción versar sobre algún objeto sin alguna representación ó asimilación ó imagen vital del mismo objeto, porque al percibir no sale nuestra mente fuera de sí misma, ni entran los objetos dentro de nosotros. Luego la simple percepción de un objeto envuelve esencialmente una representación, una imagen del mismo objeto. Pero la representación, la imagen de un objeto, se asemeja, se conforma con él, á lo menos por aquel lado por el cual se halla el objeto presente al entendimiento. Luego la percepción simple se asimila y conforma de algún modo con su objeto. Luego consta nuestra proposición.

3.<sup>a</sup> *Deducida del efecto más general de la idea.*—Generalmente hablando, por medio de la percepción simple comenzamos á distinguir unos objetos de otros y á contemplar en un solo objeto sus propiedades distintas. Es así que no pudiéramos hacer esto si nuestras sim-

ples percepciones no se conformasen de algún modo con los objetos. Luego es verdadera nuestra proposición.

**Prop. 3<sup>a</sup>** — *La verdad lógica inicial que corresponde á la percepción simple, es de ella inseparable.*

**Pruebas.**— 1.<sup>a</sup> *Deducida de la representación.* — Si mi mente percibe un objeto, es imposible que este objeto no esté representado en mi mente ; porque, de lo contrario, seguiríase que yo al mismo tiempo percibía y no percibía dicho objeto, lo cual es absurdo. Pero la representación del objeto en mi mente es imagen y semejanza del objeto mismo, y de consiguiente es la verdad lógica que corresponde á la percepción ; luego si mi mente percibe un objeto, mi percepción es lógicamente verdadera.

2.<sup>a</sup> *Deducida de la simplicidad de la idea.* — La percepción simple es un acto simplicísimo : nadie puede señalar sus partes, dimensiones ó elementos ; luego ó existe ó no existe, ó percibo ó no percibo : aquí no hay medio. Si existe la percepción, percibo el objeto ; si no existe, no le percibo. Pero percibir

el objeto es representármelo por medio de su imagen ó semejanza : no percibir el objeto es carecer mi mente de la imagen ó semejanza del objeto. Luego, respecto de la percepción simple, débese convenir en que ella, ó es verdadera, ó no existe, puesto que la semejanza del objeto en la mente es la misma verdad lógica inicial que corresponde á este acto.

**Objeciones.** — 1.<sup>a</sup> Hay muchas percepciones que no se conforman con los objetos percibidos, como la de un lobo que, visto desde lejos, parece perro ; luego hay percepciones falsas.

**Resp.** — Distingo el antecedente ; hay percepciones que no se conforman con su objeto *material*, concedo ; hay percepciones que no se conforman con el objeto *formal*, niego. Es indispensable tener presente esta distinción entre el objeto *material* y el *formal* de la idea. Es objeto *material* de una idea el mismo objeto considerado en sí y fuera de la mente, como en el caso propuesto el lobo en sí, é independientemente de que se le perciba ó no ; es objeto *formal* el objeto mismo de la idea considerado como se representa en el entendimiento. Es cierto que hay percepciones que no se conforman con el objeto como es en sí

mismo ; pero también es cierto que no hay percepción que no se conforme con su objeto como él se representa en la mente. En el caso de la objeción, si el lobo, visto desde lejos, se me representa como perro, claro es que le percibiré como perro , y en este caso no me engaña la percepción, pues percibo lo que se me representa ; me engañaré en *mi juicio* si imprudentemente juzgo que en sí es perro el lobo que se me representa *como perro*. Luego, hablando del objeto formal de la percepción simple, siempre hay conformidad entre dicho acto cognoscitivo y el objeto representado.

2.<sup>a</sup> Pero si la mente, en sus percepciones, no se conforma con los objetos sino como ellos se le representan, síguese que la mente nunca podrá juzgar con seguridad de los objetos como son en sí. Esto destruye la certeza de los conocimientos. Luego no basta la conformidad de la mente con el objeto formal.

**Resp.**—Niego el supuesto de la mayor. Supónese en la proposición condicional que, porque se admite la distinción entre objeto *material* y *formal*, debe también admitirse una oposición entre los mismos, como si ningún objeto pudiese representarse en la mente *como*

*es en sí mismo*. Pero esto es falso y absurdo: todos los objetos que pueden percibirse tienden de suyo á representarse *como* son en sí mismos. De donde, aunque la mente no se conforma en las percepciones, sino con el objeto formal, sin embargo, esta conformidad se enlaza de suyo con el objeto material, que es el que se le representa. Si á las veces acontece que el objeto no se representa respecto de algunas de sus cualidades externas *como es en sí mismo*, sino de otro modo, esto es, por accidente, y por accidente que distinguimos muy bien, según lo prueba la suspensión del juicio y el recurso á la atención y reflexión que hacemos hasta remover el accidente dicho. Es la tarde de un día sereno: acércome á mi mesa y póngome á escribir: de repente hiere mis oídos una detonación tremenda, como la de un cañonazo; dejo la pluma, y digo: ¿qué es? Salgo de mi aposento, y veo que el cielo, poco antes sereno, ha despedido de una negra nube el rayo cuyo estampido hirió mis oídos como la detonación de un proyectil. Aquí la percepción del estampido no me engañó; mas como poco antes el día estaba sereno, suspendí el juicio sobre la causa del ruido para no exponerme á pensar falsamente que se hubiese di-

parado un cañonazo en el cuartel vecino. Hice muy bien : mas no pudiera hacerlo si no distinguiese cuándo se me representa el objeto como es en sí mismo, y cuándo se me representa accidentalmente de otro modo.

**Cuestión 2.<sup>a</sup>**— *¿Cuáles son las nociones fundamentales y las proposiciones relativas á la certeza y evidencia en general?*

**Resolución.**— Resuelven esta cuestión la declaración y proposiciones siguientes:

**Declaración.**— Cuatro son los estados de la mente humana en su relación con la verdad: la *ignorancia*, la *duda*, la *opinión*, la *certeza*. La ignorancia es el estado de la mente en el cual no se tienen ni juicios, ni ideas de las cosas. La ignorancia es *universal* cuando la negación del conocimiento es absoluta, como sucede en los infantes. Es *particular*, más ó menos extensa, cuando la negación del conocimiento se refiere á mayor ó menor número de verdades, como sucede en todos los hombres y en cualquier inteligencia creada. *Duda* es el estado en el cual la mente no presta su asenso á ninguna de dos proposiciones contradictorias que considera. Es de dos especies: *positiva* y *negativa*. Duda negativa es aquella que nace de la falta de motivos ó razones que pu-

dieran inclinar la mente á una parte más bien que á otra : compréndese que esta duda es una ignorancia prudente ; pues si no se conocen razones en pro ni en contra , lo más prudente es suspender el asenso. Duda positiva es aquella que se funda en razones que militan en pro y en contra, las cuales no permiten á la mente inclinarse más á una parte que otra.—*La opinión* es un estado medio entre la duda y la certeza, en el cual de tal modo adhiere la mente á una sentencia que teme, sin embargo, y recela, por las razones que militan también en favor de la opuesta. Llámase la opinión por algunos *estado de probabilidad*: pero, en rigor, *la probabilidad* es el peso de las razones que sostienen y robustecen la misma opinión. *La certeza*, en fin, es el estado en que la mente adhiere con firmeza al objeto conocido sin ninguna vacilación ni temor de que lo opuesto sea verdadero. Siendo la sola verdad el objeto propio del entendimiento, síguese que la sola verdad puede llamar y arrancar el firme asenso del entendimiento en su favor: de aquí es que la certeza de suyo acompaña á la verdad conocida. Esto no quita que á veces la mente, por falta de consideración, preste su asenso á lo que es falso ; mas esta adhesión no puede llamarse cer-

teza sino por abuso de la expresión ; pues si el error se descubre, la mente al punto retira su asenso y se inclina á la parte opuesta. Que si la mente, aun descubierto el error, persiste en su adhesión primera, ésta no merece el nombre de certeza, sino más bien el de pertinacia.

Previas estas nociones generales, expongamos más en particular los conceptos y divisiones de la certeza y evidencia.

La mente humana, en sus operaciones, aspira siempre á la certeza y evidencia ; consulte cada cual su propia experiencia, y ésta le convencerá de que, en materia de conocimientos ó de noticias, la inteligencia no se contenta ni se halla bien con dudas y sombras. La certeza es firme é inconcusa, estable y permanente, y puede definirse con precisión diciendo que es *la firme adhesión de la mente á la verdad, apoyada en un motivo infalible*. Así, es cierto un juicio en el cual de tal modo afirmo ó niego una cosa de otra que veo al mismo tiempo que repugna lo contrario.

La certeza se divide :

1.º En *subjetiva* y *objetiva*. *Subjetiva* es la que acabamos de definir. *Certeza objetiva* es la aptitud misma de un objeto para arrancar

el asenso de la mente sin vacilación, sin temor de lo opuesto; así, la existencia de Dios, los teoremas geométricos, las fórmulas algebraicas, etc., son verdades que, una vez presentes en el entendimiento, no pueden menos de arrancar su asenso y adhesión firmísima.

2.º Una y otra certeza en *metafísica, física y moral*. Certeza metafísica es aquella que se funda en la misma naturaleza de las cosas ó en la relación necesaria de las ideas. Estos juicios: "el todo es mayor que su parte; el círculo es redondo; dos y dos son cuatro", etc., son por esto metafísicamente ciertos. Certeza física es aquella que se funda en la experiencia interna ó externa y en la constancia de las leyes de la naturaleza. Estos juicios: "yo pienso; yo existo; los cuerpos son graves; el sol alumbrá, el agua refrigera", etc., son físicamente ciertos. Certeza moral es aquella que se funda en la autoridad del testimonio humano y en las leyes que suelen gobernar moralmente las costumbres de los hombres. Estos juicios: "existió el Imperio romano; César venció á Pompeyo; las madres aman á sus hijos; los jóvenes son inconstantes", etc., son moralmente ciertos.

La *evidencia* es un conocimiento clarísimo y muy distinto de la verdad. No es fácil dar

una definición de evidencia que á todos satisfaga; pero es lo cierto que nadie puede pensar en la evidencia sin concebir luz, claridad, conocimientos y objetos afectados de esa luz y claridad. Á las veces se declama contra el uso de metáforas en las definiciones filosóficas; pero ésta es una intolerancia reprensible cuando se trata de nociones primeras que no necesitan de definición propiamente dicha, ni pueden admitirla por ser simplisísimas: una de éstas es la evidencia. Algunos la definen diciendo que es una intuición profunda con que la mente contempla la verdad; otros la llaman *perspicuidad*, *percepción lucidísima* y *muy vívida del objeto*. Como quiera que sea, nuestra definición es aceptable, porque la evidencia es una perfección del conocimiento; mas el objeto propio del conocimiento es la verdad, y siempre que conocemos lo verdadero con mucha claridad y distinción no dudamos decir que *tenemos evidencia* de aquello.

La evidencia, así como la certeza, se divide en *subjetiva* y *objetiva*. Evidencia subjetiva es la misma percepción clarísima y muy distinta que adquiere la mente tan luego como se le manifiesta la verdad. Evidencia objetiva es la misma claridad y distinción que de suyo acom-

pañña á la representación del objeto ó verdad que se dicen evidentes. Como en los conocimientos puramente naturales la certeza y la evidencia se enlazan con muy estrecho vínculo, la evidencia divídese también en metafísica, física y moral, según que se apoya, ó en la naturaleza de las cosas y nexos necesarios de las ideas, ó en la experiencia y constancia de las leyes físicas, ó, en fin, en el testimonio humano y en las leyes morales, á las que se conforman las costumbres de los hombres.

Así, la certeza como la evidencia divídese también en *inmediata* y *mediata*. Son *inmediatamente* ciertos y evidentes aquellos juicios en que prorrumpe nuestra mente sin necesidad de ponerse á discurrir, bastándole la intuición directa de los objetos sobre los cuales versan esos juicios. "Yo pienso; yo existo; yo estoy triste,, etc., son juicios *inmediatos* que se fundan en el solo testimonio de mi conciencia; "es ya día, el sol alumbra, los cuerpos son graves,, etc., son juicios *inmediatos* que se fundan en el solo testimonio de mis sentidos externos: "no hay efecto sin causa; dos cosas iguales á una tercera son iguales entre sí; ninguna cosa puede ser y no ser al mismo tiempo,, etc., son juicios que mi inteligencia pro-

nuncia *inmediatamente* que comprende y analiza los términos. Son *mediatamente* ciertos y evidentes aquellos juicios cuya verdad debe demostrarse por medio del raciocinio, á causa de que ella no se presenta directamente á nuestro entendimiento ; tales son éstas : "Dios existe; el alma humana es inmortal; el cuadrado de la hipotenusa es igual á la suma de los cuadrados de los catetos", etc. Esta sola división de juicios *inmediatos* y *mediatos*, tan razonable y conforme á la experiencia, nos manifiesta que hay verdades *demostrables* é *indemostrables*, y que es un solemne disparate y una pretensión muy necia exigir á destajo la demostración de todo; esto equivale á negar toda demostración y á arruinar la ciencia. Establezcamos ya algunas proposiciones relativas á la certeza y evidencia en general.

**Proposición 1.<sup>a</sup>**— *La evidencia de la verdad produce necesariamente la certeza en el entendimiento que contempla esa misma verdad.*

**Prueba deducida del carácter esencial de la certeza.**— Toda potencia descansa necesariamente en la posesión del bien á que

está ordenada por la naturaleza: esto es in-cuestionable. Es así que el bien de la mente humana es la *verdad conocida*, como lo prueban todas las aspiraciones de mi entendimiento. Luego la mente humana descansa en la *verdad conocida*. Subsumo: pero la verdad conocida no es sino la *verdad evidente*. Luego la mente humana descansa en la verdad evidente, ó, lo que es lo mismo, en *la evidencia de la verdad*. Ahora bien, el reposo ó descanso de la mente en la evidencia de la verdad es la misma firmeza y estabilidad de su asenso, ó de otro modo, este descanso es la misma certeza: luego la certeza se apoya en la evidencia, y en los conocimientos naturales, la evidencia produce la certeza.

**Prop. 2.<sup>a</sup>**—*La certeza es proporcional al motivo que en el objeto propuesto arranca el asenso de la mente.*

**Prueba deducida de la relación de causa y efecto.**—Todo efecto es proporcionado á su causa, porque ninguna causa puede hacer más de lo que naturalmente puede. Es así que la certeza es *de suyo* el efecto de algún motivo que de parte del objeto arranca el asen-

so de la mente cuando ésta le contempla, porque nadie afirma ni niega sino en fuerza de alguna razón que advierte en el objeto; luego la certeza de suyo es proporcional al motivo que en el objeto propuesto arranca el asenso de la mente.

**Escolio.**—Obsérvese que suele llamarse *objeto formal* de la certeza el motivo que en cada objeto arranca el firme asenso de la mente. Así, en este principio: “todo efecto tiene una causa”, *el objeto formal* de la certeza es el nexo necesario entre el sujeto y predicado de este juicio.

**Prop. 3.<sup>a</sup>**—*La certeza es también de suyo proporcional á la naturaleza del sujeto cognoscente y á la luz ó claridad con que se presenta el objeto al cual adhiere.*

**Prueba deducida de las relaciones entre el acto y el agente en concreto.**—

El acto y sus consecuencias son de suyo proporcionales á la perfección fundamental del agente y á las cualidades que próximamente disponen para el acto á dicho agente: esto es muy claro. Es así que la perfección fundamental es la esencia misma del agente; la luz, bajo



la cual adhiere la mente al objeto, es la disposición próxima para el acto cognoscitivo. Luego el acto cognoscitivo y todas sus consecuencias son de suyo proporcionales á la esencia del sujeto cognoscente, y á la luz bajo la cual adhiere la mente á su objeto. Ahora bien, la certeza es una consecuencia necesaria de la representación evidente en el acto cognoscitivo. Luego también la certeza de suyo es proporcional á la esencia del sujeto cognoscente y á la luz bajo la cual da su asenso al objeto. Decimos *de suyo*, porque *accidentalmente* puede la certeza recibir algunas modificaciones por razón del ingenio, de la mayor ó menor atención, de la meditación más profunda, etc.; mas esta diversidad es puramente accidental y no esencial respecto de las mentes de la misma especie que son iluminadas por una misma luz.

**Prop. 4.<sup>a</sup>**—*La certeza metafísica, física y moral difieren en especie, y una es más excelente que otra.*

**Declaración.**—La proposición tiene dos partes: en la primera se sostiene la diferencia específica de la certeza *metafísica, física y moral*; en la segunda la excelencia de la

certeza metafísica sobre la física, y la de ésta sobre la moral.

*Prueba de la primera parte.*—Las cosas que tienen un género común y una diferencia propia difieren entre sí en la especie, porque ésta consta de género próximo y última diferencia. Es así que la certeza metafísica, física y moral tienen un género común, á saber : la firmeza del asenso, la exclusión de la duda ; y una diferencia propia, á saber : el motivo especial ó el *objeto formal* que da á cada una su especie ; luego es verdadera esta primera parte.

*Prueba de la segunda parte.*—En cualquiera de las tres especies de certeza se han de distinguir dos cosas : la parte negativa, y la parte positiva. La parte negativa es la simple exclusión de la duda ; en cuanto á ésta, ninguna de las tres especies de certeza se aventaja á las otras dos ; así es que son perfectamente iguales la certeza metafísica, física y moral. La parte positiva es la mayor ó menor intensidad ó fuerza del asenso que presta la mente al objeto en virtud del motivo. De esta parte positiva se habla en la proposición que estamos demostrando. He aquí la prueba. Hemos manifestado que la certeza es proporcio-

nal al motivo que en el objeto propuesto arranca el asenso de la mente. Luego, cuando el motivo es de suyo más eficaz y enérgico, la certeza que de él se origina indudablemente será más intensa y excelente. Es así que esto se verifica en la certeza metafísica comparada con la física, y en la física comparada con la moral. Porque el motivo de la certeza metafísica es la misma naturaleza de la cosa ó el nexo necesario de las ideas; el motivo de la certeza física es la experiencia y la constancia de las leyes físicas; el motivo de la certeza moral es la autoridad del testimonio humano y las leyes morales que gobiernan las costumbres de los hombres; y de estos tres motivos el primero es más excelente que el segundo, y éste más excelente que el tercero. Luego la certeza metafísica es más excelente que la física, y la física más excelente que la moral.

**Prop. 5.<sup>a</sup>**—*La certeza de fe sobrenatural y divina es más excelente que cualquiera otra certeza puramente natural.*

**Prueba deducida de las proposiciones precedentes.**—Tanto es más excelente la certeza cuanto es más firme el motivo en que se

funda el asenso, y más perfecta la luz bajo la cual la mente contempla el objeto; porque, como se ha demostrado, la certeza es proporcional al motivo que en el objeto arranca el asenso y á la luz bajo la cual la mente conoce el objeto. Es así que la fe sobrenatural presenta á la mente humana el más firme de todos los motivos y la ilumina con luz más perfecta y excelente; luego la certeza de fe sobrenatural y divina es más excelente que cualquiera otra puramente natural. Y efectivamente: la fe sobrenatural se apoya en la misma autoridad divina y en la luz sobrenaturalmente infundida en el alma; pero la autoridad divina es un motivo más poderoso y eficaz que cualquier otro puramente natural para arrancar el asenso del entendimiento; pues, como enseña el eximio doctor Suárez, la autoridad divina se funda en la primera Verdad, que no puede engañarse ni engañarnos. De otro lado, la luz, sobrenaturalmente infusa, es también muy más excelente que cualquiera otra meramente natural. Finalmente: la fe, en cuanto depende de la voluntad humana, supone también una moción especial del Espíritu Santo, la cual es eficacísima para producir la certeza más excelente. De aquí es que la certeza de fe divina jamás

admite ninguna duda deliberada en el entendimiento por más dificultades que ocurran, á las cuales no puede responder un hombre rudo.

**Escolio.**—Obsérvese que en los conocimientos naturales la certeza es inseparable de la evidencia, y, por consiguiente, todo aquello que es cierto es evidente; mas en los conocimientos sobrenaturales la certeza no va acompañada de la evidencia. Esto acaece en la fe sobrenatural y divina, la cual produce en el entendimiento certeza, pero no evidencia, porque la fe es un conocimiento obscuro y enigmático, en el cual la mente humana se somete á la palabra de Dios sin conocer con evidencia las verdades reveladas.

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> La certeza, cualquiera que sea, no es sino la carencia de duda. Es así que la simple carencia de duda no admite más ni menos, no admite grados; luego la certeza no admite grados, y, por consiguiente, ni la certeza metafísica es más excelente que la física, ni ésta más que la moral.

**Resp.**—Distingo la mayor: la certeza, cualquiera que sea, no es sino la carencia de duda, si se considera solamente la *parte negativa*, concedo; si se considera la *parte positiva* de la misma certeza, niego. De propósito

explicamos, antes de probar la segunda parte de la cuarta proposición, cómo se debía distinguir en la certeza la simple exclusión de la duda, y el motivo en que se funda la mente para prestar su asenso. Admitimos de buen grado que, en cuanto á la exclusión de la duda, lo mismo es la certeza metafísica que la física, y ésta que la moral; tan indudable es para nosotros que dos y dos son cuatro, como que existió Julio César; y tan indudable es que existen los cuerpos como que nosotros pensamos: en esto no hay dificultad. Mas como al analizar los últimos elementos de la certeza hemos descubierto que ella supone un motivo, y al examinar ese motivo hemos encontrado que no es el mismo en todo asenso que prestamos á la verdad, no hemos podido menos de clasificar la certeza y dar, *por razón del motivo*, la primacia á la certeza metafísica sobre la física, y á ésta sobre la moral.

2.<sup>a</sup> A lo menos la certeza de fe no es más excelente que la certeza natural, porque ésta arranca necesariamente el asenso, mientras que el asenso que damos á la fe es voluntario y libre. Luego es falsa la proposición quinta.

**Resp.**—Niego el antecedente; en cuanto á la prueba, distingo; y la razón alegada prueba

que la certeza natural va acompañada de la evidencia, mientras que la certeza de la fe es obscura y enigmática, *concedo*. Y la razón alegada prueba que la certeza natural es más noble y excelente que la certeza de la fe, *niego*. No hemos deducido la excelencia de la fe sobre la certeza natural de su evidencia, sino de su objeto formal, ó sea de su motivo, que es la autoridad divina y la luz sobrenaturalmente infusa. Esta autoridad divina, esta luz sobrenatural, es seguramente más excelente que cualquiera otro motivo natural. Por tanto, aunque la certeza natural sea *necesaria* y la certeza de la fe sea libre, no se sigue de esto que aquélla sea más excelente que ésta.

3.<sup>a</sup> La firmeza del asenso depende del motivo; luego donde no hay motivo no puede darse asenso firme que excluya la duda. Es así que esto acontece en la certeza física y moral, porque las leyes físicas y morales están á cada paso expuestas á infinitas suspensiones y derogaciones; luego la certeza física y moral es nula.

**Resp.**—Concedo el primer antecedente y consiguiente, y niego la menor subsumpta. En cuanto á la prueba, distingo: las leyes físicas y morales están á cada paso expuestas á suspen-

siones y derogaciones; esto es, pueden experimentar, y de hecho experimentan, suspensiones y derogaciones, *niego*: pueden experimentar, absolutamente hablando, esas derogaciones ó suspensiones, y, sin embargo, no las experimentan de hecho, sino algunas veces; *subdistingo*: y en esos casos podemos nosotros juzgar de ellas, *concedo*: en esos casos no podemos juzgar de ellas, *niego*. Con esta distinción niego el consiguiente. A la verdad, las leyes físicas y morales, hablando abstractamente, pueden padecer alteraciones; mas esto prueba sólo que la certeza física y la moral no están fundadas en motivos absoluta, sino hipotéticamente necesarios; esto es, con tal que no se altere el orden establecido. Luego si no aparece ninguna razón que muestre que se ha alterado el orden, debemos estar seguros de que las leyes físicas y morales alcanzarán plenamente sus efectos. Es así que esto se verifica ordinariamente, porque ni Dios altera el orden establecido, ni suspende las leyes físicas cada día, ni el hombre en sus operaciones libres anda caprichosamente infringiendo á cada paso las leyes más comunes que gobiernan su vida práctica; luego con muy legítimo derecho puede nuestra mente prestar firme asenso

á la verdad apoyándose en la constancia de las leyes físicas y morales, que son el motivo de las certezas de su nombre.

**Cuestión 3.<sup>a</sup>** — *Se ha hablado en la cuestión precedente de la opinión y probabilidad como de uno de los estados de nuestra mente en orden á la verdad ; preguntase, pues: ¿cuál es el carácter y naturaleza de la probabilidad?*

**Resolución.** — Resuelve la cuestión propuesta la siguiente

**Declaración.** — En la vida práctica, muy frecuentemente debe el hombre contentarse con la probabilidad ; pues siendo la certeza una perfección tan alta del conocimiento, acaece á cada paso que no puede la mente humana lisonjearse de haberla alcanzado. Por esta razón es preciso que la Lógica trate de la probabilidad.

Entiéndese por probabilidad la aproximación de los juicios humanos á la verdad. Decimos *aproximación*, porque ciertamente la probabilidad no pone al entendimiento en posesión plena de su objeto propio ; de otro modo habría ya certeza, y sería inútil establecer diferencia alguna entre estos dos estados de la mente. Añadimos *de los juicios humanos*, porque la probabilidad no afecta á las

percepciones simples, en las cuales, ni se afirma, ni se niega, como tantas veces se ha indicado; y hablamos de juicios *humanos*, para indicar que esta probabilidad recae siempre en juicios que forma el hombre como ser racional, y mediante la consideración y examen de motivos razonables que justamente pueden inclinar á la mente hacia una parte más que á otra, si bien dejando cierta inquietud y recelo de lo opuesto. De aquí se deduce que un juicio probable tiene siempre que ser muy reflejo, porque supone un estudio comparativo de las razones que militan en pro y en contra, y una disposición más ó menos ventajosa para refutar los argumentos de la parte contraria.

Siendo la probabilidad una aproximación á la verdad, es evidente que ella admite grados: puede ser mayor ó menor, según la mente se acerque más ó menos á su objeto propio, á la verdad; y como esta aproximación depende de las razones en que se apoya la opinión, síguese que las mismas razones son más ó menos probables.

La probabilidad es de dos especies: *intrínseca* y *extrínseca*. Es intrínseca aquella cuyas razones están tomadas de la naturaleza misma de su objeto: es extrínseca aquella cuya razón

es por lo común la autoridad respetable de hombres cuerdos, prudentes ó científicos, los cuales se supone han examinado á fondo y han pesado en balanza equitativa las razones intrínsecas de las opiniones opuestas.

La probabilidad legítima se halla entre la duda y la certeza como una cantidad finita entre el 0 y el  $\infty$  matemáticos; y así como la cantidad finita nunca puede convertirse en actualmente infinita por más que se aumente, ni puede tampoco convertirse en *cero* por más que se disminuya, de un modo semejante nunca puede la probabilidad llegar á la certeza por más razones que la apoyen, ni tampoco puede atenuarse hasta llegar á convertirse en pura duda ó en error, por débiles que sean las razones que militan en pro de una opinión.

De aquí se infiere que una probabilidad mayor jamás puede elidir ó eliminar una probabilidad menor. Lo primero, porque el *más* y el *menos* nunca inmuta la especie, como hablan los filósofos. Lo segundo, porque no repugna que una probabilidad menor respecto de nuestra inteligencia se aproxime más á la verdad considerada en sí misma, que la probabilidad respecto de nosotros mayor que la primera. Lo tercero, porque en la práctica es

---

sumamente difícil, y á las veces imposible, determinar con toda precisión el valor relativo de las razones que favorecen opiniones contradictorias. Consúltense esa multitud infinita de casos que examina la Filosofía ó Teología moral, y hallaránse muchísimas opiniones probables de esta condición.

Mas aunque esto es verdad en lo especulativo, debe, sin embargo, observarse que, cuando se comparan dos opiniones opuestas y la una es muy más robusta que la otra, por cuanto las razones en que se funda la primera son más numerosas y graves que aquellas que favorecen á la segunda, entonces la misma razón aconseja que en la aplicación práctica de dichas probabilidades nos quedemos á la primera, y no á la segunda; pero esto corresponde más especialmente á la moral.

En fin: se infiere también de lo expuesto que, siendo la probabilidad esencialmente distinta de la certeza, nunca la suma de las razones probables puede llegar á ser la certeza misma; y, por tanto, se equivocan lastimosamente aquellos que consideran en cada razón probable un sumando, ó fracción, ó factor de la certeza; y así como jamás podrá la multiplicación de todos los grados de sensibilidad en los bru-

tos darnos como producto la sensibilidad humana, así tampoco podrá la multiplicación de los grados de probabilidad darnos como producto la certeza.

**Cuestión 4.<sup>a</sup>**—*Háse también hablado en la cuestión segunda de la ignorancia. ¿No podríamos saber con esta ocasión cuáles son las causas más comunes de la ignorancia y de los errores humanos?*

**Resolución.**—Es la lógica al entendimiento, en sus relaciones con la verdad, lo que la medicina al cuerpo humano en sus relaciones con la salud; y así como el buen médico debe conocer la dolencia y sus causas para emprender la curación, así también debe el buen lógico hacerse cargo de los achaques de la inteligencia humana, y de las causas funestas que los producen, para devolverle la salud y vida propia con remedios seguros y eficaces. Vamos, pues, á hacerlo brevemente en esta

**Declaración.**—Sabemos lo que es la *ignorancia*: la privación ó carencia de conocimientos; sabemos lo que es el *error*: el asenso que prestamos á una proposición falsa, ó el asenso que negamos á una proposición verdadera. Ya están conocidos los achaques de la humana inteligencia. No queda, pues, otra cosa que de-

clarar las causas y dar buenas recetas. Fijémonos primero en la ignorancia.

**Causas de la ignorancia.**—1.<sup>a</sup> La primera es la natural condición del hombre. Como nacemos desnudos y débiles, nacemos también ciegos é ignorantes. No sé cómo dicen algunos filósofos *profundos* y *celebérrimos* que nuestras almas, desde que aparecen en la tierra, ya ven á Dios, y no como quiera, sino *intuitivamente*; no sé cómo dicen que un infante, al revolverse llorando en su cuna, revuelve también en su pensamiento todo un mundo de ideas ingénitas, de ideas grandes, magníficas, esplendorosas, eternas; yo no me acuerdo, ni me puedo acordar de tanta maravilla.

El hombre se puede perfeccionar, y de hecho se perfecciona; pero con muchos esfuerzos, sudores y fatigas. El hombre nace ignorante; ésa es su condición natural, y si no procura salir de su ignorancia, ignorante quedará mientras viva. Esta enfermedad no tiene remedio, por más que las almas de Platón, Rosmini, Gioberti, etc., etc., asistan á las cunas de todos los nacidos y por nacer para despertar esas ideas ingénitas, esas intuiciones directas de la Divinidad; el infante, ó llora, ó duerme, ó se alimenta, nada más. ¿Qué va á

entender el sistema ontológico sobre la generación de las ideas intelectuales?

2.<sup>a</sup> La segunda causa es cierta especie de torpor ó inercia intelectual que no permite á algunos hombres emprender el trabajo que demanda la adquisición de conocimientos útiles, así como también el amor desordenado de placeres sensuales que suele á las veces despertarse muy temprano en algunos jóvenes. El entendimiento humano es muy activo de suyo: siempre estamos pensando en alguna cosa. Por consiguiente, cuando se habla de torpor ó inercia intelectual, no se quiere decir precisamente que el entendimiento esté entregado á un sueño absoluto, sino que rehuye el estudio, meditación y reflexión necesarios para alcanzar la ciencia, contentándose con los conocimientos directos que le ofrecen los sentidos. Así entendida la inercia intelectual, es evidentemente causa de ignorancia. Lo es igualmente el amor desordenado de placeres. Un hombre sensual es naturalmente ligero, frívolo, inconstante, y la ligereza, frivolidad é inconstancia son incompatibles con la seriedad, gravedad y contención de espíritu que las ciencias exigen. El remedio de estos males consiste en contraer hábitos de trabajo y en reprimir des-

de muy temprano las inclinaciones peligrosas del corazón.

3.<sup>a</sup> La tercera causa es el orden prepósterro ó el desorden de los estudios. Debiendo la inteligencia desenvolverse gradualmente, claro es que en el orden científico debe haber, y hay de hecho, cierta gradación y serie de verdades correspondientes y paralelas al grado de desenvolvimiento de las facultades cognoscitivas del hombre. Trastórnese ó túrbese en el estudio este orden, esta serie, y el único resultado de tal perturbación será la ignorancia. ¿Cuál es, en efecto, el fruto y el progreso de un niño que acomete el estudio de Filosofía ó de Jurisprudencia mucho antes de haber llegado á la madurez, reflexión y reposo que se requieren para estudios tan graves y serios?

4.<sup>a</sup> La cuarta causa de la ignorancia es el exagerado menosprecio de los conocimientos sutiles y abstractos. Si no se quiere admitir sino aquello que nos presentan los sentidos; si sólo se examinan los hechos aislados; si las nociones universales, abstractas, inmateriales; si los principios fundamentales de la Ontología se reputan quimeras indignas de tomarse en cuenta, es muy natural y necesario que una triste ignorancia nos cierre para siempre el



templo de la sabiduría. No negaremos que puede haber algún exceso reprehensible en el cultivo de las ciencias metafísicas; pero inferir de allí que se deben proscribir esas ciencias porque acaso alguno abusó de ellas, es condenar la razón á la ignorancia de los más nobles y elevados objetos.

5.<sup>a</sup> La quinta y última causa es la mala elección de los estudios y ciencias que cada cual debiera cultivar. Es el ingenio humano muy estrecho y circunscrito : un hombre universal es una singularidad casi monstruosa. Hay talentos para Matemáticas que no pueden cultivar con gloria las ciencias públicas; y hay talentos para Metafísica que no pueden dar un paso en las ciencias naturales : quién es muy apto para la Pintura, quién para la Música : esta es la hermosa variedad que en la vida social se resuelve en aquella unidad magnífica que resulta del concurso de fuerzas distintas que se llaman y apoyan mutuamente. Debe, pues, cada cual medirse y conocerse; debe tener presente aquel sabio consejo de Horacio cuando dice que todo hombre debe pensar *quid valeant humeri, quid ferre recusent vires*, antes de decidirse á emprender este ó aquel género de estudios. Sin duda menos ignorancia

habría entre los hombres si todos se gobernasen en la elección de sus estudios por las leyes que dictan la prudencia y el consejo. Mas porque muy de ordinario nos gobiernan en esto la temeridad y el acaso, preciso es que debamos lamentarnos de tanta ignorancia.

**Causas del error.**—La primera causa son los prejuicios ú opiniones anticipadas y juicios preconcebidos, que, una vez enseñoreados de entendimientos débiles y caprichosos, no pueden deponerse por más esfuerzos que se hagan y por brillante que aparezca la evidencia en contrario. El remedio es una duda prudente y sabia que nunca nos permite prorumpir en juicios que no estén apoyados en la evidencia inmediata ó en racionios legítimos, ó en la autoridad de hombres fidedignos, según las materias sobre que versan los mismos juicios.

2.<sup>o</sup> La segunda causa es el predominio de las pasiones y afectos desordenados. Son las pasiones como prismas que descomponen los rayos luminosos de la verdad, y cuando subyugan la voluntad del hombre, ésta corrompe el entendimiento y le precipita en errores tanto más profundos cuanto más ciegas é impotentes son las pasiones domirantes. El re-

medio á tan grave mal es esforzarse en no pronunciar nunca un juicio aconsejándose con las inclinaciones é instintos de la pasión, sino con la prudencia, con la razón y con el consejo.

3.<sup>a</sup> La tercera causa del error es el defecto de consideración, una confianza temeraria en la propia perspicacia y cierta negligencia en el ponderar las razones de las cosas y los motivos en que debe apoyarse un juicio recto. Es muy claro que á este origen de errores ninguna cosa se puede oponer más ventajosamente que la desconfianza de sí mismo, la reflexión y la diligencia.

4.<sup>a</sup> La última y más común fuente de casi todos los errores que, especialmente en nuestros días, lamentamos, es el desprecio de la Lógica. Nada es hoy más fácil que escribir; mas, ¿cómo se escribe? ¿cómo se discute? Se ha sustituido á la severidad de la razón la volubilidad y ligereza de una imaginación más ó menos brillante; no se razona hoy, se declama, se pinta. Declaman los periódicos y diarios, pinta la novela, y las inteligencias enervadas por el comercio constante con las pasiones candentes y con las imaginaciones frívolas, no pueden avezarse á la lectura y al estudio

---

de aquellas obras substanciosas en que cada palabra es una idea y cada frase un principio de verdad eterna, que, encadenado por la Lógica con los demás, constituye la verdadera ciencia. El mal muestra su remedio.

---

## CAPITULO II

---

### De las fuentes de la verdad.

**Preámbulo.**—El munífico Autor de la naturaleza ha enriquecido al hombre con cuatro nobilísimas facultades ó potencias cuyos actos le conducen al conocimiento de sus respectivas verdades: la *sensibilidad*, la *conciencia*, la *inteligencia* y la *razón*. La *razón* es la facultad de conocer las verdades mediatas por medio del raciocinio. La *inteligencia* es la facultad de conocer las verdades inmediatas sin necesidad del raciocinio, por cuanto versa sobre las relaciones inmediatas de las ideas. La *conciencia* es la facultad de conocer la propia existencia del sujeto y sus internas modificaciones. En fin: la *sensibilidad* lógicamente considerada es una facultad perceptiva, mediante la cual conocemos nuestro cuerpo y sus modificaciones internas, aunque no todas, así como también la

existencia de los demás cuerpos y algunas de sus cualidades externas. He aquí una idea general que por de pronto damos de las potencias cognoscitivas del hombre, reservando para su lugar propio las descripciones más especiales de cada una de ellas.

Ahora bien: cae de su propio peso que estas facultades mal podrían conducirnos al conocimiento de lo verdadero, dentro de su esfera respectiva, si su testimonio estuviese privado de veracidad. Por consiguiente, es un deber urgentísimo de la Lógica salvar esta misma veracidad de nuestras potencias contra todos los esfuerzos de aquellos que, negando su asenso al testimonio, ya de ésta, ya de aquella facultad cognoscitiva, rebélanse contra el mismo Autor de la naturaleza humana y ponen en tela de juicio la certeza de todos nuestros conocimientos. La materia es amplísima y muy interesante; debemos, pues, proceder con mucha claridad y orden, presentando las cuestiones conforme al método que nos hemos prescrito. Y puesto que el hombre *naturalmente* desenvuelve sus potencias cognoscitivas comenzando por los sentidos, sigamos en nuestro estudio el orden de la naturaleza.

**Cuestión 1.<sup>a</sup>**—¿Cómo se salva la veraci-

*dad del testimonio de los sentidos externos?*

**Resolución.**—Resuelven la cuestión propuesta las declaraciones y tesis siguientes :

**Declaración.**—Ante todo, entiéndese por *sensibilidad* la facultad ó potencia perceptiva del alma humana que se ejerce por medio de órganos corpóreos , y *órgano* en general es una parte del cuerpo del hombre dotada de cierta estructura particular para el ejercicio de alguna función vital, inmanente, intrínseca.

La sensibilidad se divide en *interna* y *externa*. La sensibilidad *interna* es aquella facultad con que el hombre percibe su propio cuerpo y muchísimas de las afecciones del mismo cuerpo. No podemos negar la existencia de dicha facultad, porque nos consta de la experiencia cotidiana que nosotros *sentimos* la fatiga, el hambre, la sed, los dolores, los placeres de nuestro propio cuerpo. ¿Quién es tan necio que se ponga á negar seriamente unos hechos tan incontestables? El órgano de este sentido reside en todo el sistema nervioso, el cual se extiende y difunde como una redecilla por todo el cuerpo humano, comunicándose con cada uno de los órganos externos : por cuya razón Santo Tomás le llama *sentido común*, por cuanto es como el centro y raíz común de



todos los demás. Oficio es de este sentido, no solamente percibir las impresiones orgánicas producidas por los objetos exteriores, sino también recoger en sí, como en un centro común, todas las sensaciones que experimentamos. La razón es manifiesta, y la aduce Santo Tomás, porque nosotros comparamos y distinguimos todas nuestras sensaciones; luego todas nuestras sensaciones confluyen hacia un centro común en el cual nuestra mente apprehende las diversas inmutaciones de los sentidos producidas por los objetos externos.

La sensibilidad externa es la facultad de percibir la existencia de los cuerpos que nos rodean y muchísimas de sus propiedades ó cualidades externas. Ejércese esta potencia mediante cinco órganos corpóreos: los ojos, las orejas, las narices, el paladar y la piel ó cutis. Así es que los sentidos corporales son cinco: *ver, oír, oler, gustar y palpar*.

Podemos distinguir con la Filosofía escolástica tres clases de objetos de nuestros sentidos: el *sensible propio*, el *sensible común*, el *sensible por accidente*; y observamos de paso con San Agustín que los objetos de la sensibilidad se dicen *sensibles, non quia sentiunt, sed quia sentiuntur*: no porque ellos sienten,

sino porque son sentidos. *Sensible propio* es el objeto exclusivo de un sentido, y no de otros; así, el *color* es el sensible propio de la vista; el *sonido* en general, lo es del oído; el *olor*, lo es del olfato; el *sabor*, lo es del gusto; la *dureza*, el *calor* y sus contrarios, lo son del tacto. La razón está á la mano: no podemos oír con los ojos, ni ver con las orejas, ni oler con las manos. *Sensible común* es el objeto externo, no de un sentido solamente, sino de dos ó más: v. gr., la extensión, figura, movimiento, etc., de los cuerpos, que no sólo percibimos con los ojos, sino también con el tacto. *Sensible por accidente* es cualquier substancia corpórea que se hace presente á la mente por medio de la impresión que causan en los órganos algunas de sus cualidades externas. Toda substancia corpórea que así se percibe se llama sensible *por accidente*, porque nunca percibimos por medio de nuestras sensaciones las substancias corpóreas en sí mismas y directamente, sino como de rechazo y de un modo concreto.

Reservando para la Psicología el tratar más á fondo sobre las sensaciones, diremos aquí lo que es más necesario acerca de ellas. La sensación es una afección de la mente que



nos advierte la existencia y presencia de un cuerpo. En toda sensación se deben distinguir tres cosas :

1.<sup>a</sup> La inmutación del órgano , porque siempre los objetos ejercen una impresión en nosotros que modifica nuestros sentidos.

2.<sup>a</sup> La inmutación de nuestra mente , por cuanto la impresión orgánica se comunica inmediatamente al alma en virtud de su maravillosa unión con el cuerpo.

3.<sup>a</sup> La aprehensión ó percepción del mismo objeto externo que nace de la doble impresión del cuerpo y del alma , y de la virtud intrínseca de la misma alma que se actúa inmediatamente que se verifican las dos impresiones.

Esta *aprehensión* se puede considerar de dos modos, en cuanto es una mera percepción de un objeto externo, y en este sentido siempre es verdadera, pues hemos demostrado ya que la verdad es una dote inseparable de toda percepción. Puede también considerarse en cuanto imita en cierto modo al juicio, y es como una sombra de él, pues la sensación es una percepción compleja por cuyo medio aprehendemos ó conocemos los objetos, no en abstracto, sino en concreto, y por lo

mismo hay en ella una especie de atribución de cualidades individuales al objeto que se nos presenta revestido de ellas. En este concepto, se consideran aquí las sensaciones cuando se sostiene su veracidad é infalibilidad.

Es muy necesario advertir que para la infalibilidad del testimonio de los sentidos requiérense algunas condiciones, las cuales podemos reducir á las siguientes:

1.<sup>a</sup> El órgano debe estar sano y bien dispuesto. “ Sabroso es, dice San Agustín, el pan á un buen paladar, y muy desabrido al paladar enfermo ; amable es la luz para el ojo bien dispuesto, pero es enojosa al ojo débil y alterado. „

2.<sup>a</sup> Requiérese, además, la uniformidad del *medio* en que se hallan nuestros sentidos y los objetos que por medio de ellos hemos de percibir. Si estoy al aire libre y un bastón se me presenta sumérgido en el agua, yo le veré quebrado é inclinado en toda la parte sumergida por la modificación natural que experimentan los rayos luminosos al pasar del medio más enrarecido, que es el aire, al medio más denso, que es el agua. El fenómeno es naturalísimo : el bastón no puede ofrecerse de otro modo á mis ojos, ni mis ojos pueden ver de

otro modo el bastón; y yo seré imprudente si, pasando de la percepción al juicio, pronuncio que el bastón está quebrado.

3.<sup>o</sup> Requiérese en tercer lugar la distancia proporcionada entre el sujeto que percibe y el objeto externo. Todas las potencias y actividades de los seres tienen una esfera propia de acción, dentro de la cual se desenvuelven rectamente; si de ella se las saca, la naturaleza no es responsable de los defectos consiguientes.

Nada más razonable. Por tanto, si yo contemplo desde muy lejos una torre cuadrada, naturalísimo es que se me pierdan las aristas y la vea cual si fuese redonda; en este caso no me engañarán mis ojos, que ven la torre como ella debe presentarse á lo lejos; mas seré yo imprudente si digo: "Esa torre es redonda."

Preguntaráse acaso: ¿cómo sabremos si en cada percepción sensible se han llenado estos y otros requisitos? Respondemos que este juicio corresponde á la razón, no á los sentidos, los cuales, desenvolviéndose en el hombre desde su infancia, conforme á las condiciones prescritas por la misma naturaleza en un *estado normal*, producen sensaciones constantes y uniformes que la razón no puede desmentir. De donde,

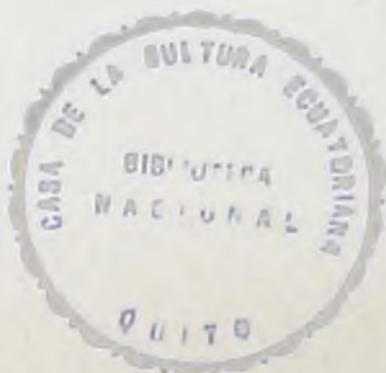
así como cuando sentimos algún dolor inmediatamente advertimos que estamos enfermos, porque el dolor no es un estado normal, así también, cuando no percibimos las cosas como los demás hombres ó como las hemos percibido en otras ocasiones, nuestra razón se aplica al análisis de aquella percepción, y encuentra que han faltado alguna ó algunas de las condiciones prescritas por la misma naturaleza. Con estas declaraciones, podemos ya establecer las tesis más importantes sobre la materia.

**Proposición 1.<sup>a</sup>**—*Si no hay impedimento alguno en el órgano ó en el medio, los sentidos externos son infalibles en la percepción del sensible propio.*

**Pruebas.** — 1.<sup>a</sup> El efecto ó consecuencia natural de un acto cualquiera es *naturalmente* inseparable del mismo acto, porque en todo caso la naturaleza ha ordenado cada acto á su efecto respectivo, y sólo por una circunstancia *accidental* puede faltar el efecto ó resultado natural del acto que se presupone. Si aplico el fuego á un combustible bien dispuesto, *naturalmente* ha de seguirse la combustión; si acosado de la sed agoto un vaso de agua, *natural-*

*mente* se ha de apagar mi sed. Es así que el conocimiento de la verdad, en el sentido que se ha explicado, es el efecto *natural* de la percepción sensible, presupuestas las condiciones de la tesis ; luego este conocimiento no puede faltar en el sujeto que percibe sino *por accidente*. En efecto : el acto de sentir es un acto de la facultad cognoscitiva; la facultad cognoscitiva está *naturalmente* ordenada al conocimiento de la verdad, y no puede darse conocimiento de la verdad sin que la percepción se conforme con el objeto percibido. Luego la percepción sensible es *naturalmente* verdadera.

**Prueba 2.<sup>a</sup>** — Si los sentidos en la percepción de su objeto propio fuesen falibles por su naturaleza, el error *necesario* de las percepciones sensibles debería refundirse en Dios, como autor de nuestra naturaleza y de todas nuestras facultades. Pero afirmar esto es impío y absurdo, porque Dios es infalible y veracísimo. Luego los sentidos por su naturaleza son infalibles siempre que no intervenga algún impedimento.



**Prop. 2.<sup>a</sup>** — *Uno que otro sentido puede errar en la percepción del sensible común.*

**Prueba.** — No repugna el error en la percepción del sensible común si no se emplea ó aplica la íntegra facultad perceptiva ; esto es evidente, como lo es que yo no pueda conseguir un fin si no empleo los medios para ello necesarios. Es así que esto acontece cuando para percibir el sensible común se emplea únicamente este ó aquel sentido, y no concurre el testimonio de la facultad íntegra; luego es verdadera la tesis. La razón es porque la misma naturaleza ha ordenado más de un sentido para la percepción del sensible común. Luego el hombre debe emplear esta facultad íntegra, ó más de un sentido, para percibir rectamente ; y si yerra en este caso, no debe atribuir el error á los sentidos, si no á su propia imprudencia.

**Prop. 3.<sup>a</sup>** — *Fácil es el error en la relación de los sentidos con respecto al sensible por accidente.*

**Prueba.** — *Sensible por accidente* es la substancia ó el sujeto de aquellas determina-

ciones que constituyen el sensible común y propio. Es así que nuestros sentidos (cuando no hay impedimento) son infalibles, pero solamente respecto del sensible propio y del sensible común, mas no respecto de la percepción de la substancia ó del sujeto de las determinaciones percibidas; luego es fácil el error en la relación de los sentidos con respecto al sensible por accidente. Y á la verdad, siempre que nuestros sentidos perciben las determinaciones de la substancia, percíbenlas *en concreto*; y de consiguiente, en aquella percepción nuestra mente aprehende de algún modo el sujeto de las mismas. Mas los sentidos no alcanzan esto sino de un modo muy confuso é imperfecto, dejando á la mente el examinar cuál *precisamente* sea el sujeto de las modificaciones ó cualidades externas. Siendo esto así, compréndese cómo á veces los sentidos ocasionalmente precipitan en el error á nuestra inteligencia; pero éste se ha de atribuir á la imprudencia del juicio como á su verdadera causa, y no á los sentidos, que respecto de sus propios objetos son infalibles. Ilustremos esto con un ejemplo. Si yo percibo con mis sentidos el color, fragancia, figura y hojas de una rosa que, sin embargo, no sea natural, ciertamente mis sentidos no me engañan

al referirme esas cualidades externas que en realidad de verdad estoy percibiendo. Pero si fundado en esto digo: "ésta es rosa natural", pronuncio un juicio falso, porque, á pesar de todo, aquella rosa es artificial. En este juicio no son los sentidos, sino mi mente, la que atribuye á una rosa natural las determinaciones sin error percibidas por la sensibilidad. Sin embargo, como los sentidos son los que al percibir las cualidades de una rosa verdadera representan á la mente el sujeto ó substancia de ellas de un modo vago y confuso, no hay inconveniente en decir que esa confusión y vaguedad es, si no la causa, al menos la *ocasión* del error imprudente de la inteligencia.

**Objeciones.** — 1.<sup>a</sup> Los sentidos atestiguan hallarse en los cuerpos el color, olor, sabor y otras cualidades externas y secundarias. Es así que esto es falso, porque dichas cualidades no están sino en el sujeto que siente; luego los sentidos nos engañan.

**Resp.**— *Distingo la mayor*: los sentidos atestiguan hallarse en los cuerpos el color, etc., esto es, nos atestiguan hallarse en los cuerpos ciertas propiedades que en nosotros excitan sensaciones correspondientes, *concedo*. Nos atestiguan hallarse en los cuerpos las sensa-

ciones mismas, *niego*. Contradistingo la menor : es falso que se hallen en los cuerpos las sensaciones mismas, *concedo* : es falso que se hallen las propiedades que las excitan, *niego*. Con esta distinción *transmito* la prueba y niego el consiguiente. Toda la dificultad consiste en una equivocación. Es cierto que el color, sabor, etc., están en el sujeto que siente cuando se consideran como sensaciones; también es cierto que el color, sabor, etc., están en los cuerpos cuando se consideran como propiedades que excitan y determinan estas sensaciones. Por tanto, cuando digo: "el fuego es caliente,, no afirmo ciertamente que el fuego tenga sensaciones de calor, porque esto sería absurdo, ni nadie es tan necio que tal piense. Lo único que afirmo es que hay en el fuego la propiedad de calentar y aun abrasar lo que al fuego se aproxima si es combustible. De donde inferimos que nada de nuevo enseñaron los discípulos de Descartes y Malebranche cuando dijeron que las cualidades sentidas de los cuerpos no estaban en los cuerpos, sino en el sujeto que las siente : eso ya lo sabían todos los hombres. Lo que no sabían ni sabemos nosotros, es cómo se puede deducir de esto que los sentidos nos engañan, siendo así que ellos no

nos refieren las sensaciones mismas, sino la simple existencia del objeto externo y de las propiedades que determinan las sensaciones.

2.<sup>a</sup> Podemos pensar en los cuerpos prescindiendo de sus cualidades externas. Luego podemos inferir que estas cualidades, si son afecciones del sujeto que siente, no son propiedades que realmente existan en los cuerpos.

**Resp.**—Falsísima y pésima consecuencia: porque si pudiésemos negar la real existencia de las propiedades de los cuerpos porque podíamos concebir abstractamente el sujeto sin ellas, con el mismo derecho pudiéramos negar infinitas cosas, por otra parte certísimas y reales. En efecto: ¿no podemos concebir un espacio sin límites? Sí, ciertamente; ¿y quién puede inferir de esto que la extensión de los cuerpos no está en ellos, sino en el sujeto que siente? Podemos sin duda pensar en un cuerpo sin olor ni sabor; pero esto proviene de la imaginación, que, aunque no es capaz de prescindir de todas las propiedades, es capaz de prescindir de algunas. Mas de esta especie de abstracción no se ha de inferir que esas propiedades no existan de hecho en los cuerpos. Es esto tan cierto, que, al contrario, si no existieran las propiedades no podríamos per-



cibir los mismos cuerpos ; porque , ordinariamente hablando, no percibimos el *sensible común* sino mediante la percepción del *sensible propio*: pues en tanto conocemos la extensión y figura de un cuerpo , en cuanto vemos el color ó sentimos la resistencia del mismo. Luego la razón objetiva de la percepción del sensible común es la percepción del sensible propio.

4.<sup>a</sup> Es muy difícil explicar la esencia específica del *sensible propio*, v. gr., del color, del sonido, etc. Luego, ó no le percibimos, ó es una mera modificación interna del sujeto que siente.

**Resp.**—Concedo el antecedente y niego el consiguiente. Hay muchísimas cosas cuyas esencias no conocemos, y, sin embargo, existen realmente y realmente las percibimos. Proviene esto de la imperfección del entendimiento humano, el cual se desenvuelve muy poco á poco, y no adquiere las ciencias sino gradualmente, comenzando por las nociones más comunes y generales. Hablando en particular de estas propiedades de los cuerpos, nuestro entendimiento comienza primero por percibir-las en cuanto excitan estas ó aquellas sensaciones: luego después inquiere las causas y efec-

tos de las mismas propiedades, y por fin determina y fija más sus conceptos.

4.<sup>a</sup> En la percepción falsa del *sensible común*, el error de un sentido sería enmendado por el testimonio de otro sentido. Pero entonces no hay razón para fiarnos más del testimonio del uno que del otro; porque si yerra el sentido enmendado, puede también errar el que enmienda ó corrige. Luego, etc.

**Resp.**—Niego la mayor. El error de un sentido no corrige otro sentido, sino el entendimiento; porque es propio de esta facultad, no solamente juzgar de las cosas, sino también de cada uno de los actos de las demás potencias.

**Cuestión 2.<sup>a</sup>**—*Demostrada la veracidad de los sentidos externos, preguntase: ¿qué deberemos pensar sobre la existencia misma de los cuerpos?*

**Resolución.**—Resuelven esta cuestión la declaración y proposiciones siguientes.

**Declaración.**—Hay un error filosófico muy grave, que se debe confutar aquí como en su lugar más propio: es el *Idealismo*. Demos de él una breve noción. El Idealismo es un sistema en el cual se niega la real existencia de los cuerpos, y se afirma tan sólo la representa-

ción ideal en nuestra mente. Es de dos especies: *vulgar* y *transcendental*. El idealismo vulgar niega la existencia de todos los cuerpos, pero admite al menos la realidad del sujeto cognoscente. El idealismo *transcendental* niega la existencia de todas las cosas, y hasta la misma realidad del sujeto cognoscente: de modo que concluye por decir que nosotros no somos sino puros fenómenos ó vanas apariencias. Profesaron el primero los antiguos escépticos, renovóle Berkeley y lo patrocinó en cierto modo el mismo Malebranche, filósofo católico, quien sostuvo que no podía constarnos de la existencia real de los cuerpos sino por medio de la divina Revelación. Forjaron el idealismo transcendental Kant y Fichte, quienes á tal grado llegaron de demencia que acabaron por decir que ellos mismos no se reputaban sino como vanas sombras. Estos son los famosos patriarcas de la Filosofía transcendental de Alemania, que tal ruido ha causado en el mundo filosófico que no hay un solo autor que no se haya impuesto la enojosa tarea de seguir en sus delirios á estos hombres para refutarlos con mucha seriedad. Franca-mente, nosotros no seremos los que imitemos ese ejemplo; pues convencidos estamos de que

admitir en discusión á los locos y dementes es faltar al respeto debido á la verdad. Así que nos contentaremos con establecer directamente la existencia real de los cuerpos contra todos los idealistas en común. Para esto observamos que todos los fautores del idealismo tienen forzosamente que admitir el hecho de la representación de los cuerpos en nuestra mente. Existan ó no los cuerpos, lo cierto es que tenemos representaciones sensibles. Fundados en este hecho incuestionable, argüimos de este modo. Nada hay sin razón suficiente; luego nuestras representaciones sensibles deben tener una razón suficiente. Nada tienen que replicar contra esto los idealistas. ¿Cuál es, pues, la razón suficiente de estas representaciones? No hay remedio: ó debe ser una conformación natural de nuestro espíritu, ó la voluntad libre del sujeto cognoscente; ó un influjo verdaderamente divino, ó, finalmente, la misma real existencia de los cuerpos. No hay, ni se puede excogitar otra razón suficiente. Si, pues, demostramos que de las cuatro supuestas razones ninguna de las tres primeras puede ni debe aceptarse, síguese de un modo ineludible que es forzoso quedarnos á la última. He aquí lo que vamos á probar en las siguientes.

**Proposición 1.<sup>a</sup>** — *No puede ser razón suficiente de las representaciones de los cuerpos la natural condición ó conformación del espíritu humano.*

**Pruebas.**— 1.<sup>a</sup> *Deducida de la naturaleza del alma.*— El alma humana es simple, y según los idealistas, ni siquiera está unida al cuerpo, pues no existen los cuerpos. Es así que una substancia simple no puede estar determinada por su íntima naturaleza á representarse lo compuesto, porque no hay conveniencia alguna ó nexo entre la simplicidad de la substancia y la determinación de la misma á representarse compuestos que no existen; luego es verdadera la tesis. Y, en efecto, toda determinación que arranca de la sola naturaleza de un ser finito debe necesariamente conformarse con la naturaleza del mismo ser ó causa de donde nace; de otro modo podría darse un efecto sin causa, un principiado sin principio. Luego si el sujeto cognoscente es simple y no tiene comunicación alguna con ningún ser compuesto, no podrá determinarse de suyo á la representación de lo compuesto, sino sólo de lo simple; porque en las causas unívocas todo

ser, si es activo, produce sus semejantes: *omne agens agit sibi simile.*

2.<sup>a</sup> *Deducida del modo de representarse los cuerpos.*—Las representaciones sensibles nos ofrecen los cuerpos representados como *algo* que está fuera de nosotros, como *algo* concreto y no abstracto, como *algo* realmente actual y distinto de nosotros. Mas si estas representaciones dependiesen únicamente de la íntima y subjetiva conformación ó condición del alma, ninguna razón habría para que se nos representasen los cuerpos de este modo. Luego es verdadera la tesis.

3.<sup>a</sup> *Deducida de la invariabilidad de la substancia del alma.*—La interna constitución del alma siempre persevera la misma, porque la naturaleza de las cosas es invariable; por el contrario, las representaciones de los cuerpos cambian y se suceden con variedad asombrosa, y de tal modo que ni la norma ni el orden de las mismas dependen de la disposición del alma. Es, por tanto, evidente que las representaciones de los cuerpos no dependen de la sola naturaleza del alma.

**Escolio.**—No se olvide que la fuerza de estas razones estriba en la suposición de los idealistas, que, negando la existencia de los

cuerpos, niegan toda la objetividad de las representaciones sensibles y las reducen á fenómenos puramente subjetivos, que en el caso de la tesis no tendrían otra razón de ser que la determinación de la naturaleza del alma.

**Prop. 2.<sup>a</sup>**—*La razón suficiente de las representaciones de los cuerpos no puede ser la voluntad del alma.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> *Deducida de lo que supone todo acto de la voluntad.*—Todo acto de la voluntad supone necesariamente un acto de conocimiento, porque nada queremos si no lo conocemos. Luego la voluntad humana no puede querer la representación de los cuerpos si no precede alguna noticia de los mismos cuerpos. Luego la voluntad no puede ser la única razón suficiente de las representaciones de los cuerpos.

2.<sup>a</sup> *Deducida del motivo de todo acto voluntario.*—La voluntad humana, en cuanto *racional*, siempre es movida por algún motivo para determinarse á querer ó no querer. Si, pues, no hay motivo alguno racional, no puede la voluntad determinarse á nada. Es así que no existiendo los cuerpos no hay motivo alguno

razonable para que la voluntad quiera representarse como existentes cuerpos que no existen, pues en tan necia hipótesis la única razón sería la decepción voluntaria, lo cual es ridículo y contra la naturaleza; luego, si los cuerpos no existen, la voluntad no puede ser la razón suficiente de las representaciones de los cuerpos.

3.<sup>a</sup> *Deducida de lo involuntario de la representación.*— No es voluntaria al hombre la aparición del mundo visible y de los cuerpos. Consta esto del testimonio de la conciencia; porque aunque podemos excitar en nosotros varias sensaciones colocándonos voluntariamente en aquellas circunstancias en las cuales las hemos experimentado, aunque podemos aumentar ó disminuir la intensidad de las percepciones sensibles fijando más ó menos la atención, consideración, etc., sin embargo, nunca podemos afirmar que dependa de nuestra voluntad cualquiera representación sensible: v. gr., la de nuestro propio cuerpo ó de algunos otros que nos rodean. Al contrario: muchas representaciones son necesarias, se nos imponen ellas mismas contra nuestra voluntad. Luego en un sentido absoluto jamás puede decirse que las representaciones de los

cuerpos dependa de la libre voluntad del hombre. Luego consta la tesis.

**Prop. 3.<sup>a</sup>**—*No puede ser razón suficiente de las representaciones de los cuerpos el influjo directo y único de Dios, á que apelan los idealistas.*

**Prueba deducida de la divina Veracidad.**— Dios no puede ser autor de la mentira, no puede ser prestidigitador: eso repugna al concepto y á la naturaleza de un Ser infinito y perfectísimo, de un Ser veracísimo, de un Ser que es la misma Verdad substancial. Mas si el influjo de Dios fuese la causa única de las representaciones de los cuerpos, Dios sería autor de la mentira; porque, según la absurda suposición de los idealistas, esa acción ó influjo de Dios nos representaría como *existentes* cuerpos que *no existían*, siendo en consecuencia Dios la causa inevitable y exclusiva de muchísimas percepciones falsas, y por lo mismo mentirosas; pues toda falsa percepción es una mentira de la mente. Luego es muy verdadera la tesis.

Confírmase la proposición porque en este caso Dios, no solamente sería causa de nues-

tras percepciones falsas, sino que el mismo Dios *mentiría* directamente. En efecto: trátase aquí de actos cognoscitivos connaturales al hombre. Pues bien: todo conocimiento es una especie de revelación natural con que Dios, Maestro infalible de verdad, nos habla, enseña é instruye para que conozcamos y juzguemos rectamente de las cosas. Si, pues, Dios nos moviese constante, uniforme y universalmente á percibir como existente lo que es una pura ficción, un fenómeno aparente, un sueño y un delirio, sería Dios semejante á uno de esos maestros funestos que extravían y corrompen las inteligencias de sus discípulos dándoles como verdades inconcusas las lecciones más erróneas y absurdas: ó también se asemejaría á un testigo falso que osadamente depusiese en contra de la verdad, seguro de que nadie podía contradecir ni rectificar su testimonio falso. Todo esto es impío y absurdo. Luego consta la tesis.

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> Contra este argumento dice desde luego Malebranche: “la omnipotencia divina á todo se extiende,; luego puede también excitar en nosotros representaciones de cuerpos que no existen.

**Resp.**—No hemos de considerar nunca los atributos divinos así, *en cerro*, como se hace

en esta objeción: "Infinita es la omnipotencia de Dios"; pero de aquí no se ha de inferir que Dios pueda hacer absurdos, círculos cuadrados, triángulos de cuatro lados, cuadrados de tres, etc.; nadie negará que un tal modo de concebir las divinas perfecciones es por demás vulgar y grosero. Dios es orden, armonía, concierto, fidelidad y consecuencia; sus adorables perfecciones, que en sí mismas se resuelven en unidad absoluta si se presentan á la razón como múltiples, preséntanse también estrechas con amiga lazada. Así es que la omnipotencia no puede oponerse á la veracidad. Por tanto, si, como se ha probado, repugna á la Veracidad divina la representación constante y uniforme y natural de todo un mundo, que sin ser nada se ofrece á nuestros sentidos como si existiese, derecho tenemos incontestable para inferir que la omnipotencia de Dios no viene á cuento; ó, si se quiere considerarla, deberáse decir que no puede hacer aquello que repugna á la veracidad de Dios.

2.<sup>a</sup> Insta Malebranche: en tanto repugnaría á la divina Veracidad el error de nuestros sentidos en cuanto ese error fuese indeclinable. Es así que en la teoría idealista el error se corregiría por la razón; luego vacila el argumento.

**Resp.**— Sobremanera ridículo es suponer en la natural condición del hombre una facultad cognoscitiva, perpetuamente condenada á errores que á cada paso haya de enmendar otra potencia cognoscitiva. Pero dejando á un lado lo ridículo de la suposición, preguntamos: si es en el hombre tan natural la sensibilidad como la inteligencia, ¿qué más tiene esta segunda que la primera, para que la primera yerre siempre, y la segunda la corrija y enmiende en todos sus actos? Y si siempre nos engañan nuestros sentidos, porque Malebranche quiere que nos engañen, ¿por qué no podré yo decir también que me engaña siempre la misma inteligencia porque se me antoja? Tan facultad es la una como la otra: ambas las hemos recibido de Dios con la existencia: si es falsa la primera, con el mismo título digo que es falsa la segunda; y entonces Malebranche y yo nos vamos juntos á los últimos confines del escepticismo y duda universal. Dirá Malebranche que no es lo mismo, porque en favor de nuestra inteligencia milita la divina Revelación. Replicamos: ¿Y dónde está esa Revelación? ¿Cuál es la facultad que la recibe? ¿Quién la juzga? ¿Cómo sé que Dios me ha hablado? La razón, la inteligencia: no hay remedio. Si,

pues, me da la gana de poner pleito á la infalibilidad de la inteligencia, como Malebranche á la de los sentidos, no hay Revelación que valga, ni efugio que decline nuestras consecuencias.

**Prop. 4.<sup>o</sup>** — *La razón suficiente de las representaciones de los cuerpos no es sino su misma real existencia.*

**Prueba.**—No queda, ni puede excogitarse otra: de modo que esta tesis ya no es sino un mero corolario de las precedentes. En la declaración previa á las demostraciones indicamos cuál sería el rumbo que habíamos de tomar en la resolución de las cuestiones relativas al idealismo: recorrido hemos el camino trazado; no nos queda, pues, otra cosa que repetir las palabras en que está concebida la tesis última.

**Escolio.**—Mas para que no se eche de menos ninguna de las más poderosas razones que confutan el Idealismo, preciso es observar aquí lo siguiente. La existencia de los cuerpos es una verdad *per se nota*, conocida en sí y por sí misma; si no puede, tampoco necesita de demostración propiamente dicha; es un hecho inmediato, universal, constante, uniforme, na-

tural, del cual consta á todo hombre por su experiencia propia, y del cual no nos es posible dudar por más que se agrupen y aglomeren las cavilaciones de los idealistas; es una condición necesaria de la vida práctica del hombre sobre la tierra : instinto de propia conservación, trabajo, industria, comercio, ciencias naturales, trato humano, sociedad, culto externo..., todo, todo supone la real y objetiva existencia de los cuerpos. Es, pues, imposible negarla seriamente.

**Objeciones.** — 1.<sup>a</sup> La existencia de los cuerpos nos la atestiguan los sentidos. Pero éstos son falaces é inconstantes. Luego no debemos fiarnos de su testimonio. Además, en los sueños tenemos muchas representaciones falsas. Luego puede acaecernos lo mismo en el estado de vigilia.

**Resp.** — Concedo la mayor; distingo la menor : los sentidos son falaces *per se*, de suyo, por su naturaleza, *niego* : son *per accidens*, accidentalmente, *concedo* : pero de esto nada puede inferirse en contra. No hay actividad, no hay potencia de un agente finito que en casos accidentales no pueda fallar ó falsear; pero de aquí no se puede inferir, en buena lógica que no debemos nunca servirnos de las cosas

para los usos de la vida. En cuanto á la otra dificultad, *distingo*: y el error de los sueños podemos corregir y de hecho corregimos, *concedo*: es un error invencible y tal que no podemos distinguirlo de la verdad, *niego*. Nuestros sentidos no son falaces por su naturaleza; si esto se afirma, no hay evidencia posible; pues tan evidente es el testimonio de los mismos que, cuando queremos recomendar cualquiera otra evidencia, apelamos á la de los sentidos diciendo: "lo veo con mis propios ojos", "lo oigo con estas orejas que ha de comer la tierra", "lo toco con mis manos"; estas frases significan que nada es para nosotros más evidente que el testimonio de nuestros sentidos. De consiguiente, si alguna vez yerran, ese error es accidental, nace de algún impedimento; pero lo podemos declinar aplicando las leyes que deben gobernarnos en la recta percepción. Tampoco deben inquietarnos las ilusiones de los sueños. Si los idealistas distinguen como nosotros el sueño de la vigilia, como lo dan á entender en la objeción, díganos ellos cómo los distinguen, y su explicación salvará la veracidad de los sentidos cuando estamos despiertos; si no distinguen la vigilia del sueño, no nos urjan con la distinción: que-

rrá decir que nuestra vida es un sueño perpetuo. Mas nosotros no hablamos con dormidos, sino con hombres despiertos y en su cabal uso de razón. Por lo que á nos toca, afirmamos con entera certeza que distinguimos perfectísimamente la vigilia del sueño. En efecto: la misma conciencia nos asegura de que las sensaciones de la vigilia son vivas, ordenadas, constantes, concertadas, sobre todo son evidentes, mientras que las ilusiones del sueño son ordinariamente confusas, desordenadas, varias, inconstantes; en una palabra, son obra de la imaginación, y no de la aplicación de nuestros sentidos al orden objetivo. ¿Quién podría decir, ni de burla, que no sabe si, estando dormidos todos los hombres, hablan, ríen, comen, beben, escriben ó trabajan en sus lechos? Que si alguien dijese con sinceridad que no sabe si está siempre dormido ó despierto, ese tal no merecería el nombre de filósofo, ni el de racional: debería contársele en el número de los locos. En fin: si nuestra vida toda es un sueño, sueño será también la divina Revelación á que apela Malebranche para explicar la verdad de la existencia de los cuerpos.

2.<sup>a</sup> Las percepciones sensibles nos dan testimonio solamente de las internas modificacio-

nes del alma : pero nada refieren de lo que pasa ó no pasa fuera de nosotros. Luego podemos dudar con razón de la existencia de los cuerpos correspondientes á dichas percepciones.

**Resp.** — Distingo el antecedente : las percepciones sensibles nos refieren modificaciones internas, que son signos de la real existencia de los objetos percibidos, *concedo* : nos refieren modificaciones internas que ninguna relación tienen con los objetos externos y son fenómenos puramente subjetivos, *niego*. Siendo las percepciones sensibles unos instrumentos ó medios de los cuales nos ha provisto el Autor de la naturaleza para conocer el mundo que nos rodea, síguese que toda percepción sensible es por su naturaleza *objetiva*, en cuanto se refiere de un modo necesario á lo que está fuera de nosotros, y no puede decirse que sea puramente subjetiva como una evolución del entendimiento que prescindiese por completo de los objetos externos. Las razones alegadas prueban esto muy vigorosamente; pero á todas ellas débese agregar el sentido común de todos los hombres, ninguno de los cuales duda de que por medio de las sensaciones conocemos los objetos. Si, pues, las percepciones sensibles son realmente objetivas, aunque no sepamos

explicar el *modo* maravilloso con que conocemos los cuerpos por medio de nuestras sensaciones, nunca debemos negar un *hecho* admitido por todos, del cual con toda evidencia deducimos la objetiva realidad de los cuerpos.

3.<sup>a</sup> Muy bien puede acontecer que algún genio ó espíritu maligno nos engañe en las percepciones sensibles. Luego no debemos fiarnos de su testimonio.

**Resp.**— Apenas es creíble que pudiese ocurrir á un hombre grave y filósofo profundo vulgaridad semejante ; y, sin embargo, le ocurrió esto á todo un Malebranche. Esto prueba hasta qué extremo puede llevarnos la obstinación sistemática y el amor de una idea propia. Mas pensemos ó no pensemos en Dios, firme queda é inconcusa la veracidad de nuestros sentidos, como será siempre ridículo y pueril el temor de un duende que ande engañando á todos los hombres con invisibles manipulaciones. Porque si pensamos en Dios, ¿cómo puede un Ser sapientísimo, infinitamente perfecto y veraz, la Verdad infalible, entregar toda la naturaleza humana á las eternas decepciones y encantamientos de espíritus malignos? Si, como confiesa Malebranche, Dios es el autor de nuestra naturaleza racional, ¿cómo irroga á Dios

la injuria de suponerle embaucador? Si no pensamos en Dios, reconoceremos por lo menos que existe en nuestro espíritu una persuasión profundísima de la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas, las cuales por su naturaleza no nos engañan en los actos á que están ordenadas. Destruyase ó niéguese esta persuasión, y con sólo esto serán ya imposible hablar, discurrir, concebir el más ligero pensamiento. Por esto es tan profunda la persuasión dicha que subyuga á los mismos idealistas, quienes después de cavilar y sutilizar en sus gabinetes creando mil dificultades contra la infalibilidad de los sentidos, cuando vuelven á la vida práctica se manejan como el resto de los hombres; y acosados del hambre, sed, cansancio, etc., comen buenamente, beben, se pasean, tertulian, dan la diestra á los amigos, abrazan á los recién llegados, en una palabra, viven como todos, persuadidos de que hay cuerpos y de que ningún vestiglo les excita el hambre ó la sed para darles el chasco de ofrecerles pan imaginario ó agua fenomenal y aparente.

4.<sup>a</sup> Si fuese posible la certeza acerca de la existencia de los cuerpos, la mayor sería, sin duda, la que tuviésemos de nuestro propio cuerpo. Es así que no podemos tener ni siquie-

ra ésta, pues acaece muchas veces que experimentamos sensaciones dolorosas en aquellos miembros de nuestro mismo cuerpo que ya se nos amputaron, y otras ocasiones los que delirán piensan que tienen cuernos en la frente, que tienen figura de lobos ó de ovejas; luego no podemos adquirir certeza sobre esto.

**Resp.**— Concedo la mayor, niego la menor y la fuerza de sus pruebas. Nosotros estamos certísimos de la existencia de nuestro propio cuerpo, y de muchísimas de sus modificaciones, por medio del testimonio del sentido interno, de que hemos hablado; este sentido es veracísimo, y su testimonio es evidente é infalible. Esos delirios que Malebranche objeta no pueden debilitar la fuerza del testimonio que consideramos, pues dependen de la imaginación perturbada, que, en los casos propuestos, impiden el uso recto de las potencias cognitivas. Mas esto es accidental, no natural ni esencial. Cosa es verdaderamente curiosa sacar argumentos contra la verdad de una proposición y tratar de proscribir la verdad misma porque hay errores accidentales que el mismo que propone el argumento distingue muy bien de la verdad que ataca. Es cosa verdaderamente singular el pretender la extinción

completa de la evidencia acumulando todas las sombras y tinieblas, y llamando en apoyo de tan insensata empresa á los mutilados, mancos y cojos, y á todos los dementes con todos sus temas y delirios. Buen argumento, por cierto, el siguiente: "Los hombres se mueren; ¡luego no podemos estar ciertos de que viven!"

5.<sup>a</sup> Dios, en su infinita sabiduría, alcanza siempre grandes fines con medios muy sencillos. Luego podemos concebir que Dios produce en nosotros las percepciones sensibles sin que existan los cuerpos.

**Resp.**—Agrúpanse á la mente mil respuestas que pulverizan tan pobre instancia: ofrezcamos algunas á los idealistas.

1.<sup>a</sup> El antecedente es verdadero; pero tan general y tan ancho que, aplicándole como los idealistas, podemos sacar las consecuencias que se nos antoje; puedo yo argüir así: "Dios, en su infinita sabiduría, alcanza siempre grandes fines con medios muy sencillos: es así que eso de Revelación divina, admitida por Malebranche para explicar nuestro conocimiento de los cuerpos, es un rodeo muy largo y nada sencillo; luego no existe tal Revelación." ¿Qué tendrían que replicar los idealistas contra este argumento?

2.<sup>a</sup> Expliquen los idealistas cuáles son esos grandes fines que en la materia presente puede haberse propuesto Dios; mientras no lo hagan, es imposible formular juicio alguno acerca de los medios.

3.<sup>a</sup> Pero dado que se explicasen esos grandes fines, ¿quién es el hombre para atreverse á penetrar en los eternos consejos de la Sabiduría increada y decirle: "estos medios son más sencillos que aquéllos, esto se debe hacer *así* y no de otro modo „?

4.<sup>a</sup> ¿Qué gran fin puede Dios proponerse en entregarnos á una decepción necesaria é inevitable haciéndonos creer que existen cuerpos cuyas percepciones produce Él inmediatamente en nosotros para divertirse con los hombres como los cubileteros con los niños?

5.<sup>a</sup> Admitido el antecedente de la objeción (aunque sea á secas), no hay consecuencia en la conclusión; porque, presupuesta la creación, lo más natural y sencillo es que la sabiduría de Dios provea á las criaturas de los medios proporcionados á sus naturalezas respectivas para que alcancen los fines que señaló á cada una.

6.<sup>a</sup> **Objeción.**—Sólo la verdad necesaria es evidente: es así que la existencia de los

cuerpos no es una verdad necesaria ; luego no es evidente.

**Resp.** — Esta dificultad no vale nada. Hay muchísimas verdades contingentes que conocemos con evidencia. Si no se admite esto, deberán decir los idealistas que no es evidente mi propia existencia, mis propios pensamientos, mi libertad, puesto que ninguna de estas verdades es necesaria. ¿Y quién se atreverá á afirmar absurdo semejante? Además, distingo la menor : la existencia de los cuerpos no es una verdad *absolutamente necesaria*, concedo : no es una verdad *hipotéticamente necesaria*, niego. Hay dos especies de necesidad que debemos distinguir y grabar bien en la mente, porque ocurren á cada paso en las cuestiones más graves de la Filosofía : la necesidad antecedente, y la necesidad consiguiente. La primera es la que determina la cosa : la segunda es la determinada por la cosa, presupuesta la cosa misma. “El círculo es redondo”, con necesidad absoluta, antecedente ; porque, prescindiendo de toda suposición, la idea sola de círculo determina su redondez. “Los cuerpos existen”, con necesidad hipotética, consiguiente ; porque, presupuesta su existencia, esta existencia determina la necesidad de que los cuerpos exis-

tan; pues de lo contrario se seguiría que los cuerpos existían y no existían á la vez. Ahora bien : para que un conocimiento sea evidente, no se requiere que siempre verse sobre verdades absolutas y necesarias ; basta que el objeto, de cualquier modo que exista, se represente al entendimiento con evidencia. La razón es porque la evidencia, aun objetiva, no afecta de un modo directo á la existencia de las cosas, sino á su cognoscibilidad ó inteligibilidad.

**Cuestión 3.<sup>a</sup>** — *¿Cómo se salva la veracidad é infalibilidad de la conciencia?*

**Resolución.**— Resuelven la cuestión propuesta la declaración y la proposición siguientes.

**Declaración.**— La conciencia es una facultad de nuestro espíritu con la cual volvemos sobre nosotros mismos y percibimos nuestros propios actos internos y á nosotros como el sujeto propio de los mismos. Esta facultad es inorgánica, y conviene solamente á las substancias espirituales; porque la materia no puede volver toda sobre sí misma de un modo íntegro y perfecto. Es la conciencia el mismo entendimiento humano en cuanto desempeña el cargo especial de referirnos los ac-

tos espirituales que ejercemos, y el sujeto cognoscente, el *yo*, como dicen los modernos; y la razón es porque los hombres no tenemos sino *una* facultad de conocer: ésa nos basta; por consiguiente, la conciencia no difiere del entendimiento sino por razón del objeto. La conciencia es una reflexión del alma; pero no se debe confundir con aquella mediante la cual reiteramos la contemplación de un mismo objeto, fijando una y otra vez nuestra atención en él, pues por medio de la conciencia no volvemos sobre las cosas, sino sobre los actos con que las percibimos y sobre el alma misma. Por cuya razón podría decirse que la conciencia es una reflexión *psicológica*, y la reiterada contemplación de los objetos una reflexión *ontológica*. Dos cosas percibimos por medio de la conciencia: 1.<sup>a</sup>, las afecciones mismas del alma; 2.<sup>a</sup>, el sujeto de estas afecciones, ó sea el *yo*; pero ambos objetos respecto solamente de la existencia, porque la naturaleza íntima, las causas, los efectos así de las afecciones como del mismo sujeto cognoscente son objetos que debe examinar la razón, no la conciencia. Si se pregunta por qué la conciencia tiene también por objeto el *yo*, respondemos: porque nuestra mente percibe sus afecciones en

concreto y no en abstracto : percibelas como son en sí mismas; y como ellas existen en y por el sujeto cognoscente, sucede naturalmente que el entendimiento no puede percibir las afecciones del alma sin percibir, al menos en confuso, el sujeto dicho. Por esto el hombre no sabe que existe y tiene un principio intrínseco de vida sino porque sabe que ejerce muchas operaciones y es afectado de modificaciones internas. A propósito el Angélico Doctor: " Cada cual, dice, conoce que tiene alma, que vive y existe, porque percibe que siente, que entiende, que ejerce otras muchas funciones de la vida. „

Nadie puede dudar de la existencia de esta facultad, porque todo hombre se sondea y conoce á sí mismo y percibe sus propios actos. Debemos, pues, defender únicamente la veracidad é infalibilidad de la conciencia dentro de su propia esfera y relativamente á su objeto exclusivo. Lo haremos en la tesis siguiente.

**Proposición.** — *No se puede dudar de la veracidad de la conciencia.*

**Pruebas.** — 1.<sup>a</sup> Esta proposición es evidente, y no admite una demostración rigurosa; así que bastarános una explicación sencilla. Todo el que duda de la veracidad de la con-

ciencia, en su misma duda supone y afirma implícitamente la veracidad de la conciencia. Luego es verdadera la tesis. Pruebo el antecedente. Todo el que duda de la veracidad de la conciencia debe estar cierto de su misma duda, pues de otro modo no podría saber si duda ó no. Es así que no puede estar cierto de su misma duda sino por medio del testimonio de su misma conciencia, porque la duda es una afección interna del entendimiento que no puede ser conocida sino por medio de la reflexión psicológica; luego todo el que duda de la veracidad de la conciencia debe estar cierto del testimonio de la conciencia. Pero nadie puede estar cierto del testimonio de la conciencia sin admitir por el mismo hecho la veracidad de la conciencia; luego todo aquel que duda de la veracidad de la conciencia, en su misma duda admite la veracidad de la conciencia.

2.<sup>a</sup> Si fuera posible el error de la conciencia, éste procedería, ó de la alteración del objeto, ó de la alteración de la potencia, ó de algún impedimento en el medio: es así que nada de esto puede acaecer; luego la conciencia es infalible. La mayor abraza todos los extremos; por consiguiente, es legítima. Pruebo la menor por partes.

1.º No puede errar la conciencia por la alteración del objeto, porque el objeto propio y exclusivo de la conciencia es la afección interna del alma en cuanto *actualmente* afecta al alma; si, pues, dicho objeto padece alguna alteración, esa misma alteración será nuevo objeto que percibirá el alma por medio de su veracísima conciencia.

2.º No puede errar la conciencia por la alteración de la misma facultad, porque toda alteración de una potencia cognoscitiva proviene únicamente del órgano respectivo. Es así que la conciencia es una facultad inorgánica, por cuanto ella no es otra cosa que el mismo entendimiento humano, el cual no depende en su ejercicio de ningún órgano corpóreo, por ser una facultad simplicísima y espiritual; luego no puede errar por alteración de la potencia.

3.º No puede errar la conciencia por alteración del medio, porque entre nuestra conciencia y las afecciones internas de nuestra alma no hay medio alguno; puesto que nada es más íntimo, más inmediato, más inseparable, más idéntico respecto del alma que sus propios pensamientos, voliciones y demás afecciones, que existen de un modo inmanente en

la misma. Luego no puede errar la conciencia por alteración del medio.

**Escolio.**—Esta proposición enuncia una verdad primera, *per se nota*, conocida por sí misma, que en rigor no puede ni debe demostrarse, pues en Filosofía débense admitir primeros principios y verdades indemostrables de los cuales á ningún hombre es lícito dudar. Tal es ésta, pues contiene un hecho primitivo, del cual, si por un momento dudamos, imposible nos es todo ulterior conocimiento. ¿Cuál es este hecho? El conocimiento interno de nuestra propia existencia, de nuestro íntimo pensamiento. Si dudo de mi propia existencia, de mi pensamiento, destruyo toda certidumbre científica.

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> No puede demostrarse la veracidad de la conciencia; luego debe sernos sospechoso su testimonio.

**Resp.**—Concedo el antecedente, niego el consiguiente. Supone la objeción que nada es cierto sino sólo aquello que se demuestra: nada más falso; porque, si se trata de las verdades primeras, éstas son certísimas; y, sin embargo, no se demuestran ni deben demostrarse. Lo propio se ha de decir del testimonio de la conciencia, el cual resplandece con una evidencia inmediata.

2.<sup>a</sup> Para estar ciertos de que tenemos conciencia de esta ó aquella afección, deberíamos tener otra conciencia; y para estar ciertos de esta segunda, deberíamos tener una tercera, y así al infinito; pero esto repugna. Luego no tenemos conciencia.

**Resp.** — Niego la mayor: la conciencia, esto es, el entendimiento, es una facultad que vuelve toda sobre sí misma y sobre sus actos. ¿De dónde saca el adversario la necesidad de muchas conciencias, de muchos entendimientos que se ordenen en serie infinita? Basta, basta y sobra una conciencia, pues ya indicamos que ella no es sino una reflexión psicológica.

3.<sup>a</sup> La conciencia no manifiesta las causas, ni el modo, ni la naturaleza de las afecciones internas. Luego no es un medio apto para descubrir la verdad.

**Resp.**—Concedo el antecedente, pero niego absolutamente la consecuencia. No hay que pedir peras al olmo, como dicen, ni hemos de exigir de una facultad aquello para lo cual no ha sido ordenada por la naturaleza. ¿Quién es tan necio que pida á los ojos que oigan, y á las orejas que gusten? ¿Y se dirá por eso que ni los ojos son aptos para ver, ni las orejas para oír, porque ni los primeros pueden oír,

ni las segundas gustar? Esto sería el colmo del absurdo y del ridículo. Pues de igual modo no debemos nunca rechazar el testimonio de la conciencia porque ella no nos atestigüe ó refiera la naturaleza, causas y modos de nuestras afecciones internas. Esto pertenece á la razón, no á la conciencia, cuyo objeto es solamente la existencia del sujeto y la de las afecciones internas.

4.<sup>a</sup> Aquello por medio de lo cual se conoce una cosa, es más conocido que la cosa misma. Es así que, admitido el testimonio de la conciencia, el alma se conocería por medio de sí misma; luego el alma sería más conocida que la misma alma : lo cual es un absurdo.

**Resp.**—Distingo la mayor : aquello por cuyo medio se conoce una cosa, es más conocido que la misma cosa ; en el conocimiento deductivo ó demostrativo, *concedo* : en el conocimiento intuitivo, *niego*. Contradistingo la menor y niego el consiguiente. Claro es que, cuando conocemos una verdad infiriéndola de algún principio, este principio es más conocido que la verdad misma inferida, pues de otro modo el raciocinio sería imposible. Mas cuando contemplamos ó vemos simplemente una cosa en otra, no es necesario que aquella en la

cual vemos el objeto sea más conocida que el objeto mismo. No es, v. gr., necesario para ver un objeto que yo conozca más la luz que el objeto por ella iluminado, porque con una misma luz veo al mismo tiempo la luz misma y el objeto; no de otro modo Dios consigo se conoce á sí mismo y el alma humana á sí, porque el conocimiento es intuitivo. La respuesta es de Santo Tomás.

**Cuestión 4.<sup>a</sup>**—*¿Cómo se salva la veracidad de la inteligencia humana?*

**Resolución.**—Resuelven esta cuestión la declaración y proposición siguientes.

**Declaración.**—Entiéndese aquí por inteligencia la facultad superior cognoscitiva de nuestra alma por medio de la cual pronunciamos juicios que resplandecen con evidencia inmediata sin necesidad de raciocinio y fundados en una intuición inmediata. Al tratar de los juicios y proposiciones en la Dialéctica, describimos á la larga el carácter de nuestros juicios inmediatos, y vimos que ellos se dividían en verdades necesarias y contingentes: las primeras versan sobre las relaciones de las ideas, y nacen de la resolución del sujeto ó predicado de una proposición: v. gr., “el todo es mayor que su parte,,. Las segundas son aque-

llas que versan sobre las percepciones sensibles y complexas que adquirimos por medio de la conciencia, sentido interno y sentidos externos: v. gr., “yo existo”, “yo pienso”, “el sol alumbra”, “los cuerpos son graves”, etc. Dejando para la Psicología el estudio más profundo sobre el entendimiento humano, sostendremos aquí la veracidad de la inteligencia en la prolación de sus juicios inmediatos. Sea para esto la siguiente

**Proposición.**— *La inteligencia humana es infalible en sus juicios.*

**Prueba.**— Consideremos desde luego los juicios necesarios. Estos no nacen sino de la resolución de algún concepto por medio, y en virtud de la cual percibimos un predicado íntima y necesariamente contenido en aquel mismo concepto. En este juicio, por ejemplo: “el círculo es redondo”, el predicado *redondo* nace de la resolución de la idea de círculo en la cual percibimos necesariamente este predicado, *redondo*. Es así que en esta resolución no puede intervenir ningún error, porque nuestra inteligencia en este caso no hace más que percibir aquello que ya percibió en la percepción simple que resuelve y descompone; luego la inteligencia es infalible en la formación de lo

S

juicios inmediatos necesarios. En efecto : nuestra inteligencia erraría solamente en la suposición de que por su naturaleza propendiera á ver lo que no ve ; pero esto es absurdo y destruye toda certeza, porque entonces desaparecen todos los axiomas ó primeros principios, y se vicia en su fuente toda la facultad cognoscitiva del hombre. Luego es verdadera la tesis.

Consideremos los juicios inmediatos empíricos.—Estos nacen de la resolución de percepciones complexas, las cuales nos ofrecen objetos propios de la sensibilidad interna ó externa. Ahora bien : en esta resolución no puede intervenir error alguno, sino en el caso de que la misma percepción complexa fuese falsa, ó de que nuestra inteligencia en estos juicios atribuyese *de suyo* al objeto propiedades que no percibió en la precedente sensación complexa. Es así que no puede suceder ni lo uno ni lo otro : no lo primero, porque toda sensación es verdadera, como lo hemos probado en otra parte ; no lo segundo, porque la inteligencia humana *de suyo, por su naturaleza*, jamás atribuye al sujeto propiedades que no percibió ; luego la inteligencia es infalible en sus juicios.

**Escolio.**—Adviértese que en la segunda parte de esta proposición consideramos á la

inteligencia humana en su propio carácter y naturaleza, actuándose *de suyo* y pronunciando sus juicios por sí misma, sin ningún otro influjo ; porque á veces, aunque la facultad cognoscitiva es necesaria en su especie, en cuanto no puede menos de ver lo que ve, y conocer lo que conoce, sin embargo, como todas nuestras facultades, en cuanto á su respectiva aplicación y ejercicio, están sometidas á la voluntad, muy bien puede acontecer que ésta precipite en el error á la inteligencia desviándola de la atención y consideración más sostenidas, que serían, por otra parte, necesarias para prorrumpir en juicios verdaderos. Mas en estos casos el error es voluntario, y con respecto á la inteligencia, *accidental*, no *natural*.

**Objeciones.** — 1.<sup>a</sup> Supone la demostración precedente que los juicios de la inteligencia aducidos en ella son verdaderos. Pero esto es una petición de principio. Luego esta demostración es sofística.

**Resp.** — Niego el supuesto de la objeción : nosotros no hemos presentado una demostración rigurosa, sino una declaración reflexiva de la verdad. Estamos ciertos de la veracidad de la inteligencia en virtud de la misma naturaleza racional, no en fuerza de alguna de-

mostración que ciertamente no puede instituirse sin el uso de la misma inteligencia. Sin embargo, convertimos la natural certeza en certeza científica, ayudándonos de la reflexión sobre el fundamento en que reposa el asenso de la mente, y sobre el modo con que en nosotros se produce la certidumbre. Si, pues, no hay una demostración propiamente dicha, mal se nos acusa de petición de principio.

2.<sup>a</sup> La mente humana es falible por naturaleza; luego no puede conducirnos á un conocimiento cierto.

**Resp.** — Distingo el antecedente: la mente humana es falible, esto es, está ordenada por su naturaleza á la falsedad, *niego*: es falible, es decir, puede *accidentalmente* desviarse alguna vez de la verdad, *concedo*. Examinando bien la cuestión, hállase que la misma falibilidad de la mente prueba su natural veracidad; porque dígasenos: ¿qué es la falibilidad? La capacidad que tiene la mente de falsear en su acto natural; luego la falibilidad supone un acto natural; pero este acto natural de la inteligencia no puede ser otro que el acto de conocer la verdad, siendo así que se opone al error, al cual nos conduce la falibilidad. Luego si la mente es falible *por acciden-*

te, la mente es veraz por *su naturaleza*. Es así que cuando la mente pronuncia juicios inmediatos ejerce su acto natural ; luego en este caso la inteligencia es infalible.

3.<sup>a</sup> Pero la infalibilidad es propia de sólo Dios ; luego nunca puede la mente humana ser infalible.

**Resp.**— Distingo el antecedente : la infalibilidad absoluta é imparticipada es propia de sólo Dios, *concedo* : la infalibilidad relativa y participada, *niego*. Contradistingo el consiguiente ; luego la mente humana no puede ser infalible con infalibilidad absoluta é imparticipada, *concedo* : no puede serlo con una infalibilidad relativa y participada, *niego*. Hemos de distinguir siempre en toda perfección este doble carácter de *absoluta é imparticipada*, y de *relativa y participada*. En Dios toda perfección tiene el primer carácter, porque Dios es la fuente de todo ser y perfección ; en las criaturas todas sus perfecciones son derivadas de la causa primera, y, por consiguiente, tienen el segundo carácter. Aplicando esto á la infalibilidad, fácilmente comprendemos que Dios es absolutamente infalible, porque comprende todo lo verdadero y es la fuente misma de la verdad. La inteligencia humana goza de

una infalibilidad relativa y participada, la cual consiste en que, si bien puede á las veces conciliarse con el error, sin embargo, alcanza *siempre* el conocimiento de la verdad cuando se trata de los primeros principios de muchos y muchísimos remotos que se deducen de ratiocinios legítimos.

4.<sup>a</sup> Puede el hombre propender á lo falso, como propende *naturalmente* á lo malo. En tal caso no podemos estar ciertos de la veracidad de la inteligencia.

**Resp.**— Distingo el miembro de la comparación del antecedente. El hombre propende á lo malo por medio del apetito racional, *niego*: por medio del apetito sensible, *subdistingo*: propende al mal sensible, *niego*: propende al mal respecto de la razón, *subdistingo*: y la razón puede y debe corregir, como de hecho corrige, esa propensión, *concedo*: y la razón no puede corregirla, *niego*. Hay en el hombre dos clases de apetito: el *racional* y el *sensible*, porque consta de alma y cuerpo. El apetito sensible está sujeto al racional, porque toda potencia inferior está subordinada en la naturaleza á la superior: pero uno y otro apetito tienden á sus bienes respectivos. Y como los bienes sensibles se oponen muchas veces á la



razón á causa de la imperfección natural del hombre , por esto esos bienes sensibles opuestos á la razón se dicen *males*. De aquí se infiere que es falso afirmar que el hombre propenda al mal absoluto ; propende, es verdad, á bienes opuestos al dictamen recto de la razón ; mas esa propensión se subordina y somete á la misma razón, á la cual corresponde el dominio sobre las demás potencias inferiores. Es, pues, muy falso decir generalmente que el hombre propende al mal ; pero es muy más falso y aun absurdo sostener la propensión del hombre al error ; porque aunque los bienes de potencias distintas pueden ser contrarios entre sí, la verdad nunca se opone á la verdad ; la verdad es siempre absoluta y se refiere á las esencias de las cosas, mientras que la bondad es algo relativo y se refiere á la perfección de diversos sujetos.

5.<sup>a</sup> Para estar ciertos de la evidencia de los juicios inmediatos es necesaria alguna norma. Luego esta evidencia depende de la razón. Por otra parte, la certeza de estos juicios depende del uso de la debida atención y de la disposición idónea de la mente.

**Resp.** — Distingo el primer antecedente : para estar ciertos... es necesaria alguna nor-

ma distinta de la misma evidencia, *niego* : es necesaria una norma que es la misma evidencia, *concedo*. Así como no se requiere otra luz para ver la luz del sol, así no se requiere otra evidencia para que la mente conozca la conveniencia ó repugnancia del sujeto y predicado de un juicio inmediato ; porque todo juicio de esta condición resplandece con evidencia inmediata. Aquello que se añade en la objeción acerca de la atención debida y disposición idónea de la mente en nada nos contradice, porque ésas son simples condiciones, mas no principios de los cuales dependa la evidencia de los juicios inmediatos.

6.<sup>a</sup> Muchos enseñan errores pensando que son verdades inmediatas y evidentes. Luego la mente puede errar.

**Resp.**—Distingo el antecedente : piensan muchos, es decir, afirman de palabra que sus errores son verdades evidentes, *paso* : piensan muchos, es decir, tienen convicción sincera y profunda de que sus errores son verdades evidentes, *subdistingo* ; si se trata de verdades mediatas, *paso*; si se trata de principios inmediatos, analíticos como éste, “dos y dos son cuatro”, *niego* absolutamente. Como observa muy bien Santo Tomás, cuando se trata de los

primeros principios podrán algunos, por pura ostentación, decir de boca que no están de ellos convencidos; pero en la realidad de verdad es imposible que la inteligencia humana se convenza de que es lo mismo un círculo que un cuadrado, lo mismo el día que la noche, existir que no existir.

**Cuestión 5.<sup>a</sup>** — *¿Cómo se salva la veracidad de la razón humana?*

**Resolución.**—Resuelven esta cuestión la declaración y proposiciones siguientes:

**Declaración.** — Háse ya indicado que la razón es la facultad de nuestra alma por medio de la cual inferimos de verdades conocidas otras desconocidas. Casi todos los conocimientos científicos son obra del raciocinio, porque la ciencia procede siempre por vía de demostración, y la demostración enlaza ordinariamente muchos raciocinios. Para comprender la importancia del raciocinio, digamos algo acerca de la demostración. Se distinguen cuatro especies: 1.<sup>a</sup>, *à priori*; 2.<sup>a</sup>, *à posteriori*; 3.<sup>a</sup>, *directa*; 4.<sup>a</sup>, *indirecta*. Demostración *à priori* es aquella que deduce el efecto de la causa: tiene lugar cuando se conoce más la causa que el efecto: así inferimos de la contingencia del mundo su mutabilidad. Demuestra-

ción *à posteriori* es aquella que deduce la causa del efecto: tiene lugar cuando el efecto es más conocido que su causa: así inferimos la existencia de Dios de la existencia del mundo. Demostración *directa* es la que deduce un atributo ó propiedad de un sujeto de otra propiedad ó atributo del mismo: así inferimos la inmortalidad del alma de la espiritualidad de la misma. Demostración *indirecta* ó *ad absurdum* es la que deduce una verdad de los absurdos consiguientes á su negación: así inferimos la existencia de una vida futura de los absurdos que contra la divina Providencia se seguirían si todo acabase con la vida presente.

La demostración se divide también en *pura*, *empírica* y *mixta*. Demostración *pura* es aquella que consta de principios puramente analíticos, v. gr., “ dos y dos son cuatro: es así que tres y uno son también cuatro; luego dos y dos son tres y uno ”: aquí todo es abstracto y analítico. Demostración *empírica* es aquella que consta de principios puramente experimentales: v. gr., “ todos los cuerpos son graves: es así que esta piedra es cuerpo; luego esta piedra y grave ”: aquí todos tres principios son empíricos. Demostración *mixta* es la que consta de un principio analítico y de otro empíri-

co : v. gr. , "Si existe el ser contingente, existe el ser necesario (he aquí el principio analítico) : es así que existe el ser contingente (he aquí el principio empírico) ; luego existe el ser necesario (he aquí la conclusión). „ Esta división de la demostración es importantísima, porque ella sola clasifica las ciencias en gran parte. Las Matemáticas puras , por ejemplo , y la Metafísica especialmente general ú Ontología , emplean de ordinario demostraciones puras , porque versan sobre las relaciones de las ideas , y corresponden al orden especulativo ó de pura contemplación ; su certeza es metafísica , pero tienen el inconveniente de encerrarnos en el orden puramente ideal que para muchos entendimientos débiles carece de atractivos , y para algunos es una región que los pierde en laberintos y quimeras lastimosas como á los racionalistas alemanes Kant , Fichte y Hegel. Las ciencias naturales , como la Geología , Botánica , Química , Física experimental , etc. emplean de ordinario demostraciones empíricas , porque versan sobre los hechos recogidos por la observación y generalizados por medio de inducciones más ó menos perfectas ; su certeza es física y son más prácticas , pero tienen el inconveniente gravísimo de apoyar-

se en inducciones é hipótesis que á las veces son desmentidas solemnemente con descrédito de las ciencias , y además el de sacar fuera de sí mismo al espíritu humano y desparrramarle sobre toda la creación , dilatándole sin términos los espacios de la observación , pero matando la meditación y reflexión profundas, que pudieran levantarle á más altas regiones donde mora Dios, causa primera y fin último de todas las cosas. No hay siglo más físico y naturalista que el siglo XIX ; pero al mismo tiempo no hay acaso siglo más superficial, inquieto , bullicioso y menos meditabundo. Nunca diremos que las ciencias físicas tienen de suyo este inconveniente ; pero tampoco se puede negar que su exagerado cultivo es una ocasión muy tentadora para las almas flacas. La Lógica , la Metafísica especial y la Ética emplean la demostración mixta , la cual enlaza el orden ideal con el orden real , y ofrece al entendimiento una serie de verdades , tanto más interesantes cuanto participan de las ventajas de las demostraciones *pura* y *empírica*. Cuando discurro de este modo : “si existe el ser contingente , existe el ser necesario : es así que existe el ser contingente ; luego existe el ser necesario” , la existencia de Dios se me ofrece

como una verdad tan incontrastable y satisfactoria, que subyuga necesariamente mi razón. La conclusión es necesaria en virtud del principio analítico, y al mismo tiempo es interesantísima en el orden de los hechos en virtud del principio empírico que llama al terreno de la realidad la aplicación de un axioma. No olvidemos, sin embargo, que, á pesar de esta diferencia y gradación de las demostraciones, no podemos exigir de toda ciencia un mismo género de raciocinios, pues su determinación práctica depende ante todo de la naturaleza del objeto sobre que versa cada ciencia.

Hay también otra especie de demostración llamada *ad hominem*, y es aquella que deduce una verdad de los mismos principios que admite aquel que la combate. Los idealistas, por ejemplo, admiten estos dos principios: "Nada hay sin razón suficiente"; y este otro: "existen en nosotros las representaciones de los cuerpos". Pues bien: nosotros, con un argumento *ad hominem*, hemos demostrado la real existencia de los cuerpos, deduciéndola de los dos principios admitidos por los idealistas.

Siendo el raciocinio una evolución natural de la razón humana, es evidente que toda su fuerza y eficacia se apoya en la veracidad de la

misma razón: he aquí por qué se debe sostener á todo trance esta misma veracidad. Lo haremos en las siguientes.

**Proposición 1.<sup>a</sup>** — *La mente humana no puede negar su asenso á la conclusión deducida de premisas verdaderas y legítimas, á las cuales ya prestó el asenso dicho.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> Esta tesis no necesita demostración; mas hé aquí una declaración: Nuestra mente de suyo no puede obrar contra su naturaleza, porque ningún agente es capaz de ejercer un acto contra su esencia propia; es así que el negar el asenso á una verdad evidente es obrar contra la naturaleza de la razón, la cual, como facultad necesaria, no puede menos de ver lo que ve y conocer lo que conoce; luego la mente no puede rehusar su firme asenso á una verdad evidentemente conocida. Pero, presupuesto un raciocinio legítimo en cuanto á su materia y forma, la conclusión es una verdad evidentemente conocida en las premisas á que adhirió la mente; luego ésta no puede sin contradicción admitir las premisas como tales y negar el asenso á la conclusión. Si yo veo con evidencia que todo hombre es racional, y

con la misma evidencia veo que Pedro es hombre, es imposible que no vea que Pedro es racional; y si veo esto último, es imposible que no lo afirme con entera seguridad mi mente.

Declárase más la tesis, porque, como hemos visto en la Dialéctica, en todo raciocinio legítimo las premisas contienen la conclusión, y ésta no es sino una mera declaración. De consiguiente, si la razón da su asenso á las premisas, no puede negarle á la conclusión; porque de otro modo afirmaría y negaría al mismo tiempo lo mismo de lo mismo, lo cual implica : *afirmaría* la conclusión, porque admitió las premisas legítimas; *negaría* la misma conclusión, porque no admitiría el consiguiente deducido de ellas. Por tanto, es verdadera la tesis.

**Prop. 2.<sup>a</sup>**—*La mente humana, en la deducción de las conclusiones, es infalible por su naturaleza, aunque accidentalmente es falible.*

**Pruebas.**—*Primera parte.* Esta proposición tiene dos partes : la primera defiende la natural infalibilidad de la razón; la otra concede la falibilidad accidental. Veamos, pues la prueba de la primera parte El raciocinio es

un acto natural con que la mente, de un modo natural, descubre la conveniencia ó repugnancia del sujeto y predicado de una proposición por medio del cotejo ó comparación de ambos extremos con un tercero. Es así que ninguna potencia natural falla de suyo y por su naturaleza en los actos naturales, pues si así fuese ya esa potencia dejaría de serlo; luego la mente no puede de suyo falsear en sus raciocinios. Es así que el raciocinio es *infalible* por naturaleza, porque de suyo tiende al conocimiento evidente de alguna verdad mediata; luego consta la primera parte de la tesis.

*Segunda parte.* El raciocinio consta de *materia y forma*: la materia son los principios que sirven de premisas; la forma es el nexo de los mismos principios, de los cuales se saca la conclusión. Pero no repugna que accidentalmente se establezcan en las premisas principios falsos, ó no se enlacen conforme á las leyes del silogismo legítimo. Luego no repugna un raciocinio accidentalmente ilegítimo. Mas un tal raciocinio conduce al error á la mente; luego no repugna un error accidental de la misma en la deducción. Consta, pues, la segunda parte.

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> Si el raciocinio fuese

infalible, no habría errores : pero los hay , y muchísimos , y muy lamentables. Luego , etc.

**Resp.**—Distingo la mayor : si cualquier raciocinio fuese infalible , no habría errores , *concedo* : si sólo el raciocinio legítimo fuese infalible , no habría errores ; *niego*. Muchos discurren mal : así como muchos digieren mal por estar enfermos y achacosos ; muchos establecen falsos principios que presentan como axiomas , ó enlazan como se les antoja sus ideas , olvidando las severas leyes de la Lógica. Clarísimo es en estos casos que esos raciocinios envolverán errores ; pero éstos tendrán sus causas , de las que no es responsable la naturaleza racional , sino esos accidentes tristes que hemos explicado en otro lugar.

2.<sup>a</sup> En el raciocinio nos servimos de la memoria : pero ésta es muy falaz ; luego también lo es el raciocinio.

**Resp.**—Distingo la mayor : en el raciocinio nos servimos *siempre* de la memoria , *niego* : nos servimos algunas veces , y , si se quiere , muchas , *subdistingo* : y entonces puede el entendimiento corregir ó evitar el defecto de la memoria , *concedo* : y entonces no puede corregirlo , *niego*. Hay raciocinios brevísimos y concluyentes , como lo prueba en muchos lu-

gares este mismo escrito : en éstos no es tan necesaria la memoria que digamos. Hay raciocinios más prolijos , como son las demostraciones de verdades abstrusas : en éstas debemos servirnos de la memoria. Pero como la memoria intelectual es el mismo entendimiento, según veremos en Psicología , síguese que la memoria es de la misma condición que el entendimiento y la razón, esto es, infalible por su naturaleza y falible por algún accidente. Mas, por lo mismo que esta falibilidad es accidental, puede la razón corregir el error de la memoria fijando más la atención y examinando los defectos de su testimonio en determinadas ocasiones.

3.<sup>a</sup> En todo raciocinio lo particular se deduce de lo universal ; pero esto es contrario al proceso del humano conocer , porque , generalmente hablando , la razón del hombre sube de lo particular á lo universal. Luego el raciocinio no es el instrumento natural de la adquisición de los conocimientos.

**Resp.** — Antes de resolver esta curiosa objeción, podríamos preguntar quién es el que la propone. Si es uno de esos racionalistas, ontólogos y exagerados espiritualistas platónicos que todo lo quieren explicar *à priori*, le nega-

ríamos redondamente la mayor : porque él con su escuela establece como único proceso del humano conocer el descenso de lo universal , eterno y necesario , incondicional y absoluto , á lo particular , contingente , finito y relativo , que llama fenómenos y apariencias. Si es uno de esos naturalistas fanáticos y positivistas del día , que nada admiten sino lo que ven con los ojos y tocan con las manos ; que dicen que la observación y experimentos físicos son los únicos jueces de la ciencia ; que , proclamando el divorcio completo de la inducción y el silogismo , presentan la inducción como el único instrumento posible de la humana inteligencia en la investigación de la verdad , á este tal le responderíamos que no tiene ningún derecho para presentar esta objeción que supone la existencia de la razón que él niega en el solo hecho de establecer como único objeto de la ciencia las cosas corpóreas y sensibles , y como única fuente de los conocimientos en el hombre la sensibilidad aplicada á los hechos particulares.

Mas sea quien se quiera el que propone la dificultad , respondo en forma. Concedo la mayor , niego la menor , distingo la prueba. El entendimiento humano sube de lo particular á lo universal en la adquisición de las ideas inte-

lectuales, como se probará en Psicología, *concedo*: sube de lo particular á lo universal en la deducción de los juicios, *niego*. Pruébese con la Filosofía escolástica, y lo suponemos aquí, que la mente humana forma sus ideas universales partiendo de las nociones particulares y concretas, mediante la abstracción, porque ella no se desenvuelve sino con dependencia del órgano corpóreo. Mas en tratándose de la deducción de juicios, la razón emprende otro camino, ó, mejor dicho, recorre el mismo camino pero en sentido inverso, bajando de lo universal á lo particular; por esta razón hemos enseñado en otra parte que el silogismo es el verdadero instrumento de la ciencia y la forma absoluta de la mente razonadora; de modo que, si se prescinde de él, no puede quedar en pie ni la misma inducción por perfecta que se la suponga.

**Cuestión 6.<sup>a</sup>**—¿Cuál es el error capitalísimo que en Filosofía combate la certeza de los conocimientos humanos á pesar de la veracidad de nuestras potencias cognoscitivas que acaba de establecerse?

**Resolución.**—Es el *escepticismo*, del cual debe tratarse, dándole á conocer y refutándole en la declaración y tesis siguientes.

**Declaración.**— Antes de dar una sucinta noción histórica de este error, parece oportuno fijar bien el estado de la cuestión. Podemos distinguir dos especies de certeza: la primera es y suele llamarse *vulgar, común, de hecho, simple, directa, histórica y natural* como algunos, si bien impropriamente, la denominan, y es la firme adhesión que prestamos á la verdad conocida sin ningún temor de errar, pero sin reflexionar sobre el motivo ó fundamento en que estriba el actual firme asenso que prestamos á la verdad. Es incuestionable que todos los hombres sin excepción están en posesión pacífica de esta especie de certeza con respecto á muchos principios inmediatos y hechos particulares que se conocen por medio de la sensibilidad. La otra especie de certeza es y puede llamarse *filosófica, refleja, de derecho, científica, lógica, demostrativa*, y es, como la certeza vulgar, el firme asenso que prestamos á la verdad conocida, sin ningún temor de errar; pero añade el conocimiento reflejo y explícito del motivo y fundamento en que se apoya el asenso prestado. Esto supuesto, háse de advertir que los escépticos no niegan la certeza vulgar y común, sino la certeza científica y refleja; de modo que podemos defi-

nir el escepticismo diciendo que es un sistema en el cual se sostiene que no existe ni menos se puede conocer el motivo y fundamento de la certeza vulgar y común: en una palabra, niégase en este sistema la certidumbre filosófica. Teodoro Jouffroy, discípulo de Víctor Cousin y defensor acérrimo del escepticismo, se expresa así: "La razón declara absolutamente que el hombre *cree* sin ningún motivo, ó lo que vale lo mismo, que no tiene derecho de creer... El hombre, añade, cree con el instinto, y duda con la razón.," Luego agrega: "Creemos que el escepticismo es invencible, por cuanto le consideramos como el último fallo de la razón humana que reflexiona sobre sí misma.," Por consiguiente, repetimos que aquí se trata de la certeza científica.

El escepticismo es un error muy antiguo: presentóle con aparato científico Pirro de Eleusis 288 años antes de Jesucristo, y por esto se llama también pirronismo: le sostuvieron sus discípulos Timón y Enesidemo, Numenio y Nausífanos. Hacia el fin del siglo II y principios del III de la Iglesia, renovó el mismo error Sexto Empírico. También profesaron el mismo sistema algunos de los académicos, especialmente Arcésilas, rival y émulo de Zenón,

padre de los estoicos, por los años 263 antes de Cristo. En nuestros días ha resucitado también el escepticismo, y cuenta entre los suyos á Bayle, Hume, Kant, Fichte y á muchos otros racionalistas germánicos y no germánicos. Dadas estas nociones, establezcamos ya las siguientes.

**Proposición 1.<sup>a</sup>**—*El escepticismo universal y absoluto es intrínsecamente absurdo.*

**Prueba.**—Es absurdo aquello que repugna abiertamente á la misma naturaleza racional y envuelve en sí mismo contradicción. Es así que el escepticismo universal y absoluto repugna á la naturaleza racional y envuelve contradicción en sí mismo; luego, etc. La mayor es evidente: probemos, pues, la menor por partes.

El escepticismo absoluto se opone á la naturaleza racional, porque es un hecho atestado por la conciencia individual que todos los hombres desean naturalmente saber y conocer; mientras más idiota es un hombre, más se lamenta de su ignorancia; y mientras más conoce el sabio, más se estimula y aguija para alcanzar nuevos conocimientos. El escéptico más desesperado no puede negar esto, siendo así que admite la certeza vulgar. Ahora bien:

---

este deseo de saber uniforme, constante, natural, no se limita á un conocimiento cualquiera, sino que aspira al conocimiento científico; pues no nos contentamos con saber las cosas, sino que deseamos conocer las causas. Luego el deseo de la ciencia es un voto de la naturaleza. Pero el escepticismo absoluto, negando toda certeza científica, hace imposible la satisfacción de un voto de la naturaleza; porque es absurdo suponer por una parte que la razón humana ha nacido para conocer científicamente la verdad, y negar por otro lado que pueda alguna vez estar cierta de la verdad. Luego el escepticismo absoluto se opone á la naturaleza racional.

El escepticismo absoluto envuelve contradicción en sí mismo. En efecto: los escépticos tienen que admitir la certeza que impugnan: esto es contradictorio; luego, etc. Pruebo la mayor: los escépticos, para defender su sistema, se sirven del raciocinio y de la demostración: es así que el raciocinio y demostración suponen muchos principios ciertos; luego consta la mayor. Además, cuando los escépticos combaten la veracidad de nuestras facultades, suponen necesariamente que sus proposiciones son ciertas, pues de otro modo raciocinarían

inútilmente. Luego el escepticismo supone la certeza.

Confírmase : los escépticos , en su misma duda , admiten y reconocen la certeza ; luego el escepticismo implica. Pruebo el antecedente : aquel que como filósofo duda de todo , tiene que establecer como cierto este principio : “se debe dudar de todo „; de otro modo , cae por su propio peso la doctrina ; pero esto sería para el escéptico una verdad ciertamente conocida ; luego la duda universal y científica supone la certeza. Oportunamente San Agustín : “ Todo aquel que , reflexionando sobre sí mismo , se encuentra dudoso , percibe en sí mismo algo verdadero y está cierto de aquello que percibe. Luego está cierto de la verdad. No debió , pues , dudar de la verdad aquel que siquiera puede de algún modo dudar. „

**Prop. 2.<sup>a</sup>** — *Un sincero escepticismo universal es imposible.*

**Prueba.** — El sincero escepticismo absoluto niega toda certeza : es así que esto es imposible ; luego es verdadera la tesis. Pruebo la menor : es imposible dudar sinceramente de todo ; porque , si eso fuera posible , podría un

escéptico dudar sinceramente de su propia existencia, de su propio pensamiento, de su propia duda, etc. ; pero esto es un absurdo contra el cual protesta indignada la razón, y no hay un solo hombre que pueda persuadirse de que un escéptico dude de su propia existencia como dudamos de la existencia de habitantes en los astros ; luego es verdadera la tesis.

Confírmase : es imposible la duda universal si necesariamente existe alguna certeza cualquiera : es así que existe necesariamente alguna certeza, porque ésta no es sino el reposo de la mente en un objeto suficientemente propuesto , y es imposible que no haya jamás un solo objeto que se ofrezca de un modo conveniente á la razón humana , porque en tal caso desaparecería por completo la facultad de conocer ; luego es verdadera la tesis.

**Prop. 3.<sup>a</sup>**—*No es posible la discusión con un hombre que sincera ó simuladamente profesa el escepticismo.*

**Prueba.**—Toda disputa supone necesariamente algunos principios ciertos é inconcusos; pues si aquellos que disputan no admiten, al menos implícitamente, su existencia propia, su

pensamiento, su inteligencia, su razón, su raciocinio, la facultad ó aptitud de conocer la verdad, sería, no solamente inútil, pero aun imposible cualquiera discusión. Pero el escepticismo nada admite como cierto, duda de todo; luego no se puede disputar con un hombre que profesa el escepticismo.

**Objeciones.**— 1.<sup>a</sup> Muy cuerdo es y prudente evitar todo error : pero el escepticismo evita y declina todo error ; luego es muy prudente.

**Resp.**—Distingo la mayor : es muy cuerdo y prudente evitar el error suspendiendo el asenso á las cosas obscuras y dudosas, *concedo* : cuerdo es y prudente evitar el error negándolo todo, negándose el hombre á sí mismo y á la propia naturaleza, y sepultándose voluntariamente en el más lóbrego abismo de la duda universal, *niego* : ésa no es sensatez ni prudencia, sino muy lamentable locura. A la menor respondo que el escepticismo evita y declina todo error *parcial*, abrazando un error *universal* más funesto y transcendental. Aquí podríamos decir del escepticismo que es peor el remedio que la misma enfermedad.

2.<sup>a</sup> Muchas veces confundimos opiniones falsas con la verdad. Es por tanto muy prudente

te dudar algunas ocasiones, así como para enderezar un árbol torcido es preciso inclinarle á la parte opuesta.

**Resp.** — Distingo el antecedente : muchas veces confundimos opiniones falsas con la verdad porque no aplicamos la norma recta á la cual debemos conformarnos para juzgar bien, *concedo* : confundimos opiniones falsas con la verdad aplicando esa norma, *niego*. Respondo al símil que así como haría muy mal quien para enderezar un árbol torcido le inclinase al otro lado hasta quebrarle, del mismo modo hace un disparate quien para evitar *algún* error niega *toda* certeza y establece la duda *universal*. Repito: peor es el remedio que la enfermedad.

3.<sup>a</sup> Nada debe admitir un filósofo sin demostración. Pero no se puede demostrar todo sin incurrir en círculo vicioso. Luego débese dudar de todo.

**Resp.** — Distingo la mayor : el filósofo no debe admitir sin demostración verdades mediatas, *concedo* : no debe admitir sin demostración las verdades inmediatas, *niego*. Con esta distinción niego la menor y el consiguiente. No nos cansaremos de repetirlo : hay verdades inmediatas y mediatas : las primeras ni pueden, ni deben, ni necesitan demostra-

ción , y es una pretensión ridícula exigir demostración de *todo* , como pretenden los entendimientos vulgares que adulteran y pervierten el concepto de la verdadera sabiduría. Las verdades mediatas deben demostrarse ; pero en su demostración no hay miedo de ningunos círculos viciosos , porque ellas se fundan en verdades primeras que no necesitan ulteriores raciocinios para arrancarnos el asenso.

4.<sup>a</sup> El escepticismo es un sistema que no se puede refutar sin incurrir en petición de principio. Luego se apoya en un fundamento indestructible. Luego es verdadero.

**Resp.**— Distingo el antecedente : no se puede refutar el escepticismo porque sus defensores se ponen , como se dice, fuera de combate negando la razón y reduciéndose á la condición de locos ó de seres destituídos de inteligencia, *concedo* : no se puede refutar el escepticismo porque su fundamento es racional y sus principios inconcusos , *niego*. Ya probamos que con el escéptico no es posible discusión alguna ; pero añadimos aquí que también es imposible discutir con un tronco, con una piedra. ¿Qué significa esto? Que la piedra y el tronco están privados de razón, que no pueden discurrir. Llama la patria á sus hi-

jos para defender su honor ultrajado por enemigo extranjero: acuden al llamamiento los corazones nobles; pero cuatro villanos, por temor y miedo, se mutilan para presentarse inválidos. Claro está: no irán estos cobardes al combate, no arrostrarán los peligros, pero tampoco merecerán los lauros que reparte la patria á los vencedores. Lo mismo acontece á los escépticos: la verdad es la patria de la inteligencia humana; combatida porfiadamente por el error, llama en su defensa á sus hijos; y los pobres escépticos, llenos de cobardía, se mutilan voluntariamente y, como hemos dicho, se ponen fuera de combate como esos inválidos enclenques que se divierten en su decrepitud refiriendo antiguas hazañas de que jamás fueron capaces. Esta es la condición tristísima del triunfo más triste todavía del escepticismo.

**Escolio.**— Los escépticos, para defender su absurda teoría, suelen aglomerar contra la existencia de la humana certeza todas las dificultades que combaten la veracidad de las potencias cognoscitivas del hombre. Advertimos esto para que los alumnos se fijen bien en las resoluciones que hemos dado á todos los sofismas que sobre la materia hemos recogido en este capítulo.

## CAPITULO III

---

### Del criterio de la verdad.

**Preámbulo.**—Penetremos ya en los últimos y más recónditos fundamentos de la certeza humana. Establecida la natural infalibilidad y veracidad de nuestras potencias cognoscitivas, tiempo es de hablar acerca del *criterio* de la verdad. Muchos autores llaman *criterios de verdad* á las mismas facultades cognoscitivas y al motivo en que ellas se fundan para dar su asenso firme á lo que se les representa como verdadero; mas nosotros, siguiendo las huellas luminosas de sabios y profundos escritores, hemos querido llamar á las potencias cognoscitivas *fuentes de verdad*, reservando el nombre de *criterio* propiamente dicho al *motivo* que en cualquier especie de conocimiento apoya la certeza humana. Ofrécense aquí cuestiones sobremanera importantes, cuya resolución emprendemos de muy buen grado. Para pro-

ceder con acierto antepondremos la siguiente

**Declaración previa.** — Entendemos por *criterio* de verdad el instrumento ó medio del cual nos servimos para juzgar rectamente. Distinguen los filósofos dos especies de criterio: 1.º, criterio *per quod* (por medio del cual); 2.º, criterio *secundum quod* (según, conforme al cual) juzgamos de las cosas.

El primero de estos criterios no ofrece dificultad alguna, porque todos (si no los escépticos) convienen en que el criterio supremo de la verdad es en el hombre el entendimiento considerado en sus intuiciones directas é inmediatas, y en sus racionios y discursos. La razón es muy sencilla: porque nosotros no juzgamos de las cosas sino por *medio* de nuestro entendimiento.

El segundo criterio, *secundum quod* (conforme al cual), es aquel que presenta la *razón objetiva*, el motivo que de parte de los objetos llama y arranca el firme asenso del entendimiento en sus juicios. Es incuestionable que, en nuestra condición de criaturas *racionales*, nunca afirmamos ó negamos *ciertamente* una cosa de otra, así por afirmar ó negar, como quien dice, á tontas y á locas, sino guiados de alguna razón y fundados en algún motivo. Por

esto hemos probado en otra parte que la certeza es siempre proporcional al *motivo* que de parte de un objeto arranca el asenso firme de la mente. Existe, pues, este motivo: no podemos negarlo. Pero este motivo, este criterio, ¿es *uno solo* ó muchos? Dado que sea uno solo, ¿cuál es? ¿Es un criterio interno ó puramente externo, ó hay que considerar un criterio interno y otro externo? He aquí las grandes cuestiones, cuya resolución será la materia del presente capítulo. Aceptando la división del criterio *secundum quod* en interno y externo, plantearemos desde luego el problema fundamental de la materia relativo al criterio interno y supremo de verdad.

**Cuestión 1.<sup>a</sup>** — ¿Debe admitirse algún criterio interno de verdad?

**Resolución.** — Respondemos afirmativamente.

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> En tratándose del objeto propio de una facultad cognoscitiva, ninguna razón hay para que el tal objeto no se manifieste á dicha facultad si ésta se aplica á él debidamente, puesto que el entendimiento es la facultad de conocer *íntimamente* la verdad. Es así que si el objeto se manifiesta á nuestro entendimiento, y es por él conocido íntimamen-

te , no puede menos de ser juzgado en virtud de alguna norma , de algún motivo que afecte íntimamente al objeto representado en el entendimiento , porque de otro modo el juicio estaría destituido de razón ; luego es verdadera la tesis.

2.<sup>o</sup> Además , si reflexionamos atentamente sobre el verdadero carácter de nuestros conocimientos naturales , nosotros no tenemos solamente *fe de las cosas* , sino *conocimiento* cierto y evidente de muchísimas verdades. Es así que el conocimiento cierto y evidente supone de un modo necesario un fundamento propio é interno en el cual estriba el firme asenso , y este fundamento interno es , propiamente hablando , el criterio ; luego es verdadera la proposición.

**Escolio.**—Establecida la tesis afirmativa , vamos á refutar los errores que nos salen al paso. Parécenos siempre mejor echar delante la verdad y no los errores ; lo primero , porque la verdad nos debe merecer siempre la preferencia ; lo segundo , porque hemos observado que para los jóvenes es de suma importancia inculcarles antes lo que deben *saber* que lo que deben *ignorar* ; pues , de lo contrario , ese amor funesto de la novedad y de una erudición mal

digerida los suele fijar más en los falsos sistemas que en la doctrina verdadera, con gran detrimento de sus inteligencias y descrédito de la Filosofía. ¿Qué cosa, en efecto, tan perjudicial y antilógica como abrir á los ojos de un pobre joven un libro de Filosofía cristiana, en el cual, tratándose de las cuestiones más fundamentales, se comienza á enseñar la verdad por la descripción más prolija de los errores opuestos, empleando infinitas páginas en la relación de los errores y delirios de todos los nacidos y por nacer? El autor, el maestro, ganará la triste gloria de sabio y erudito; pero el discípulo aprenderá prácticamente el escepticismo, y cansado de buscar la verdad en tan áridos desiertos, acabará por maldecir de la Filosofía y renunciar á la empresa, quedándose con el turbión de ideas inconexas que explicaban el error y no la verdad. No hay duda: si los autores y maestros tuviesen menos amor propio, otra sería la suerte de la verdad; pero como cada cual quiere decir algo más, resulta una zambra y confusión de infierno en la cual no sabe uno á qué atenerse. Creo que no nos falta en este siglo el conocimiento de la verdad, sino que nos sobra el respeto á los errores porque nos ofrecen la bella ocasión de os-

tentarnos eruditos. Perdonen los agraviados este disparo, y sigamos tranquilamente nuestro camino. Refutemos también nosotros algunos errores en las siguientes.

**Proposición 1.<sup>a</sup>** — *La divina Revelación no puede ser el criterio único, ni primero en tiempo, de la verdad.*

**Pruebas.** — *Primera parte.* Es contra Huet, quien dijo que sólo la divina Revelación era el primer criterio de verdad; y como la Revelación es extrínseca al entendimiento, síguese que este error niega la existencia del criterio interno. Demostremos la primera parte.

No puede ser criterio *único* de verdad aquello que solamente produce fe, porque el concepto del criterio envuelve la idea del motivo último de la certeza humana: es así que la divina Revelación produce solamente fe; luego no puede ser el único criterio de verdad.

Además, no puede ser criterio único de verdad aquello que necesariamente supone antes de sí el conocimiento de alguna verdad conocida por el entendimiento en otra y por otra fuente. Es así que la divina Revelación supone, no ya uno, sino *algunos* conocimientos antes

de sí: tales son el conocimiento de nuestra propia existencia, de nuestro pensamiento, de la existencia de Dios, de su veracidad, etc.; luego la divina Revelación no puede ser criterio *único*.

*Segunda parte.* No puede ser primer criterio en tiempo aquel cuya aplicación supone una *anterior* certeza de otras verdades conocidas fuera de ese criterio. Es así que la aplicación y uso de la divina Revelación supone la anterior certeza de la misma Revelación hecha á los hombres, y de su veracidad é infalibilidad; luego la divina Revelación no puede ser primer criterio en tiempo.

**Prop. 2.<sup>a</sup>** — *La autoridad, ó sea el consentimiento universal del género humano, no puede ser el criterio único, ni el primero en tiempo, de la verdad.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> La proposición es contra un error del muy conocido autor Lamennais, quien, deprimiendo más de lo justo la razón individual, negó la existencia de un criterio interno y substituyó otro puramente externo, á saber: la autoridad ó el consentimiento universal de los demás hombres. Este error

filosófico se parece un poco al de la *soberanía popular* en política: delirio peligrosísimo que entroniza la tiranía de la llamada opinión y sufragio universal. Preciso es refutarla. No puede ser único y primer criterio de verdad aquel que necesariamente supone antes de sí otro criterio. Es así que el tal consentimiento universal de Lamennais supone necesariamente otro criterio antes de sí; luego, etc. Pruebo la menor. Antes de prestar mi asenso al tal consentimiento universal, débeme constar de la veracidad y fidelidad del mismo consentimiento; esto es claro. Pregunto, pues: ¿cómo me constará de esto? ¿Por medio del mismo consentimiento? Este es un círculo vicioso. Luego debo acudir á otro criterio.

2.<sup>a</sup> Si el consentimiento universal es el único criterio, la mayor parte de los hombres, por no decir todos, deben entregarse á la duda universal, pues solamente los sabios y eruditos podrán examinar la universalidad de tal consentimiento, debiendo el resto de los hombres quedar á obscuras en este punto. Más aún: los mismos sabios y eruditos no podrán, moralmente hablando, consultar á todos los hombres.

3.<sup>a</sup> En fin: admitiendo por un momento la

absurda teoría de Lamennais, tenemos que el consentimiento universal de todos los hombres reconoce que la razón individual puede adquirir, y de hecho adquiere, la certeza de muchos conocimientos sin necesidad de consultar los votos de todo el género humano. Muy curioso sería que yo, hallándome enfermo de peligro en Quito, no me atreviese á tomar un remedio antes de consultar los votos de los habitantes de Pekín ó de la Cochinchina sobre la pericia del pobre médico que me asiste á la cabecera y sobre la eficacia de las recetas. A nadie se le ocurre semejante despropósito. Luego el mismo consentimiento universal rechaza la teoría del infeliz Lamennais.

**Cuestión 2.<sup>a</sup>** — *¿Cuál es el supremo y general criterio interno de la verdad?*

**Resolución.**—Resuelven la cuestión propuesta la declaración y las proposiciones siguientes.

**Declaración.** — Es inevitable enumerar aquí las diversas opiniones que sobre la materia dividen á los autores que han tenido á bien decir alguna cosa nueva para singularizarse: lo haremos brevemente para que no se nos acuse de muy pobres y escasos de noticias.

1.<sup>a</sup> Dijo Descartes que el criterio general



de la verdad era la idea clara, distinta de la cosa ; de modo que para él y los suyos aquello era siempre verdadero de que teníamos una noción clara y distinta. Esto significa que Descartes establecía como único y último motivo de nuestra certeza la evidencia puramente subjetiva.

2.<sup>a</sup> Dijo Malebranche, levantando más el vuelo, que el último criterio de verdad eran las razones é ideas eternas que se hallan en la mente de Dios, á quien los hombres vemos desde este valle de lágrimas *intuitivamente*. Esto es muy magnífico, muy platónico ; lástima grande que no sea sino uno de esos sueños hermosos que de vez en cuando tenemos.

3.<sup>a</sup> Otro filósofo llamado Galluppi dijo que el primero y último criterio de verdad era el testimonio de nuestra conciencia.

4.<sup>a</sup> Rosmini y Gioberti dieron un tajo á todas las opiniones que encontraron, y dijeron que el último criterio era la idea del *ente* ; y repartiéndose entre sí este ente, Rosmini tomó el ente *posible*, Gioberti el ente *real*. ¿A cuál de estas famosas teorías nos quedaremos nosotros? A ninguna : tenemos otros maestros, y vamos á exponer la doctrina verdadera y refutar las demás en las siguientes.

**Proposición 1.<sup>a</sup>** — *El supremo criterio de la verdad es la evidencia objetivamente considerada.*

**Prueba.**—Ya dimos en su lugar la definición de evidencia objetiva que debe tenerse aquí presente. Vamos, pues, á demostrar la conclusión. Dos cosas supone, esencial y exclusivamente, todo conocimiento, á saber: el sujeto cognoscente, y el objeto conocido. Por consiguiente, el criterio ó motivo de la certeza háse de tomar necesariamente, ó del sujeto cognoscente, ó del objeto conocido: no hay medio. Es así que no puede tomarse del sujeto cognoscente:

1.º Porque la conciencia atestigua á cada cual que la certeza no depende de su propio entendimiento; que contra su voluntad se ve obligado á dudar; contra su voluntad se ve obligado á contenerse dentro de los límites de la opinión, y contra su voluntad es á veces víctima de una certeza ilusoria.

2.º Porque, como muy sabiamente enseña Santo Tomás, el entendimiento humano no es la medida de la verdad, sino al revés, las cosas son la medida del entendimiento; por

lo cual debe el entendimiento conformarse con las cosas, y no al revés, porque el hombre no es el autor de la verdad ;

Luego el motivo ó criterio de la certeza háse de tomar del objeto conocido. Ahora bien: el objeto conocido, en cuanto conocido, no es sino el objeto *patente* al entendimiento, y determinando, en virtud de su representación, el asenso del mismo entendimiento. Es así que objeto patente ó presente al entendimiento y objeto evidente son expresiones sinónimas; luego el criterio ó motivo de la certeza depende del *objeto evidente*. Pero el objeto no es evidente sino por la *evidencia* que aquí concebimos como una forma abstracta que afecta al término concreto, del mismo modo con que decimos que una cosa es verdadera por la verdad, que otra cosa es buena por la bondad. Luego, en definitiva, el criterio último ó el motivo de la certeza es la evidencia objetiva.

Confírmase, porque en todas las lenguas usan los hombres estas frases : *la cosa es patente ; es más clara que la luz de mediodía, esto es evidente*, etc. ; expresiones todas que nos manifiestan que el último análisis de los conocimientos humanos no ofrece otro motivo ó criterio de la certeza sino la evidencia ob-

jetiva. En efecto: ¿qué respondo yo á quien me pregunta por qué estoy cierto de la existencia de esta mesa en que escribo? Abro más mis ojos sobre la mesa, como excitando al que me hace la pregunta á que también abra los suyos, y le digo: "yo estoy cierto de la mesa porque ella está delante de mis ojos: está patente, la estoy viendo...". Y si esto no basta, alzo mi diestra, y dando un golpe fuerte sobre la misma mesa, digo en voz más alta: "aquí está la mesa; véala Ud., tóquela Ud....". ¿Qué respondo á quien me pregunta por qué estoy cierto de que uno y uno son dos, de que el círculo es redondo, etc.? No tengo otra respuesta que la siguiente: porque mi entendimiento ve que la cosa es así; y mi entendimiento la ve porque ella se me presenta tal, y no hay más remedio; por más sofismas que se opongan á los primeros principios, nadie me sacará del castillo, digámoslo así, de la evidencia objetiva. Dígase lo propio del testimonio de la conciencia, y de cuantos medios de conocimiento están á nuestra disposición. De modo que, suprimida la verdad evidente, ó la evidencia de la verdad, preciso es convenir en que todo vacila y desaparece por completo toda razón que pueda explicar el firme asenso de la mente. Luego

la evidencia objetiva es el general y último criterio de la verdad. Con razón, pues, dijo Santo Tomás *que la certeza de la ciencia y del entendimiento no proviene sino de la misma evidencia de las cosas que se dicen ciertas: "certitudo, quae est in scientia et intellectu est ex ipsa evidētia eorum, quae certa esse dicuntur."*

**Prop. 2.<sup>o</sup>**—*No puede, por consiguiente, admitirse como último criterio de verdad la idea clara y distinta en el sentido de Descartes.*

**Prueba.**—El criterio debe ser, y es de hecho, algo *objetivo*, por cuanto es el fundamento en que estriba la mente al pronunciar sus juicios sobre las cosas y el principio que en nosotros engendra la certeza. Es así que la *idea clara y distinta* de Descartes es enteramente subjetiva y no engendra la certeza, sino que es afectada de ella; luego es verdadera la proposición: la mayor de nuestro silogismo es incontrovertible, porque no es el entendimiento la medida de las cosas, sino éstas lo son del entendimiento. La menor es también incontestable, porque la idea propiamente dicha es la representación de los objetos que afecta á la mente, y su claridad y distinción

depende en gran parte de las disposiciones del sujeto y del grado mayor ó menor de atención.

Ademas, no puede ser criterio de verdad aquello que de suyo es mudable y muy sujeto á abusos, porque la naturaleza de la certidumbre es incompatible con lo variable y movedizo. Es así que la idea clara y distinta de Descartes es variable y de suyo falaz, porque cualquiera puede jactarse de tener evidencia de cualquier error, como lo atestigua la observación constante; luego es verdadera nuestra proposición.

**Prop. 3.<sup>a</sup>**—*No puede ser criterio general de la verdad el testimonio de la conciencia, como pretende Galluppi.*

**Prueba.**— Nuestra conciencia versa *únicamente* sobre los hechos internos, supone de un modo necesario la reflexión, se encierra dentro de los límites de la pura experiencia, y se refiere tan sólo á la existencia del sujeto cognoscente. Esto es muy claro. Es así que el criterio general de verdad, si es *general*, debe referirse, no solamente al conocimiento reflejo, sino también al directo; debe versar, no sólo sobre el sujeto cognoscente, sino de un modo

más especial sobre los objetos conocidos, en cuanto á su existencia, naturaleza y esencia; luego es verdadera nuestra proposición.

**Prop. 4.<sup>a</sup>**— *No pueden ser criterio supremo de verdad las razones ó ideas eternas percibidas por el hombre en la mente divina, como creía Malebranche.*

**Pruebas.** — Esta opinión supone la intuición inmediata y directa de Dios, ó de las razones eternas existentes en su mente soberana, las cuales no se distinguen del mismo Dios. Pero tal hipótesis es arbitraria, temeraria, absurda, porque la *visión* de Dios es propia de los bienaventurados, y esto no lo sabemos sino por medio de la Fe, y aquí nosotros investigamos en el orden puramente *natural* el criterio del cual nos servimos los hombres en esta peregrinación. Luego la tal opinión de Malebranche es insostenible.

Además, esta doctrina está desmentida por la experiencia; porque, cuando juzgamos de las cosas, á nadie se le ocurre acudir á no sé qué tipos eternos para ver si las cosas convienen ó no con ellos, sino que todo hijo de vecino se pára y se fija en la pura contemplación de las

cosas, y solamente después de haber adquirido la certeza deducen los filósofos por medio del raciocinio la existencia de tipos eternos é increados, á los cuales se conforman las cosas. Mas aun después del raciocinio, el conocimiento de esos tipos eternos es abstracto, y no intuitivo. No es éste el lugar propio en el cual debemos refutar á la larga la teoría ontológica de Malebranche: lo haremos en la Psicología. Por ahora baste lo dicho.

**Prop. 5.<sup>a</sup>** — *No puede ser supremo criterio de verdad la idea del ente real ni posible, como pretenden Rosmini y Gioberti.*

**Pruebas.** — En primer lugar, supone esta teoría la idea innata del *ente posible*, ó la intuición inmediata y natural del *ente real y necesariamente existente*, esto es, de Dios. Pero lo uno y lo otro es falsísimo, porque demostraremos en la Psicología que adquirimos la idea universal del ente por medio de la abstracción que se ejerce sobre las cosas singulares, y demostraremos en la Teología natural que no conocemos la existencia ni los atributos y naturaleza de Dios sino raciocinando. Luego es verdadera nuestra proposición.



Además, esta teoría supone también, como la de Malebranche, la aplicación de cierto tipo á las cosas que percibimos; porque, según Rosmini, en tanto juzgamos que las cosas son verdaderas en cuanto se ajustan y convienen con la idea del ente posible; según Gioberti, en tanto conocemos rectamente las cosas creadas en cuanto las vemos sometidas al acto creativo de Dios, ó bien al ejemplar eterno con el cual se conforman. Pero todo esto es falso, gratuito y contrario á la experiencia. Luego es verdadera nuestra proposición.

En fin: en tanto la mente humana se adhiere á su objeto propio y descansa en él, en cuanto le tiene presente y delante de sí; porque entonces, y únicamente entonces, llega al término á que aspiraba. Mas este descanso y quietud de la mente en su término no proviene de ninguna nueva deliberación, sino de la íntima constitución de la misma naturaleza racional; luego la facultad cognoscitiva no necesita de algún nuevo raciocinio ó comparación con ningún tipo para decir reflexivamente: "hallado he mi término, aquí descanso". Luego no puede ser supremo criterio de verdad la idea del ente real, ni posible, como pretenden Rosmini y Gioberti.

**Prop. 6.<sup>a</sup>**—*No puede admitirse como último criterio de verdad y fundamento de la humana certeza la verdad hecha (veritas facta), como enseña Vico.*

**Declaración.**—Antes de demostrar la tesis, conviene dar una idea de este sistema. Juan Bautista Vico, filósofo italiano, que floreció por los años 1668 á 1744, enseñó que el criterio de la verdad, ó sea la norma para conocerla, es la misma verdad hecha (*veritas facta*). Según él, la idea clara y distinta que tenemos de nuestro espíritu no es criterio de verdad, ni criterio de nuestro espíritu, porque el alma, conociéndose á sí misma, *no se hace á sí misma*; y no haciéndose á sí misma, no puede saber el modo con que se conoce. Las ciencias humanas, teniendo por base la abstracción, naturalmente son tanto menos ciertas cuanto más se aproximan á la materia corpórea. “Lo verdadero, dice Vico, y lo bueno se convierten cuando aquello que se conoce como verdadero tiene todo su ser del espíritu que lo conoce; porque la ciencia humana imita á la ciencia divina, por medio de la cual Dios, conociendo lo verdadero, lo engendra *ad intra* en la eter-

nidad, y lo produce *ad extra* en el tiempo. Ahora bien: el criterio de la verdad con respecto á Dios, consiste en la comunicación de su bondad á los objetos de su conocimiento (*vidit Deus quod essent bona*); luego de un modo análogo debemos decir que, respecto de los hombres, el criterio de verdad consiste *en hacer lo verdadero* que ellos mismos conocen. „ De donde infería Vico que las ciencias matemáticas eran respecto de nosotros más ciertas, por cuanto eran como *creaciones* más exclusivas de nuestra mente. He aquí el famoso criterio de Vico: no puede negarse que aquí hay grandes ideas y genio audaz y vuelo arrebatado; pero es preciso refutar la teoría.

**Pruebas.**—El criterio de Vico abre ancha puerta al escepticismo; luego no puede admitirse. Pruebo el antecedente. En el ámbito de los conocimientos humanos encuéntranse, sin duda, los actos de la conciencia y los objetos ideales que en ella nos representamos. No pueden negar esto ni los mismos escépticos, que *velis nolis* tienen que reconocer la realidad de la propia conciencia y de ese mundo ideal que es como obra de la misma conciencia que de él nos da testimonio. Es así que en la teoría de Vico se excluye directamente el testimonio de

la conciencia, como acabamos de ver, y se establece como único criterio la verdad hecha (*veritas facta*); luego en el criterio de Vico se hecha fuera el *mundo real*, y nos encerramos dentro de los límites de meras apariencias, lo cual ciertamente conduce al escepticismo.

**Escolio.**—Advertimos, con todo, que si alguien interpreta de un modo razonable la teoría que acabamos de refutar, diciendo, por ejemplo, que Vico solamente quiso decir que los hombres no juzgamos de las cosas sino en cuanto nuestro entendimiento las hace inteligibles tan luego como se nos representan, no habría dificultad en convenir con el filósofo napolitano. Pero en ese caso deberíasenos demostrar que ésta fué la mente de Vico, lo cual nos parece difícil; pues, como vimos en la declaración, Vico terminantemente excluye la conciencia, y da la primacía á las Matemáticas, fundándose en que ellas son creaciones propias del pensamiento humano.



**Proposición 1.<sup>a</sup>** — *Es insostenible y absurda la teoría de Teodoro Jouffroy, que establece como principio y fuente única de la certeza humana un acto de fe ciega prestado por los hombres á la veracidad de las facultades cognoscitivas.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> En primer lugar, es falso el fundamento en que se apoya esta teoría, porque supone que el primer acto intelectual, el primer pensamiento del hombre, antes de conocer cosa alguna, versa sobre la veracidad de las facultades cognoscitivas: como si un niño, por ejemplo, antes de aplicar sus ojos á los colores, sus oídos á los sonidos, su conciencia á las afecciones internas, etc., se parase un instante, y en soliloquio muy filosófico y profundamente reflexivo se pusiese á decir: “pero vamos á ver: ¿qué es lo que voy á hacer? si mis ojos, mis oídos, mi conciencia, etc., me engañan, ¿cómo me atreveré á emplear estos instrumentos sin consultarme antes sobre la veracidad de mis potencias?” Esto es ridículo y absurdo: nadie procede así; la naturaleza racional procede con más sencillez y nos guía más seguramente. El examen de la veracidad de las

facultades cognoscitivas requiere una reflexión muy profunda y un regreso no muy fácil de toda la inteligencia sobre una multitud de conocimientos que, no por ser directos, son menos ciertos, evidentes y verdaderos. En esta reflexión el conocimiento que se alcanza de la infalibilidad natural de las potencias no es tampoco un acto de fe ciega, como quiere el escéptico Jouffroy; es un conocimiento cierto, inmediato, y, sobre todo, evidente. Luego es ruinoso el fundamento de la teoría que combatimos, y nuestra proposición es verdadera.

2.<sup>a</sup> Si el fundamento de la certeza en los conocimientos naturales fuese un acto de fe ciega, ningún conocimiento posterior que de él se derivase podría ser para nosotros evidente, toda vez que es imposible hallar en el progreso de la ciencia una perfección de que carece el principio fundamental de donde arranca la misma ciencia. De este modo la teoría de Jouffroy elimina la evidencia y condena á la razón humana al más desesperado escepticismo.

Resolvamos ya algunas dificultades que suelen oponerse á la primera tesis de esta cuestión.

**Objeciones.** — 1.<sup>a</sup> Parece que la doctrina sostenida en la primera tesis no difiere de la teoría de Descartes, que establece como úni-

co y supremo criterio de verdad la idea clara y distinta. Es así que esta teoría cartesiana con mucha justicia se rechaza, porque, una vez admitida, deberíamos admitir este falso principio: "una cosa es verdadera porque me lo parece"; luego debemos rechazar igualmente la doctrina de la primera tesis.

**Resp.** — Niego absolutamente la mayor: la teoría de Descartes se parece á la nuestra como un huevo á una castaña. El criterio de Descartes es la evidencia puramente subjetiva y psicológica; nuestro criterio es la evidencia objetiva y ontológica, según hemos manifestado con la última claridad en las pruebas de nuestra tesis previendo esta objeción. Luego una doctrina no es la otra; luego, aunque deba rechazarse la de Descartes, nadie tiene derecho para proscribir la nuestra, pues demostramos que el objeto mismo de nuestro conocimiento tiene y envuelve en sí la fuerza necesaria para determinar el asenso firme del entendimiento en el hecho de manifestarse á él. De donde se infiere que la claridad y distinción de la percepción (que conforme á la teoría de Descartes es el motivo último de la certeza) no es en nuestra doctrina más que un *efecto* de la evidencia objetiva y ontológica que hemos es-

tablecido como último y general criterio de verdad.

2.<sup>a</sup> Para que la verdad del objeto pueda engendrar en nosotros certeza, debe, sin duda, presentarse el objeto á nuestra mente. Esta aparición y representación lúcida y brillante del objeto será, pues, el verdadero criterio, no la entidad misma del objeto.

**Resp.**—Devuelvo el argumento: “para que el sol alumbre mi aposento, debo abrir las ventanas; luego las ventanas, no el sol, alumbran mi aposento,„.—Respondo directamente: concedo el antecedente y niego el consiguiente; por que aunque sea necesaria la aparición lúcida y brillante del objeto para producir la certeza, sin embargo, esa misma aparición se ha de considerar como condición desde luego necesaria, pero no como la causa eficiente de la certeza, la cual no es sino *la entidad del objeto* representado en la mente. Es así que el criterio de verdad es la causa eficiente de la certeza; luego ese criterio debe colocarse en la entidad misma del objeto.

3.<sup>a</sup> Si por evidencia se entiende la misma entidad del objeto, la tesis que combatimos se reduce á esta enunciación: “la verdad es el criterio de la verdad,„. Pero esta proposición

es un miserable juego de palabras ó un pobre círculo vicioso. Luego, etc.

**Resp.**—Para excusar la repetición de tan largo antecedente diremos en compendio que si la enunciación de la dificultad se traduce así: “la verdad *objetiva* es criterio de la verdad de nuestros conocimientos „, la proposición es legítima interpretación de nuestra doctrina; pero no es ningún miserable juego de palabras, ni círculo alguno vicioso. Esto es precisamente lo que sostenemos. Mas si la tal enunciación objetada se traduce de este otro modo: “la verdad *objetiva* es criterio de la misma verdad *objetiva* „, claro es que la proposición es por demás insulsa; pero no nos combate, porque nosotros tratamos aquí de señalar el criterio de nuestra certeza, y no el fundamento de la verdad puramente *objetiva* de las cosas; el cual, como veremos en su lugar, consiste en la conformidad de las mismas cosas con las ideas arquetipas y divinas del Soberano Artífice.

4.<sup>a</sup> La evidencia puede ser verdadera ó falsa. Luego no puede ser criterio de verdad puesto que necesita otro criterio.

**Resp.** — Córrese traslado de esta dificultad á los cartesianos, y respondan ellos. La

objección no habla con nosotros, porque no hemos dicho que la evidencia subjetiva sea el criterio de verdad, sino la evidencia objetiva. Ciertamente, si se habla de la evidencia puramente subjetiva, no podemos negar que puede ser falsa; en prueba de ello, ¡cuántos errores no defienden los hombres diciendo que tienen *evidencia* de ellos, y que por lo mismo son verdades irrefragables! Por esta razón precisamente hemos refutado á Descartes. Mas la evidencia objetiva que nosotros sostenemos no está sujeta á este peligro; porque no consiste en algún juicio de la mente, sino en la naturaleza misma del objeto, que de suyo ofrece, como si dijésemos, en relieve y muy salientes las notas y propiedades que constituyen su entidad, y de consiguiente su verdad.

**Cuestión 3.<sup>a</sup>** — *Además del interno, ¿existe algún criterio externo de verdad?*

**Resolución.** — Es evidente que no todas las cosas las conocemos en sí mismas, y que, sin embargo, las conocemos y pronunciamos sobre ellas juicios infalibles que, especialmente en la vida práctica, los aplicamos con toda seguridad y sin temor alguno de engañarnos. Antes de conocer Guayaquil, estaba yo cierto de que existía Guayaquil; y sin necesidad de



ninguna demostración, estoy cierto de que si arrojó á la ventura por los aires los tipos de las letras que entran en el primer verso del canto á la victoria de Junín, de nuestro inmortal Olmedo, no caerán en la tierra de modo que pudiera un cajista hallar dichos tipos arrojados, así á la ventura, dispuestos para imprimir el verso : "El trueno horrendo que en fragor revienta, ..." ¿De qué depende esta certeza mía en ambos casos? De que, además del criterio interno, sabia naturaleza, ó mejor dicho, Dios, ha provisto á nuestro entendimiento de otros dos medios que nos pongan en posesión de verdades muy importantes y muy prácticas, sin necesidad de quemarnos las cejas á la luz de lámparas nocturnas para consultar volúmenes en folio de escépticos, racionalistas ó materialistas que, á fuerza de sutilizar, nos dejan á obscuras y conmueven inútilmente la base de la humana certeza. Estos medios *naturales* y comunes á todos los hombres son dos : el *sentido común* y la *autoridad humana* : debemos tratar de uno y otro en las declaraciones y proposiciones siguientes.

**Declaración.**—La constante observación y experiencia nos manifiesta que hay ciertos juicios y proposiciones que *siempre, en todas*

*partes y todos los hombres* pronunciamos de común acuerdo, sin ningún pacto previo, sin referirnos á ningún otro testimonio, sin entablar ninguna discusión sobre los motivos ó fundamentos de su certeza. ¿ Quién no admite estos principios ó juicios : “ existen cuerpos ; existe Dios ; débese á Dios un culto ; el bien no es el mal ; debemos respeto y amor á nuestros padres ; debemos dar á cada uno lo que es suyo... ” ? Aristóteles llamaba á estos juicios *sentencias comunes*. Si queremos examinar el principio en que se fundan estas sentencias, observaremos que no nacen del estudio, ni de la reflexión, ni de la experiencia, sino que son frutos espontáneos del natural desenvolvimiento de la razón humana ; basta ser hombres para pronunciar estas sentencias y otras muchas como ellas. Llámase, pues, *sentido común de la naturaleza* aquella inclinación irresistible de nuestro entendimiento á prorrumper de suyo en ciertos juicios que todos admiten sin discusión ni dudas. Dícese *sentido* porque realmente la verdad de estos juicios es más bien como *sentida* de todos los hombres ; se añade *de la naturaleza*, porque acompaña á la naturaleza racional y se deriva de ella, anticipándose á todo estudio y reflexión ; agrégase *común*, por-

que se halla en todos los hombres, hasta en los escépticos, á quienes *velis nolis* los subyuga en la vida práctica por más esfuerzos que hagan para emanciparse. Por cuyo motivo de tal modo es *común* dicho sentido, que también es propio de cada uno de los individuos.

Sin duda alguna este sentido es un criterio (y en rigor intrínseco) de verdad; pero le contamos entre los criterios extrínsecos, porque no podemos juzgar en la práctica si un juicio pertenece ó no al sentido común sino consultando el testimonio de los demás hombres. Antes de establecer la tesis relativa al sentido común, determinemos bien sus límites. Es el sentido común á los hombres lo que el instinto á los animales destituídos de razón; y así como el instinto natural y espontáneo de éstos les sirve para las cosas más necesarias de la vida, de la conservación, etc., de un modo semejante el sentido común en los hombres sírveles exclusivamente para gobernarse por su medio en la vida animal y racional, ó á lo menos para comenzar esta vida propia de la naturaleza racional; sírveles también para adquirir por su medio el conocimiento de las verdades más fáciles y asequibles; porque otras verdades más altas y más difíciles, ni son tan necesarias á

todos, ni á cualquiera asequibles. De aquí se infiere cuáles deben ser los caracteres de los juicios del sentido común: deben ser *constantes, universales, comunes*. Previa estas nociones, establezcamos la siguiente

**Prop.**— *El sentido común de la naturaleza, dentro de sus propios límites, es un criterio firme de verdad.*

**Prueba.**— Antes de probar esta proposición, observamos que se debe tener presente la restricción *dentro de sus propios límites*, porque, de ordinario, las dificultades que se oponen contra este criterio nacen de que, sin advertirlo, se saca este sentido común de su propia esfera para imputarle errores más ó menos comunes que se han propagado entre los hombres, y para darle objetos á los cuales no se extiende. Hecha esta advertencia, he aquí la prueba de la tesis: “ Los juicios de sentido común son dictados por la misma naturaleza racional: es así que lo que proviene de la misma naturaleza racional no puede menos de ser verdadero, y de consiguiente criterio de verdad; luego los juicios del sentido común, y de consiguiente el mismo sentido común, son

un criterio firme de verdad.„ La mayor del silogismo es evidente por la noción misma que del sentido común hemos dado en la declaración. Pruébese la menor con tres razones :

1.<sup>ª</sup> Porque aquello que proviene de la misma naturaleza racional proviene del autor de la naturaleza, esto es, de Dios, quien, siendo la misma verdad por esencia, no puede precipitar en el error á las criaturas racionales por medio de propensiones naturales é ingénitas al mismo error y mentira.

2.<sup>ª</sup> Porque, como lo sabemos por el testimonio de nuestra propia conciencia y por la reflexión sobre nuestro entendimiento, existe en las profundidades de nuestro espíritu una propensión natural, ingénita, irresistible á la verdad; y como decía Cicerón, todos nos sentimos como arrastrados por el natural deseo de conocer y saber la verdad; pero tender *naturalmente* á la verdad, y errar *naturalmente*, son dos cosas contradictorias.

3.<sup>ª</sup> Porque el consentimiento universal, que es uno de los caracteres del sentido común, no puede tener otro fundamento ni razón que la misma evidencia de la verdad, que subyuga siempre, universal y constantemente, á los hombres; de donde se infiere que no se estable-

ce la verdad en virtud del sentido común, sino, al contrario, el sentido común se establece en fuerza de la verdad á todos evidente. Luego es verdadera nuestra proposición.

Debemos, sin embargo, distinguir en los juicios de sentido común la substancia misma de dichos juicios y el *modo* de los mismos, porque, de lo contrario, no acertaríamos á desatar algunas dificultades. Este juicio, v. gr., "Dios existe", corresponde ciertamente al sentido común; pero podría objetarse: y ¿cómo, admitiendo todos los hombres la existencia de Dios, adoraron, sin embargo, á tantas y tantas falsas divinidades? Aquí debemos distinguir la *substancia* y el *modo* de que acabamos de hacer mención. La *substancia* del juicio propuesto en el ejemplo es la *existencia sola de Dios*, y ésta corresponde al sentido común; mas la unidad ó pluralidad de dioses, que es, por decirlo así, el *modo*, no pertenece al sentido común. La razón es porque éste no versa sino sobre las verdades más obvias, que no requieren estudio ni reflexión; por consiguiente, determinar en el ejemplo propuesto si Dios es uno ó muchos, corresponde á la razón reflexiva y estudiosa, la cual puede muy bien extraviarse por el influjo de las pasiones y de los prejuicios.

Así es que nosotros no sostenemos el sentido común como criterio de verdad, sino respecto de la substancia de los juicios.

**Escolio.**—Puede preguntarse: ¿qué especie de certeza engendra el sentido común? A esto se debe responder distinguiendo: si se toma el sentido común como una *autoridad* cuyo testimonio se aduce en confirmación de una tesis, es claro que el criterio es extrínseco respecto de la misma tesis, y por lo mismo no nos da sino una certeza moral, y no metafísica, de la verdad que enuncia la tesis. Mas si se consideran los juicios del sentido común en cuanto subjetivamente se imponen á cada uno de los hombres por la inclinación irresistible de la naturaleza racional, y objetivamente por la evidencia de la verdad, entonces dichos juicios serán metafísica ó moralmente ciertos, conforme á su condición y naturaleza respectiva.

**Cuestión 4.<sup>a</sup>**—*¿Cuál es el segundo criterio extrínseco de verdad á que se ha aludido en la resolución precedente?*

**Resolución.**—Es la autoridad del testimonio humano, cuya necesidad, utilidad, carácter, naturaleza y condiciones deben señalarse en la Lógica, á fin de asegurar su uso y aplicación. Lo haremos, pues, nosotros

en la declaración y proposiciones siguientes.

**Declaración.**—Nacemos ignorantes é inexpertos: nuestra vida se desenvuelve dentro de muy estrechos límites del espacio y tiempo. Pero, aunque somos ignorantes, nacido hemos para la verdad; y aunque vivimos en un punto del globo y sólo en el presente, volvemos, sin embargo, nuestros ojos hacia el pasado y llevamos la vista muy lejos de nosotros para saber lo que pasó y lo que está pasando allá donde no estamos. Esta es nuestra natural condición. Pero la verdad se aprende y las noticias se reciben. ¿Quién nos enseña la verdad? El maestro. ¿Quién nos trae noticias? El testigo. Y el maestro y el testigo son hombres, y estos hombres, con sus testimonios y lecciones, constituyen el magisterio humano, cuya autoridad es el suplemento providencial de nuestra limitación é ignorancia. Ha dicho San Agustín que toda la vida del hombre se funda naturalmente en la fe. Así es la verdad: si el hombre no creyese á sus semejantes, no sé qué fuera de él. Por esto la naturaleza nos ha infundido una propensión irresistible y muy racional á dar asenso á nuestros semejantes. Es, pues, la autoridad humana utilísima y necesaria; es un verdadero criterio extrínseco de verdad muy digno de estudiarse.

Llámase testigo un hombre que por medio de signos sensibles nos manifiesta y comunica aquello que conoce ó sabe. Tratándose de hechos, el testigo puede ser *ocular* ó *auricular*: ocular es aquel que presenció por sí mismo el hecho; auricular es aquel que lo supo ó conoció por relación de otros. Llámase *testimonio* el acto mismo por medio del cual nos comunica el testigo lo que sabe; y es *autoridad* aquella fuerza que tiene el testimonio para movernos á dar nuestro asenso á lo que se nos comunica.

La autoridad puede ser divina ó humana, según el testigo es divino ó humano. Pero como ningún testimonio fuera capaz de movernos al asenso si el testigo no tuviese un conocimiento cierto de aquello que nos refiere, y si no nos constase que el mismo testigo no quiere engañarnos, de allí es que la autoridad se funda en la *ciencia* y en la *veracidad* del mismo testigo.

Llámase *fe* la adhesión que prestamos á aquello que se nos refiere en virtud de la autoridad del testimonio. Este asenso, esta fe, puede ser cierta ó probable, según que remueve toda duda, ó bien admite algún temor ó recelo de que acaso no sea verdadero aquello que se nos comunica. La certeza que engendra la au-

toridad humana es solamente moral, porque de suyo se funda en las leyes comunes, según las cuales suelen gobernarse los hombres. Sin embargo, si es tal la ciencia y veracidad del testigo que repugne absolutamente el suponer que en determinados testimonios falte la ciencia y la veracidad, entonces su testimonio, al menos indirectamente, producirá una certeza metafísica. La autoridad divina produce esta certeza metafísica, porque Dios todo lo sabe y no puede mentir; por consiguiente, dado el caso que Dios nos hable, su testimonio es metafísica y necesariamente infalible, y merece una fe de nuestra parte muy más intensa y sumisa que la puramente natural que prestamos al testimonio humano.

La certeza moral que produce la autoridad humana puede tomarse en un sentido *estricto* y en sentido *lato*. En sentido *estricto* excluye absolutamente la duda; así, no dudo de que existe Constantinopla. En un sentido *lato*, la autoridad del testimonio humano importa una muy grande y muy respetable probabilidad, en virtud de la cual aceptamos en la práctica el testimonio como si tuviésemos verdadera certeza moral, sin ocurrirnos examinar filosóficamente la ciencia y veracidad del testigo. Por ejemplo:



si yendo de camino me pierdo en un bosque ó en una llanura inmensa, estimo como una fortuna hallar á un labriego, á un niño, á cualquiera, y preguntarle por dónde he de dirigirme con seguridad; se me contesta cual deseo, y yo, inmediatamente, echo á andar por donde se me indica, sin que se me ocurra ni me pase por la cabeza llamar á discusión el testimonio del buen hombre que me deparó la Providencia en ese caso.

En fin: háse de distinguir el testimonio humano según la materia sobre la cual versa: si la materia es un hecho cualquiera, el testimonio es *histórico ó de hecho*: si la materia es la verdad, el arte, la ciencia, los principios, el testimonio es *dogmático ó doctrinal*, ó *de derecho*. Establezcamos ya algunas proposiciones importantes.

**Proposición 1.<sup>ª</sup>** — *En los conocimientos directos por medio de los cuales se desenvuelve la inteligencia, la autoridad del testimonio humano se nos impone de hecho como norma cierta de la vida práctica.*

**Prueba.**—La experiencia constante y universal nos manifiesta que toda la vida del

hombre se funda *naturalmente* en la fe, y que la Divina Providencia, en su benéfica liberalidad, ha deparado esta medicina á nuestra ignorancia, estableciendo que la autoridad preceda y disponga al hombre para la razón, como dice San Agustín. Y efectivamente: ¿cómo sabemos que aquel hombre y aquella mujer que nos recibieron en la cuna son, como dicen, nuestros padres? Creyendo y creyendo: no hay más prueba. ¿Cómo aprendemos á hablar nuestros respectivos idiomas y emplear los vocablos en la significación de los objetos para la cual se inventaron? Dijéronnos nuestros padres y hermanos mayores: “Esto se llama *cielo*; aquello, *iglesia*; lo de más allá, *monte*; este conjunto de casas y templos y calles, se llama *Quito*, etc.” Así aprendimos la hermosa lengua castellana: creyendo y creyendo, sin que jamás en nuestra infancia se nos ocurriese este pensamiento escéptico: “Tal vez mis padres no saben el castellano, ó si le saben, tal vez quieren burlarse de mí trastornando toda la significación de las voces, y haciéndome llamar á lo que es una mesa, *cielo*, y á lo que es Cotopaxi, *Pichincha*, etc.” Más tarde acontécenos lo mismo, cuando, niños, comenzamos á frecuentar la escuela de primeras

letras. ¿Quién de nosotros dudó de la ciencia y veracidad de los maestros, de los decuriones y demás empleados del liceo? Ninguno: todos creímos, y no como quiera, sino que abrigábamos ya cierta convicción muy racional é implícita de que nuestro maestro sabía mucho más que nosotros, y podía y quería enseñarnos la verdad. Más tarde, en la época de la reflexión, no se desmiente la naturaleza, y hallamos que nuestra propensión ingénita á dar asenso al testimonio histórico y dogmático de nuestros mayores era muy racional y muy legítima. Luego nuestra proposición es verdadera.

**Prop. 2.<sup>a</sup>**— *En materias científicas el testimonio de los sabios, y en materias artísticas el de los peritos, es para los indoctos una norma á la cual deben absolutamente atenerse; pero para los doctos, aunque dicho testimonio sea respetable, cede, sin embargo, á la razón.*

**Prueba.** — *Primera parte.* Ordinariamente hablando, los indoctos no pueden descubrir por sí mismos la verdad; la dificultad de los medios, la estrechez del ingenio, la com-

plicación de muchas otras atenciones de la vida práctica, ponen á la mayor parte de los hombres en una imposibilidad casi absoluta de consagrarse al cultivo de las ciencias y artes. Por otra parte, á todos los hombres les es necesario el conocimiento de muchísimas de aquellas verdades que no pueden descubrir por sí mismos. Luego no queda otro remedio que aceptar como norma segura el testimonio de los doctos y de los peritos: *peritis in arte credendum est.*— Consta, pues, la primera parte de la tesis.

*Segunda parte.* Los hombres doctos y peritos buscan en los estudios que cultivan la ciencia, no la fe: ésta se apoya en la autoridad, la ciencia en el peso de las razones. Luego, respecto de los doctos y peritos, la autoridad humana debe ceder á la razón, porque no pueden hallar en la autoridad lo que buscan.

Confirmase porque los hombres doctos y peritos pueden muy bien examinar por sí mismos las cosas, habituados como están á la meditación y estudio. De consiguiente, no deben dejarse arrastrar como un rebaño por la sola autoridad de los que les precedieron. Oportunamente San Agustín: "Dos cosas nos guían en el aprendizaje: la autoridad y la razón. La au-

toridad precede en tiempo; mas en la realidad de las cosas anterior es la razón; porque una cosa es la que se presupone antes de obrar, y otra muy distinta la que se estima en el apetecer. Por tanto, aunque la autoridad de los buenos es sobremanera ventajosa para las turbas indoctas, sin embargo, la razón debe ser preferible á los eruditos. 7

**Prop. 3.<sup>a</sup>** — *En materia de hechos, generalmente hablando, la autoridad humana, aunque no sea plena, debe aceptarse como norma casi segura, á la cual se ajusten los juicios y operaciones del hombre.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> La razón es poderosa y evidente, porque el testimonio de los demás hombres, generalmente hablando, no nos engaña en materias de hecho. Pruébalo la conciencia individual y la experiencia. La conciencia individual porque, si yo la consulto, hallo en mí una inclinación irresistible y muy poderosa de la naturaleza á atestiguar la verdad á mis semejantes; yo no quiero, ordinariamente hablando, decir á nadie lo que ignoro como si lo supiese, ó engañar á los hombres ocultando y adulterando la verdad que conoz-

co; en materia de hechos, de ordinario he dicho, digo y diré á mis semejantes la pura verdad. Hay mentiras, es cierto; pero, por muchas que sean, mayor es la veracidad de los hombres, porque todos obedecen como yo á esa inclinación de la naturaleza atestiguada por la conciencia individual. Hay mentiras, pero son excepciones que se pueden rectificar con un criterio legítimo; y además, en atención á ellas solamente afirmamos que el testimonio humano es *de ordinario* una norma que debemerecer nuestra racional aprobación.

Robustece esta prueba la experiencia. Mucho antes de conocer el río Magdalena de Colombia, el hermoso lago de Nicaragua, el terrible volcán de Masaya, el majestuoso Chimborazo, etc., ya me habían hablado los hombres de estas cosas, y me las habían descrito con mucha prolijidad; años después llevóme la Providencia por allá, y hallé las cosas perfectamente conformes con el testimonio de los hombres. Luego los hombres no me engañaron, ni ¿qué necesidad tenían de engañarme? Si yo me fuese á los Santos Lugares y pasase á Egipto, seguro estoy de que hallaría el Santo Sepulcro y las famosas Pirámides tales cuales nos las describen viajeros fidedignos, á lo menos en

cuanto á la substancia. Conque es innegable que la experiencia depone en favor del testimonio humano.

2.<sup>a</sup> Nuestra misma razón nos descubre las raíces profundas que sostienen la autoridad del testimonio humano en general. Dos son las leyes á que espontáneamente se someten las costumbres de los hombres en la materia. La primera es ley del entendimiento ; la segunda es ley de la voluntad libre. Ley del entendimiento: *el hombre, por su naturaleza, busca la verdad, y cuando la descubre la abraza.* Hablando Ciceron de esta ley, decía : " Á todos los hombres nos guía y arrastra un deseo natural de conocer y saber la verdad ; distinguirnos y sobresalir en esto, estimámoslo como una cosa muy hermosa y digna del hombre ; pero errar, equivocarnos, ignorar, ser engañados, cosas son para nosotros tristísimas y muy humillantes." Tiene razón, mucha razón, el orador filósofo. Pero de esta ley deducimos nosotros que, cuanto es un testigo más prudente y diligente, tanto más se aleja el temor del error y del engaño. La ley de la voluntad libre es ésta : *Ningún hombre se mueve á apetecer alguna cosa, ó á ejercer un acto cualquiera, sino estimulado por el deseo de alcanzar algún bien.* De esta ley ó

principio moral se deduce que nadie se resuelve á *mentir* deliberadamente si no interviene alguna utilidad, alguna esperanza, algún resultado ventajoso de acto tan ruín como es, respecto de todos los hombres, el *mentir*; y la razón es porque ningún hombre es gratuitamente malo. Esto supuesto, ¿cómo hemos de concebir que hombres reflexivos, graves y concienzudos, que generalmente se gobiernan con las leyes de la moralidad, quieran engañarnos miserablemente dándonos, como suele decirse, gato por liebre? ¿Cómo hemos de suponer que todos los europeos y no europeos que se hallaron en Europa el año 71 se hayan querido burlar de los asiáticos, y americanos, y africanos, hablándonos de una guerra fingida entre Prusia y Francia, y de la toma de París, y de los horrores de la *Commune*, etc.? Y si la mentira no puede redundar sino en daño del mentiroso; si la mentira es de tal condición que pueda fácilmente descubrirse y castigarse, nadie es tan boboto que no vea cuánto se remueve en ese caso el temor y el recelo de ser engañados por el testimonio humano. Ahora bien: como en muchísimos casos podemos aplicar con suma facilidad estas dos leyes á los testimonios concretos y determinados de nuestros semejantes, sí-

guese necesariamente que debemos aceptar la autoridad humana como una norma y criterio extrínseco de verdad, aunque la misma autoridad no sea, hablando en rigor, plena.

3.<sup>a</sup> Tanto más cuanto la fe al testimonio humano es muy necesaria para la vida práctica y social. Si no quiero creer á mis semejantes, ni puedo emprender viajes, ni tratar con mis amigos, ni honrar á mis padres, ni hablar idioma alguno, desaparece, por tanto, para mí todo el trato social, toda alianza, todo pacto, todo comercio, etc. Con muy justa razón decía, pues, San Agustín: "Aunque es cosa triste ser engañados por la autoridad del testimonio humano; pero es más lastimoso todavía no querer deferir á los demás hombres."

**Prop. 4.<sup>a</sup>**—*Hay circunstancias en las cuales la autoridad del testimonio humano es plena y mayor que toda excepción, en cuyo caso el testimonio produce una verdadera certeza que excluye toda duda prudente.*

**Prueba.**—Hay circunstancias en las cuales no es posible dudar ni de la ciencia ni de la veracidad de los testigos. Es así que, una vez asegurada la ciencia y la veracidad de los tes-

tigos, de modo que no es posible dudar de la verdad del testimonio, este testimonio es pleno y mayor que toda excepción. Luego consta la tesis. Pruebo la mayor por partes. Con respecto á la ciencia. — Hay hechos muy sencillos, muy perspicuos, muy fáciles de conocerse, muy interesantes, que llaman la atención, no sólo de los individuos, sino de los pueblos enteros, que son referidos por muchísimos hombres prudentes y diligentísimos en aquellos lugares y entre aquellos hombres y pueblos que podían y debían convencer fácilmente de falsas y engañosas las relaciones de esos mismos testigos: tal es, por ejemplo, la guerra del Pacífico entre Chile y las dos repúblicas aliadas del Perú y de Bolivia. Preguntamos: ¿cabe en un cerebro humano el pensar que tantos y tantos testigos de hechos tan solemnes, tan transcendentales, tan fecundos y que ejercen influjo tan grande en el comercio de la vida humana, puedan ser víctimas de un error general y común é irremediable? ¿Cabe pensar, en el ejemplo propuesto, que tantos diarios, efemérides, partes oficiales, testigos oculares, viajeros, pueblos y naciones enteras... todos, todos se engañen y piensen que hay guerra en el Pacífico, siendo así que, en realidad de verdad, ni se ha tomado

el *Huáscar* por los chilenos, ni se ha trabado ningún combate entre las fuerzas de aquellas repúblicas, ni se ha alterado en lo más mínimo la paz en que antes estaban? Esto es *imposible* en toda la extensión de la palabra; si tantos testigos y tantas pruebas se engañasen, para mí nada quedaría en pie, y tendría que resignarme á creer que los hombres están en imposibilidad metafísica de conocer la verdad. Luego hay circunstancias en las cuales no podemos dudar de la *ciencia* de los testigos.

Mas también acontece lo propio respecto de la *veracidad* de los mismos testigos. Hemos dicho ya que los hombres no quieren engañar á sus semejantes sino estimulados por el interés de una pasión ó por la esperanza de algún bien, ó por el temor de algún mal: ésta es la condición del hombre; ésta la ley moral que ordinariamente regula las costumbres de los hombres y de los pueblos. Por consiguiente, si puede constarnos con entera certeza que en un testimonio determinado no ha intervenido ninguna de aquellas razones que suelen tentar la veracidad de los testigos, claro es y evidente que, en esas circunstancias, la autoridad del mismo testimonio cuenta, sin duda alguna, con la veracidad de los testigos. Es así

que en casos determinados puede constarnos de esto; luego es verdadera la tesis. Y en efecto: si los testigos son muchos y muy diversos en edad, inclinaciones y costumbres; si en tanta multitud no se puede concebir ningún interés común, ninguna pasión, ningún temor ó esperanza que los mueva á mentir; si los testigos refieren la cosa en medio de los mismos que pudieran y debieran desmentirlos y aun castigarlos; si todos los presentes callan delante del testimonio; si el testimonio, lejos de ofrecer á los testigos algunas ventajas, redundando, al contrario, en su mal, en su ruina, acarreándoles infamia, tormentos, muerte, clarísimo es y evidentísimo que en esos casos no nos es posible pensar que tales testigos hayan querido engañarnos por medio de una mentira tan inexplicable y absurda. Luego en algunos casos podemos estar ciertos de la veracidad del testimonio sin ningún temor ó duda de lo opuesto. Ahora bien: la autoridad humana se funda en la ciencia y veracidad de los testigos, las cuales, como acabamos de ver, pueden ser plenas y mayores que toda excepción. Luego consta la tesis.

**Escolio.**—Oportuno parece indicar brevemente las condiciones necesarias para que el

testimonio humano pueda producir la plena certidumbre de que se trata en la proposición precedente. Las reducimos á tres :

1.<sup>a</sup> El hecho debe ser tal que pueda fácilmente llegar al más exacto conocimiento de los testigos. Esto se verificará si el hecho, no sólo es *posible* en sí, sino también en las circunstancias que le acompañan ; si el hecho es público, notorio y solemne, de modo que no solamente sea sensible , sino también llame la atención y preocupe á muchos : v. gr., una gran guerra internacional, una gran inundación, un cataclismo, etc.

2.<sup>a</sup> Los testigos, comúnmente hablando, deben ser muchos, porque la pugna de los intereses que remueve la conspiración de los testigos en la mentira no puede verificarse sino entre muchos. Si peruanos y chilenos me dicen que éstos tomaron á aquéllos el blindado *Huáscar*, veo que es imposible que los unos y los otros se hayan convenido en mentir de ese modo , porque entre peruanos y chilenos hay pugna de intereses. Decimos *comúnmente hablando*, porque á veces un solo testigo puede hacer fe plena si á una probidad reconocida añade una prudencia suma, y si da testimonio del hecho en medio de los que intervinieron en

él y nadie le contradice. En este caso ese testimonio sólo en apariencia es único ; pero en realidad es múltiple y se halla sostenido por el silencio de todos aquellos que no se atreven á contradecirle.

3.<sup>a</sup> Debe aparecer con evidencia que los testigos no han podido conspirar ni conjurarse para mentir. Esto aparece examinando las condiciones y costumbres de cada uno, si no se han dejado arrastrar del espíritu de partido, y sobre todo si su narración ó testimonio es tal que, lejos de redundar en su favor, haya más bien de dañarles, ó por lo menos no haya de acarrearles utilidad alguna.

**Objeciones.**— 1.<sup>a</sup> Cada uno de los hombres es falible por su naturaleza. Luego es también falible la colección de muchos testigos, pues lo que conviene á las partes conviene igualmente al todo. Pero el testimonio de una colección falible no produce certeza. Luego no es verdadera la última proposición.

**Resp.**— Distingo el primer consiguiente: es falible la colección de testigos con una falibilidad de la cual nos consta no haberse en la autoridad plena reducido al acto, *concedo*: es falible con una falibilidad que en la misma autoridad plena se redujo al acto, *niego*. Distin-

go también la prueba: lo que conviene á las partes conviene al todo cuando se trata de una perfección, *concedo*: cuando se trata de un defecto, *subdistingo*: lo que conviene á las partes tomadas en conjunto, conviene también al todo, *concedo*: lo que conviene á las partes por separado, conviene también al todo; nuevamente *distingo*: si la colección en nada contribuye á remover el defecto, *concedo*: si contribuye á ello, *niego*. — Distingo también la menor: el testimonio de una colección falible no produce certeza si no puede constarnos de que esa falibilidad no ha podido reducirse al acto, *concedo*: de lo contrario, *niego*. Las distinciones resuelven perfectamente la objeción y están fundadas en la doctrina expuesta.

2.<sup>a</sup> Es así que la colección en este caso en nada contribuye á impedir el defecto, porque lo natural es inevitable y la falibilidad es natural al hombre. Luego queda en pie la dificultad.

**Resp.** — 1.<sup>a</sup> Si porque el hombre es falible por su naturaleza nunca puede faltar el peligro de engañarse, síguese que no hay certeza posible para el hombre. Pero esto sólo pueden decirlo de boca los escépticos. Luego retire el adversario su proposición.

2.<sup>a</sup> Distingo una de las proposiciones: es natural al hombre la falibilidad abstracta y remota que en determinadas circunstancias no se reduce al acto, *concedo*: es natural al hombre una falibilidad concreta y próxima que siempre nos precipite en el error actual, *niego*: porque si tal cosa se afirma, desaparece la certeza, no sólo moral, sino también la física y metafísica. La distinción es fácil.

**Objeción.**— 3.<sup>a</sup> La multitud de testigos no es sino una colección de individuos. Luego en dicha colección no hay más autoridad que la de cada individuo, tomada colectivamente. Es así que la autoridad individual no es sino probable; luego en la colección no hay más que una suma de probabilidades que no pueden producir certeza.

**Resp.**—Distingo el antecedente: la multitud de testigos es una colección de individuos cuyos testimonios están exentos de error y de engaño, *concedo*: cuyos testimonios no están exentos de error y de engaño, *niego*. Del mismo modo distingo el consiguiente: en la colección no hay más que la autoridad de cada individuo, libre de todo defecto, *concedo*: implicada en algún defecto, *niego*. Distingo también la subsumpta: la autoridad individual no es

sino probable cuando no consta de un modo cierto y seguro de la ciencia y veracidad del testigo, *concedo*: cuando nos consta ciertamente de estas dotes del testimonio, como sucede en los casos propuestos en las tesis, *niego*. Las distinciones son fáciles, y de ellas se deduce que nunca hemos de pensar que una suma de probabilidades nos dé la certeza, sino que la unanimidad de muchos testimonios nos prueba que cada uno de ellos es moralmente cierto y digno de nuestra entera fe.

4.<sup>a</sup> La fuerza de la autoridad humana se debilita con el lapso de los tiempos y la sucesión de las generaciones. Luego, á lo menos respecto de los hechos más antiguos, esta autoridad no es norma segura.

**Resp.**—Falsísimo es el antecedente tomado así en general. Sólo una crítica intolerante y orgullosa puede herir con tanta frescura á la naturaleza racional en una de sus más respetables manifestaciones: la historia y la tradición. Si no se interrumpe la transmisión del hecho ni la serie de testigos fidedignos, ¿por qué la autoridad humana se ha de debilitar hasta el punto de no poder aceptarse como segura norma respecto de hechos antiquísimos? Si ahora, como hace uno ó dos siglos, conta-

---

mos con los mismos datos, y tal vez con mayores que nuestros abuelos, para admitir la existencia de los antiguos imperios de Babilonia, ¿por qué no hemos de creer nosotros lo que ellos creyeron? Todo, todo lo contrario: el lapso de los tiempos robustece más y más la autoridad del testimonio humano; y á despecho de los críticos intemperantes é incrédulos, lejos de combatir las nacientes generaciones á las que pasaron, las respetan tanto más cuanto el transcurso de los tiempos nos las presenta más veraces y venerandas.



# METODOLOGÍA

---

**Preámbulo.**—Esta es la tercera y última parte de la Lógica, que trata del método que debemos guardar en la adquisición y enseñanza de los conocimientos científicos. La palabra *método* es griega, y se compone de dos voces: *μετά*, que significa *con*, y *ὁδός*, que quiere decir *camino*. Dos cosas, decía Cicerón, son necesarias para filosofar rectamente: la razón y el camino; la primera es la inteligencia humana, que se desenvuelve gradualmente; el segundo es el método, que puede definirse la serie ordenada de operaciones intelectuales, ó el orden mismo al cual se conforman dichas operaciones para adquirir la posesión de la ciencia. En todo camino se pueden considerar tres cosas:

1.<sup>a</sup> El término de donde se parte, ó el principio del camino.

2.<sup>a</sup> La senda misma que debe recorrerse.

3.<sup>a</sup> El término adonde va á parar el camino.

Aplicando esta consideración al método, que es un camino, resolveremos en tres breves capítulos las principales cuestiones acerca de los *principios*, del *proceso mismo* y del *término* á que aspira la razón humana en sus movimientos.

---

## CAPITULO PRIMERO

---

De los principios de la ciencia.

**Preámbulo.**—A tres reducimos las principales cuestiones que debemos ventilar en este capítulo :

1.<sup>a</sup> Si se deben admitir en Filosofía alguno ó algunos principios.

2.<sup>a</sup> En caso de deber admitirse, si se puede determinar qué principios son éstos.

3.<sup>a</sup> Qué falsas doctrinas ó teorías deben refutarse sobre la materia. Sin otro preámbulo, sea ya la

**Cuestión 1.<sup>a</sup>** — *¿ Deben admitirse en Filosofía alguno ó algunos principios de los conocimientos científicos?*

**Resolución.** — Respondemos afirmativamente.

**Declaración.** — Tratándose del principio

por donde comienza la especulación filosófica, dos son desde luego los elementos que podemos distinguir en ella : el uno *racional*, y el otro *empírico*; refiérese el primero al orden puramente ideal; refiérese el segundo al orden de las existencias. Establezcamos, pues, las tesis relativas á estos elementos.

**Proposición 1.<sup>a</sup>**—*El principio ó comienzo de la especulación filosófica con respecto á la parte racional, son las verdades conocidas por sí mismas y que no necesitan de demostración alguna.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> Sin duda alguna aquello es el principio por donde comienza la especulación filosófica que es el último término adonde llega la mente humana cuando regresa de las últimas conclusiones, y resuelve la ciencia en las fuentes de las cuales se deriva. Es así que en la resolución de la ciencia las últimas fuentes adonde llega la inteligencia son los principios conocidos por sí mismos, los axiomas que no necesitan demostración; luego es verdadera la tesis. Oportunamente Santo Tomás. “Toda la certeza, dice, de la ciencia, nace de la certeza de los principios, y enton-

ces estamos seguros de las conclusiones cuando éstas se resuelven en sus principios „.

2.<sup>a</sup> En todo conocimiento científico, los principios de demostración son á las conclusiones lo que las causas á los efectos en el orden real y de existencia; y así como la existencia del efecto depende de la causa, así la certeza y verdad de una conclusión cualquiera depende de los principios que la demuestran. Esto es evidentísimo, incuestionable. Luego existen necesariamente principios indemostrables, axiomas, verdades conocidas por sí mismas; porque, exigiendo toda demostración algunas premisas, si toda premisa debiera demostrarse, la mente humana tendría forzosamente que proceder al infinito demostrando y demostrando, lo cual es imposible; ó envolverse en un círculo vicioso sin salida, lo cual es sofístico; ó, en fin, admitir sin ningún motivo racional principios que, no siendo ciertos y evidentes, producirían, sin embargo, la certeza y evidencia que todos reconocen en las ciencias, lo cual es absurdo y abre la puerta al escepticismo.



**Prop. 2.<sup>a</sup>**—*En cuanto al elemento empírico, el principio ó comienzo de toda especulación filosófica es la percepción evidente de los sentidos y de la conciencia.*

**Prueba.**— El elemento empírico de toda especulación filosófica se refiere á la existencia de las cosas en el orden real. Luego aquel es el principio ó *comienzo* de la misma especulación, en cuanto á dicho elemento, que nos refiere de un modo inmediato las existencias de las cosas. Es así que esto lo verifica la percepción evidente de nuestros sentidos y de nuestra conciencia, porque el entendimiento se mueve solamente dentro de la esfera del orden ideal, y no puede por sí sólo pasar al orden real si falta la percepción directa é inmediata de las existencias; luego consta la tesis. A propósito Santo Tomás: “Así como el principio del conocimiento natural es la noticia de la existencia de las criaturas comunicada á nosotros por los sentidos, así el principio del conocimiento sobrenatural y divino es la noticia de la Verdad primera, infundida en nuestro entendimiento por medio de la Fe. De aquí nace el diverso orden con que procede la cien-

cia natural y la ciencia divina. El filósofo, siguiendo el orden natural del humano conocer, preordina la ciencia de las criaturas á la ciencia de Dios; mas el teólogo, procediendo en sentido inverso, anticipa la consideración del Creador al estudio de la criatura.,,

**Escolio.** — Si se pregunta ulteriormente cuál de las percepciones es en el procedimiento filosófico la primera, si la de los sentidos externos ó la de nuestra conciencia, débese responder que la de los sentidos externos. La razón es porque el procedimiento filosófico recorre y comenta el procedimiento natural: es así que en el procedimiento natural las percepciones de los sentidos externos preceden á los actos de la conciencia, porque aquéllas envuelven un conocimiento directo, mientras que éstos suponen la reflexión y producen conocimientos reflejos, que siempre son posteriores á los directos; luego en el procedimiento filosófico la percepción evidente de los sentidos externos es, aun respecto de la conciencia, el primer elemento empírico.

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> Si el principio ó *comienzo* de toda especulación filosófica son principios conocidos por sí mismos, deberemos necesariamente prestar á ellos nuestro asenso

sin razón, sin motivo. Pero esto es indigno de un filósofo. Luego la primera tesis es insostenible.

**Resp.**—Distingo el condicionado de la mayor condicional: deberemos necesariamente prestar asenso á primeros principios sin razón, sin motivo *distintos* de los mismos principios, *concedo*: deberemos prestar nuestro asenso sin ninguna razón ó motivo, es decir, irracionalmente, *niego*. Supone la objeción que únicamente nuevas y nuevas premisas, nuevas y nuevas demostraciones pueden arrancar nuestro asenso á toda proposición; pero esto es falsísimo respecto de los axiomas y primeros principios. Estos son de tal condición que con su propia evidencia subyugan nuestro entendimiento sin necesidad de hilarnos los sesos para descubrir nuevas razones. Llame el adversario á un niño, á un idiota, á un cualquiera... y dígame: "Mira: uno y uno son dos; tres y uno son cuatro, etc."; preguntamos: ese niño, ese idiota, ese cualquiera, ¿no será capaz de comprender al adversario, y el adversario se verá en la necesidad de llenar un tablero de transformaciones algebraicas para persuadirle con demostración rigurosa de que uno y uno son dos? Ese es un solemne despropósito. Cuando

se trata de verdades inmediatas y evidentes, no hay demostración ni cosa parecida, porque esas mismas verdades tienen luz propia, son estrellas fijas en el firmamento de las ciencias, y los insensatos que con nombre y título de filósofos no se contentan con la evidencia inmediata de los primeros principios, desconocen la condición del entendimiento humano é irrogan una injuria al sentido común. Á propósito Santo Tomás. "Propio es, dice, de los primeros principios, no sólo el ser en sí mismos verdaderos, sino también el ofrecerse necesariamente, y presentarse como tales al entendimiento humano : por cuyo motivo ningún hombre puede opinar en contra de ellos.,"

2.<sup>a</sup> Si en la Filosofía fuese necesario admitir principios sin demostración, la certeza filosófica no diferiría de la certeza vulgar, ni en cuanto á los principios, ni en cuanto á las conclusiones que de ellos puede sacar un hombre rudo. Pero esto repugna. Luego la tesis vacila.

**Resp.** — Replicamos en primer lugar : ¿quién ha dicho al adversario que la certeza filosófica ha de ser tan vanidosa que deba formar *una especie* aparte respecto de la certeza común de los que no son filósofos? ¿Por qué los

que estudiamos Filosofía hemos de llevar á mal que nuestros semejantes sepan, con la misma certeza que nosotros, que el círculo es redondo y que el todo es mayor que su parte? ¿Por qué nos hemos de airar contra el vulgo si de primeros principios saca legítimamente algunas buenas consecuencias como nosotros. “La verdad no es mía ni tuya, decía San Agustín; es el patrimonio común de toda inteligencia,„; y añadimos nosotros: “La verdad es algo más democrática que el orgullo de esos hombres que creen que para ser filósofos se ha de pensar, y hablar, y escribir, y vivir de otro modo que el resto de los mortales.„ Esta pretensión necia es la muerte de la verdadera ciencia, y la madre fecunda de tantos errores monstruosos como han convertido la Filosofía en un laberinto más intrincado que el de Creta, donde se pierde la razón del hombre para descrédito y deshonor de la ciencia.—Respondemos en segundo lugar que, aunque la certeza filosófica no difiere específicamente de la vulgar y común con respecto á los principios primeros y próximas consecuencias, difiere, sin embargo, cuanto es necesario para ennoblecerla y elevarla sobre la vulgar: 1.º, porque la certeza filosófica nos pone en posesión de un conoci-

miento más claro y distinto del fundamento en que estriba ; 2.º, porque supone una reflexión y meditación más profundas que despiertan y vigorizan mucho el entendimiento para deducir conclusiones más remotas; 3.º, en fin , porque aunque la certeza filosófica no difiera en la substancia de la vulgar , pero difiere accidentalmente por la perspicacia y penetración de las cosas, en virtud de la cual podemos concebir en un filósofo mayor grado extrínseco de intensidad en su adhesión á lo que conoce como verdadero.

3.<sup>a</sup> Si resolvemos la ciencia en sus primeros elementos, por necesidad tenemos que venir á parar en la veracidad de nuestras facultades; si no admitida con fe ciega, como pretendía Jouffroy, al menos reconocida con evidencia inmediata. Luego dicha veracidad es el principio de la ciencia.

**Resp.**—La veracidad de nuestras facultades es el primer elemento psicológico y subjetivo de la ciencia, pero no es el primer elemento ontológico y objetivo. No podemos resolver la ciencia en sus primeros principios sino por medio de la reflexión ; pero esta reflexión es de dos especies : la una es psicológica, y la otra ontológica. En la reflexión ontológica vuelve-



mos sobre los objetos mismos y sobre las verdades que conocemos. En la reflexión psicológica volvemos sobre los actos cognoscitivos, y, mediante éstos, sobre nuestras potencias. Esto supuesto, cuando ejercemos la reflexión psicológica es muy cierto que vamos á parar en la veracidad de nuestras facultades; pero ésta es el elemento subjetivo en que se resuelve la ciencia; mas cuando ejercemos la reflexión ontológica, hallamos los primeros principios, los axiomas, las verdades indemostrables, que son el elemento objetivo y el fundamento real de nuestra certeza. Ahora bien: en la tesis que combate el adversario tratamos del principio objetivo, y no del subjetivo. Luego la dificultad no viene al caso, pues también nosotros reconocemos en la veracidad de nuestras facultades el primer principio psicológico.

4.<sup>a</sup> En la resolución ontológica de la ciencia humana, el último término es la percepción de los individuos sensibles; pues, conforme á la teoría escolástica, el conocimiento intelectual comienza por los sentidos. Luego es falsa la tesis.

**Resp.** — Muy mal confunde la dificultad propuesta el origen de las ideas con el origen de la ciencia. Aquello pertenece á la Psicolo-

gía , esto á la Lógica. En su propio lugar defenderemos la teoría escolástica sobre el génesis de las ideas intelectuales : pero aquí sostenemos nuestra proposición ; pues tratándose de conocimientos científicos , no buscamos ahora las primeras ideas , sino los primeros principios ó juicios que sostienen la certeza de cualquier premisa en una demostración cualquiera. Admitida , pues , la teoría escolástica sobre la generación de las ideas , la dificultad no combate la presente proposición.

5.<sup>a</sup> Hay primeros principios que son experimentales y debidos á la inducción. Es así que respecto de éstos el último elemento es la percepción de los individuos sensibles ; luego queda en pie la dificultad.

**Resp.**— Si se admiten , como deben admitirse , dos clases de primeros principios , á saber : analíticos y empíricos , no habría dificultad en conceder que , respecto de los principios empíricos , su último elemento es la percepción de individuos sensibles que examina la inducción , pues la tesis nuestra quedaría salvada respecto de los otros principios primeros analíticos. Pero ni aun esto queremos conceder al adversario , porque los mismos principios experimentales no pueden elevarse á la categoría

de verdades primeras y universales si no están apoyados en algún principio puramente racional, como vimos al tratar de la inducción.

**Cuestión 2.<sup>a</sup>** — *¿Se puede determinar en concreto cuál es el primer principio de la ciencia?*

**Resolución.** — Respondemos afirmativamente : mas para evitar equivocaciones, antes de establecer las tesis sea la siguiente

**Declaración.** — Cuando tratamos de determinar el primer principio, no hemos de pensar que él solo sea conocido por sí mismo y que todos los demás deban demostrarse por su medio. Esto repugna, porque todas las verdades analíticas son de tal condición que, entendidos sus términos, no pueden menos de aparecer con evidencia inmediata y fundar una certeza metafísica en la mente de quien las considera. Por otra parte, un solo principio no basta ciertamente para una demostración, que, sea cualquiera, requiere por lo menos dos premisas, y esto prescindiendo de los principios que supone la forma de la argumentación. Así que no se busca absoluta y universalmente un primer principio, sino en el sentido de señalar una verdad común y general que, encerrándose implícitamente en toda proposición,

ofrezca al entendimiento una condición indispensable que se presume en cualquier asenso de la mente.

**Proposición 1.<sup>a</sup>**—*El primer principio implícito en todos los juicios humanos, es el principio de contradicción, que se enuncia así: una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo.*

**Demostración.**— Dos son evidentemente las propiedades que debe tener el primer principio:

1.<sup>a</sup> Debe ser universalísimo y generalísimo, porque, de lo contrario, no podría hallarse implícitamente en todos los demás juicios.

2.<sup>a</sup> Debe ser la condición común de la certeza de todas las verdades que puede enunciar el hombre, porque, de lo contrario, no hay razón para que se le considere como el primero entre todos. Es así que el principio de contradicción reúne estos caracteres; luego es verdadera la proposición.

Pruebo la menor por partes.

1.<sup>a</sup> Aquel es el principio más universal que consta de las ideas más simples y universales. Pero el principio de contradicción es tal, pues

no consta sino de la idea del *ser* y del *no ser*, que son los elementos últimos adonde puede llevarse la resolución de todos los conceptos intelectuales ; siendo así que nada concebimos sino bajo la noción de ente ó ser, y que el entendimiento de tal modo se refiere á extremos opuestos que al concebir el *ser*, concibe también el *no ser* ; luego el principio de contradicción es el más universal; y así como la idea del ente se halla implícita en todo concepto intelectual, así también el juicio formado con las ideas del ser y del no ser se halla también implícito en todos los juicios.

Pruebo la segunda parte. Si una cosa pudiera ser y no ser al mismo tiempo, no quedaría en pie ninguna certeza metafísica, física ó moral : un círculo podría, sin dejar de ser redondo, ser también cuadrado ; podría yo existir sin existir, pensar sin pensar, sentir sin sentir : en una palabra, si prescindimos en cualquier conocimiento del principio de contradicción, no hay certeza posible, ni verdad en pie. Luego el principio de contradicción es la condición común de la certeza de todas las verdades que puede enunciar el hombre. Luego es verdadera la proposición.

**Prop. 2.<sup>a</sup>**—*El principio de contradicción expresa la fórmula general en que última é indeterminadamente se resuelve la verdad de todos los juicios analíticos.*

**Prueba.**—En tanto asentimos á los juicios analíticos en cuanto la mente percibe de tal modo la relación necesaria de las dos ideas que al mismo tiempo ve que lo contrario no puede ni siquiera concebirse: y en tanto ve la mente que esto no puede ni siquiera concebirse, en cuanto ve que, si tal aconteciese, sería y no sería la cosa al mismo tiempo. Es así que esto envuelve *in terminis* el principio de contradicción; luego consta la tesis. Para mayor declaración de esta prueba, apliquemos el principio á un caso particular. Yo pronuncio con toda seguridad este juicio: “el círculo es redondo „; pregunto: ¿por qué atribuyo con tanta seguridad al *círculo* el predicado *redondo*? Porque veo con evidencia inmediata que dicho predicado de tal modo está incluido en la idea de círculo que no puedo concebirle *círculo* sin concebirle *redondo*, y que, si fuera posible prescindir de dicho predicado en la percepción del *círculo*, éste sería y no sería círculo al mismo tiempo; sería círculo por el su-

puesto; no lo sería porque, en el caso dado, le podía concebir *cuadrado*. Pero esto repugna evidentemente, y yo no conozco esta repugnancia sino porque *ninguna cosa puede ser y no ser al mismo tiempo*. Luego el principio de contradicción expresa la fórmula general en que última é indeterminadamente se resuelve la verdad de todos los juicios analíticos.

**Corolario.** — De donde se infiere que el principio de contradicción es un medio excelente para demostrar *ad absurdum* la verdad de un juicio analítico cualquiera cuando algún hombre caprichoso se atreve á negarla. Infiérese también que el mismo principio es como la piedra de toque para conocer el verdadero carácter de los juicios analíticos, porque sin duda aquellos juicios son tales que, si no fuesen verdaderos, por el mismo hecho sería falso el principio de contradicción.

**Prop. 3.<sup>a</sup>** — *El principio llamado de razón suficiente no es la fórmula general del motivo en que nos apoyamos para prestar nuestro asenso á los juicios sintéticos, ni el último elemento en que éstos puedan resolverse.*

**Declaración.** — Ya indicamos en su propio lugar que juicio sintético es aquel cuyo

predicado se halla fuera de la noción del sujeto, ó viceversa, pero que, sin embargo, le atribuimos con verdad al sujeto fundados en la experiencia interna ó externa que nos manifiesta que realmente y de hecho le conviene. "Los cuerpos son graves,,"; he aquí un juicio sintético, porque la idea de *gravedad* no está incluida esencialmente en la idea de cuerpo, y nosotros no podríamos asegurar que los cuerpos son graves si la observación y experiencia constantes no nos autorizaran para pronunciar este juicio.

Leibnitz, filósofo profundo y celeberrimo, considerando que los juicios analíticos se resuelven en el principio de contradicción, como acabamos de demostrarlo en las proposiciones anteriores, intentó, para dar más unidad á la ciencia, resolver también los juicios sintéticos en una fórmula general, á la cual se refiriesen todos como al motivo común en que estribase la mente para prestarles su asenso. Á este fin ideó el famoso *principio de razón suficiente*, que se formula así: *nada hay sin razón suficiente*, y enseñó que éste era la fórmula general de los juicios sintéticos. La proposición que vamos á demostrar combate *en parte* esta doctrina.

**Prueba.** — La demostración es muy sencilla. Es desde luego muy cierto que, siendo contingentes los objetos sobre los cuales versan nuestros juicios sintéticos, por necesidad requieren una *razón suficiente* que los determine á ser más bien *esto* que *aquello*, á ser de *este modo* más bien que de *aquel otro*. Por lo mismo que la gravedad, por ejemplo, no es esencial á los cuerpos, claro está que, si los cuerpos son graves, seránlo, no en virtud de su esencia, sino por algún otro motivo, que será *la razón suficiente*. En esto no hay dificultad, y convenimos con Leibnitz. Pero deducir de esto que el motivo general de nuestro asenso á los juicios sintéticos particulares es el principio de razón suficiente, es dar un salto mortal que no consienten ni la Lógica, ni el buen sentido, ni la verdad. Por algo alumbra el sol: no hay duda; pero yo no conozco que el sol alumbra, porque nada hay sin razón suficiente, sino porque *veo* con mis ojos la claridad del sol. Por algo el agua quita la sed: en esto no hay inconveniente; pero yo no afirmo que el agua apaga la sed, porque nada hay sin razón suficiente, sino porque *experimento* que, cuantas veces bebo agua, se me quita la sed. Esto significa que en la prolación de juicios sintéticos particulares

no nos mueve precisamente la razón suficiente objetiva de los fenómenos naturales, sino la experiencia interna ó externa de nuestros sentidos y de nuestra conciencia. La prueba es que un ciego de nacimiento, por más que reflexionase en este principio, *nada hay sin razón suficiente*, no podría pronunciar juicio alguno sobre los colores de los cuerpos; y, por el contrario, aunque no pensemos en la razón suficiente, bástanos la experiencia interna y externa para pronunciar á borbotones juicios sintéticos particulares. Luego es verdadera la tesis.

**Prop. 4.<sup>a</sup>**—*Los juicios sintéticos universales se apoyan, al menos de un modo indirecto, en el principio de razón suficiente.*

**Prueba.**—La demostración es más sencilla que la anterior, y no admite réplica. Los juicios sintéticos universales se apoyan en la inducción completa ó incompleta. Es así que todá la fuerza de la inducción completa é incompleta resulta de la aplicación constante é implícita del principio de causalidad, el cual no es sino una fórmula más concreta y restringida del principio de razón suficiente; luego es verdadera la proposición. No nos detenemos

en probar las premisas, porque basta recordar la doctrina que expusimos cuando hablamos de la inducción.

**Corolario.**—Infiérese de estas cuatro proposiciones que muy bien podemos afirmar que son dos los grandes principios en que estriba toda la fuerza de nuestros racionios, relativamente á las conclusiones universales: el principio de contradicción, y el principio de razón suficiente; en aquél se apoyan los juicios analíticos: en éste los sintéticos universales. Así suavizada la doctrina de Leibnitz, es aceptable.

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> El principio de contradicción es negativo: es así que lo negativo es posterior á lo positivo; luego dicho principio es posterior á algún otro, y por tanto no puede ser primero.

**Resp.**—Para excusar las repeticiones que impone la forma, respondemos más brevemente que, si bien se reflexiona, el principio de contradicción no es puramente negativo, pues enuncia que una cosa *es* de tal modo que no puede dejar de ser *mientras es*; por consiguiente, supone un conocimiento positivo del *ente*, el cual, mientras es ente, no puede ser *no ente*. Y como la idea del ser y de su negación es abso-

lutamente la primera, síguese también que lo es este juicio.

2.<sup>a</sup> El principio de contradicción es *modal*, pero el *modo* de ser supone el ser mismo. Luego el principio de contradicción supone otra cosa ó principio.

**Resp.**—El principio de contradicción no es *modal* sino en cuanto enuncia que el ente excluye el *no ente*; y como esta exclusión es metafísicamente necesaria respecto de cualquier ente mientras es ente, síguese que siempre la *modalidad* del principio de contradicción afecta al ente positivo en una de sus esenciales condiciones, á saber, en la exclusión del *no ente* simultáneo. De aquí se infiere que aún se puede traducir este principio en forma simple, diciendo: *el ente no es la nada*; ó bien: *á un ente, en cuanto es ente, repugna el no ser ente*; donde fácilmente se observa que la modalidad del principio no se opone á su prioridad respecto de los demás principios analíticos, por lo mismo que no consta sino de dos ideas absolutamente primitivas: la idea del ser y la de su negación.

3.<sup>a</sup> El principio de contradicción supone la evidencia, pues sin ella no podría presentarse á nuestra mente y determinarla al asenso. Luego este principio no es el primero.

**Resp.**—El principio de contradicción supone la *evidencia*, no como otro principio del cual se deduzca por vía de raciocinio, sino como un carácter inseparable é intrínseco al mismo principio de contradicción; porque no hay hombre por rudo que sea que, comparando el ente con el no ente, no vea de un modo directo é inmediato que el ente no puede ser no ente sin necesidad de acudir á otro principio distinto. La prueba es que, si no se presupone el principio de contradicción, ni el mismo principio de evidencia: *lo que es evidente es verdadero*, quedaría en pie, pues una cosa evidente podría ser verdadera y falsa al mismo tiempo.

4.<sup>a</sup> Si en el principio de contradicción no percibiésemos que el predicado se identifica con el sujeto, seguramente no le prestaríamos nuestro asenso. Luego el principio de contradicción supone el de identidad: *lo que es es*, ó bien: *X es X*.

**Resp.**—Todo el antecedente de la objeción es verdadero, porque realmente en el principio de contradicción, como en todos los demás axiomas analíticos, nuestro asenso no se apoya sino en la percepción de la identidad del sujeto con el predicado. Pero es falso el consiguiente, porque en el principio de contradicción el afir-

mar la identidad del sujeto y predicado es precisamente enunciar el mismo principio de contradicción. Explícame. Cuando digo : " el ente es repugnante al no ente,, , nadie me negará que este juicio expresa fiel y lógicamente la percepción mía de la identidad del sujeto *ente* con el predicado *repugnante al no ente* , que para mayor claridad le hemos resuelto dialécticamente en esta forma ; sin embargo, la proposición : "*el ente es repugnante al no ente,,* es lo mismo que esta otra: "*á un ente, en cuanto es ente, repugna el no ser ente,,*. Pero esta proposición es el mismo principio de contradicción; luego es verdadero nuestro aserto. Además, esa fórmula de identidad que se propone en la objeción no sirve para nada si se considera como un principio de demostración. ¿Qué saco yo de saber que *lo que es*, es, sino raciocinios tan ridículos como este : "lo que es, es : es así que tú eres ; luego tú eres,, ?

5.<sup>a</sup> Si los principios sintéticos universales se resolviesen en el principio de razón suficiente ó de causalidad, dichos principios sintéticos serían metafísicamente ciertos, como es cierto con certeza metafísica el principio de razón suficiente. Pero esto es inadmisibile. Luego es falsa la tesis cuarta.

**Resp.**—Niego el consiguiente de la mayor. Ya dijimos que el principio de razón suficiente no influye en los juicios sintéticos universales de un modo próximo y directo, sino indirecta y remotamente, en cuanto la mente, para generalizar sus inducciones y descubrir las causas de fenómenos comunes, tiene en cuenta este principio : *no hay efecto sin causa* ; ó bien este otro : *nada hay sin razón suficiente*. Mas el fundamento próximo y directo de los juicios sintéticos es la observación y enumeración de los casos particulares, combinadas con el juicio sobre la constancia de las leyes de la naturaleza : lo cual no produce sino una certeza física, la cual no envuelve una necesidad absoluta, sino hipotética.

**Cuestión 3.<sup>a</sup>**—*¿Cuál es el carácter, naturaleza y propiedades del principio de causalidad á que se ha aludido en la cuestión anterior?*

**Resolución.**—Resuelven la cuestión propuesta la declaración y las proposiciones siguientes.

**Declaración.**—El principio de causalidad es uno de los axiomas fundamentales en el orden científico, y uno de los medios de rigurosa demostración filosófica. Enúnciase así : *no hay efecto sin causa* ; ó si se quiere darle una for-

ma afirmativa : *todo efecto tiene su causa*. Débese observar desde luego que este principio no ha de confundirse con el de *razón suficiente*, porque realmente se distinguen los sujetos y predicados de uno y otro axioma. En efecto: la idea de razón suficiente no nos ofrece sino la del principio del *ser* en general; pero como el *ser* es *posible* ó *real*, según veremos en la Ontología, síguese que la razón suficiente no determina de un modo preciso qué es el *principiado*. Al contrario, la idea de causa nos ofrece siempre la del principio de la *existencia* de una cosa: por consiguiente, es más concreta y determinada. Toda causa es razón suficiente, pero no toda razón suficiente es causa. Dios es razón suficiente de sí mismo; pero no es su propia causa, como se ve en la Teología natural. Además, la razón suficiente refiérese al *ser* de la cosa; pero la causa refiérese á su *efecto*. Ahora bien: el *ser* no es lo mismo que el *efecto*; porque efecto quiere decir *aquello que es hecho*, *ef-fectum*, participio pasivo del verbo latino *ef-ficere*, compuesto de *facere* y de la preposición *ex*; de modo que el ef-fecto es un ente existente *hecho* por otro, *ex*, como sacado de la nada ó de alguna materia preexistente. Pero no todo ser es *hecho* por otro. Dios

es, y sin embargo no es hecho, no es un efecto. Luego, aunque todo efecto es *principiado*, pero no todo *principiado* es efecto. Es muy necesario tener presentes estas diferencias; pues aunque á primera vista parecen vanas sutilezas, tienen, sin embargo, aplicaciones profundas y luminosas en el estudio de Dios y de las criaturas.

Previa esta declaración, vamos á sostener la certeza metafísica de este gran principio contra la temeridad de un tal Beguelín, que osó disputársela. Para esto sean las siguientes.

**Proposición 1.<sup>a</sup>**—*El principio de causalidad es indudable.*

**Demostración.**—Pruébalo en primer lugar el sentido común. No hay hombre por estólido que sea, si está en sano juicio, que no comprenda que es imposible un efecto sin causa; que es imposible un gran palacio, un Escorial, un templo, un San Pedro en Roma, un gran ferrocarril y carretera entre la costa del Ecuador y su capital, sin que nadie construya ni le venga á las mientes edificar ni el palacio, ni el templo, ni el ferrocarril. La razón se subleva é indigna contra cualquiera que

seriamente dice : “ yo de pobre puedo hacerme rico por arte de birlibirloque , sin robar , ni trabajar , ni negociar , ni heredar , y estándome toda la vida con los brazos *literalmente* cruzados , ” . ¿ Por qué trabajan y se mueven tanto los hombres imitando á la naturaleza , tan activa y fecunda ? Porque todos los hombres están profundamente convencidos de que no hay efectos sin causas . No nos detengamos en una cosa tan evidente .

Pruébalo asimismo la naturaleza del principio de causalidad . Este es un juicio analítico , *à priori* , universal y necesario , por cuanto resulta de una resolución inmediata y sencillísima de las ideas de que consta . Basta , en verdad , entender qué es *efecto* para descubrir inmediata y necesariamente su relación con alguna causa ; la cual , si se suprime , no se puede ya concebir el *efecto* . Veámoslo . *Efecto* es una cosa *hecha* , una cosa que pasa del estado de posibilidad al de existencia ; una cosa que ofrece la noción de un ente que *recibe* la actualidad , ó ser real , ó existencia . Ahora bien : *recibir* es algo esencialmente relativo que supone un sujeto que *recibe* , y un *sujeto* de quien *se recibe* : mientras pienso en el *recibir* , necesariamente pienso en estos dos sujetos :

no puedo prescindir ni de uno, ni de otro. Ahora bien : el sujeto que recibe es *efecto*, y el sujeto de quien se recibe es *la causa*. Luego, cuando pienso en existencia recibida, no puedo concebir efecto sin causa. Luego el principio de causalidad es analítico, *à priori*, universal y necesario. Pero un juicio de esta naturaleza es indudable. Luego también es indudable nuestra primera tesis.

**Prop. 2.<sup>a</sup>**— *El principio de causalidad sigue-se inmediatamente del de contradicción.*

**Prueba.**—Esta proposición significa que, de no ser verdadero el principio de causalidad, síguese necesariamente que tampoco es verdadero el principio de contradicción, el cual por otra parte es, según Beguelín, el único axioma científico. Vamos á verlo. Si el principio de causalidad no es verdadero, evidentemente puede existir una cosa que, siendo hecha, al mismo tiempo no sea hecha. Pero esto da en tierra con el principio de contradicción. Luego consta nuestra proposición y, por consiguiente, el enunciado de la tesis.

Además, si un ser contingente puede existir sin necesidad de una causa, dicho ser existe,

ó en virtud de su sola posibilidad interna, ó de la nada : no hay medio. Si lo primero, además de que en ese caso existiera todo por el mero hecho de ser posible, tendríase que lo *menos* bastaría para constituir lo *más*, puesto que siempre la actual existencia es algo más que la pura posibilidad. Pero entonces cae en tierra el principio de contradicción, pues el *menos*, siendo *menos*, sería lo mismo que lo *más* siendo *más*; luego si un ser contingente existe en virtud de su sola posibilidad, vacila el principio de contradicción. Aplíquese del mismo modo este raciocinio al segundo miembro de la disyunción, y quedará probado que no se puede negar el axioma de causalidad sin negar igualmente el de contradicción. Luego nuestra proposición es verdadera.

**Escolio.**—No nos hacemos cargo de las objeciones que opone Beguelín porque son unos sofismas tan vulgares y de tan fácil solución que no merecen un examen prolijo. Bástanos observar que cualquiera dificultad contra el principio de razón suficiente ó de causalidad se puede devolver al adversario contra el principio de contradicción, que ciertamente admite el mismo Beguelín.

**Cuestión 4.<sup>a</sup>**—*Establecidos los principios*

*primeros de la ciencia, preguntase: ¿cuál es la teoría más famosa que en la presente materia debe rechazarse en buena Filosofía?*

**Resolución.**—Dejando á un lado una multitud de falsas hipótesis, como la del ontologismo, racionalismo trascendental, empirismo, eclecticismo, etc., que por una parte quedarán suficientemente confutadas en la Psicología, y por otra son muy superiores á los alcances de un alumno de Lógica, respondemos que la teoría más famosa es la *duda metódica* de Descartes. Debemos, pues, exponerla y refutarla.

**Declaración.**—Descartes, célebre filósofo francés, que floreció por los años de 1596 á 1650, propúsose reconstruir todo el edificio científico conmoviendo las bases de toda humana certeza. Para esto planteó el siguiente problema: "Si para deponer los errores que de ordinario provienen de prejuicios, educación, espíritu de partido, etc., convenía á un filósofo imparcial *dudar* por un momento de la certeza de todos los conocimientos humanos, con el fin de descubrir cuál era el primer principio y la base incommovible sobre la cual descansase en definitiva la certidumbre científica." Renato Descartes resolvió afirmativamente este problema, que él mismo se había propuesto, y en

un libro de *Meditaciones filosóficas* legó á la posteridad su famosa *duda metódica*, cuyo proceso es, poco más ó menos, el siguiente :

“Suponiendo, dice Descartes, que todos los conocimientos humanos eran problemáticos é inciertos, por cuanto la inteligencia, la razón y los sentidos del hombre eran muy falibles y engañosos, repleguéme sobre mí mismo y descubrí que, aunque yo pude dudar de todo, y apagar en torno mío los últimos esplendores de las verdades objetivas, sepultándolos en las tinieblas de una duda universal, sin embargo, no fuí capaz de poner pleito al testimonio de mi propia conciencia, que me revelaba con una evidencia irresistible este hecho : “ Yo „dudo.„ Observé que esta duda era un pensamiento, y dije con una certeza incommovible: “ *Yo pienso.* „ Observé que este pensamiento se confundía con mi existencia propia, y dije, no como quien deduce una conclusión de las premisas, sino como quien consigna dos hechos inseparables : “Yo pienso...; luego existo.„ He aquí la primera certeza á la cual me indujo mi duda metódica. Reflexioné en seguida por qué estos dos hechos eran para mí tan ciertos que pudieron sobrevivir á la duda universal, y no me fué difícil comprender que la causa era la

percepción clara y distinta que tenía de mí mismo. Dije, pues, para mí : "Todo lo que está „representado en una idea clara y distinta, es „verdadero „ : he aquí el segundo canon indisputable que, sin saberlo, me iba preparando la salida de ese abismo de obscuridad en que la duda me tenía aprisionado. Di un paso adelante, y registrando los pensamientos que revolvió mi yo, hallé que tenía idea clara y distinta de Dios, causa primera de mi ser ; apliqué el canon precedente, y dije con toda certeza: "Existe Dios.„ Al llegar á la existencia de Dios, comprendí que su infalibilidad sostenía la veracidad de todas mis potencias cognoscitivas, y este conocimiento dilató ante mis ojos infinitos é inconmensurables horizontes de ciencia y de sabiduría, que sacaron á mi espíritu del subjetivismo puro á que me había reducido la duda, y me trasladaron sin dificultad al orden objetivo para verificar la restauración de la verdadera filosofía...„ Oyeron los hombres al afortunado filósofo, y consagraron la *gran duda metódica* de Descartes como el verdadero principio y base inconcusa de toda certeza. Desde entonces se ha hecho necesario examinar con suma gravedad esta hipótesis, dándole un lugar preferente en las discusiones filosó-

ficas. Examinémosla también nosotros para refutarla; pero nuestra refutación será joco-seria.

**Refutación.**—En la exposición hemos introducido á Descartes hablándonos por *dialogismo*, que, como saben los retóricos, pertenece á las formas patéticas, á fin de dar toda la importancia posible á su *duda metódica*; creemos que ni el mismo filósofo hubiera empleado un lenguaje más misteriosamente severo para revelarnos el fruto de sus meditaciones. Ahora tenemos nosotros la palabra, y vamos á decir cuatro cosillas en un estilo mucho más pedestre.

1.º La duda metódica de Descartes nos parece desde luego bastante pueril é imprudente. Suelen á veces los niños divertirse con un juego inocente y curioso. Reúnense muchos, y, escogiendo á la suerte uno de ellos, véndanle los ojos, rodéanle por todas partes y oblíganle á tomar, con los ojos vendados, á alguno de sus compañeros, diciéndole: *Da tres vueltas y lo hallarás*. Comienza el tormento del niño vendado, y aquello es una zambra y confusión terrible, porque le aturden por todas partes con palmaditas para llamarle la atención hacia un punto; y como ellos tienen sus ojos muy abiertos, pasan inmediatamente en puntillas á otro

lugar, y el pobre niño no es capaz de alcanzar á ninguno de sus compañeritos. Este es el juego de niños, y, con perdón de los cartesianos, este juego es la imagen de la *gran duda metódica* de su maestro. Descartes, en el mundo científico, se venda voluntariamente los ojos con la duda universal para buscar, así vendado, la verdad ; no sé quien le grita : “Da tres vueltas y lo hallarás,, y he aquí que á la primera vuelta halla Descartes el primer canon : “Pienso ; luego existo.,” Da la segunda vuelta, y halla á la mano el segundo canon : “*Todo* lo que se representa en una idea clara y distinta es verdadero.,” En fin : da la tercera vuelta, y descubre el tercer canon : “Dios existe, y Dios sostiene con su veracidad la infalibilidad de nuestras potencias cognoscitivas.,” Es, pues, la duda metódica un juego filosófico, pero un juego bastante imprudente. Para nosotros, un filósofo debe ser la más alta y digna representación del buen sentido práctico, el cual aconseja á todos los nacidos que, para conocer mejor las cosas, se llamen á la investigación de la verdad todos los medios que la misma naturaleza nos ha dado para conocerla. Comenzar el estudio de la Filosofía por la mutilación, digámoslo así, del espíritu humano ; comenzar

por sacarnos los ojos y taparnos las orejas á cuenta de que los ojos y las orejas no pueden verlo y oirlo todo, es una imprudencia que raya en insensata temeridad. Bueno fuera que un astrónomo cartesiano, con el fin de restaurar ó renovar la Astronomía, comenzase por echar abajo todos los observatorios, desde la Spécula del Colegio Romano de la Compañía de Jesús hasta nuestro hermoso edificio que se alza en medio del ejido de la capital del Ecuador ; bueno fuera que se rompiesen todos los telescopios del mundo para venir á parar en este estupendísimo descubrimiento : hay sol, hay luna, hay estrellas, y es preciso, para observarlas mejor construir nuevos telescopios y edificar nuevos observatorios en vez de los que destruyó nuestra duda metódica.

2.º La duda metódica es infecunda, injusta, peligrosa. Infecunda : ¿qué grandes y nuevas verdades se descubren por su medio? “Yo pienso... ; luego existo...”, Eso ya lo sabía yo sin necesidad de ponerme á dudar de que el todo fuese ó no mayor que su parte, ó de que el círculo fuese ó no redondo... “Todo lo que se representa en una idea clara y distinta es verdadero...”, Ese principio, restringido á la sola evidencia subjetiva, es falso, y no puede acep-

tarse como criterio de verdad, según lo hemos demostrado en su lugar... "Dios existe..." También lo sabía yo sin dudar de ninguna otra verdad, y lo sabía mejor que Descartes, porque yo conocía la existencia de Dios por medio de una rigurosa demostración *à posteriori*, mientras Descartes, gracias á su duda, la quiere deducir cuasi *à priori*, con un argumento que justamente se rechaza en Teología natural.

La duda metódica es *injusta* por parte de las potencias cognoscitivas y de las mismas verdades cognoscibles. Es una injusticia dudar de la veracidad de nuestros sentidos, de nuestra inteligencia y de nuestra razón, y no dudar también del testimonio de la conciencia, porque tan natural y tan potencia es ésta como las demás; y si Descartes tiene derecho para atenerse al testimonio de la conciencia, yo le tengo también para inventar otra duda metódica, y decir que me atengo á la veracidad de mi olfato, gusto y tacto, que es cosa que me entenderán aun los idiotas. Mayor injusticia, si cabe, es condenar todas las verdades porque hay errores. ¿Por qué he de dudar de todas las verdades metafísicas á cuenta de que los racionalistas de Alemania han forjado tantos y

tantos sistemas, cuya falsedad y repugnancia se conocen á tiro de ballesta? ¿Qué necesidad tengo, para saber que yo pienso y existo, de ponerme á dudar de que dos y dos sean cuatro, de que el todo sea mayor que su parte?

En fin: la *duda metódica* es peligrosa; porque, como lo prueban las mismas consecuencias, Descartes, con su tan ponderada renovación ó emancipación filosófica, no ha conseguido sino verificar en las ciencias un trastorno y una revolución muy parecida á la que en la Iglesia causó la funestísima y escandalosa Reforma del malvado heresiarca Lutero. Este apóstata sustituyó en mala hora, á la autoridad docente de la Iglesia católica y á la tradición, el examen y juicio privado, dejando á las caprichosas interpretaciones del individuo la inteligencia de la Biblia. Desde entonces pululan por todas partes, en Alemania, Inglaterra y Estados Unidos, mil y mil sectas y errores monstruosos que se apoyan todos, con igual derecho, en el mismo funesto principio proclamado por Lutero. De un modo semejante, desde que Renato Descartes levantó en Filosofía el grito de independencia y encerró al hombre dentro de la conciencia individual, rompióse el vínculo de la unidad científica y abrióse ancha puerta

á esa multitud infinita de absurdas teorías que, lejos de contribuir al progreso legítimo de la razón humana, la han detenido y aun hecho retroceder á los siglos que, más por ignorancia que por malicia, amamantaron las pueriles ficciones de las primeras sectas filosóficas de la Grecia y del Oriente.

Basta lo dicho para formarnos una idea justa del método cartesiano. No es necesario detenernos en otros argumentos que podríamos presentar, deducidos, no sólo de la dificultad, sino también de la verdadera imposibilidad de la tal duda metódica. Ya demostramos en su propio lugar que el escepticismo es repugnante y contrario á la naturaleza racional ; querer, pues, construir un edificio científico exigiendo del arquitecto, en primer término, un acto contrario á la naturaleza racional, es lo sumo de la imprudencia, temeridad y locura. Descanse, pues, en paz la *duda metódica*.

---

## CAPITULO II

---

Del camino ó progreso de la ciencia.

**Preámbulo.** — Resueltas las cuestiones principales acerca de los principios de la ciencia, vamos ahora á considerar la senda misma, ó sea el *método* propiamente dicho que debe observar la mente en la investigación, aprendizaje ó enseñanza de la verdad. La materia es esencialmente práctica, y no admite muchas discusiones. No podemos decirlo todo ; mas escogeremos lo que parezca más oportuno é importante, á fin de asegurar las mentes de los alumnos en el procedimiento legítimo de sus estudios. Sean al efecto las siguientes.

**Declaración 1.<sup>a</sup>**— Dos son los movimientos de la razón humana en la investigación ó enseñanza de la verdad. El primero es un movimiento de ascensión, y el segundo un mo-

vimiento de descenso. De aquí los filósofos han distinguido justamente en el *método* el *análisis* y la *síntesis*; dos palabras griegas de las cuales la primera significa *resolución, división, descomposición*; la segunda significa *composición*. El método, según que emplea uno ú otro procedimiento, se divide en analítico y sintético. Describamos brevemente el carácter de ambos métodos.

El *análisis* es el movimiento de ascensión en el cual sube la mente de lo particular á lo universal, de lo compuesto á lo simple, de los individuos á la especie, de las especies al género; y decimos que éste es un movimiento de ascensión, porque lo universal respecto de lo particular, lo simple respecto de lo compuesto, la especie con relación á los individuos, el género con relación á las especies, son evidentemente cosas más altas y más nobles. Tres son los actos mentales que corresponden al análisis: la *abstracción*, la *inducción* y las *transformaciones algebraicas*. La abstracción saca de los particulares la idea universal, ó bien considera una propiedad prescindiendo del sujeto en que reside. La inducción observa y experimenta hechos ó fenómenos particulares, concretos, individuales, para generalizar

las leyes de la naturaleza. Las transformaciones algebraicas sirven para deducir fórmulas generales que estaban latentes en expresiones primitivas de algunas propiedades de la cantidad.

La *síntesis* es un movimiento de descenso en el cual baja la mente de lo universal á lo particular, de lo simple á lo compuesto, de la especie á los individuos, del género á las especies; y decimos que éste es un movimiento de descenso por la misma razón, tomada en sentido inverso, que el análisis es un movimiento de ascensión. Por consiguiente, demostrar los efectos por medio de sus causas, aplicar los axiomas á casos singulares y probar las tesis por medio del silogismo, son indudablemente las principales operaciones sintéticas. Veamos ahora el uso del análisis y de la síntesis.

**Declaración 2.<sup>a</sup>**—Nada es menos filosófico y razonable que el dar una preferencia exclusiva á uno de estos dos métodos sobre el otro. La razón es muy sencilla: porque no hay ciencia humana que no demande ahora el uno, ahora el otro procedimiento. Demanda el análisis, porque ninguna ciencia va en pos de solas abstracciones, sino que debe partir de hechos experimentales y examinar sagazmente sus

condiciones ; debe naturalmente adelantarse de lo complejo á lo simple por grados , y determinar de este modo los elementos y leyes de los individuos. Por otra parte, ya se consideren las cosas, ya las ideas abstractas, es cierto que no podemos dar un paso adelante sin dividir el objeto de la ciencia en sus partes, y servirnos de vez en cuando de la inducción. Todo esto pertenece al análisis. Luego no podemos proscribirle en favor de la síntesis.

Pero tampoco podemos proscribir la síntesis en favor del análisis, porque la síntesis es también un elemento necesario de la ciencia. No hay ni puede haber ciencia sin unidad, y en toda ciencia las nociones que abraza deben referirse á un centro, á un principio común del cual dependan, en el orden ideal, todos los teoremas de la misma. No hay ciencia que no sea un sistema compacto de conocimientos, en virtud del nexo interno de las nociones y de la derivación constante, que manifiesta que lo compuesto viene siempre de lo simple. Sin esto, nuestra ciencia sería un confuso hacinamiento de ideas inconexas que nos representarían hechos aislados y fenómenos particulares, de los cuales la mente no podría deducir ninguna ley general. Por otra parte, la misma inducción

llama en su apoyo principios universales y abstractos que elevan nuestras observaciones y experiencias á la categoría de verdaderos conocimientos científicos. Todo esto lo debemos á la síntesis; luego no podemos proscribirla en favor del análisis.

**Declaración 3.<sup>a</sup>**— Suelen algunos distinguir también el método *de invención* y el *de enseñanza ó doctrina*, según que investigamos por nosotros mismos la verdad ó la aprendemos de otros. Dicen que en la investigación propia empleamos el análisis, y en la enseñanza la síntesis. Esto es en cierto sentido exacto, porque, realmente, cuando se trata de descubrir la verdad, nos servimos por lo común del examen de hechos y objetos individuales y concretos, lo cual nos llama al análisis. Mas cuando, una vez poseedores de la ciencia, tratamos de comunicar nuestros conocimientos adquiridos á nuestros semejantes, acostumbramos, de ordinario, proceder de lo más simple á lo más complejo, y de lo universal á lo particular. Convenimos, pues, en que el análisis sirve para la invención, y la síntesis para la enseñanza. Pero no debemos olvidar que esto no ha de entenderse de un modo exclusivo, como si en la invención nunca se pudiese emplear la síntesis, ó en

la enseñanza debiese dejarse á un lado todo análisis; pues la propia experiencia y la naturaleza misma de los objetos nos convencen de que en muchos casos nos podemos servir con ventaja de uno y otro método, siendo, como son, ambos racionales y connaturales á la humana inteligencia.

De lo dicho se infiere cuál debe ser el método más ventajoso de la enseñanza. En nuestro concepto, aquel es más juicioso que sabe aprovecharse más oportunamente del análisis y de la síntesis. Evidentemente, en la disposición general de un tratado, en la coordinación de las partes y capítulos, en la sucesión de las respectivas cuestiones, en la declaración ó exposición de las doctrinas en general, es preciso proceder siempre de lo universal á lo particular, de lo simple á lo compuesto. Por consiguiente, en el plan general de una obra didáctica debe dominar la síntesis. Pero si nos fijamos en las partes; si consideramos cada una de las cuestiones en particular; si descendemos al examen de los objetos especiales, claro es que se debe atender á la condición privativa de estos objetos parciales, para emplear el análisis ó síntesis según mejor convenga. De este modo se puede, en definitiva, afirmar que aquel

será el mejor método de enseñanza en el que se combina más prudentemente la síntesis y análisis; en una palabra, el mejor de los métodos es el *mixto*.

Cerremos este capítulo formulando las leyes más juiciosas del método.

**Leyes del método.**—1.<sup>a</sup> Propóngase ante todo la materia con suma lucidez, y sepárese su objeto de todos los demás por medio de una definición de nombre. Decía Cicerón que todo tratado debe comenzar por la definición del objeto sobre que versa el mismo tratado, para que desde el principio se comprenda de qué se va á hablar. De otro modo será incierta y obscura la exposición ó doctrina.

2.<sup>a</sup> Divídase escrupulosamente una cuestión en las partes que abraza. Así como la definición sirve para dar claridad á las ideas, así la división está ordenada á la distinción de las mismas. Es, por tanto, necesario dividir las cosas para llamar la atención de la mente al estudio y examen de cada una de las partes.

3.<sup>a</sup> Córtense ó remítanse á otro lugar las partes que no pertenecen á la substancia de la cuestión. La razón es porque la mente humana es muy limitada y circunscrita, y fácilmente se abruma cuando se exige de ella una

atención simultánea á muchos objetos. *Pluribus intentus, minor est ad singula sensus.* Todo el secreto está, pues, en presentar las cuestiones del modo más simple y sencillo que posible sea.

4.<sup>a</sup> Examínense minuciosamente las partes que restan, prestando á cada una de ellas una atención especialísima. Tanto más claro será indudablemente el conocimiento del todo, cuanto más perfecto el conocimiento de cada una de las partes; y tanto más perfecto será éste, cuanto más prolijamente se examinen esos mismos elementos. Ni basta considerar cada uno de ellos de por sí, sino que también es necesario observar el orden y relaciones que entre ellos guardan.

5.<sup>a</sup> Comiéncese por las nociones más claras y generales que ilustran y contienen á las demás. Así podrá la mente adquirir por grados el conocimiento perspicuo de la solución de la cuestión, en el cual consiste la verdadera ciencia.

6.<sup>a</sup> Fijese bien la noción del objeto, deduciéndola de la propia fuente de donde dimana. Si el objeto es real y se percibe inmediatamente, el principio que se le debe designar como su verdadera fuente, será la conciencia

---

ó los sentidos externos. Mas si el objeto es ideal, su fuente será la inteligencia ó la razón. Dése á cada cual lo que es suyo: no hay que trocar los frenos.

7.<sup>a</sup> Los principios que se invoquen para reforzar los argumentos sean oportunos y ciertos, por tanto, deben ser inmediatamente evidentes ó evidentemente demostrados de antemano. La razón es clara: porque, si se aducen en apoyo de una demostración, no podrán ilustrar la cuestión sino en cuanto la mente esté de ellos convencida.

---

## CAPITULO III

---

### Del término final del método.

**Preámbulo.**—¿A qué fin ordenamos nuestras operaciones intelectuales? A la adquisición de la ciencia. Es, pues, la *ciencia* el término final del método, y debemos tratar de ella cuanto sea necesario.

Tómase el nombre de ciencia en varios sentidos. Unas veces se opone á la Fe y á la opinión, por cuanto se toma en general como un conocimiento cierto y evidente que no pueden producir la fe ni la opinión. Otras veces la ciencia significa un conocimiento deducido de otros, por medio de raciocinio y demostración; y como en muchos casos no basta un solo raciocinio para demostrar una verdad, sino que son necesarios muchos discursos debidamente ordenados y distribuídos en varias clases, con frecuencia suele emplearse este nombre para

denotar un sistema íntegro de conocimientos que se ordenan bajo los principios de los cuales se deducen. En fin, dáse también el nombre de ciencia al hábito que facilita á la mente el ejercicio de esos actos cognoscitivos. Prescindiendo de que la ciencia se oponga á la Fe y opinión, considerémosla en este capítulo en los demás sentidos expuestos.

Defínese la ciencia en general un conocimiento cierto y evidente, adquirido por medio de demostración. Como es cierto que raciocinamos, es cierto que existe la ciencia. Es un resultado necesario de la natural condición del entendimiento humano, que, desenvolviéndose gradualmente, no puede conocer en los primeros principios las consecuencias remotas, sino después de reflexionar y comparar unas verdades con otras para descubrir sus distintas relaciones. Esto precisamente importa el raciocinio, el discurso, la demostración. Definida la ciencia en general, resolvamos ya algunas cuestiones.

**Cuestión 1.<sup>a</sup>** — *¿Cómo adquirimos la ciencia; en qué consiste su perfección; cómo se especifica y divide?*

**Resolución.**—Resuelven esta cuestión las tesis siguientes.

**Proposición 1.<sup>a</sup>**—*De dos modos adquirimos la ciencia: por medio de la invención propia, ó por medio del magisterio y disciplina.*

**Prueba.** — Esta proposición ni necesita demostrarse, pues consigna un hecho del cual todos somos testigos. Hay hombres de poderoso ingenio muy capaces de crear por sí solos nuevas ciencias. Pascal recibe niño las primeras lecciones de Geometría, y niño las desenvuelve por sí solo hasta demostrar casi todos los teoremas de Euclides. He aquí un genio que podría llamarse en algún sentido *creador*. Leibnitz y Descartes se disputan la gloria de la maravillosa invención del “cálculo infinitesimal”, que abrió nuevos rumbos á las ciencias matemáticas: he aquí otro parto de la invención. Aristóteles estudia el pensamiento humano, le analiza, le sigue en todo su desenvolvimiento, y fija para siempre las leyes á que debe someterse para dar con la verdad. Nada se puede añadir á la Lógica de Aristóteles, que es la Lógica del hombre. Aristóteles es, pues, un genio de la Filosofía. Consta, pues, que *de hecho* se deben algunas ciencias á la invención. Luego el hombre puede inventar-

las, porque, del hecho á la potencia, vale, como dicen los lógicos, la consecuencia: si se *hizo* una cosa, claro es que *pudo* hacerse.

Pero los genios son muy raros; muy pocos hombres pueden por sí solos aspirar á la posesión de la ciencia. Por lo común, debemos todos recibir lecciones y sujetarnos á la autoridad del maestro que, de viva voz ó por escrito, nos conduzca como por la mano en la senda escabrosa del saber. Las ciencias son generalmente el fruto precioso de muchos siglos de estudio perseverante y de esfuerzos de infinitas inteligencias individuales, que poco á poco aumentaron el tesoro de conocimientos, ya adquiridos por las generaciones precedentes. ¿Qué habría sido, en efecto, de la civilización moderna si, cuando los bárbaros del Norte destruyeron el imperio de Roma é incendiaron las antiguas bibliotecas, no hubiesen los monjes de la Iglesia católica salvado esos preciosos manuscritos de la sabia antigüedad, con el objeto de multiplicar con ímprobo trabajo las copias igualmente manuscritas, y educar y enseñar de este modo á los pueblos nuevos y á las nuevas generaciones? Esta sola consideración manifiesta la negra ingratitud con que los espíritus superficiales, y sobre todo los racionalistas,

atacan é insultan el magisterio de la Iglesia en los primeros siglos, y se atreven á intentar la emancipación completa de su sabia y benéfica tutela. La verdad es que esos hombres aborrecen la luz y aman las tinieblas; pero no pueden estar sinceramente convencidos de que la razón individual se baste á sí misma para adquirir la ciencia. La prueba es que ellos, después de haberse emancipado de la Teología y del Peripato, como dicen, no han sido capaces de inventar ni siquiera errores nuevos, sino que desentierran los delirios antiquísimos, en que dió la razón cuando estaba en pañales. Queda, pues, establecido que la enseñanza, el magisterio, es el medio ordinario de la adquisición de la ciencia.

Esto, sin embargo, no niega que el mismo magisterio supone en la mente del discípulo la capacidad natural y ciertos gérmenes preciosos de la ciencia, que se desenvuelven gradualmente y dan á los conocimientos aprendidos el título, digámoslo así, de propiedad individual. “De dos modos, decía con admirable exactitud Santo Tomás, de dos modos puede recobrar la salud un cuerpo enfermo: por medio de una reacción espontánea de la *sola* naturaleza, ó por medio de la misma reac-

ción natural, provocada ó estimulada por los recursos de la medicina: en uno y otro caso la naturaleza es la que obra. „ No de otro modo el hombre puede disipar la obscuridad de la ignorancia: ó por medio de la propia invención, ó por medio del magisterio. En uno y otro caso, la naturaleza racional es la que obra.

**Objeción.**—Si el hombre pudiese inventar una ciencia, sería creador de la verdad. Pero esto es absurdo, porque la verdad es eterna. Luego el hombre no puede alcanzar la ciencia sino por medio del magisterio.

**Resp.** — Confunde la objeción dos especies de verdades: la objetiva y la subjetiva. La objetiva está en las cosas: la subjetiva en el entendimiento que las conoce ó descubre. Como las cosas no dependen del hombre, y aunque las ignore ellas fueron, son y serán lo que son, claro es que el hombre no puede crear la verdad objetiva. Sepa ó no sepa yo la Geometría, lo cierto es que el diámetro divide á la circunferencia en dos partes iguales, y la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual á dos rectos. En este sentido, pues, el hombre no puede inventar ni ser autor de la verdad. Pero aquí no se trata de la verdad de los obje-

tos, sino de la verdad de los conocimientos, y hablando de ésta preguntamos si puede el entendimiento humano adquirir, de suyo, conocimientos conformes con la realidad de las cosas, y encadenar, de suyo, estos conocimientos exactos, de modo que formen un sistema completo, al cual llamamos ciencia. La respuesta tiene que ser afirmativa desde el momento en que se reconoce en el hombre la facultad, no de crear, sino de descubrir simplemente la verdad.

**Prop. 2.<sup>a</sup>** — *La perfección de una ciencia consiste en explicar su objeto por su causa ó por su razón suficiente.*

**Pruebas.** — 1.<sup>a</sup> Tanto es más perfecta una ciencia cuanto más satisface á las constantes y naturales aspiraciones del humano entendimiento, porque evidentemente la ciencia es perfección de la facultad cognoscitiva. Es así que la más constante y natural aspiración del entendimiento tiende siempre á conocer las cosas por sus causas ó razones suficientes; luego es verdadera la proposición.

2.<sup>a</sup> La ciencia es un conocimiento perfecto. Es así que el conocimiento perfecto debe representar su objeto tal cual es; luego la

ciencia ha de representar al entendimiento su objeto tal cual es. *Subsumo*: pero no puede representar el objeto de este modo, sin manifestar la causa ó razón suficiente del objeto tal cual es, porque dicha causa ó razón suficiente es la verdadera explicación del objeto tal cual es. Luego es verdadera nuestra proposición.

**Objeción.**— La causa es extrínseca al efecto. Es así que el conocimiento perfecto, ó la ciencia, debe manifestar los constitutivos intrínsecos del objeto sobre que versa; luego la ciencia debe prescindir de las causas, y por lo mismo el conocimiento de estas causas no es perfección de la ciencia.

**Resp.**—1.º En primer lugar, protesta contra todo este sofisma el sentido común de todos los hombres. Todos preguntamos: ¿qué es la cosa? ¿por qué es tal? ¿para qué sirve? Todas estas cuestiones, que nuestra natural curiosidad propone al contemplar un objeto nuevo, manifiestan claramente que nuestra razón no se satisface con el solo conocimiento de los constitutivos puramente intrínsecos de las cosas. Comprendemos todos que, en la naturaleza, los seres están maravillosamente enlazados y encañados, los unos con los otros, por medio de relaciones estrechísimas que explican el orden

universal. Fundados en esto, aspiramos todos á conocer las cosas; no considerándolas únicamente como entes absolutos, sino como entes subordinados, y así es como logramos que se refleje en el orden ideal de la ciencia el orden objetivo y real de las cosas. Por consiguiente, aunque *toda* causa ó razón suficiente fuese extrínseca al objeto de una ciencia, no se seguiría que el conocimiento de la causa y razón suficiente era innecesario ó menos provechoso para la ciencia.

Respondemos en segundo lugar que la objeción supone una ignorancia ó un olvido, ó un disimulo muy reprehensible de las más triviales nociones ontológicas. Hay cuatro especies de causas principales: la eficiente, la final, la material y la formal. De éstas, las dos últimas pertenecen á los constitutivos intrínsecos de las cosas; por tanto, su conocimiento es perfección de la ciencia, como quiere el adversario. Las causas eficiente y final son de tal modo extrínsecas á las cosas, que sólo podemos prescindir de ellas cuando consideramos las cosas como entes absolutos; pero esto hácenlo únicamente los niños, los idiotas, los hombres irreflexivos, que sólo apacientan su inteligencia con conocimientos directos y espontáneos:

¿pero un filósofo? ¿un razonador? Eso es imposible. — Ya hablaremos en la Ontología de las causas.

**Prop. 3.<sup>a</sup>**—*La ciencia se especifica por su objeto, en cuanto está iluminado por los principios, en virtud de los cuales se manifiesta.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> La ciencia es un conocimiento. Es así que todo conocimiento se especifica por su objeto formal, esto es, por la razón ó respecto según el cual se conoce dicho objeto; luego debe decirse lo propio de la ciencia. *Subsumo:* pero la razón ó respecto según el cual se conoce el objeto de la ciencia, es el mismo objeto iluminado por los principios en virtud de los cuales se manifiesta. Luego es verdadera la proposición.

2.<sup>a</sup> El acto de conocer es un movimiento de la razón que, arrancando de principios conocidos con evidencia inmediata, procede y se adelanta hacia su objeto. Es así que todo movimiento se especifica por su término, en cuanto éste corresponde al principio del movimiento; luego el acto de conocer la ciencia misma se especifica por el objeto en cuanto corres-

ponde á los principios, ó en cuanto está iluminado por su luz.

**Objeción.**—Aquello es principio especificativo de una cosa que es constitutivo intrínseco de la misma. Es así que el intrínseco constitutivo de los actos de conocer es la entidad misma de dichos actos ; luego ésta, no el objeto de la ciencia, es su principio especificativo.

**Resp.**—Se olvida en esta objeción que hay dos principios especificativos de una misma cosa : el intrínseco y el extrínseco. El principio interno, que determina intrínsecamente la entidad de la cosa, es el especificativo intrínseco : v. gr., el alma racional respecto del hombre. Nosotros no tratamos aquí sino del especificativo *extrínseco*, cuyo influjo determina la entidad intrínseca de la ciencia. Este especificativo es, sin duda, el objeto formal de la ciencia ; porque la ciencia no es ésta más bien que aquélla, sino en virtud de su objeto formal. Que si se pregunta por qué acudimos al especificativo extrínseco para determinar la ciencia, respondemos que lo hacemos por la relación é íntimo nexo del objeto formal con el conocimiento, por cuanto todo conocimiento es la imagen y expresión de su objeto, y como tal



no puede comprenderse sino en relación con su ejemplar.

**Prop. 4.<sup>a</sup>** — *La ciencia, con relación al fin á que aspira, se divide en especulativa y práctica.*

**Pruebas.**— 1.<sup>a</sup> La ciencia se ordena á la perfección del sujeto que conoce. Es así que el sujeto se perfecciona con la simple contemplación del objeto, ó por medio de las operaciones racionales consiguientes al conocimiento; luego la ciencia perfecciona al sujeto cognoscente de uno de estos dos modos. *Subsumo:* pero el primer modo es especulativo, y el segundo es práctico. Luego es verdadera la tesis.

2.<sup>a</sup> La noticia misma de una cosa puede, de suyo, ofrecer el objeto á la simple contemplación del hombre, como el conocimiento de esta proposición: "Dios es inmenso", ó bien puede ofrecer un objeto que deba amarse ó aborrecerse, buscarse ó evitarse, como en esta proposición: "Debemos dar á cada uno lo que es suyo." Luego los mismos conocimientos, y por lo mismo la ciencia, puede ser especulativa ó práctica.

**Objeción.**—La ciencia debe dividirse por razón de su objeto. Es así que ningún objeto es en sí mismo especulativo ni práctico ; luego no puede la ciencia ser especulativa ó práctica.

**Resp.**—Así como nada impide dividir la ciencia, por razón del *sujeto*, en *angélica* y *humana*, por razón del *modo* con que se adquiere en *innata*, *infusa* ó *adquirida*, así también nada impide dividirla, por razón del *fin*, en *especulativa* y *práctica*. Quiere decir que podemos muy bien considerar la ciencia en distintas relaciones. En cuanto á la menor de la objeción, observamos que aunque el objeto, en un sentido absoluto, no sea especulativo ni práctico, sin embargo, considerado relativamente, puede muy razonablemente ordenarse á la simple especulación ó á la práctica. Así un cuerpo vivo puede examinarse ó simplemente en cuanto es vivo, y entonces se ordenará á la especulación, ó en cuanto es capaz de recibir curación, y entonces se ordenará á la práctica. Ni se inste diciendo que la denominación de especulativa ó práctica corresponde á la ciencia, no al objeto mismo, porque, en virtud del nexo íntimo del sujeto cognoscente con el objeto conocido, rectamente se trasladan las de-

nominationes del uno al otro; así decimos que un objeto es cierto, verdadero ó falso, aunque primitivamente estas tres últimas denominaciones corresponden á los estados de la mente en sus relaciones con el objeto.

**Cuestión 2.<sup>ª</sup>**—*¿Cómo deben dividirse y coordinarse las ciencias en general?*

**Resolución.**—Resuelven esta cuestión las tesis siguientes.

**Proposición.**—1.<sup>ª</sup> *Muy bien se toma la partición general de las ciencias del diverso grado de abstracción, como enseña Santo Tomás.*

**Pruebas.**—1.<sup>ª</sup> Muy bien puede fundarse la división general de los actos de una potencia en el carácter distinto, en virtud del cual el objeto se hace idóneo para ponerse por sí mismo en relación con la potencia. Es así que, con respecto al entendimiento humano, la abstracción es el carácter distinto que hace inteligibles los objetos, porque, mientras no hay abstracción, los mismos objetos se presentan concretos y singulares, y por sí mismos sólo se refieren á los sentidos y no al entendimiento; luego la división general de las ciencias, no

sólo en cuanto abrazan las conclusiones, sino también respecto de sus primeros principios, muy bien se toma de los diversos grados de abstracción.

2.<sup>a</sup> Por otra parte, la ciencia tiene por objeto las cosas universales. Es así que las cosas universales suponen la abstracción, de modo que, cuanto es más alta la abstracción, el objeto es más amplio y extenso; luego la abstracción hace cognoscibles á los objetos y engendra distintos grados de inteligibilidad. *Subsumo*: es así que muy bien se dividen las ciencias en razón de la diversidad de sus objetos; luego muy bien se dividen en razón de los diversos grados de abstracción.

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> Parece que no admiten división artificial las cosas que están divididas por la misma naturaleza. Es así que las ciencias están divididas por la misma naturaleza, puesto que los objetos sobre que versan, y de los cuales reciben las ciencias su especie, son por sí mismos distintos; luego, etcétera.

**Resp.**—Podría admitirse la mayor del argumento si la naturaleza ofreciese una división de las ciencias bien determinada y ordenada; pero es el caso que la naturaleza presenta mu-

chísimos, innumerables objetos, á los cuales, en virtud de la sola naturaleza, no corresponde sino una división indeterminada, y no muy ordenada respecto de la ciencia. La multitud sin orden engendra confusión: éste es un principio que siempre debe tener presente el filósofo. Y como son infinitos los objetos singulares que ofrece la naturaleza al humano conocimiento, preciso es que, si la naturaleza no ha determinado bien la división, lo supla artificialmente la razón dividiendo las ciencias del modo en la tesis expuesto, á fin de evitar la confusión consiguiente á la multitud de los objetos.

2.<sup>a</sup> Luego los sabios, los filósofos, enmiendan y corrigen á la naturaleza. Pero esto parece absurdo.

**Resp.**—Ni enmiendan ni corrigen los sabios á la naturaleza: lo que hacen es ajustarse á la misma, puesto que ella ha enriquecido al hombre con la razón, precisamente para que determine y fije lo que no determinó ni fijó la naturaleza, contentándose con darnos normas generales que debiésemos seguir. La misma ley moral no lo define todo, ni fija las sanciones para cada delito, sino que deja esta determinación á la autoridad pública, que deben los hombres establecer en la sociedad. En

una palabra: siendo *natural* en el hombre la razón, su uso recto y legítimo nunca puede considerarse como corrección ó enmienda de la misma naturaleza.

3.<sup>a</sup> Si la división de las ciencias es artificial, será por el mero hecho arbitraria. Pero entonces mal se podrá disputar sobre qué división sea preferible.

**Resp.**—Aunque es cierto que lo artificial depende de la libertad, pero la libertad no debe ser caprichosa y opuesta á la razón. Por consiguiente, muy bien puede disputarse sobre qué división artificial de la ciencia aventaja á las demás, examinando el fundamento racional en que estriba cada una, tanto más cuanto la misma naturaleza ofrece á la razón dicho fundamento en general y en común.

**Prop. 2.<sup>a</sup>**—*Considerando los diversos grados de abstracción, pueden dividirse perfectamente las ciencias en cinco primarias, á saber: Física, Matemáticas, Metafísica, Lógica y Moral.*

**Prueba.**—Evidentemente esta tesis quedará demostrada si, al recorrer los diversos grados de abstracción, encontramos que no es

dable concebir más de cinco principales, correspondientes á las ciencias enumeradas. Vamos, pues, á verificarlo:

1.º En el primer grado de abstracción, la mente humana prescinde solamente de la materia individual, pero no de la sensible, por cuanto se propone como objeto el ente corpóreo, abstraído desde luego de su singularidad, pero afectado de mutaciones sensibles. He aquí el orden de los seres sensiblemente mudables, cuyos principios de especulación investiga la experiencia de los sentidos.

2.º En el segundo grado de abstracción prescinde la mente de la materia sensible, y considera la materia puramente inteligible en cuanto considera los cuerpos en su sola cantidad, dejando á un lado las mutaciones sensibles. He aquí un nuevo orden que ofrece á la razón la cantidad discreta ó continua, cuyos principios especulativos se investigan mediante la imaginación de los números y de las figuras.

3.º En el tercer grado de abstracción prescinde la mente de toda la materia, y considera el ente inmaterial prescisiva ó positivamente, en cuanto especula, ó bien las nociones que están fuera de la materia, como las de subs-

tancia, causa, etc., ó bien las substancias mismas que excluyen todo elemento material, como el alma humana, y especialmente Dios. He aquí un tercer orden cuyos principios se apoyan en la mera identidad de las ideas referidas á sus objetos respectivos.

4.º En el cuarto grado de abstracción la mente prescinde de la misma realidad del sujeto, y considera, mediante la reflexión, las cosas en cuanto subsisten en los actos cognoscitivos ó afectivos del alma. Se ve claramente que este cuarto grado de abstracción abraza dos órdenes, de los cuales el primero refiere las cosas al entendimiento, y el segundo á la voluntad, examinando respectivamente su idealidad y su moralidad. Tenemos, pues, cinco grados de abstracción. Ahora desafiamos al analizador más prolijo y profundo á que nos presente en toda la región de las abstracciones algún nuevo orden de ideas que no se refiera á uno de estos enumerados. Esto nos parece imposible: en el mundo real y en el mundo ideal, éstos son los últimos confines dentro de los cuales se espacia la razón humana. Luego estos cinco grados de abstracción determinan perfectamente las ciencias principales que pueden agotar toda la humana sabiduría. El pri-

mer grado de abstracción funda la Física; el segundo, las Matemáticas; el tercero, la Metafísica; el cuarto, funda respectivamente la Lógica y la Moral. De este modo, el análisis de nuestras abstracciones demuestra la verdad de nuestra proposición.

**Corolario.**—De aquí se deduce que todas las demás ciencias se ordenan con relación á las cinco primarias enumeradas. En efecto: todos los principios que puede emplear cualquiera otra ciencia se derivan: ó de la experiencia de los sentidos, ó de la imaginación de los números y figuras, ó de nociones universales que prescinden absolutamente de la materia, ó de la reflexión sobre los actos de la mente que han de dirigirse á la verdad, ó sobre los actos de la voluntad que han de encaminarse al bien. Repetimos: no es posible hallar otro manantial que fecunde el campo de las ciencias: no tienen otro origen los principios de la humana certeza. Luego toda ciencia deriva sus principios de una de las cinco enumeradas. Pero una ciencia que recibe de otra sus principios, justamente se subordina á ella. Luego todas las ciencias se refieren á las cinco enumeradas.

Lo que decimos de las ciencias, débese igualmente entender de las artes; porque no

hay preceptos artísticos que no estén fundados en algunos principios, y no hay principios que no se deriven de alguna de las cinco ciencias fundamentales y primarias.

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> No parece aceptable la división de las ciencias que establece la tesis precedente; porque muchas veces, sin ofensa de la razón, una ciencia trata de un objeto que, según este modo de dividir, no le corresponde. La Psicología, por ejemplo, trata del cuerpo humano, que, según esta división, corresponde á la Medicina; la Lógica trata de las voces que no son entes de razón, etc. Luego, etc.

**Resp.**—Aunque la división establecida es muy sabia y legítima, no se puede desconocer un parentesco muy estrecho entre todas las ciencias, en virtud de las distintas relaciones que tienen unos mismos objetos. Estas distintas relaciones de los objetos permiten á una ciencia considerar un objeto que, en otra relación, corresponde á otra ciencia. En los ejemplos propuestos, el cuerpo humano, como informado por el alma y como esencial constitutivo físico del hombre, es un objeto que corresponde á una parte de la Psicología; pero la Psicología no nos da recetas para curarnos del dolor de muelas ni de las calenturas, por-



que eso corresponde á la Medicina. La voz humana, si se considera simplemente como un sonido cualquiera, corresponderá á la Acústica ó á la Música; pero si se considera como expresión de las ideas, sin duda podrá referirse á la Lógica. Querer también aprisionar el pensamiento en tan estrecho círculo que un metafísico no pueda decir ni una palabra de los cuerpos, ni un físico alegar un solo principio metafísico, es echar á rodar todas las ciencias con el pretexto de que ninguna puede echar la hoz en mies ajena. Mas de esto no se ha de inferir que nuestra división sea mala, sino que debemos distinguir, con la Filosofía escolástica, el *objeto de atribución* y el *objeto atribuido*. El primero es aquel que por sí mismo y primitivamente considera una ciencia : así, en la Ontología el ente es su objeto de atribución. El segundo es aquel que considera la ciencia, no primitivamente, sino de un modo secundario en virtud de la relación que tiene con el objeto directo y primitivo de la misma ciencia : así la voz humana, como expresión del pensamiento, es *objeto atribuido* á la Lógica por las relaciones que tiene con los entes de razón.

**Objeción 2.<sup>a</sup>**—No es completa la enumeración de los grados de abstracción que se hace

en la tesis , porque realmente hay más grados. Así, más alto es el grado de abstracción en el que contemplamos el ente inmaterial, que el grado en que consideramos las nociones comunes abstraídas de la materia, como la de substancia, causa, fin, etc. Luego la división de las ciencias no es completa.

**Resp.**—No negaremos que haya *in genere* otros grados de abstracción ; pero *in specie*, y respecto de grados primarios, no existen más de los enumerados en la tesis. Ahora bien: como de lo que tratamos es de dividir y partir las ciencias *primarias*, bástanos enumerar los grados igualmente *primarios* de abstracción, tanto más cuanto que aquí sólo se trata de los órdenes realmente distintos de objetos inteligibles que demanden del hombre medios específicamente distintos de conocimiento. Admitida la distinción de abstracción *positiva*, á la cual corresponde el ente en sí mismo inmaterial, y abstracción *precisiva*, á la cual se refieren las nociones universales de substancia, causa, fin, etcétera, lo cierto es que los objetos de estas dos abstracciones no demandan, para ser conocidos, otra luz que la del entendimiento. Luego ambas abstracciones pueden incluirse en un solo miembro de la enumeración.

**Objeción 3.<sup>a</sup>**—El grado de abstracción de la Lógica no difiere del grado de abstracción de la Moral, porque ambos consideran su respectivo objeto, no según su ser real, sino según sus relaciones á los actos del alma. Luego, al menos por este lado, no es buena la partición de las ciencias.

**Resp.**—Sin meternos á determinar cuál grado de abstracción sea mayor, si el de la Lógica ó el de la Moral, bástanos considerar la diferencia que hay entre el entendimiento y la voluntad del hombre para comprender que las relaciones de los objetos con cada una de estas potencias constituyen dos órdenes específicamente distintos de cosas inteligibles. Por otra parte, igual dificultad ofrece la abstracción de la Lógica que la de la Moral: porque la Lógica supone la reflexión sobre los propios actos, y la Moral el tumulto de las pasiones, que en materia de costumbres ofusca los juicios de la razón.

**Objeción 4.<sup>a</sup>**—Suele oponerse contra el corolario de la proposición que hay ciencias mixtas que toman sus principios de otras simples: v. gr., la Astronomía y la Mecánica, que se sirven de las Matemáticas y de la Física. Estas, se dice, no pueden referirse á ninguna de las ciencias primarias.

**Resp.**—Respondemos que esas ciencias, así combinadas, se refieren á cada una de aquellas que les prestan sus principios. No hay, pues, dificultad.

**Cuestión 3.<sup>a</sup>**—*¿Hay entre las cinco ciencias primarias alguna á la cual se subordinen las otras cuatro?*

**Resolución.**—Resuelven esta cuestión las tesis siguientes.

**Proposición 1.<sup>a</sup>**—*De las cinco ciencias primarias, ninguna se subordina á las demás si se trata de una subalternación rigurosa.*

**Prueba.**—La verdadera subalternación requiere que el objeto de la ciencia subalternada ó inferior sea el mismo de la ciencia superior ó subalternante, pero restringido, y que además se apoye en los mismos principios que la ciencia superior. Es así que esto no puede verificarse en ninguna de las cinco ciencias primarias respecto de las otras, porque cada una de ellas tiene objetos enteramente diversos, y aunque alguna ó algunas de ellas supongan principios de la Metafísica, sin embargo, añaden principios de otro orden; luego es verdadera la proposición.



**Prop. 2.<sup>a</sup>**—*Si se trata de una subalternación en sentido lato, puede decirse que la Moral, la Lógica, la Metafísica, son, en distintas relaciones, ciencias subalternantes y superiores.*

**Prueba.**—Basta para establecer una subalternación en sentido lato algún régimen ó influjo de una ciencia en otra. Es así que en distintas relaciones se verifica esto respecto de la Moral, de la Lógica y de la Metafísica; luego es verdadera la tesis. Pruebo la menor por partes:

1.<sup>a</sup> La moral trata del fin último del hombre y de la prudencia que debe dirigirle á este fin. Pero el fin último es la regla de todos los fines inferiores, y la prudencia debe gobernar todas las acciones humanas y, de consiguiente, á la misma ciencia. Luego, en este concepto, la Moral ejerce algún influjo en todas las demás ciencias.

2.<sup>a</sup> La Lógica contempla el orden que en general se debe prescribir á los actos de la razón para asegurar su progreso en la adquisición del conocimiento científico. Luego por este lado la Lógica da la ley á todas las demás cien-

cias, en cuanto deben servirse del raciocinio y de actos mentales bien ordenados.

3.<sup>a</sup> En fin : la Metafísica contempla nociones reales que son comunes á todas las ciencias.

Estas nociones, en cuanto reales, dan fundamento al ente ideal, objeto de la Lógica; en cuanto especulativas, son la base de la Moral, puesto que la operación es una como protensión de la especulación; finalmente, en cuanto son universalísimas, hállanse implícitas en el objeto de la Física y de las Matemáticas. Luego los principios que fluyen de las nociones metafísicas influyen de algún modo en los principios de las demás ciencias, las cuales, en este concepto, están sometidas á la Metafísica.

**Prop. 3.<sup>a</sup>**—*Sin embargo, la Metafísica, en razón de ciencia y en un sentido absoluto, domina á todas las ciencias naturales.*

**Prueba.**—Aquella ciencia, como ciencia, domina á todas las demás, cuyo objeto inteligible es el más noble, y cuyos principios sirven de base á todas las demás ciencias. Tal es la Metafísica. Luego es verdadera la proposición. Pruebo la menor por partes:

1.<sup>a</sup> El objeto de la Metafísica es el ente

inmaterial, no sólo precisiva, sino también positivamente; es, pues, el objeto que más dista de la materia. Ahora bien : un objeto, cuanto más dista de la materia, es más inteligible y más capaz de ser contemplado por la mirada purísima de la inteligencia. Además, la Metafísica contempla á Dios, que sin duda es el objeto más excelso, cuyas nociones sirven para ilustrar y perfeccionar todas las de las demás ciencias. Luego es verdadera la primera parte.

Ni se oponga que también la Moral considera á Dios como fin último, porque la noción que de Dios nos da la Moral se funda en la que del mismo Dios nos suministra la Metafísica ; y la noción de la Moral es práctica, al paso que la de la Metafísica es especulativa, y por ende capaz de perfeccionar á las demás ciencias.

Volvamos á la segunda parte de la menor del silogismo que estamos demostrando. Los principios de la Metafísica, en su mayor parte, nacen de nociones que son comunes á todos los entes ; gozan por lo mismo de la mayor amplitud y universalidad. No pueden, pues, menos de influir en todas las demás ciencias. Luego es verdadera la tesis.

**Prop. 4.<sup>a</sup>**—*En el conjunto de ciencias cristianas obtiene el principado y primacía la Teología escolástica, á la cual está sometida aun la Metafísica.*

**Prueba.**—Presupuesto el orden sobrenatural y la Fe, es cierto que existe una ciencia nobilísima que discurre sobre Dios, y sobre todas las cosas que á Dios se refieren, sirviéndose de principios revelados. Llámase esta ciencia Teología escolástica, y se distingue de la simple Fe, que también algunos Santos Padres suelen llamar Teología, y de aquella otra disciplina que establece los dogmas revelados, estudiando las divinas Escrituras, los Concilios y las obras de los Santos Padres; por cuya razón se designa con el nombre de Teología positiva.

Esto supuesto, es evidente que la Teología escolástica es la ciencia más alta, más noble, más excelsa que todas las demás, no sólo porque versa acerca del objeto más excelente, cual es Dios, sino también por razón de la luz de la revelación, que da mayor firmeza al asenso de la mente que cualquiera otra luz puramente natural. No se oponga que los principios revelados están destituídos de evidencia, porque,

en primer lugar, este defecto de evidencia es muy ventajosamente compensado por el mayor grado de certeza en virtud de la autoridad divina, en la cual se fundan los principios de la Teología escolástica. En segundo lugar, muchos principios revelados son verdades que no están fuera del alcance de la razón natural; su evidencia, pues, no es eliminada por la Revelación, sino, al contrario, más robustecida y confirmada. En tercer lugar, si se trata de verdades superiores á la razón, la Teología escolástica sólo cede su cetro á la ciencia de los bienaventurados que contemplan inmediatamente á Dios. Mas no puede ni debe compararse con ninguna de las otras ciencias inferiores y naturales, que nada tienen que ver con los misterios y dogmas puramente revelados. En fin : aun en las ciencias naturales acaece muchas veces que unas reciben sus principios de otras superiores sin cuidarse de la demostración, y otras se fundan en experiencias é inducciones que no verificaron ellas mismas. ¿Diráse por eso que ésas no son ciencias? Pues bien : la Teología escolástica está subalternada á la ciencia divina, de ésta recibe sus principios ; y suponiendo que estos principios son evidentes en la ciencia divina, acéptalos con

toda seguridad para discurrir sobre ellos y derivar ulteriores consecuencias. De este modo, aunque la Teología escolástica no alcanza toda la perfección de la ciencia (pues ésta requiere la evidencia de los principios en que estriban), conservan, sin embargo, el carácter de una verdadera ciencia subalternada, que por muchísimos títulos se aventaja á todas las demás ciencias del orden puramente natural.



METAFÍSICA GENERAL  
ú  
ONTOLOGÍA

## METAFÍSICA GENERAL

ú

# ONTOLOGIA

---

### CUESTION PREVIA

**¿Qué es la Metafísica, cuál su carácter y rango entre las ciencias, cómo se divide?**

**Resolución.**—Resuelven esta cuestión la declaración y proposiciones siguientes.

**Declaración.**— Metafísica es la ciencia que trata de las cosas suprasensibles é inateriales. Esta ciencia es real y verdadera, como es real y verdadero su objeto, pues nadie puede dudar de la existencia de objetos inateriales y suprasensibles. Existe Dios, existe el alma humana, existe el pensamiento; hay nociones y principios abstractos, universales, que la mente humana enlaza, subordina, analiza, desenvuelve, aplica á las cosas y hechos con-

cretos, etc. Luego la Metafísica es una ciencia real y verdadera, distinta de todas las demás que se pueden adquirir con la sola luz de la razón natural. Dada esta idea de la ciencia, veamos su carácter y rango.

**Proposición 1.<sup>a</sup>** — *La Metafísica es la ciencia más universal, noble y elevada.*

**Prueba.**— Una ciencia es tanto más universal, noble y elevada cuanto su objeto propio es más transcendental, noble y elevado. Es así que, entre las ciencias naturales, la Metafísica tiene por objeto lo más transcendental, noble y elevado; luego es verdadera la proposición. A la verdad, la Metafísica considera y examina, como lo veremos, las nociones y principios más universales; y como en lo más universal se contiene lo más particular, muy bien podemos decir que esta ciencia entraña como el germen de todas las demás que consideran objetos menos universales: Por esta razón todas las ciencias naturales se refieren más ó menos inmediatamente á la Metafísica.

La Metafísica es la ciencia más noble, porque lo es su objeto. Efectivamente: si existen, como en realidad existen, seres inmateriales y

suprasensibles, éstos, sin duda, ofrécense al espíritu humano muy más nobles y elevados, muy más puros y perfectos que toda la naturaleza corpórea: De aquí nace que los espíritus que se entregan á la especulación de estos objetos se ennoblecen, se elevan, se purifican; y salvando los estrechos límites del tiempo y del espacio, se desenvuelven en inmensos horizontes y penetran en las regiones infinitas de la eternidad.

No negamos que la mente humana puede alguna vez padecer en estas sus elevaciones vértigos ; concedemos que algunos alumnos de la Metafísica, faltos de sobriedad, llevaron quizá sus abstracciones hasta la región de las quimeras ; pero esto no nos da derecho para querer proscribir la ciencia misma, y tratar de ahogar el espíritu en la materia pura ; pues claro es y evidente que nada hay tan legítimo, natural, y si se quiere santo, de que no pueda abusar el hombre en virtud de su defectibilidad. ¿Qué dirían los secuaces del empirismo puro si pretendiésemos negar las ciencias físicas á causa de esa multitud de hipótesis arbitrarias, incoherentes, y á las veces absurdas, con que se quieren explicar muchos fenómenos y leyes de la naturaleza sensible?

Por otra parte, una mente imparcial no puede menos de observar que la abstracción, aun excesiva, siempre levanta el espíritu humano y le habitúa á la meditación profunda, mientras que el cultivo inmoderado é indiscreto de las que llaman *ciencias* por antonomasia le deprimen y arrastran en el fango de la materia, y le disipan lastimosamente, obligándole á repartir su atención en mil objetos varios que le sacan de su centro y le desvían, casi sin sentirlo, del verdadero término de sus más santas y legítimas aspiraciones. Los siglos menos meditabundos fueron siempre los más irreligiosos é impíos: la edad de oro del Catolicismo elevó la abstracción á las más serenas regiones de la sabiduría.

**Prop. 2.<sup>a</sup>** — *La Metafísica es una ciencia naturalísima.*

**Prueba.**—Una de las más frecuentes acusaciones que hacen á la Metafísica los espíritus superficiales, consiste en afirmar que esta ciencia es el resultado de un capricho de la Edad Media, de una manía en que dió la razón entontecida por el fanatismo y extraviada por el prurito de hilar y sutilizar. Contra esta acusa-

ción insensata afirmamos que la Metafísica es una ciencia naturalísima y un resultado necesario de la evolución del pensamiento humano. Á la verdad, nuestra inteligencia no se desenvuelve sino por medio de la abstracción y generalización. El riquísimo tesoro de todas sus ideas no reconoce otra fuente sino la virtud y eficacia intelectual, con que despoja todos los objetos de las percepciones sensibles, de sus determinaciones individuales, para contemplar lo que hay en ellos de común, necesario, constante y uniforme; así es como forma ideas universales, que no son simplemente creaciones lógicas ó entes de razón, sino que tienen en el orden objetivo una realidad correspondiente, á saber: aquello *común y necesario* que realmente existe en las cosas determinado y concreto. Así, la idea universal de triángulo representa lo que verdaderamente hay en todos y en cada uno de los triángulos particulares que se pueden percibir con los ojos ó representarse en la imaginación.

Una vez formadas las ideas universales, la mente humana, en virtud de su fuerza sintética, forma juicios componiendo ó dividiendo las mismas ideas, según que la comparación para ello hecha le descubre la identidad ó re-

pugnancia de las ideas y de las cosas. He aquí los principios universales, las verdades primeras, los axiomas.

Pero nosotros no nos contentamos con estos principios: nuestra inteligencia avanza siempre y es naturalmente ordenadora; y como no hay orden sin unidad en la variedad, ella naturalmente propende á dar unidad á todos los principios, enlazándolos, combinándolos, subordinándolos; en una palabra, construyendo el edificio científico en el cual se debe reflejar el orden eterno y necesario de todas las cosas.

Nada hay que oponer á este ligero análisis del pensamiento humano, pues todo él no es otra cosa que un resultado muy natural de la reflexión sobre nuestros propios actos intelectuales. Los mismos adversarios de la verdadera Metafísica no pueden impugnarla y rechazarla con cierto aparato científico sino forjándose otra Metafísica hechiza que á las ideas verdaderas oponga nociones falsas, juicios erróneos á principios legítimos, y á un método razonable otro arbitrario y caprichoso. Examínense con imparcialidad todos los sistemas opuestos, y se verá que en todos ellos hay abstracción, generalización, combinación, jui-

cios, raciocinios, hay, en fin, Metafísica, hay edificio científico. La diferencia es que unos edificios son ruinosos y otros sólidos; unos simétricos, otros desproporcionados; unos vastos y suntuosos, otros raquíticos y pobres. Pero en todo caso siempre hay Metafísica, porque la inteligencia humana es naturalmente transcendental.

**División de la ciencia.**—Divídese la Metafísica en *general* y *especial*. Metafísica general ú Ontología, es la ciencia que trata del ente ó del ser considerado en su mayor abstracción, y de las nociones, propiedades, principios, estados y modos más generales del mismo ente, prescindiendo de toda determinación concreta, y considerando tan sólo la objetividad inteligible del ente: Todo lo que exponremos en este tratado confirmará y justificará esta definición.

Metafísica *especial* es la ciencia que aplica las nociones y principios ontológicos á los más nobles, más universales y más importantes objetos inmatrimales, realmente existentes y por lo mismo determinados: Estos objetos son, sin duda, el mundo en general, el alma humana, y, sobre todo, Dios, considerados en su esencia, en su naturaleza, en sus atributos princi-

pales, y en las condiciones generales de su existencia. Por esto la Metafísica especial abraza tres partes : la *Cosmología*, la *Psicología*, la *Teología Natural ó Teodicea*. La primera es la ciencia del mundo ; la segunda la ciencia del alma humana ; la tercera la ciencia de Dios. Á su tiempo daremos nociones más precisas de cada una de estas partes. Esto supuesto, entremos de lleno en materia.

## CAPITULO PRIMERO

### Del ente y de la esencia.

**Cuestión 1.<sup>a</sup>**— *¿Cuál es desde luego la primera cuestión ontológica?*

**Resolución.**—Débese, ante todo, determinar el objeto de la Ontología, que es el *ente* ó el *ser* en general. Verifiquémoslo en la siguiente

**Declaración.**—Doctrina es común de todos los filósofos sensatos que, así como en el orden de demostración hay principios ó axiomas evidentes que ni deben ni pueden demostrarse, so pena de arruinar todo el edificio de las ciencias, así hay también en el orden intelectual ideas, nociones, conceptos que no necesitan definición por ser clarísimos y evidentes, ni pueden definirse por ser simplicísimos y por ser el último término del análisis ó descompo-

sición de las ideas. Tal es la noción del ente: tal es el ente mismo. ¿Quién ignora lo que es el *ente*, el *ser*? ¿Qué acto intelectual no envuelve, al menos en confuso, su concepto? ¿Qué objeto inteligible no participa del ser? Cualquiera definición del ente supone ya entendido el mismo ente; y si yo no entiendo qué es *ser*, es imposible que entienda ninguna definición del *ser*. No podemos, pues, en rigor definir el *ente*, pero ni tampoco necesita definirse. Por consiguiente, basta para determinar el objeto de la Ontología explicar, con otros conceptos igualmente claros y evidentes, las distintas acepciones y significaciones del ente, para deducir de ellas su naturaleza, amplitud, atributos y propiedades. Hagámoslo.

Cuando decimos : *fuit Ilion, fué Troya*, el *ser* envuelto en el *fué* se refiere á la existencia de aquella ciudad, y la proposición significa *existió Troya*. Luego el *ser*, en este caso, significa la existencia. Cuando decimos *quid est veritas?*, ¿*qué es la verdad?*, evidentemente el *ser* envuelto en esta pregunta se refiere á la *esencia* de la Verdad. Luego el *ser*, en este caso, significa también la *esencia* de la cosa. Cuando decimos *Deus est justus, Dios es justo*, evidentemente el *ser* se refiere á un atributo

de la naturaleza divina. Luego el *ser* significa también las propiedades y atributos de una naturaleza. Cuando decimos *omnis homo mendax, todo hombre es mentiroso*, evidentemente el *ser* se refiere á un modo ó condición accidental del hombre. Luego el *ser* significa también las modificaciones ó condiciones más comunes de todas las cosas. Y como podemos multiplicar sin fin ejemplos de proposiciones semejantes, síguese que el *ser*, substantiva ó adjetivamente, significa todo, y todo participa del *ser*.

Que si consideramos el *ser*, no ya como verbo, sino como nombre, salta á los ojos que nada se nos representa sino como *ente*, ó como su negación.

**Corolarios.** — De aquí se deducen los siguientes:

1.º La idea del *ser* ó del *ente* es la más transcendental, porque es el último término adonde llegamos cuando hacemos el análisis de todos nuestros conceptos. En llegando al *ente*, no podemos pasar adelante; más allá del *ser*, no concebimos sino su negación, la *nada*.

2.º La idea del *ser* ofrece á nuestra mente un objeto simplicísimo é indivisible, porque todo compuesto consta de partes ó elemen-

tos que no son el compuesto mismo. Es así que no hay partes, no hay elementos que no sean el mismo ente ó ser; luego el *ser* puro no puede ser compuesto. Luego es simplicísimo:

3.º El ente ó ser es lo más común, y el predicado esencial de todas las cosas. En efecto: no hay género, ni especie, ni individuo, ni cosa alguna determinada de la cual no podamos afirmar: *esto es ente, aquello es algo*. Fácilmente entenderemos esto si recordamos aquello de la Lógica: "cuanto es menor la comprensión de una idea, tanto mayor es su extensión". Pero la comprensión de la idea del ser es simplicísima; luego su extensión es generalísima y amplísima.

4.º El ente no es género ni especie, porque éstos son todos lógicos, y, por lo mismo, compuestos lógicos. Pero el ente es simplicísimo; luego no puede ser todo lógico. Sin embargo, consideran los metafísicos que la noción del ente, por cierta analogía, puede decirse *genérica*, en cuanto concebimos que ella nos representa lo más universal y abstracto, como la base común de infinitas concreciones y determinaciones que, aunque en el orden metafísico son también entes, pero en el orden real

son cosas particulares que entre sí se distinguen.

5.º La noción del ente es la más clara y la condición necesaria de todos los conceptos intelectuales, de todo conocimiento. Si reflexionamos sobre todas nuestras operaciones cognoscitivas, descubriremos con toda evidencia que la idea del ente se halla implícita en todos nuestros conocimientos.

6.º Luego el ente no necesita ni puede en rigor definirse, como ya se ha indicado. Con todo, como siempre suele exigirse la explicación de aquello que es objeto de alguna ciencia, digamos que ente es todo lo que existe ó puede existir. Suele darse esta noción del *ser*, por cuanto nuestra mente le considera siempre en uno de estos dos estados: en el de *existencia* y en el de *posibilidad*: dos términos abstractos del *ser real* y del *ser posible*. Ahora bien: la posibilidad de un ser envuelve necesariamente su esencia y se refiere á la existencia actual. No podemos, pues, hablar del ente sin tratar de la esencia y de la existencia. Pero antes resolvamos algunas objeciones contra el cuarto corolario.

**Objeciones.**— 1.ª Si la noción del ente es análoga, el ente puede ser predicado común

de Dios y de la criatura, en cuyo caso el ente sería anterior por su naturaleza al mismo Dios, lo cual repugna.

**Resp.**—Santo Tomás se hace cargo de esta objeción, y la resuelve en su opúsculo 24, *De natura generis*, del modo siguiente: “De la analogía del ente no se sigue que el ente sea anterior á Dios y á la criatura, como lo es respecto de la substancia y del accidente. Para comprender esto con evidencia se ha de saber que cuando toda la razón analógica se halla en uno de los extremos de quienes se predica, así como la razón toda de ente absoluto se halla en Dios, entonces el ente no puede ser predicado anterior á *todos* los extremos, puesto que no excede á *uno* de ellos.”

2.<sup>a</sup> Entonces no podríamos concebir á las criaturas como entes sin concebir antes á Dios, como opina la escuela ontológica. Confírmase porque, en este caso, la analogía del ente con respecto á Dios y á las criaturas sería analogía de atribución. Pues bien: en esta especie de analogía, el analogado menor no se concibe sino con relación al analogado mayor, así como una medicina no se concibe *sana* sino con relación á la sanidad del animal.

**Resp.**—Desata esta dificultad el eximio

doctor Suárez, de la Compañía de Jesús, uno de los más portentosos genios de la Metafísica, y uno de los filósofos y teólogos que más profundamente comentó á Santo Tomás. He aquí su luminosa doctrina: "Generalmente hablando, dice, de dos modos se puede denominar una cosa por atribución á otra. El uno es cuando aquello que se denomina, esto es, el predicado, es intrínseco á uno solo de los sujetos, y extrínseco á todos los demás; de modo que no les conviene el predicado sino en virtud de una denominación puramente extrínseca. Así se predica absolutamente del animal la sanidad, que sólo se atribuye extrínsecamente á las medicinas con relación al animal. El otro modo es cuando el predicado se halla intrínsecamente en todos los sujetos á quienes se atribuye, pero con esta diferencia: que en el un miembro hállase absolutamente, mientras que en el otro se halla relativamente, es decir, con referencia al otro miembro. Así, el *ser* se predica de la substancia y del accidente, porque el accidente no se dice *ser*, sino en virtud de su entidad propia é intrínseca; la cual, sin embargo, no es absoluta, sino relativa á la substancia:„

Establecidos estos dos modos de atribución, el profundo doctor Suárez enseña que la atri-

bución del ente á Dios y á las criaturas no puede pertenecer al primer modo, porque las criaturas tienen realmente una entidad propia é intrínseca, y por tanto, son entes no metafóricos, sino reales y verdaderos. Pertenece, pues, al segundo modo de atribución. De donde infiere que la criatura, considerada como ente, no puede ni debe definirse por el Criador ó por el ser del Criador, sino por su propio ser considerado como tal y en cuanto está fuera de la nada. Que si se considera la criatura con relación á Dios, y en cuanto tiene un ser participado ó derivado de Dios, desde ese instante no se define la criatura en cuanto es ente, sino en cuanto es *tal* ente. Fácil es la aplicación de esta maravillosa doctrina á la dificultad propuesta. Así que prosigamos.

**Cuestión 2.<sup>a</sup>** — *¿Qué es la esencia in genere? ¿Cuáles son las propiedades de las esencias? ¿Conocemos las esencias de las cosas?*

**Resolución.** — Resuelven estas cuestiones las declaraciones y proposiciones siguientes:

**Declaración.** — Obvio es y perspicuo el concepto de esencia: es lo abstracto del ente. Bastará, pues, para darle á conocer, explicar las distintas acepciones en que suele tomarse esta voz *esencia*. Es, desde luego, la esencia

de una cosa aquello que decimos de la misma cuando alguien nos pregunta : ¿qué es esto ó aquello? Pregúntanme : “¿qué es el hombre?” y contestó: “el hombre es un animal racional.” Pues bien : mi respuesta significa la *esencia* del hombre: De esta sencilla declaración se infiere :

1.º Que la esencia de una cosa constituye á la misma en una especie determinada.

2.º Que la esencia de una cosa es lo primero que en ella concebimos.

3.º Que, conocida la esencia, conocemos la cosa misma; ignorada la esencia, ignoramos la cosa.

4.º Que la esencia de una cosa es precisamente aquello que la distingue de todo lo demás.

5.º Que la esencia de una cosa es como la raíz y el sujeto de todas sus demás propiedades ó atributos.

6.º Que el acto, en fin, de la esencia es el *ser* ó la *existencia*. Todo esto envuelve el concepto de esencia.

**Escolio.** — Observemos de paso que los doctores escolásticos suelen designar la esencia de una cosa con distintas expresiones. Llámánla *quiddidad*, expresión derivada de la

terminación neutra del pronombre latino interrogativo *quid*, en cuyo caso la esencia denota precisamente *lo que es la cosa*, *quod quid est*. Llámánla también *forma*, según que la esencia significa la perfección, la certeza objetiva de la cosa. Llámánla otrosi *naturaleza*, según que esta significa, como enseña Boecio, todo aquello que de cualquier modo puede ser concebido por el entendimiento. Procedamos ahora á establecer la siguiente

**Proposición 1.<sup>a</sup>** — *Las esencias de las cosas son inmutables, indivisibles y eternas.*

**Pruebas.** — *Primera parte.* Aquello es inmutable que no puede padecer alteración ó cambio sin destruirse en sí mismo y en su concepto. Es así que tales son las esencias que conocemos de las cosas; luego son inmutables. En efecto: cuando, definiendo el triángulo, digo que es el espacio cerrado por tres líneas que se cortan en un plano, tan inalterables concibo las notas de esta definición esencial que percibo con toda evidencia que ni el triángulo ni su concepto pueden subsistir si quito ó agrego alguna otra nota que no esté conforme con estas primitivas. Lo que digo de la esen-

cia del triángulo, digo también de cualquiera otra; luego las esencias son inmutables.

*Segunda parte.* Aquello es indivisible cuyos elementos no pueden resolverse ó separarse sin destruirse en sí mismo ó en su concepto. Es así que tales son las esencias de las cosas; luego las esencias son indivisibles. En efecto: si de las dos notas esenciales del hombre, *animal... racional*, separo la primera ó la segunda, ni concibo más el hombre, ni puede existir en sí mismo. Luego, mientras concibo *el hombre*, no puedo separar estas dos notas: *animal... racional*. Luego son indivisibles.

Por otra parte, toda división es una mutación ó alteración de la cosa; pero la esencia es inmutable; luego la esencia es indivisible.

*Tercera parte.* Antes de demostrar esta parte conviene advertir que, cuando afirmamos que las esencias de las cosas son eternas, no entendemos que la eternidad se refiera á la existencia, pues consideramos las esencias abstractas en la pura región de las ideas, sino que las ideas de las esencias prescinden absolutamente del tiempo; de modo que no hay pasado, presente ni futuro en los que no se verifique la certeza de nuestros juicios en orden á las esencias de las cosas. Así, cuando digo

*el círculo es redondo*, pronuncio una verdad que jamás pudo, ni puede, ni podrá ser una mentira ó error; ni hubo, ni hay, ni habrá una inteligencia que, concibiendo un círculo, conciba en él un cuadrado ó un triángulo. De consiguiente, la eternidad que atribuimos á las esencias de las cosas es puramente *negativa*, en cuanto no hay tiempo en que las esencias hayan comenzado á ser verdaderas, ni habrá otro tiempo en que dejarán de serlo.

Esto supuesto, la demostración es facilísima: si las esencias son inmutables, si son indivisibles, como acabamos de ver, es muy claro que las esencias son necesarias. Luego no pudieron, ni pueden, ni podrán ser de otro modo. Luego ni en el pasado, ni en el presente, ni en el futuro pueden dejar de ser lo que son. Luego las esencias dominan y traspasan los límites del tiempo. Luego son eternas en el sentido expuesto.

**Declaración.** — Antes de satisfacer á la tercera pregunta de esta segunda cuestión, preciso es declarar el estado de ella. Locke opinó que el hombre no conocía ninguna esencia: que las definiciones esenciales no eran sino simples evoluciones de conceptos, á los cuales no correspondía realidad alguna en las

cosas definidas, y que nuestra mente no formulaba sus definiciones sino para ordenar sus ideas.

Debemos rechazar esta opinión ó error estableciendo una proposición contraria; mas para evitar equivocaciones concedemos al filósofo inglés tres cosas:

1.<sup>a</sup> Que no conocemos todas las esencias, pues muchísimas nos son ocultas, como lo prueban la experiencia y la natural limitación del entendimiento humano. En las ciencias naturales y físicas, en las morales y políticas, mucho hay de misterioso y oculto que debe humillar á la flaca razón y condenar las pretensiones de nuestro orgullo. Esto es cierto, incontestable.

2.<sup>a</sup> Concedemos también que aun el conocimiento de las esencias que alcanzamos no es intuitivo, sino abstracto, deducido de las propiedades más salientes de las cosas; pues ni aun la naturaleza de nuestro espíritu conocemos directa é inmediatamente, mucho menos las de los demás objetos que están fuera de nosotros.

3.<sup>a</sup> Concedemos, en fin, que nuestro conocimiento de las esencias no es comprensivo, de modo que nuestra inteligencia penetre en los últimos y primitivos elementos de las cosas,

sino común, mediante la composición lógica de las notas ó caracteres más generales de las cosas. Con estas excepciones podemos ya establecer la siguiente

**Prop. 2.<sup>a</sup>**— *No nos es absolutamente desconocida la esencia real de muchas cosas.*

**Pruebas.**—Demuestran esta tesis el sentido común y las mismas propiedades reales de los cuerpos.

1.º *El sentido común.*—Cuando se responde á esta pregunta: ¿qué es esto ó aquello?, no hay ningún hombre, ni el que pregunta, ni el que responde, ni los que oyen la pregunta ó respuesta, que se imaginen que la definición de la cosa sea una simple evolución de conceptos puramente subjetivos, ó una serie de expresiones y vocablos que prescindan de un modo absoluto de la realidad de la cosa; que si tal fuese, imposible sería la aplicación de ningún principio en el orden especulativo y práctico: las ciencias, la industria, serían, ó vanos nombres, ó abstracciones quiméricas; de consiguiente, la razón humana se vería condenada, ó al idealismo más funesto, ó al escepticismo más desesperado. Pero el sentido común protesta

contra estas consecuencias ; luego el sentido común prueba nuestra tesis.

2.º *Las propiedades reales de las cosas.*—

Nadie puede negar que conocemos y distinguimos muchas propiedades reales de las cosas. ¿Quién ignora que el fuego quema, el agua refrigera, el sol alumbra, el hombre habla, ríe, etcétera? Ahora bien : así como conocemos muchas propiedades reales, así también sabemos que de tal modo existen estas propiedades en las cosas que no es posible separarlas de ellas sin destruir su esencia ; luego dichas propiedades se hallan íntima é inmediatamente conexas con la esencia ; luego del conocimiento de las propiedades reales podemos rectamente inferir el de la esencia real ; luego las propiedades reales de las cosas prueban nuestra tesis.

**Objeciones.**—1.ª No conocemos las esencias de las cosas sino por medio de sus definiciones. Es así que la definición no es sino la explicación de un vocablo por otros ; luego no conocemos sino las esencias nominales.

**Resp.**—*Concedo* la mayor ; *distingo* la menor. La definición *nominal* ó *de nombre* no es sino la explicación de un vocablo por otros, *concedo* : la definición *real* é *intrínseca*, *niego*.

Vimos ya en la Lógica las diferentes especies de definiciones. Es, por tanto, falsísimo que no haya más definición que la nominal. Nadie se contenta con la pura explicación de un término por otro ; después de entender la significación de una palabra , queremos conocer la realidad y naturaleza de la cosa : y como no hay palabra que no sea signo de alguna idea, no hay idea que no nos manifieste algún objeto.

2.<sup>a</sup> La esencia de una cosa no es sino la colección de todos sus accidentes. Es así que la tal colección nos es absolutamente desconocida ; luego no conocemos ninguna esencia.

**Resp.** — *Niego* absolutamente la mayor. Sólo á Locke pudo ocurrir semejante definición de esencia real ; nosotros la hemos definido de otro modo : hemos dicho que la esencia es aquello sin lo cual una cosa ni puede existir ni puede concebirse. Es así que sin tales y tales accidentes puede una cosa ser y concebirse ; luego la esencia no es una colección de accidentes. Si Locke entiende por esencia una cosa, y nosotros otra muy diversa, mal podemos ventilar cuestión alguna sobre las esencias.

3.<sup>a</sup> Las esencias corresponden á las ideas que de las cosas existen en la mente divina. Es

así que no conocemos las ideas divinas ; luego tampoco las esencias.

**Resp.**—Concediendo la mayor y menor, negamos la ilación. De que no conozcamos directa é intuitivamente las ideas eternas, á las cuales corresponden las esencias reales, no se sigue que no podamos conocer éstas sin conocer aquéllas, sino en el supuesto de que, ó las esencias reales no tienen cognoscibilidad directa é inmediata en sí mismas, ó de que la realidad de las esencias se identifica con las ideas eternas, de modo que las cosas no sean más que ideas divinas realizadas. Pero este supuesto es falso y absurdo, pues nos lleva al escepticismo ó al panteísmo. Luego de la correspondencia de las esencias con las ideas eternas nada puede inferirse contra nuestra proposición.

**Escolio.**—Esta doctrina habla de las esencias *naturales*. Pero el hombre inventa y crea muchas cosas. Las Matemáticas puras, la Astronomía, la Mecánica y otras ciencias de aplicación, la industria, maquinaria, etc., ofrecen á los ojos del filósofo maravillosos inventos y creaciones sorprendentes, resultados preciosos de la consagración perseverante de la razón humana al estudio de la naturaleza y fuerza de los agentes naturales. Preguntamos aho-

ra : ¿Serán ignoradas por sus mismos autores las esencias de las cosas que inventaron? ¿No sabrá un relojero qué es, ó en qué consiste la máquina de un reloj? ¿No sabrá un fotógrafo cómo se emplea su aparato para sacar una fotografía? ¿No conocerá un químico los elementos y condiciones con que debe combinarlos para la confección de un específico, de una droga? Absurdo es suponerlo. Luego, hablando de las creaciones é inventos, no podemos dudar de que conocemos el *quid*, la esencia, al menos próxima, de las cosas artificiales.

---



## CAPITULO II

---

De la existencia y de la posibilidad.

**Preámbulo.**—Lo primero que conocemos en las cosas, es su *existencia*; de modo que el verbo substantivo *ser* y su participio *ente*, denotan, en primer término, la *existencia* de la cosa. Mas concibiendo nosotros que una cosa en tanto existe en cuanto *puede* existir, inferimos naturalmente que toda *existencia* envuelve su *posibilidad*. He aquí por qué, después de haber tratado del *ente* substantivo y de la esencia abstracta, hemos de disertar en este capítulo sobre la existencia y posibilidad *in genere*, tocando las cuestiones más interesantes de la Ontología.

**Cuestión 1.<sup>a</sup>**—¿*Qué es la existencia?*  
¿*Difiere ella de la esencia?*

**Resolución.**—Resuelven la cuestión propuesta la declaración y tesis siguientes.

**Declaración.**—¿Qué cosa es la existencia en sí misma, y qué entendemos nosotros por existencia? Son dos cuestiones que es imposible resolver con ideas más claras y evidentes que la de la misma existencia. Esta es lo primero que se nos presenta, lo primero que concebimos en las cosas, lo primero que de hecho hay en ellas. Antes de toda abstracción del entendimiento, esta facultad no tiene otro objeto más directo é inmediato que lo *existente*. Trátase, pues, aquí de un concepto primitivo y simplicísimo, que ni puede ni debe describirse; á lo más, se podrá desenvolver por medio de conceptos igualmente claros y deducidos de la etimología de la palabra. *Existir* significa el *ser*, el *estar* (*esse, stare*) de una cosa como tomada ó sacada de otra: que esto vale esa enérgica preposición latina *ex*. Concebimos, pues, la existencia como un estado actual del ente; como la actualidad de la esencia de una cosa; como un acto en virtud del cual sale un objeto del estado ó condición de posibilidad; sale ó nace de su causa ó principio, y se presenta en el mundo físico, real, no como una abstracción, sino como una realidad singular, concreta, determinada, individual. Nada más podemos decir de la existencia para declararla;

pero ni se necesita añadir otra cosa, por la evidencia inmediata de este concepto primitivo.

**Proposición 1.<sup>a</sup>**—*La existencia en Dios se identifica con la esencia divina; mas la existencia en las criaturas difiere, con distinción de razón, de la esencia creada.*

**Prueba.**—Doctrina es y dogma de la sana Filosofía que en Dios la existencia se identifica con la esencia divina : es decir, que Dios existe en virtud de su sola esencia divina, eterna, infinita, necesaria. La razón es porque Dios es simplicísimo, y no hay en él ninguna real composición de acto y potencia; es perfectísimo, y por lo mismo excluye de sí toda composición, como veremos en la Teología natural.

No sucede lo mismo respecto de las criaturas : en ellas nuestra razón alcanza á distinguir perfectamente la esencia y la existencia, pues de hecho concebimos como distintas estas dos cuestiones : *¿Qué es la cosa? ¿Existe ó no existe la misma cosa?* Esto basta para admitir una distinción de razón entre la esencia y existencia de las criaturas. Luego es verdadera la proposición. Pero obsérvese que la distinción

de que se habla en esta parte es solamente de razón; pues respecto de una distinción real, debemos resolver la siguiente

**Cuestión 2.<sup>a</sup>**— *¿La esencia actual de las criaturas difiere realmente de la existencia de las mismas?*

**Resolución.**—La cuestión es muy grave, y divide en sentencias opuestas á los más profundos metafísicos. Santo Tomás sostiene é inculca en sus obras la distinción real de la esencia actual y de la existencia en las criaturas. El eximio doctor Suárez, apartándose en este punto de la doctrina del Angélico Doctor, dice que no hay tal distinción. Nosotros propendemos á la sentencia de Santo Tomás. Para proceder con orden expondremos en la siguiente declaración los fundamentos principales de ambas opiniones, y luego diremos lo que á nosotros nos parece, según la doctrina del P. Liberatore.

**Declaración.**—*Sentencia de Santo Tomás.*  
—Con siete argumentos demuestra este Angélico Doctor la distinción real entre la esencia actual y la existencia de las criaturas. No nos es posible presentarlos todos; así que nos contentaremos con consignar aquí el principal fundamento de su doctrina. “Sólo Dios, dice, tiene

un ser imparticipado: sólo Dios, en razón de ente, es acto puro. Todas las criaturas están muy lejos de esta simplicidad perfectísima, y constan por lo mismo de acto y de potencia; la potencia será, pues, su esencia en virtud de la cual son lo que son; el acto será su existencia en virtud de la cual se hallan fuera de sus causas. De aquí se sigue que sólo Dios existe por su esencia propia; sólo Dios es su propio ser, esto es, su existir; todo lo demás existe por virtud divina y participa de la existencia. Sólo Dios es una actualidad pura que envuelve una perfección infinita, porque la existencia es la actualidad de toda forma y naturaleza, y no puede contraerse ó restringirse si no es recibida en alguna potencia distinta de sí.,

*Sentencia de Suárez.*—“La esencia de que aquí se trata, dice el eximio Doctor, debe ser actual y producida, no la meramente posible, que sólo se concibe en el entendimiento. Ahora bien: una esencia actual y producida debe constar de alguna real y verdadera entidad que sea su constitutivo intrínseco y que no difiera de ella misma, pues repugna que el constitutivo intrínseco de una cosa sea algo diverso de la misma. Mas esta entidad de que consta la esencia es una misma cosa con la existencia, por

cuanto constituye á la cosa fuera del concepto de la mente y fuera de la causa eficiente, porque de otro modo la esencia real no se distinguiría de la esencia posible, que sólo se considera en potencia objetiva. Y á la verdad, si se dice que la esencia es actual, evidentemente está en acto; pero estar en acto y existir es lo mismo; luego en las criaturas no difiere la existencia de la esencia actual, sino de la esencia posible que se concibe en el entendimiento y necesita de la acción de la causa para hacerse existente. Por tanto, la razón porque el ser de la criatura se dice participado, derivado, recibido; la razón porque se concibe distinto de la esencia, es porque, no teniendo la criatura su entidad de suyo y por sí misma, de tal modo existe que puede no existir, lo cual no se puede decir de Dios.,,

*Nuestro juicio.*—Aspirando, como aspiramos, á seguir las huellas de Santo Tomás, á fin de satisfacer á los votos del Vicario de Jesucristo, hemos considerado y pesado atentamente los racionios del Angel de las Escuelas y los del Doctor eximio, y pensamos que debemos quedarnos á la doctrina de Santo Tomás por dos razones poderosas:

1.<sup>a</sup> Porque, si seguimos á Santo Tomás en

las conclusiones, es necesario seguirle en sus principios, en virtud de la cohesión de toda su doctrina. Esto se debe entender especialmente cuando se trata de principios fecundos y de constante aplicación en la ciencia. Tal es en la materia la distinción real de la esencia actual y de la existencia. Es preciso confesar que Santo Tomás la inculca á cada paso, y funda en ella muchísimas conclusiones relativas á Dios y á las criaturas. En la Teología natural, por ejemplo, ocurre á cada momento demostrar los atributos divinos, acudiendo ó suponiendo en Dios la identificación de la existencia y esencia divinas: llévese esta identificación á las criaturas, y caen por su base muchísimas demostraciones; lo cual es un gravísimo inconveniente, y aun un peligro verdadero.

2.<sup>a</sup> La segunda razón es más filosófica; y es porque, á pesar del mérito indisputable de los raciocinios del eximio Doctor, filósofos profundos hallan satisfactorias respuestas que salvan la doctrina de Santo Tomás. Condensemos algunas sabias observaciones de hombres eminentes contra la argumentación de Suárez.

**Observaciones.**—1.<sup>a</sup> De dos modos puede una cosa decirse *actual*: ó porque ella misma sea un *acto*, ó porque está informada por un

acto. Luego no repugna que una esencia actual se distinga realmente de su existencia, considerando que la esencia se dice *actual*, no porque ella misma sea un acto, sino porque está informada por la existencia. Y si se urge diciendo que la esencia debe denominarse actual *por sí misma*, se puede contestar que no hay inconveniente en admitir esa locución si se compara la esencia existente con la esencia posible, pero no si se compara la esencia actual con la existencia.

2.<sup>a</sup> De que la esencia actual se distinga de la existencia, no se sigue que la misma actual esencia se confunda con la esencia posible; porque esta última es una pura potencia objetiva, como lo es también la misma existencia antes de ser creada; mientras que la esencia actual es una potencia subjetiva que recibe en sí misma la existencia, como su complemento en la línea de ente.

3.<sup>a</sup> Aquello que propiamente es producido, y se constituye, mediante la producción, fuera de su concepto y fuera de su causa, no es la sola esencia, ni la sola existencia, sino el compuesto de una y otra; porque aunque el acto productivo realiza la existencia y esencia de la cosa, pero no lo hace como dos cosas

distintas, sino como una sola cosa que consta de dos elementos, como de acto y de potencia.

4.<sup>a</sup> La esencia real y física consta ciertamente de una entidad propia, por la cual difiere de la nada, y de la esencia puramente posible, que en el orden físico es nada. Mas de esto no se sigue que la esencia real sea lo mismo que la existencia, porque la existencia dice acto; entre el acto y la nada hay un medio, la potencia: la potencia no objetiva sino subjetiva, esto es, un sujeto idóneo para recibir un acto conforme á su naturaleza. Si, pues, no se prueba que, respecto del *ser* mismo, no hay acto y potencia, nada se puede objetar con ventaja contra la doctrina de Santo Tomás; pues siempre se podrá responder que la esencia producida tiene una entidad verdadera, la cual es diversa de la mera objetividad de la cosa, pero una entidad físicamente potencial que se actúa en virtud de la existencia.

5.<sup>a</sup> De esto tampoco puede inferirse que Dios pudiera separar la existencia de la esencia actual producida sin destruir la existencia ó esencia dichas, porque un efecto formal no puede perseverar en el sujeto removida la forma ó el acto del cual procede aquel formal efecto. Así, por ejemplo, aunque la figura re-

donda de la cera se distinga de la cera misma, sin embargo, repugna que, removida la forma ó figura redonda de esta cera, persevere redonda la misma cera. Ahora bien: el existir es efecto formal de la existencia, la cual no puede actuarse sino en la esencia. Luego repugna igualmente que persevere la esencia producida sin la existencia, y que persevere ésta sin la esencia producida, á la cual se refiere dicha existencia. Donde se debe observar que para existir una cosa no basta que se constituya fuera de la causa, como una potencia capaz de recibir la actualidad del ser, sino que es necesario que se constituya fuera de la causa, como algo actual y completo en la línea del ente; ó bien por cuanto recibió tal acto, ó bien por cuanto es por sí misma un acto imparticipado. Esto último conviene solamente á Dios: todas las criaturas, en su razón de ser, constan de acto y de potencia. —

6.<sup>o</sup> De todo lo cual se deduce que toda la cuestión está en determinar si, fuera de Dios, deba admitirse ó no, en cuanto al ser mismo de las criaturas, física y realmente considerado, una composición de acto y de potencia. El orden de las cosas y la simplicidad suma de Dios, militan en favor de la composición dicha: en

contra no hay sino la grave dificultad de concebir esta misma composición, que ciertamente es única y singularísima, y muy diversa de todas las demás. Pero nunca puede la dificultad de concebirse una cosa ser un argumento decretorio contra la cosa misma si ella tiene en pro argumentos positivos y concluyentes.

**Cuestión 3.<sup>a</sup>** — *¿Qué es la posibilidad? ¿Cuáles las tesis que deben establecerse con respecto á su carácter y naturaleza?*

**Resolución.**—Resuelven esta cuestión las declaraciones y tesis siguientes.

**Declaración.** — Hemos indicado que un ser cualquiera en tanto existe en cuanto *puede* existir; luego el concepto de existencia envuelve el de *posibilidad* ó *potencia* en general. ¿Y qué es la posibilidad ó potencia? En general, entienden los filósofos por *potencia* el principio ó aptitud de recibir ó hacer algo, y es impotencia la privación de potencia. La posibilidad ó potencia puede considerarse, ó en el ente abstracto, ideal, con relación á su existencia, ó bien en un ente ya existente con relación á los actos, efectos, modificaciones y pasiones que, presupuesta su existencia, es capaz de producir ó recibir de otros seres. La primera se llama potencia ó posibilidad *lógica, objetiva*:

la segunda es la potencia *real* ó *subjetiva*. Debemos tratar aquí de una y otra, reservando el término *posibilidad* para denotar la potencia *lógica* ú *objetiva*, y el nombre de *potencia* para designar la *real* y *subjetiva*. ¿Qué es, pues, la posibilidad? La aptitud ó capacidad que un ser tiene de recibir la existencia real. Esta aptitud ó capacidad se funda en dos cosas:

1.<sup>a</sup> En la armonía ó conformidad de las notas intrínsecas y constitutivas del mismo ser ideal.

2.<sup>a</sup> En la eficacia ó energía de una causa extrínseca al mismo ser, la cual (presupuesta la conformidad de las notas intrínsecas) puede dar existencia real á dicho ser.

Para que exista una ciudad, por ejemplo, se necesitan dos cosas:

1.<sup>a</sup> Que no haya repugnancia en todo aquello que constituye una ciudad en sí misma.

2.<sup>a</sup> Que haya quienes la funden.

Un reloj es posible por dos razones: porque no repugna la combinación de las ruedas y demás partes que le componen, y porque un relojero puede combinar de hecho los elementos reales modificando la materia de que ha de hacerse dicho reloj.

De aquí se infiere que hay dos especies de

posibilidad : *intrínseca* y *extrínseca*. Posibilidad intrínseca es la aptitud de un ente para existir, fundada en la armonía y conformidad de sus notas constitutivas. Un triángulo es *intrínsecamente* posible, porque no hay repugnancia en concebir un espacio cerrado por tres líneas que se corten en un mismo plano. El triángulo es *extrínsecamente* posible, porque yo, por ejemplo, puedo realizar ó modificar la materia : un cartón, un pedazo de madera, de modo que me representen dicho plano cortado por tres líneas que se crucen.

Si reflexionamos sobre la posibilidad intrínseca ó interna, fácilmente descubriremos que la armonía ó conformidad de las notas constitutivas de todo ser se representa á nuestro entendimiento como una cosa necesaria, inmutable, eterna en el orden ideal y objetivo ; de modo que, mientras concebimos *tal cosa*, no nos es posible prescindir de las notas que le constituyen. Así, mientras concibo un círculo no puedo menos de concebir una curva reentrante cuyos puntos equidistan de otro que se llama centro. Ahora bien: como nada hay necesario, inmutable y eterno en las cosas, sino su esencia, la cual no es otra cosa que las notas constitutivas por medio de las cuales



nimos un ser, síguese que la posibilidad interna de las cosas es su misma esencia en el orden ideal; luego la posibilidad interna es necesaria, inmutable, eterna en el mismo sentido en que lo son las esencias.

Esto supuesto, resolvamos ya una de las cuestiones más capitales de la Metafísica. Es la siguiente: ¿De qué depende la conformidad y armonía de las notas constitutivas de un ser, consideradas puramente en el orden ideal y objetivo? ¿Por qué han de ser iguales los radios de un círculo? ¿Por qué el diámetro ha de dividir á la circunferencia en dos partes iguales? ¿Por qué la suma de los tres ángulos de un triángulo ha de ser igual á dos rectos? En una palabra: ¿por qué han de ser necesariamente verdaderos todos los teoremas de la Geometría, de modo que sea imposible concebir las figuras, planos y propiedades de la extensión constituídos sin que se verifiquen todos los teoremas que demuestran los geómetras? Lo que decimos de la Geometría, dígase de todas las demás ciencias en aquello que tienen de inmutable y necesario. Para fijar más el estado de la cuestión, advertimos que aquí no se trata de la razón por la cual nuestro entendimiento conoce las cosas de este modo, y no de otro, pues

esta razón es la evidencia mediata ó inmediata que hemos examinado en la Lógica. Aquí se averigua la razón objetiva por la cual las cosas posibles tienen en sí tal ó cual conformidad de sus notas intrínsecas.

Wolf, á quien hasta mediados del siglo presente han seguido no pocos filósofos de la edad moderna, opinó que la posibilidad interna tenía un ser ideal y objetivo independientemente de Dios : de modo que aunque la existencia y realidad de las cosas dependía de Dios, como de causa primera, sin embargo, las esencias abstractas, la posibilidad pura de las mismas cosas, no dependían sino de sí mismas; y en la absurda hipótesis de que Dios no existiese, todavía las cosas conservarían el mismo ser ideal, lógico, objetivo.

**Proposición 1.<sup>a</sup>** — *Esta opinión de Wolf es errónea y absurda.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> Dios, como ser primero y suprema causa, no puede depender de nada extrínseco á sí mismo, ni en el conocer, ni en el crear. Es así que si las esencias inteligibles de las cosas tuviesen de sí mismas su ser ideal y objetivo, Dios, en el conocimiento y en la crea-

ción de los seres, dependiera de algo extrínseco á sí mismo, lo cual, como dice San Agustín, es sacrílego afirmar; luego la absoluta independencia de Dios prueba cuán falsa y absurda es la opinión del Wolf.

2.<sup>a</sup> Si, en la absurda hipótesis de que Dios no existiese, las cosas conservasen su mismo ser ideal y lógico, este ser ideal y lógico, esta esencia inteligible, sería algo independiente de Dios y algo absoluto, anterior á la misma esencia de la Divinidad. Luego en el orden ideal é inteligible no sería Dios la verdad primera, é inteligible é infinita. Pero afirmar esto es absurdo é impío. Luego la opinión de Wolf es absurda.

3.<sup>a</sup> La posibilidad interna de las cosas no es sino el ser ideal de las mismas. Pero el ser ideal sólo se concibe en el entendimiento; y en la hipótesis de que Dios no existiese, no sería concebible ningún entendimiento, ni increado, ni creado, ni creable. Luego en la misma hipótesis parece el concepto y el ser de la posibilidad interna. Luego la posibilidad interna no es independiente de Dios. Luego la opinión de Wolf es errónea y absurda.

**Objeción.**—Si la posibilidad interna ó las esencias inteligibles dependen de Dios, en la

hipótesis de que Dios no existiese tendría su ser ideal y lógico esta proposición: "puesto que Dios no existe, nada es posible, nada inteligible." Luego al menos esta verdad es independiente de Dios.

**Resp.**—Esta dificultad es una vana sutileza, porque envuelve una condición absurda. Supone que, no existiendo Dios, todavía hubiese una inteligencia en la cual se conservase el ser ideal y la verdad lógica de la proposición aducida. Pero esto es un absurdo: si Dios no existe, nada queda en pie; si Dios no existe, la nada es absoluta; y en la nada absoluta nada se concibe, ni inteligente ni inteligible, ni posible ni imposible, ni ideal ni real...; todo es nada..., y para salir de ese abismo es preciso volver á construir al menos el mundo ideal y objetivo, haciendo reaparecer á Dios.

**Cuestión 4.<sup>a</sup>**— *La doctrina expuesta nos lleva á otra cuestión: ¿Cómo depende de Dios la posibilidad interna de las criaturas?*

**Resolución.**—Resuelven la cuestión propuesta la declaración y las proposiciones siguientes.

**Declaración.**— Desde luego conviene advertir que aunque Dios es simplicísimo en su naturaleza, y todas sus perfecciones se re-

suelven en una unidad absoluta que excluye toda composición y distinción real de las mismas, sin embargo, la suma perfección de la Esencia Divina y su infinidad permiten que la inteligencia creada perciba á Dios por medio de conceptos parciales, que fundan una distinción de razón respecto de los atributos y perfecciones divinas. La razón es porque, por una parte, Dios, en su infinidad simplicísima, equivale y sobrepuja á cuantas perfecciones pueden brillar repartidas y distintas en las criaturas; y por otra parte, la inteligencia creada no puede con una sola idea representarse toda la fecundidad de la naturaleza infinita. De donde se infiere que nosotros no podemos tratar de Dios sin distinguir sus atributos y perfecciones en el sentido expuesto. Así es cómo distinguimos la omnipotencia, la voluntad divina, la ciencia y sabiduría de Dios, su esencia soberana, etc.: no porque pensemos que en sí misma la omnipotencia sea una cosa distinta de la voluntad, sino porque, en sus efectos, unos atribuimos á Dios como omnipotente, otros al mismo Dios como libérrimo, etc.

Explicada la distinción de los atributos divinos, expongamos las opiniones principales

acerca de la posibilidad interna de las cosas, en su relación con los mismos atributos. Okam, escritor del siglo XIV, negó la distinción entre la posibilidad intrínseca y extrínseca, y sostuvo absolutamente que ella no dependía sino de la omnipotencia de Dios. Descartes enseñó que la posibilidad dependía de la libre voluntad de Dios. Santo Tomás de Aquino, y todos los filósofos y teólogos católicos, especialmente en nuestros días, consideran ya como la única verdadera doctrina que la posibilidad interna de las cosas depende próximamente del entendimiento divino, y remota y radicalmente de la esencia infinita. Claro es que nosotros debemos abrazar, sostener y defender la doctrina verdadera de la Filosofía católica, refutando de antemano las falsas y erróneas opiniones de Okam y Descartes.

**Proposición 1.<sup>a</sup>** — *Débase admitir la distinción real entre la posibilidad intrínseca y extrínseca de las cosas; y una vez establecida esta distinción, es evidente é incontestable que la posibilidad intrínseca no puede depender de la divina omnipotencia.*

**Prueba.** — Esta proposición tiene dos partes. Demostremos la primera. El sentido co-

mún de los hombres y nuestra propia razón nos enseñan que son realmente distintas estas dos cuestiones : “Repugna ó no repugna una cosa en sí misma,„ ; y esta otra : “Supuesta la no repugnancia de la misma cosa, puede ó no puede tal ó cual causa producir con su acción aquella cosa.„ Resolvemos la primera cuestión considerando las notas constitutivas de la cosa en su objetividad ideal ; resolvemos la segunda midiendo ó valuando la actividad y energía de la causa, á la cual referimos, no el ser ideal, sino el ser real de la misma cosa. Dos cuestiones, que se resuelven de dos modos realmente distintos, establecen la real distinción del objeto, acerca del cual versan las mismas. Luego es innegable la real distinción entre la posibilidad interna y externa.

Esclarezcamos esto con un ejemplo. Supongamos que se nos propusiera esta cuestión : “Absolutamente hablando, ¿repugna en sí mismo que el Ecuador estuviese cruzado de ferrocarriles que pasasen por ciudades tan opulentas como París ó Londres, y cuyos moradores fuesen tan felices y poderosos que no existiese ningún pobre merced á la fácil explotación de ricas minas de oro, plata, esmeraldas y diamantes que se descubriesen en su territorio?„ Evi-

dentamente el sentido común y la razón individual contestarían á esta pregunta que no veían en eso ninguna repugnancia absoluta, que *muy bien pudiera* sobrevenir de improviso tamaña ventura á esta República, porque no hay ninguna necesidad metafísica de que siempre seamos lo que somos: pobres y débiles. Mas si se nos preguntara: ¿Pero de hecho llegará el Ecuador á tan alto grado de prosperidad? Es igualmente claro que contestaríamos: *¿quién sabe?*; porque Dios pudo haber escondido ó no en las entrañas de nuestra tierra esas fuentes de riqueza; y, dado que las hubiese escondido, puede, según su beneplácito, conservarlas ocultas, ó descubrirlas á los ávidos ojos de nuestros habitantes. En el primer caso resolvemos la cuestión consultando la posibilidad interna; en el segundo, consultando la omnipotencia y voluntad divinas, es decir, la posibilidad extrínseca.

Estas resoluciones serían razonables y juiciosas, nadie podría argüirlas de falsas ó disparatadas. Luego, en verdad, se distingue la posibilidad interna de la externa.

De esta demostración de la primera parte se infiere un argumento que prueba la segunda. Porque si la posibilidad interna se distin-

gue realmente de la externa; si ésta únicamente depende de la omnipotencia divina y la posibilidad interna del ser ideal de las cosas, es evidente que la posibilidad intrínseca no depende de la omnipotencia:

Y se confirma, porque la omnipotencia es la actividad de una causa infinitamente inteligente. Es así que toda causa inteligente, en la producción de sus efectos, presupone el ser ideal, el tipo, la idea de sus obras, pues de lo contrario se seguiría que una causa inteligente obraba ciegamente, sin saber lo que hacía; luego la Omnipotencia divina presupone el ser ideal, el tipo, la idea de sus obras. *Subsumo*: es así que este ser ideal, este tipo é idea de las obras es la misma posibilidad intrínseca; luego la omnipotencia presupone la posibilidad intrínseca. Luego ésta es independiente de la omnipotencia, pues repugna que lo que se presupone en el ejercicio de la actividad de una causa sea dependiente de la misma causa.

En fin: demuéstrese esta segunda parte con el siguiente razonamiento, que no tiene réplica. Si la posibilidad interna dependiese exclusivamente de la Omnipotencia divina, seguiríase que una cosa era posible sólo porque Dios la podía hacer, y otra imposible sólo por-

que Dios no la podía hacer. Pero en tal caso se limita la omnipotencia y se rebaja á la condición de cualquiera causa creada, cuya limitación valuamos diciendo : "Esta causa puede esto; no puede aquello." Luego la opinión de Okam combate la omnipotencia divina y su infinidad. Que si Okam insiste: pero la omnipotencia de Dios es infinita porque se extiende á todo cuanto puede hacer y ha hecho, fácil es deshacer la instancia replicando que entonces toda causa es omnipotente, siendo así que toda causa se extiende á todo cuanto puede hacer y ha hecho. ¡Infinidad por cierto irrisoria, juego pueril de palabras, perversión lastimosa de los conceptos más triviales!

**Prop. 2.<sup>a</sup>**—*La posibilidad interna no depende de la libre voluntad divina.*

**Prueba.**—Es contra Descartes.—Nada se puede querer ó no querer sin conocer, porque la voluntad es una potencia que no se actúa sin previo conocimiento del objeto : querer sin saber lo que se quiere, implica. Es así que en la cuestión presente el objeto del previo conocimiento es el ser ideal de las cosas, la posibilidad interna de las mismas ; luego la voluntad

divina presupone dicha posibilidad: Pero lo que se presupone en una volición actual no depende de la voluntad. Luego la posibilidad interna no depende de la voluntad divina.

Se confirma : si la voluntad divina no presupusiese el ser ideal de las cosas , las actuales voliciones de Dios serían actos ciegos ; de modo que, si preguntásemos á Dios qué es lo que quiere, debería respondernos : no sé lo que quiero, mas quiero no sé qué. Esto es absurdo. Luego la voluntad divina presupone el ser ideal de las cosas ó su interna posibilidad.

Si la posibilidad interna dependiese de la libre voluntad de Dios, pudiera Dios cambiar las esencias de las cosas, y, por consiguiente, pudiera hacer que fuesen falsos, por ejemplo, todos los teoremas de Geometría, puesto que estarían fundados en las esencias mudables, según la libre voluntad divina. Luego nada habría necesario en las ciencias : luego perecerían éstas y todo el patrimonio de la razón humana. Pero esto es absurdo y abre la puerta al escepticismo universal. Luego la posibilidad interna no depende de la libre voluntad de Dios.

En la opinión de Descartes, pudiera Dios

querer que, cuatro siendo cuatro, fuese al mismo tiempo cinco ó diez, y que un triángulo fuese al mismo tiempo un cuadrado. Esto es absurdo y ridículo. Luego la libre voluntad divina sólo quiere lo que es posible, lo que no repugna. Luego la posibilidad interna no depende de la voluntad de Dios.

**Prop. 3.<sup>a</sup>** — *La interna posibilidad de las cosas depende próximamente del entendimiento divino; remota y radicalmente, de la esencia infinita.*

**Prueba.**— *Primera parte.* He aquí la doctrina verdadera y profundísima de la Filosofía católica; he aquí maravillosamente enlazado el orden real con el orden ideal; las existencias con las esencias; los efectos con sus causas; los medios con los fines; los principios con las consecuencias: he aquí asegurada la ciencia y la inmutabilidad de sus axiomas; he aquí, en fin, salvado el dogma profundo de la creación y la esencial dependencia de todo cuanto existe y de todo cuanto se concibe. Esta doctrina nos ofrece á Dios como la causa primera y adecuada de las existencias, y como la fuente fecundísima é

inagotable de verdad en el orden de las ideas. Supuesta esta doctrina, la supresión de Dios es la ruina universal del *ser* y la extinción absoluta de los últimos rayos de verdad. Por lo mismo debemos comprender bien esta enseñanza y probarla del modo más satisfactorio. Como la proposición tiene dos partes, probémoslas de una en una.

La posibilidad interna de las cosas no es independiente de Dios, como lo hemos manifestado contra Wolf; pero tampoco es dependiente de la omnipotencia, ni de la libre voluntad de Dios, como hemos visto cuando refutamos á Okam y á Descartes. Luego es preciso admitir que dicha posibilidad depende próximamente del entendimiento divino; remota y radicalmente, de la esencia infinita; pues no hay otro medio entre los extremos que hemos rechazado.

En efecto: todo artefacto en su ser ideal depende del entendimiento del artífice que concibe de antemano el tipo, ejemplar y modelo á cuya semejanza construye ó fabrica su obra. Es así que todo cuanto existe es obra y artefacto de la Omnipotencia divina, que ajusta sus obras á los tipos y modelos preexistentes en la mente divina; luego la interna posibilidad

de las cosas depende próximamente del divino entendimiento.

Además, como muy bien observa Leibnitz, Dios, como causa primera y universal, es la fuente adecuada del ser en el orden real y en el orden ideal. Si, pues, por ser fuente de la existencia, nada puede existir sin la Omnipotencia divina, por serlo del ser ideal nada puede concebirse sin el soberano entendimiento. Consta, pues, la primera parte.

*Segunda parte.* El orden ideal está siempre precedido del orden real, porque es imposible una idea, un conocimiento, sin una mente que ejerza sus actos intelectuales. Es igualmente imposible que el entendimiento se ejerza sin contemplar en su primer desenvolvimiento algún objeto real y existente. Ahora bien: lo que es intrínsecamente posible depende, según acabamos de ver, de las ideas eternas, preexistentes en la mente de Dios. Luego la mente divina se ejerce sobre algún objeto real anterior á la creación de los mismos tipos. Pero nada puede ser en Dios antecedente á sus ideas, sino la soberana esencia. Luego la posibilidad intrínseca depende radicalmente de esta esencia soberana.

Para mayor ilustración de esta altísima doc-

trina, veamos brevemente cómo esto se verifica. Es innegable que Dios se conoce á sí mismo plena y adecuadamente ; conoce, pues, su esencia soberana con un conocimiento comprensivo. La esencia y naturaleza divina, no sólo es un piélago de infinitas perfecciones, sino que también tiende de suyo á ser representada de mil modos por innumerables imágenes, á las cuales puede en su bondad infinita enriquecer con la participación, no de la substancia divina, mas sí de la realidad finita y contingente que la Omnipotencia puede sacar de la nada, conforme á las ideas que el entendimiento divino concibió de las cosas al contemplar la representabilidad, digámoslo así, de la soberana esencia. Compréndese, pues, cómo el entendimiento divino, al contemplar la esencia soberana en todas sus relaciones, forma esos tipos, esas ideas, esas invenciones de mil y mil mundos magníficos, poblados de entes tan varios, tan excelentes, tan nuevos, en los cuales se reflejan desde lejos los eternos é inconmutables resplandores de la misma Divinidad. Así es como la contemplación de las criaturas, á la cual estamos tan habituados, debería levantar incesantemente nuestro espíritu hasta el trono de Dios. Pero, ¡ay!, los hombres se arrastran

con mucha fatiga en el fango, y parece que *statuerunt oculos declinare in terram, ne coelum aspicerent*.

Boecio confirma maravillosamente esta doctrina cuando en el libro *De la consolación filosófica* habla á Dios en estos términos :

*“Tu cuncta superno*

*Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse*

*Mundum mente gerens, similique ab imagine formans:*

que quiere decir :

¡Oh Dios hermoso sobre toda hermosura! Tú llevas encerrado en tu mente este bello mundo, y formas cuanto existe ajustándolo al divino ejemplar que concibió tu mente.

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> Parece que esta doctrina favorece al panteísmo, pues, según ella, las cosas posibles son las mismas ideas de la mente divina. Pero éstas se identifican con la esencia de Dios, y, por otra parte, las criaturas no son sino la realización de las mismas ideas; luego las criaturas participan de la misma naturaleza divina. Lo cual, sin duda, es panteístico.

**Resp.**—Toda esta dificultad se funda en un juego de palabras, y se resuelve explicando el verdadero sentido de sus varias proposiciones. Cuando decimos que los posibles son ideas di-

vinas, se consideran aquéllos como el objeto ó término representado en la mente de Dios, mas no como especie vital, intrínseca, necesaria y eterna del entendimiento divino. Cuando digo : "este palacio es idea de tal arquitecto", ciertamente no quiero decir que los elementos, piedras y mármoles del edificio sean constitutivos físicos de la idea del arquitecto, sino que dicho artífice concibió, en el orden ideal, el tipo de su obra. Distingamos del mismo modo la otra proposición : cuando se dice que las criaturas son las ideas divinas realizadas, no hemos de entender que estas ideas sean el constitutivo material de las cosas, sino únicamente que la Omnipotencia divina ha creado de la nada las cosas existentes, ajustándose, como á causa ejemplar, á las ideas arquetipas ó primitivas de la mente de Dios.

2.<sup>a</sup> Esta doctrina combate el dogma de la creación ; pues si es necesaria la posibilidad interna de las cosas para explicar su existencia, las cosas no son ya sacadas de la nada.

**Resp.**—Quien seriamente opone tal dificultad, da á entender que no tiene nociones exactas de la creación. Esta de ninguna manera excluye la posibilidad interna, ni el ser ideal de las cosas ; lo hemos demostrado en la primera

proposición. Mas de esto no se sigue que las cosas no sean sacadas de la nada ; porque si bien precede ó se presupone la posibilidad interna en el orden ideal, no por eso se ha de pensar que ésta sea una materia preexistente, ó algún receptáculo común de donde va sacando Dios las cosas.

3.<sup>a</sup> Podemos analizar la idea de la posibilidad interna sin remontarnos, ni al entendimiento divino, ni á la esencia de Dios ; luego es falsa la última proposición.

**Resp.**—Aun admitido el antecedente, podríamos negar el consiguiente volviendo el argumento contra los mismos adversarios de este modo. Podemos analizar las ideas de todas las cosas existentes sin remontarnos á Dios; luego las cosas existentes no dependen de Dios. Luego no existe Dios, ó á lo menos no podemos demostrar su existencia por la de los efectos. Pero esto es un absurdo. Luego lo es la dificultad propuesta. Y la razón es bien clara; todo lo que concebimos tiene dos especies de objetividad : una absoluta y adecuada; otra relativa é inadecuada. Esta segunda nos representa las cosas en sí mismas y relativamente á su sola entidad, en cuyo caso nada impide que las conozcamos sin remontarnos á su origen. Mas la

objetividad absoluta y adecuada de las cosas nos llama necesariamente á la investigación de su íntima naturaleza, y es imposible en esta investigación no hallar la relación esencial de dependencia que enlaza el orden ideal con la mente divina, y el orden real con la infinita omnipotencia.

**Cuestión 5.<sup>a</sup>** — *Se ha tratado de la potencia lógica ú objetiva; pregúntase ahora qué es la potencia real ó subjetiva, y cuáles sus relaciones con el acto en general.*

**Resolución.**—Resuelven la cuestión propuesta la declaración y las proposiciones siguientes.

**Declaración.**—Tan estrecha, tan íntima es la relación entre la potencia y el acto, que no es posible dar una noción de la potencia real ó subjetiva sin referirnos al acto. *Acto* significa propiamente la operación del ser: Esta operación nace del ser mismo, y tiende á dar el ser al efecto. De aquí es que el ser es el principio y el fin del acto. Este ser, como principio del acto, se llama *forma*. De donde la potencia subjetiva ó real puede considerarse referida, ó bien al principio formal del ser', ó bien á la operación misma ó acto; en el primer caso, la potencia llámase *pasiva*; en el segundo,

es *potencia activa*. A la potencia pasiva corresponde el acto que la informa; á la potencia activa, el acto que de ella dimana. La potencia activa es perfecta, porque es cosa perfecta y positiva el poder obrar. La potencia pasiva es imperfecta, porque es propio de un ser imperfecto el recibir una forma que le perfeccione. Llámase *acto primo* la forma ó el ser como principio del acto ; llámase *acto segundo* la operación misma que fluye de la forma, la cual dicese acto primero por cuanto antes de sí no supone otro acto, sino la simple potencia, á la cual da el ser.

El acto primo, ó el ser, se divide en *subsistente* y *no subsistente*. El primero es aquel que puede existir en sí mismo: v. gr., el ángel, el alma racional. El segundo es el que no puede existir solo, sino que necesita para existir de otro sujeto, v. gr.: el principio vital de las plantas, el alma de los brutos.

El acto subsistente se subdivide en *completamente subsistente* é *incompletamente subsistente*. El primero no puede ser recibido por ninguna otra potencia, como el ángel; el segundo, aunque puede existir por sí, dice, sin embargo, relación y orden á otra cosa que debe ser informada por él ; tal es el alma humana en

su relación con el cuerpo orgánico.— Establezcamos ya algunas tesis importantes.

**Proposición 1.<sup>a</sup>** — *Toda potencia se define por el acto, pero todo acto es indefinible.*

**Prueba.**—*Primera parte.* Ninguna cosa se define sino solamente por medio de aquello que se conoce de la misma. Esto es evidente. Es así que de una potencia cualquiera solamente conocemos el acto, porque todo el ser de la potencia está ordenado al mismo acto y recibe de él su especie, y, además, nosotros no conocemos las potencias sino por los actos; luego es verdadera la primera parte.

*Segunda parte.* No pueden ni deben definirse las nociones simplicísimas y evidentes. Es así que la noción de *acto* es simplicísima y evidente porque es de las más universales, y puede considerarse en cualquier ente, el cual, ó es acto ó potencia; si es acto, tenemos el acto; si es potencia, necesariamente se refiere al acto; luego consta la segunda parte. En rigor, pues, no puede definirse el acto, sino explicarse con ejemplos claros y comparaciones familiares. Así diré, v. gr.: este pedazo de cera que ahora me representa un torito, antes no me

lo representaba, pero podía representármelo: he aquí la *potencia*. Ahora me le representa de hecho: he aquí el *acto*. Por cuya razón, decía Aristóteles: *acto es existir la cosa; mas no como cuando decimos existe en potestad*. No se puede describir de otro modo el acto, pero todos lo entendemos bien.

**Corolario.**—Infiérese que el acto nos es más conocido que la potencia, y que, en el orden del conocimiento, aquél es anterior á ésta. La prueba es que no podemos definir ni distinguir potencia alguna sino con relación á los actos con que ella se ejerce.

**Prop. 2.<sup>a</sup>**—*Todo ente mudable consta de potencia y acto; el ente inmutable no tiene mezcla alguna de potencia y es acto puro.*

**Prueba.**—*Primera parte.* La actual mutación de un ente cualquiera no puede verificarse sino, ó porque dicho ente pierde una perfección que tenía, ó porque adquiere otra perfección de la cual carecía. En la actual mutación, la pérdida de la perfección ó la adquisición de otra nueva es el *acto*. Luego en la mutación hay *acto*. Pero ningún ente perdería ó adquiriría una perfección si no *podiera* per-

derla ó adquirirla. Luego en toda mutación actual hay *potencia*. Luego todo ente mudable consta de potencia y acto.

*Segunda parte.* Al contrario, el ente inmutable nada *puede* perder, nada *puede* adquirir de nuevo ; de lo contrario, no sería inmutable. Luego en el ente inmutable no hay *potencia*. Pero es ente. Luego es *acto puro*. Esta inmutabilidad sólo compete á Dios, y sólo Dios es *acto puro*. Todas las criaturas son mudables, ó en cuanto á la existencia, ó al menos en cuanto á la operación. Constan, pues, de potencia y acto.

**Prop. 3.<sup>a</sup>** — *En el ente mudable, la potencia precede en tiempo al acto ; pero hablando en un sentido absoluto, el acto precede, al menos con prioridad de naturaleza, á la potencia.*

**Prueba.**—*Primera parte.* Ningún ente mudable se muda en este instante sino porque se *pudo* ó *podía* mudarse en el instante anterior : esto no tiene réplica. Pero el *poder* mudarse antes de mudarse actualmente es la potencia. Luego en el ente mudable la potencia precede en tiempo al acto.

*Segunda parte.* Hablando en un sentido absoluto, la pura potencia, el ser, el *acto primo*, es inferior al acto segundo, una vez que éste perfecciona á la potencia considerada como tal. Es así que lo inferior, lo perfectible, depende de lo superior, de lo perfecto ; luego la simple potencia depende del acto segundo. Luego es posterior á él en naturaleza. Luego, hablando en un sentido absoluto, el acto precede, al menos con prioridad de naturaleza, á la potencia.

**Corolario.**—De donde se sigue que constando todas las criaturas de potencia y acto, y reduciéndose constantemente de la potencia al acto, todas reconocen necesariamente antes de sí un ente que es puro acto, el cual de un modo eminentísimo contiene en su virtud todas las perfecciones creadas y creables. ¡Este ente es Dios!

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> Lo que por sí mismo se conoce, puede por sí mismo definirse. Es así que la potencia se conoce por sí misma, puesto que tiene una realidad propia, independiente del acto ; luego puede definirse la potencia sin referencia al acto.

**Resp.**—Falsa es la menor de esta objeción: cada cosa se conoce como ella es si se trata

de un conocimiento verdadero. Ahora bien : el ser de la potencia como potencia , se refiere esencialmente al acto ; luego yo no puedo conocer la potencia como potencia, sino con relación al acto. Sin embargo, hay algunas cosas que, respecto de otras potencias que perfeccionan, son *actos*, y respecto de otros actos son potencias. Claro es que entonces, si consideramos esas cosas como actos, podemos conocerlas por sí mismas y definir las de igual modo; mas si las consideramos como potencias respecto de actos ulteriores, no las podemos conocer ni definir sino con relación á dichos actos. La cantidad, v. gr., con relación á la materia que extiende y difunde en partes, es un acto que puede ser conocido por sí mismo; pero la misma cantidad, con relación á las nuevas figuras y nuevas cualidades sensibles que pueden afectarla, es una potencia que no conocemos sino mediante la figura ó cualidades sensibles que la afectan. Luego la cantidad como potencia tampoco puede definirse sino con relación á sus actos.

2.<sup>a</sup> Todo acto envuelve una potencia. Pero Dios rechaza toda potencia. Luego Dios no es acto, ni puede decirse acto.

**Resp.**—Debemos distinguir dos especies

de actos : el uno relativo, el otro absoluto. El primero dice relación esencial á la potencia que le ejerza si es operación, ó le reciba si es forma. El segundo no dice relación á potencia alguna, sino que simplemente la excluye como diametralmente opuesta. En este sentido decimos que Dios es todo acto, acto puro. No se diga en contrario que á Dios atribuimos potencia; porque la potencia que en Dios reconocemos es absolutamente activa, de ningún modo pasiva, y la potencia activa, en cuanto activa, no se opone al acto, sino fluye de él.

**Escolio.**— Toda esta doctrina es del Angélico Doctor.

## CAPITULO III

---

De las propiedades más comunes del ente.

**Preámbulo.**—Entendemos por propiedades del ente aquellos atributos que son consiguientes á un ser cualquiera, y que de algún modo perfeccionan su concepto. Ellas son tan transcendentales como el mismo ente, y se extienden á todo género, especie ó individuo. Comúnmente se cuentan cinco de estas nociones ó propiedades transcendentales: *cosa, uno, algo, verdadero, bueno*; pero como es casi lo mismo el *ente* que la *cosa*, y el *algo* fácilmente se comprende que se reduce á lo *uno*, podemos muy bien considerar solamente las tres siguientes: *unidad, verdad y bondad*. Trataremos de éstas en el presente capítulo.

**Cuestión 1.<sup>a</sup>**—¿Se puede demostrar que las propiedades más comunes del ente no son más de tres?

**Resolución.**— Respondemos afirmativamente.

**Prueba.**— Es cierto que si el ente en su mayor abstracción tiene propiedades comunes á todos y á cada uno de los seres posibles y reales, estas mismas propiedades no pueden ser cosas distintas del ente, porque ninguna cosa puede dejar de ser ente. Pero es igualmente cierto que, si podemos concebir propiedades comunes y transcendentales, éstas no pueden ser una pura ficción de la mente, porque las ficciones de la mente no existen en la realidad. Por consiguiente, dichas propiedades tienen que ser, ó una negación común que realmente convenga á todo ente, ó alguna relación transcendental, en la cual pueda todo ente considerarse. Pero ninguna negación puede convenir á todo ente, sino la de la división fundada en su *unidad*; ninguna relación es más transcendental que la del mismo ente al entendimiento, la cual constituye la *verdad*, y la relación al apetito que supone la *bondad* del ente; luego tres son las propiedades comunes y transcendentales del ente: la *unidad*, la *verdad*, la *bondad*. Estudiemos cada una de estas propiedades.

**Cuestión 2.<sup>a</sup>**—¿Qué es lo que debe saberse acerca de la *unidad*?

**Resolución.**—Satisfacen á esta pregunta la declaración y tesis siguientes.

**Declaración.**—Entiéndese por *unidad* del ente la indivisión del mismo en otros tales como él. La unidad difiere de la singularidad, en que ésta excluye el consorcio de otro ser igual, mientras que la unidad no le excluye.

*Unidad de simplicidad* es la que se considera en un ser que no consta de partes separables, como Dios. *Unidad de composición* es la que se considera en un ser compuesto de partes separables; ésta es de dos especies: *física* y *moral*. Unidad física es la de un edificio, un templo, la del cuerpo humano, etc., etc. Unidad moral es la que se considera en la asociación de distintos individuos, cuyas inteligencias y voluntades aspiran á un mismo fin aplicando los mismos medios. Á éstas se añade la unidad de agregación por la cual varios entes se juntan al acaso por una contigüidad puramente extrínseca, como un montón de piedras, de trigo.

**Identidad.**—A fine es á estos conceptos de unidad el de *identidad*, que puede definirse la conveniencia de un ser consigo mismo aprehendida por la mente, que, en virtud de la abstracción, compara á un ser consigo mismo,

considerándole en dos momentos distintos, como cuando decimos: "El hombre que ha venido hoy es el mismo que vino ayer, ó Pedro siempre es Pedro." De aquí se deduce que en el concepto de identidad se envuelve la idea de la permanencia de un ser en el mismo estado ó condición. Hay tres especies de identidad: metafísica, física y moral. La identidad metafísica se funda en la inmutabilidad absoluta del ser. Así Dios es idéntico consigo mismo en toda la eternidad, por cuanto, como veremos en Teología natural, no cabe en su naturaleza mutación alguna. La identidad física se funda en la permanencia del ser real de la cosa, es decir, en la permanencia de la substancia. Así es idéntica consigo misma el alma humana, cuya substancia inmortal permanece siempre la misma. Identidad moral es la permanencia de un ser en la común estimación de los hombres, aunque en la realidad dicho ser sufra muchos cambios y alteraciones profundas: v. gr., cuando decimos que este colegio es el mismo que seis años atrás; este templo el mismo que ha un siglo. Claro es que este colegio, este templo, han sufrido muchas alteraciones; mas como ellas son graduales é insensibles, los hombres consideran la perma-

nencia como absoluta de los mismos, prescindiendo de las modificaciones consiguientes al decurso del tiempo.

**Semejanza.**—Enlázase con las nociones de identidad y unidad la de *semejanza*, la cual siempre se funda en alguna unidad ó identidad. La semejanza es la concordia de cosas distintas que convienen en alguna perfección ó carácter. En sentido más estricto, dicese *semejanza* la conformidad de cosas distintas en alguna cualidad; v. gr.: dos paredes igualmente blancas, son semejantes. La conformidad de cosas distintas en la cantidad llámase *igualdad*: así son iguales dos monedas de un mismo peso y tamaño.

**Distinción.**—A la identidad se opone la *distinción*; así como á la unidad la *multiplicidad*, *pluralidad* y *variedad*. Es, pues, la *distinción* aquello por lo cual un ente no es otro. Se divide en dos especies: *distinción real* y *de razón*. La primera conviene á las cosas antecedentemente á toda operacion intelectual, por cuanto en realidad los constitutivos, propiedades, accidentes ó modificaciones de un ser no son las de otro. Esta se subdivide en dos: en *substancial* y *accidental* ó *modal*. La substancial se halla entre dos substancias que al menos

difieren en número ; ó bien entre los principios constitutivos de una substancia compuesta, de los cuales el uno, por su propia entidad, no es el otro, como el alma respecto del cuerpo humano. Esta distinción será *adecuada* si de las cosas así distintas la una no es parte de la otra, como dos individuos de la especie humana. Será *inadecuada* si una de las cosas distintas concurre como parte para formar á la otra ; así se distingue el alma del hombre comparada con el hombre todo. Distinción *accidental y modal* es la que interviene entre la substancia y sus modificaciones, ó entre un accidente y otro, ó entre un accidente y su modificación. Así, entre la cera y su extensión hay distinción accidental ; entre la extensión y la figura hay distinción modal.

La *distinción de razón* no se opone á la unidad de una cosa simple, ni á su identidad física, porque, en rigor, ella está sólo en la mente con algún fundamento de parte de la cosa, ó bien sin él. Es, pues, *distinción de razón* aquella que conviene á las cosas en virtud de los diversos conceptos con que la mente se representa los objetos. Subdivídese en dos : *de razón racionada y de razón racionante*. La primera tiene fundamento en

la cosa : v. gr., la distinción que hacemos de los atributos divinos ; pues aunque en Dios se identifica la justicia , supongamos , con la misericordia , respecto de la esencia de estos atributos , sin embargo , como la esencia divina es infinita , equivale en su simplicidad á cuanto podemos concebir distinto en las criaturas. La segunda *de razón racionante* es aquella que más bien afecta á dos ó más conceptos que la mente forma de una cosa , que á la cosa misma : v. gr., la distinción que hacemos entre *hombre* y *animal racional* , la cual no tiene otra razón de ser sino en la noción , pues la de hombre es confusa , y la de animal racional es distinta ; mas respecto del objeto representado no hay diferencia alguna. Nos hemos detenido en la explicación de estas nociones ontológicas por cuanto son muy importantes y de frecuente aplicación.

**Proposición.**—*Todo ente es uno , y la unidad es transcendental.*

**Prueba.**—El ente , ó es simple ó compuesto ; no hay medio. Es así que en todo caso es uno ; luego es verdadera la proposición. Si el ente es simple , no sólo es indiviso en sí

mismo, sino también indivisible ; pero un ente indiviso é indivisible es uno, según la definición ; luego todo ente simple tiene esta propiedad. Si el ente es compuesto , mientras es tal no está dividido en sus partes, es indiviso: pues, de lo contrario, ya no sería compuesto. Pero un ser indiviso es uno ; luego el ente compuesto es también uno. Luego la unidad es una propiedad transcendental. •

**Cuestión 3.<sup>a</sup>** — *¿Cuál es la segunda propiedad transcendental?*

**Resolución.**—Es la verdad : de ella diremos lo más necesario.

**Declaración.** — La segunda propiedad transcendental del ente es la verdad. Según Santo Tomás, la verdad, hablando en rigor, reside principalmente en el entendimiento, por cuya razón se ha definido : “la adecuación del entendimiento y de la cosa,„. Mas como en toda relación podemos referir el sujeto al término, ó el término al sujeto, hemos con fundamento distinguido la verdad metafísica y la verdad lógica, según que, ó las cosas se conforman con el entendimiento, ó la inteligencia en sus conocimientos se conforma con las cosas. De-

jando á un lado la verdad l3gica, de la cual hemos dicho lo bastante en su propio lugar, expongamos brevemente la doctrina del Doctor Ang3lico sobre la verdad metaf3sica. Seg3n 3l, todas las cosas se hallan entre dos entendimientos : el infinito y el creado. Las cosas, en su relaci3n con el entendimiento infinito, no son sino la realizaci3n de las ideas t3picas del Soberano Art3fice; y como es imposible que la Omnipotencia divina no realice las cosas seg3n las ideas de la mente infinita, claro es que ellas tienen una conformidad esencial y necesaria con el mismo entendimiento de Dios; y como en esta conformidad consiste la verdad metaf3sica, ded3cese que todo lo que es, es verdadero; en este sentido, precisamente, dijo San Agust3n : *Veritas est id, quod est : la verdad es lo que es.*

Que si comparamos las cosas con el entendimiento creado, observaremos que, siendo toda inteligencia finita un reflejo y como participaci3n de la mente divina, toda inteligencia finita puede conocer las cosas como ellas son en s3 mismas, tanto m3s cuanto 3stas tienen de su parte una aptitud radical para presentarse al entendimiento creado tales cuales son : aptitud que suele llamarse *cognoscibili-*

*dad ó inteligibilidad*, la cual funda la verdad metafísica, aun respecto del entendimiento finito, en su relación con las cosas.

Ahora, si se pregunta qué añade la verdad metafísica al ente, respondemos que sólo añade una simple relación del mismo ente al entendimiento. De donde se infiere que la verdad de las cosas es su mismo ser; luego legítimamente se afirma que la verdad metafísica es la segunda propiedad transcendental del ser. Resolvamos algunas dificultades.

**Objeciones.**—1.<sup>ª</sup> La verdad de las cosas es el objeto que se propone al entendimiento para que éste le conozca. Es así que este objeto así propuesto no está constituido por relación alguna á una potencia cognoscitiva; luego tampoco lo está la verdad misma; luego ella no debe definirse con relación á ningún entendimiento.

**Resp.**—Distingo la mayor: la verdad, en cuanto á su fundamento, es el objeto que se propone, etc., *concedo*: la verdad en cuanto á su razón formal, *niego*. Es cierto que lo que se propone al entendimiento como objeto perceptible es la entidad misma de la cosa, la cual entidad, fundamentalmente considerada, puede llamarse verdad, una vez que lo verdadero, en

cuanto está en las cosas, consiste en la misma entidad de la cosa, según que se conforma ó puede conformarse con el entendimiento. De aquí se infiere que la razón formal de la verdad es la adecuación ó conformidad : el fundamento es la entidad que respecto del entendimiento cognoscente se presume en sí misma ó en otro ente. De tres modos, dice Santo Tomás, se define la verdad :

1.º Según aquello en que se funda, que es la entidad de la cosa; así definió San Agustín: *Veritas est id, quod est.*

2.º Según aquello que generalmente perfecciona á la verdad; así la verdad es la adecuación del entendimiento y de la cosa, ó, como dijo San Anselmo, la rectitud perceptible sólo por la mente.

3.º Según el efecto consiguiente.

Así la definió San Hilario cuando dijo que lo verdadero era aquello que manifestaba y declaraba el ser, y San Agustín diciendo : “la verdad es aquello con lo cual se manifiesta lo que hay”.

**Objeción.**—2.ª La verdad de las cosas es la causa de la verdad en el entendimiento; luego la verdad se halla primitivamente en las cosas.



**Resp.**—Si se habla del entendimiento infinito, es falso el antecedente por las razones que tantas veces hemos tocado; si se habla del entendimiento creado, es verdadero el antecedente en el sentido de que las cosas son como la medida (*mensura*) del entendimiento creado, mas no en el sentido de que la verdad consista *formalmente* en las cosas con absoluta exclusión del entendimiento.

3.<sup>a</sup> Si las cosas se refiriesen al entendimiento divino como lo medido á la medida, no podríamos conocerlas sino comparándolas con el mismo divino entendimiento. Pero esto nos lleva al ontologismo; luego no se puede sostener que la verdad metafísica está en la conformidad de las cosas con la mente divina.

**Resp.**—Las cosas criadas, consideradas simplemente como entes, pueden conocerse sin relación al entendimiento divino; consideradas en sus relaciones con su causa ejemplar, no pueden conocerse sin compararlas con el entendimiento divino; pero para esto basta el raciocinio, y no es necesaria una visión directa é inmediata de Dios, como quieren los ontólogos.

4.<sup>a</sup> No todos los efectos corresponden á las ideas divinas; porque cuando Dios concu-

rre con las causas segundas para la producción de sus efectos, puede acontecer, y acontece, que, por defecto de la causa segunda, no se conforme el efecto con las mismas ideas divinas, como acaece con los monstruos; luego no se puede afirmar con tanta universalidad que todas las cosas corresponden á las ideas de Dios.

**Resp.**—Si Dios prevé el efecto individual que por deficiencia de la causa segunda será un monstruo, ese monstruo se conformará con la previsión infalible de Dios, aunque no se conforme con la idea ejemplar específica. Esto basta para sostener en general que todas las cosas se conforman con las ideas divinas, una vez que también la previsión de Dios envuelve una idea.

**Cuestión 4.<sup>a</sup>**—*¿Cuál es la tercera propiedad transcendental del ente?*

**Resolución.**—Es la *bondad*: diremos de ella y de otras nociones que se oponen ó refieren á la bondad lo más oportuno.

**Declaración.**—Así como el ente, en su relación con el entendimiento, se dice y es *verdadero*, así también el mismo ente en su relación con la voluntad dicese y es *bueno*. Por tanto, podemos definir la bondad diciendo que es la

apetibilidad del ente, esto es, cierta aptitud que todo ser tiene para excitar y mover hacia sí el apetito y tendencia de la voluntad. Ahora bien: un ser no apetece sino lo que le conviene, y nada le conviene sino lo que le perfecciona; luego el fundamento de la bondad es la conveniencia de un ser respecto de otro, por cuanto el primero perfecciona á este segundo. Mas la perfección que un ente puede conferir á otro á las veces es *real* y á las veces *aparente*; luego el bien se divide desde luego en *real* y *aparente*.

Divídese también en *útil, honesto y deleitable*. *Bien útil* es el medio que conduce al conseguimiento de un fin. De aquí se deduce que el bien útil, en cuanto útil, no puede ni debe apetecerse como fin. *Bien honesto* es aquello que se apetece por sí mismo, por cuanto de suyo contribuye á la perfección del ser que le apetece y es conveniente á su naturaleza. De donde se deduce que el bien honesto tiene razón de verdadero fin y termina la tendencia del apetito racional. *Bien deleitable* es aquel cuya posesión aquieta al agente y le sosiega en sus movimientos; por cuya razón se define el placer ó deleite diciendo que es: "el reposo y sosiego del apetito en el bien poseído". El deleite no puede, por tanto, ser el objeto ó fin objetivo

del apetito , sino un resultado, un efecto de la posesión del bien, el cual, y sólo el cual, puede ser verdadero fin del agente racional.

Divídese igualmente el bien en *absoluto* y *relativo*. El primero es aquel que es digno de apetecerse y amarse por sí mismo y por su propia perfección : así es bueno Dios. El segundo es aquel que no se apetece ni ama por sí mismo, sino con relación á alguna otra cosa ; así es buena la salud porque perfecciona al cuerpo humano. También se divide el bien en *espiritual* y *corpóreo*, en *físico* y *moral*. Es bien espiritual el que perfecciona el alma : como la ciencia, la virtud. Es corpóreo el que perfecciona al cuerpo : como la robustez, la hermosura. Es físico el que perfecciona la naturaleza: como la vida. Es moral el que perfecciona las costumbres : como la templanza.

**El mal.**—Al bien se opone el mal, como á la verdad lo falso. San Agustín nos da un concepto justo del mal cuando dice. “El mal no es otra cosa que la privación del bien, así como la ceguedad no es sino la privación de la vista.” Efectivamente: aunque el mal se concibe siempre como la ausencia de un bien, sin embargo, debemos tener presente que no cualquiera ausencia de bien es un mal , sino tan sólo aquella

por la cual un ser está despojado de una perfección debida á su naturaleza. El hombre no tiene alas, ni el león inteligencia ; pero nadie dirá por esto que la simple falta de alas en el hombre, ni la de inteligencia en el león, sean un mal para cada uno de ellos, puesto que ni la naturaleza racional pide alas, ni la del león inteligencia. No es, pues, lo mismo la simple negación de un bien que su privación ; la primera no es un mal. mas la segunda lo es.

**Especies de mal.**—Dada la noción del mal, distingamos sus diversas especies. Algunos filósofos, siguiendo á Leibnitz, dividen el mal en *metafísico*, *físico* y *moral*. *Mal metafísico* sería la simple carencia de ulterior realidad en un ser finito. Mas como acabamos de decir que el mal no consiste en una simple negación, no parece admisible este primer miembro de la división; por cuanto la simple limitación de una criatura es carácter esencial de la misma. A pesar de esto, muchas veces nos haremos cargo del *mal metafísico* en algunas cuestiones por haberse introducido en las escuelas esta noción, que por otra parte, si bien se explica, no se opone á la verdad. *Mal físico* es la privación de una perfección igualmente física de un ser no considerado sino en su naturaleza

y en el orden de la pura existencia : v. gr. , “una enfermedad, el dolor, la muerte,, etc. *Mal moral* es la privación voluntaria y libre de una perfección debida á la naturaleza racional en sus relaciones con el fin á que está llamada, mediante el libre desenvolvimiento de sus potencias naturales: v. gr., la ociosidad, el juego, la embriaguez, la blasfemia; etc. También se divide el mal en *mal de culpa* y *mal de pena*. Mal de culpa es la libre transgresión del orden moral impuesto á las criaturas racionales por el Soberano Legislador. Mal de pena es el castigo ó la sanción decretada por el mismo Legislador contra los transgresores de la ley.

**Una cuestión.**— Ocurren aquí gravísimas cuestiones, especialmente sobre el origen del mal: mas la remitimos á otros tratados para no recargar á los alumnos. Por ahora nos contentamos con resolver brevemente ésta: “¿cuál de estos males enumerados es mayor?,, Es evidente que el mal relativo no es un mal absoluto; por consiguiente, hablando en rigor, el mal que se dice relativo es un bien, como el castigo de un malhechor. El mal moral, comparado con el mal físico, es muy más grave y funesto, porque es la privación voluntaria y libre de

una perfección más noble y necesaria de la criatura racional.

Si se compara el mal de culpa con el mal de pena, es muy más grave aquél que este segundo.

1.º Porque el mal de pena no se impone sino por la culpa: aquí viene bien aquello de los escolásticos: *propter quod unumquodque tale, et illud magis*: aquello por lo que una cosa es tal, es más que la misma cosa en su género. Por eso, mientras más horroroso contemplo el infierno, más horrible se me representa la culpa ó el pecado.

2.º Porque el mal de culpa priva al hombre del orden debido á Dios, á quien irroga una ofensa é injuria infinita en cierto modo, por razón de la infinita dignidad de la persona ofendida. Por el contrario, el mal de pena no cede sino en daño de una criatura. De donde se infiere que, si el hombre se gobierna por la razón, debe antes ofrecerse á cualquier sacrificio que consentir en mancharse con la más leve culpa.

**Escolio.** — No está por demás explicar aquí algunos otros conceptos que tienen alguna relación con las propiedades transcendentales del ente. Hablemos de la *perfección*, del *orden*, de la *belleza* y del *sublime*.

**Perfección.**—Según la etimología de la palabra, dicese *perfecta* una cosa *totaliter facta*; totalmente, completamente hecha, concluida, acabada. A las veces, lo perfecto se confunde con lo bueno; pero hay entre los dos alguna diferencia, porque lo perfecto es aquello que posee todo lo que requiere su naturaleza, su condición y el fin á que está ordenado. Un reloj será perfecto si no le falta nada, ni en cuanto á su estructura, ni en cuanto á sus partes, ni en cuanto á su movimiento, ordenado á la medida del tiempo. De aquí se deduce que no todo lo bueno es en rigor una cosa perfecta: un niño es *bueno* y es *hombrecillo*; pero no es todavía perfecto. Sin embargo, en un sentido más lato suele identificarse lo bueno con lo perfecto, en cuanto que á ningún ente le falta nada para ser aquello que debe ser en cierta relación ó concepto determinado. En este sentido, solemos decir que toda entidad es una perfección. Tocaremos las principales clases de perfección en la Teología natural, donde tienen una aplicación inmediata.

**Orden.**—Digamos cuatro palabras del *orden*. San Agustín le definió diciendo que era la apta disposición ó distribución de cosas iguales y desiguales en su lugar respectivo: Una biblio-

teca de muchos volúmenes, distribuidos de este modo en la estantería, nos da la idea de orden. También puede muy bien decirse que orden es la apta disposición de los medios al fin. Este mundo físico, en el cual se encadenan tantos agentes naturales, de modo que todos conspiran á un fin general y común, después de realizar los fines peculiares de cada sistema, nos descubre sin duda un orden maravilloso y una inteligencia perspicacísima que, habiendo concebido los fines, preparó y aplicó diestramente los medios más proporcionados para conseguirlos.

Compréndese fácilmente que el orden, en general, es siempre relativo; y como sólo la inteligencia puede concebir las relaciones, porque toda relación envuelve una idea universal, síguese que el orden supone esencialmente una inteligencia ordenadora. Puede también decirse que el orden es la reducción de la muchedumbre á la unidad. La razón es porque no se concibe el orden sino entre dos ó más cosas de algún modo encadenadas y referidas á otra cosa. La multitud sin unidad es confusión: la unidad sin pluralidad es una cosa absoluta que, no envolviendo relación alguna, no nos da idea alguna de orden. La variedad,

pues, y la unidad son los elementos esenciales del orden. Hablemos de la belleza.

**Belleza.**— Así como el entendimiento descansa en el conocimiento de la verdad, y el apetito se aquieta en la posesión del bien, del mismo modo el alma se *complace* en la contemplación de la belleza y hermosura. *Pulchra sunt, quae visa placent*: bellas son, háse dicho, las cosas que agradan vistas, esto es, conocidas. Santo Tomás advierte con mucha exactitud la diferencia que hay entre lo bueno y lo bello ó hermoso: el apetito descansa en el bien poseído, mientras que se sosiega y aquieta en el conocimiento ó contemplación de lo bello. De suerte que la belleza dice una relación directa á las potencias cognoscitivas; la prueba es que los sentidos más cognoscitivos son los que más se refieren á ella. Un jardín que se *ve*, es hermoso; una melodía que se *oye*, también se dice hermosa; pero nadie hablará de fragancias bellas, de sabores hermosos, etc.

Tres cosas se requieren de parte del objeto hermoso para que su contemplación suscite ó engendre en el alma la complacencia de que hemos hablado:

1.<sup>a</sup> La integridad ó perfección del sujeto:



pues las cosas mutiladas, mancas ó diminutas estimanse de ordinario torpes ó deformes.

2.<sup>a</sup> La debida proporción ó consonancia de las partes, esto es, el *orden*, porque las cosas desordenadas naturalmente ofenden al que las contempla. ¡Qué horroroso espectáculo presentan las ruinas de una ciudad sacudida por violentos terremotos!

3.<sup>a</sup> La claridad ó resplandor que, resaltando del objeto, permite á la mente su cabal y plácida contemplación; donde hay obscuridad no hay belleza: lo negro, es negro y triste; lo claro, es alegre y grato. Podemos, pues, definir la belleza en dos palabras, diciendo que es *splendor ordinis: el esplendor del orden*. En el orden hay variedad; pero una variedad íntegra y perfecta; en el orden hay proporción y armonía, porque el orden es la unidad de la muchedumbre. Tenemos, pues, en el orden los dos elementos de la belleza. Pero como esto no basta, hemos añadido la voz *esplendor*, que significa aquella claridad que, difundándose en las cosas ordenadas, ofrécelas sin dificultad á la plácida contemplación de nuestra mente. "Dadme orden, decía San Agustín, y os doy belleza: quitadme el orden, y ella al punto desaparece."



**Especies.**—Divídese lo bello en sensible y espiritual. Es *sensible* el esplendor del orden en las cosas materiales, ó sea el orden de partes reales integrantes, acompañado de una suavísima claridad del color ó de una dulcísima armonía del sonido. El bello espiritual es el esplendor del orden en las cosas espirituales, ó sea el orden de partes virtuales acompañado de la debida claridad espiritual.

Lo bello espiritual se divide también en *intelectual* y *moral*. El primero es el descrito arriba; el moral es *el esplendor de la honestidad*. “La belleza moral, dice Santo Tomás, consiste en que el trato, las acciones del hombre tengan la proporción debida según la claridad espiritual de la razón;” lo cual corresponde á la naturaleza de lo honesto, que se identifica con la virtud que gobierna las cosas humanas según los dictámenes de la recta razón. Por esto decía San Agustín que lo honesto se identifica con la hermosura espiritual.

La belleza espiritual y moral es muy superior á la belleza sensible, como es más noble y excelente el espíritu que el cuerpo, el orden moral que el orden físico. Sin embargo, en la presente condición humana, aunque distinguimos perfectamente los elementos de una y otra

especie de belleza, nuestra inteligencia no suele contemplar la hermosura espiritual sino asociada á un elemento sensible suministrado por la fantasía.

De lo dicho podemos inferir :

1.º Que el Ente perfectísimo es el más hermoso, porque, como se expresa el Doctor Angélico, Él es la causa de la claridad y consonancia de todas las cosas. Sí : Dios es la misma belleza y hermosura.

2.º Infiérese que no puede darse belleza objetiva sin verdad, bondad y contra la honestidad ; porque, como profundamente dice San Agustín, "donde hay orden, hay ser; donde hay desorden, tienden las cosas á la nada,,. Pero todo ser es verdadero y bueno : luego en el orden hay verdad y bondad ; mas lo que se opone á la honestidad está privado del *ser moral*; es una imperfección y un desorden repugnante á la naturaleza y concepto de hermosura.

**Lo sublime.**—Expongamos algunas ideas sobre *lo sublime*. La belleza supone siempre de parte de quien la contempla cierta comprensión. Pero acaece á las veces que el objeto es tan excelente que supera la potencia cognoscitiva, y entonces se origina el concepto de *lo sublime*, que no es sino el exceso de perfección

que supera la intuición del sujeto cognoscente: Hablamos de *exceso* para indicar que lo sublime no se oculta enteramente á la potencia cognoscitiva, sino que se presenta en realidad por un lado; mas por otro hay algo que la aventaja : hablamos de *intuición* para significar que lo sublime excede al conocimiento inmediato, pero no es necesario se aventaje al raciocinio. Así, el ente infinito es *sublime*; mas esta sublimidad no impide que nosotros, discurriendo, deduzcamos sus atributos y perfecciones. Lo bello excita admiración y amor: lo sublime produce estupor y nos inclina á la veneración. Nace esto de la excelencia del objeto que hiere á la mente y del exceso de perfección que subyuga en cierto modo la facultad cognoscitiva.

Dios es el sublime absoluto, porque con su infinidad traspasa y aventaja todas las fuerzas de nuestra comprensión. Fuera de Dios lo sublime es relativo, según que excede los límites comunes de la aprensión ó que le concebimos indefinido por medio de la abstracción de límites.

**Especies.**—Podemos considerar tres especies de sublime: *ontológico*, *dinámico* y *matemático*. El sublime ontológico se funda en la excelencia de la naturaleza, como Dios; el su-

blime dinámico se funda en la excelencia de la virtud ó física ó moral: como una erupción del Cotopaxi; ó como la fuerza moral de un héroe que él sólo desafiase á toda la perversidad humana en defensa de la verdad, de la justicia y del derecho. Más tarde el Ecuador registrará en unas gloriosas páginas de su historia el nombre de un héroe semejante. El sublime matemático se funda en la excelencia de la magnitud ó cantidad, sea discreta ó continua, como el Pacífico ó Atlántico.

Como á lo hermoso se opone lo deforme y feo, así á lo sublime se opone lo hórrido. Lo feo excita la aversión: lo hórrido la abominación y el horror. La inteligencia humana, por su naturaleza, tiende á Dios, que es infinito; por esto la arrebatada contemplación de las cosas sublimes, que en cierto modo se aproximan más á Dios, y la contristan y oprimen las cosas deformes y horrorosas.

Hay una ciencia de lo bello y sublime, que los modernos llaman Estética; pero acaso podría más propiamente llamarse Filosofía de las Bellas Artes.

---

## CAPITULO IV

---

### De las diversas clases de entes.

**Preámbulo.**— Aunque la noción del ente no es genérica, sin embargo, es analógicamente capaz de representarnos diversas jerarquías y clases de entes que difieren en su naturaleza, perfección y condiciones de existencia. Esto explica el título del presente capítulo, en el cual debemos exponer las más importantes doctrinas sobre las principales clases de los entes. Sin detenernos en más prolijas reseñas de las materias en que tenemos de ocuparnos, planteemos, según nuestro método, las cuestiones, para resolverlas del modo más ventajoso.

**Cuestión 1.<sup>a</sup>**— *¿Cual es el carácter y naturaleza del ente necesario y del ente contingente?*

**Resolución.** — Resuelven esta cuestión la declaración y proposiciones siguientes.

**Declaración.** — Llámense en Lógica verdades *necesarias* aquellas cuyo predicado de tal manera conviene al sujeto que en ningún caso, en ninguna hipótesis puede dejar de convenirle, por hallarse esencialmente incluido en la noción del mismo sujeto. En esta proposición: *el círculo es redondo*, observo que el predicado es absolutamente inseparable del sujeto, por cuanto no puedo concebir el *círculo* sin verle *redondo* por cuyo motivo esa proposición es necesaria. Llámense verdades *contingentes* aquellas cuyo predicado conviene desde luego al sujeto, pero de modo que su noción no está esencialmente incluida en la del sujeto; de donde concebimos que en un sentido absoluto pudiera el sujeto existir sin el predicado. En esta proposición: *los cuerpos son graves*, observo que, aunque ella es verdadera en la suposición legítima de la constancia de las leyes físicas, sin embargo, hablando absolutamente, no repugna la existencia de un cuerpo que no fuese grave, porque la gravedad no es un constitutivo intrínseco del cuerpo. Apliquemos esta teoría á nuestro caso. Suponiendo que el sujeto sea *ente*, y el predicado *existente*, tendremos

esta proposición: *el ente existe*. Claro es que, en materia necesaria, esta proposición ofrece un ente que existe de tal modo que repugna absolutamente su no existencia: éste es *el ente necesario*. Pero la misma proposición en materia contingente ofrécenos un ser que de tal manera existe que, absolutamente hablando, pudiera no existir: éste es *el ser contingente*. Fundados en estas nociones, establezcamos las siguientes.

**Proposición 1.<sup>a</sup>** — *El ente necesario está determinado á la existencia, y tiene en sí mismo la razón suficiente de su existir.*

**Prueba.** — Repugna intrínseca y absolutamente la no existencia del ser necesario, como acabamos de ver en la declaración; luego el ser necesario no es indiferente para existir ó no existir; luego está determinado á la existencia, ó, mejor dicho, es la misma existencia. Consta, pues, la primera parte. Probemos la segunda.

Esta determinación no puede ser extrínseca al ser necesario, esto es, no puede provenir de algún otro ente, porque entonces la existencia del ser necesario dependería de otro. Pero en

este caso podríamos concebir la hipótesis de que aquel ente no diese la existencia al ser necesario. Luego en este caso podríamos concebir posible que el ente absolutamente necesario no existiese, lo cual evidentemente implica. Consta, pues, que, en el ser absolutamente necesario, la determinación á la existencia es intrínseca á la naturaleza del mismo ser. *Subsumo* : pero la determinación intrínseca á existir es la misma razón suficiente de la existencia. Luego el ser absolutamente necesario tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia.

**Prop. 2.<sup>a</sup>**—*El ser contingente no está por sí mismo determinado á la existencia, ni tiene en sí mismo la razón suficiente de su existir.*

**Prueba.**—El verdadero carácter del ser contingente es la indiferencia para existir ó no existir, como consta de su definición. Pero la indiferencia es una verdadera indeterminación; luego el ser contingente no está determinado por sí mismo á existir más bien que á no existir. Consta, pues, la primera parte. Veamos la segunda.

El ser contingente no ofrece, como acaba-

mos de ver, sino indeterminación é indiferencia para existir ó no. Ahora bien : es un aforismo filosófico é indisputable que *ex indifferenti nihil sequitur* ; nada se sigue de una cosa indiferente. Luego ni la permanencia del ser contingente en el estado de posibilidad pura , ni su tránsito al orden real, ni su conservación en él, ni su retorno á la nada pueden explicarse con la indeterminación ó indiferencia esencial del mismo ser contingente. Luego no puede explicarse ninguno de sus estados ó condiciones sino dejando su esencia y naturaleza, y buscando otro ser que sea su verdadera razón suficiente. Consta, pues, la segunda parte.

**Corolarios.**— Luego el ser contingente depende por su naturaleza de otro, lo cual explican los escolásticos con esa enérgica frase latina : *omne ens contingens est ens ab alio*. Luego la existencia del ser contingente prueba la del otro ser que se la dió, pues repugna que un ser que no exista dé á otro existencia. Luego, aunque un ser contingente pueda producir otro, el mismo ente productor depende de otro antes de sí; y como esta dependencia es esencial é intrínseca á cada ente contingente, síguese también que cualquiera colección de entes contingentes es *ab alio*. Luego la existencia



de cualquiera colección de seres contingentes no puede explicarse adecuadamente sin la existencia del ser necesario. Luego, si existen seres contingentes, existe el Ser necesario.

**Cuestión 2.<sup>a</sup>**—*¿Cuál es el carácter y naturaleza del ente inmutable y del ente mutable?*

**Resolución.**—Resuelven la cuestión propuesta la declaración y tesis siguientes.

**Declaración.**—La idea de mutación es muy genérica. Hay mutación en el movimiento local; la hay en una potencia cualquiera respecto del ejercicio ú omisión de sus propios actos; la hay en un sujeto cualquiera respecto de sus accidentes, modificaciones, etc. “En general, es propio, dice Santo Tomás, de toda mutación constituir ó colocar á un ser de otro modo que era antes; así que podemos definir la *mutación* diciendo que es el tránsito de un ente, de un modo de ser á otro.

Tres son los requisitos esenciales de toda mutación:

1.º El término *á quo*, ó sea el término de donde parte ó pasa el sujeto mutable.

2.º El término *ad quem*, ó sea el término adonde va á parar en virtud de la mutación el mismo sujeto mutable.

3.º El mismo sujeto que, dejando un término, se adelanta al otro término.

El término *ad quem* es el que da la especie á la mutación, porque á él aspira el sujeto y en él se consuma la mutación. Los antiguos escolásticos llamaban al término *a quo*, negativo, *privación*; al término *ad quem*, *forma* ó *acto*; y al sujeto mismo, *materia* ó *potencia*.

Veamos las principales especies de mutación. Hay mutación *substancial* y *accidental*: mutación substancial es el tránsito del sujeto de una naturaleza á otra; así, los manjares, hecha la digestión, conviértense en carne, sangre y otras partes del organismo corpóreo. Mutación accidental es el tránsito del sujeto de la privación, de un accidente á su adquisición, ó del accidente á su privación, como cuando un hombre sano enferma, ó enfermo sana. La mutación, bien sea substancial ó accidental, puede ser intrínseca (*ab intrinseco*) ó extrínseca (*ab extrinseco*). Es intrínseca la que nace de la misma naturaleza del sujeto, como una enfermedad que proviene de causas interiores y profundas: Es extrínseca la que proviene de causas extrañas al sujeto de la mutación, como la que se verificó en la naturaleza humana individual de Cristo al ser asumida, sin su

personalidad, para subsistir en la persona del Verbo por medio de la unión hipostática, como nos lo enseña la fe católica.

También debe distinguirse de otro modo la mutación *absoluta* ó *interna*, y la mutación *relativa* ó *externa*. La primera afecta al sujeto mismo, y se verifica en él como cuando yo, á fuerza de estudio y aplicación, de ignorante me convierto en sabio ó de malo en bueno. La segunda, sin verificarse en el sujeto mismo, le da, sin embargo, una denominación distinta por las distintas relaciones con otros seres que con respecto á él se han mudado. Así, por ejemplo, si yo tengo á mi lado un amigo, podrá con verdad decirse de mí que estoy á la derecha de mi amigo; pero si él pasa al otro lado sin moverme yo, podrá también decirse que yo estoy á la izquierda de mi amigo; yo no me he movido, sino él, y, sin embargo, se han cambiado mis relaciones locales. Conviene tener muy presente esta especie de mutación, cuando se trata de las relaciones de Dios con las criaturas, para sostener la inmutabilidad divina.

Expongamos ahora algunos importantes axiomas filosóficos relativos á la mutación:

1.º En toda mutación es preciso que de

parte del sujeto haya algo idéntico en el término *a quo* y en el término *ad quem* de la misma mutación, porque de otro modo faltaría el sujeto de quien se debiera predicar la mutación. De aquí se deduce este importante corolario. Luego, en el orden real, tanto la creación como la aniquilación no ofrecen ni pueden ofrecer la idea de verdadera mutación, porque el ser creado pasa íntegro de la nada al ser, y el ser aniquilado pasa íntegro de la existencia á la nada; luego en ambos casos falta el sujeto de la mutación, y por lo mismo no hay mutación en sentido riguroso.

2.º Todo aquello que de cualquier modo se muda, *pasa* en algún sentido y *permanece* ó *persevera* el mismo en otro sentido. Dedúcese este axioma del precedente, pues en toda mutación hay un sujeto que pasa el mismo del término *a quo* al término *ad quem*.

3.º Todo lo que se muda, ó algo adquiere de nuevo ó algo pierde; porque, si nada adquiriese ni perdiese, no habría mutación, la cual esencialmente se opone á la identidad absoluta del sujeto que se muda.

4.º Todo ente que se muda es, en cuanto mudable, imperfecto, porque en toda mutación algo adquiere el sujeto ó pierde alguna

cosa ; en uno y otro caso el sujeto es antes ó después de la mutación incompleto, y de consiguiente imperfecto.

5.º Todo ente mudable, en cuanto mudable, es compuesto ; porque si el sujeto de la mutación, perseverando en algún sentido *el mismo* , algo adquiere ó algo pierde , es muy claro que en aquel sujeto hay dos elementos: el inalterable y el alterable ; luego hay alguna composición.

6.º Todo ente mudable, en cuanto mudable, está en potencia con respecto á su actual mutación ; porque si el ente *no pudiera* mudarse, no se mudaría ciertamente.

7.º Todo ente mudable, en cuanto mudable, es contingente; porque, si estuviese esencialmente determinado á un modo de ser más bien que á otro, no podría pasar del término *a quo* al término *ad quem*.

El ente inmutable es diametralmente opuesto al mudable ; basta, pues, excluir ó negar de él toda mutación actual y posible para formarnos un concepto exacto de la inmutabilidad. Es, por tanto, inmutable el ente que no pasa de uno á otro modo de ser. Podemos distinguir dos especies de inmutabilidad : *absoluta* y *relativa*, ó, como dicen los escolásticos, *secundum quid*.

La absoluta excluye toda potencialidad del ente que se dice inmutable ; de modo que ni en sí mismo, ni en ninguna otra causa extrínseca, puede hallarse razón ó principio capaz de inducir en él alguna mutación. La inmutabilidad relativa ó *secundum quid*, es aquella que no excluye de un modo absoluto toda potencialidad del sujeto que así es inmutable , sino que deja algún lado ó respecto por el cual el ente puede experimentar cambios ó mutaciones. Es evidente que el ser absolutamente necesario es por el mismo hecho absolutamente inmutable, porque la necesidad absoluta excluye toda contingencia é indeterminación, y de consiguiente el ser absolutamente necesario no puede menos de ser lo que es.

**Cuestión 3.<sup>a</sup>** — *¿Cuál es el carácter y naturaleza del ente simple y del ente compuesto?*

**Resolución.** — Resuelven esta cuestión la declaración y asertos siguientes.

**Declaración.** — Todos entendemos por ente compuesto aquel que consta de partes, de cuya unión resulta esa forma que es la unidad misma del sujeto compuesto. Por el contrario, es simple el ser que no consta de partes. Para un matemático *el punto* es simple, y *la línea* es compuesta. De aquí se infiere que el com-

puesto es un *todo* ó conjunto ó suma de partes. En su propio lugar, cuando tratamos de la división lógica, hablamos á la larga de las varias especies de todo, y no es necesario repetirlo aquí. Así que veamos más bien algunos principios ó axiomas relativos á la materia:

1.º Todo ente compuesto es posterior, al menos con posterioridad de naturaleza, á sus partes componentes, (porque el ente compuesto resulta de la unión de sus partes ; si, pues, no se suponen éstas, es inconcebible el ente compuesto.

2.º Todo ente compuesto consta de *potencia* y *acto*; porque, ó una de las partes es *acto* respecto de la otra, ó todas las partes están en potencia con respecto al todo ó ente compuesto.

3.º Ningún ente compuesto puede ser absolutamente perfecto. Lo primero porque consta de potencia y acto, y la potencia, con relación al acto, es imperfecta. Lo segundo, porque siempre es más perfecto el todo que las partes de cuya unión resulta ; luego las partes con relación al todo son imperfectas ; pero es imposible que cosas imperfectas constituyan un ser absolutamente perfecto.

4.º Ningún ente compuesto puede ser el

primer ente , porque , según el primer axioma , todo compuesto es posterior á los componentes.

5.º Todo ser compuesto es contingente, porque depende de sus partes, y todo lo que de otro depende es contingente.

6.º Todo ser compuesto es mudable , porque , conforme al segundo axioma , todo compuesto consta de potencia y acto, y donde hay potencia y acto cabe la mutación.

7.º El ente simple, no por definirse negativamente, es una pura negación; al contrario, es una cosa muy positiva, porque , de lo contrario , se seguiría el absurdo de que todo compuesto de partes simples se componía de puras negaciones, lo que repugna al sentido común.

8.º Si hay algún ente necesario é inmutable, ese ente debe ser simplicísimo, porque sólo la simplicidad absoluta es compatible con la necesidad é inmutabilidad igualmente absolutas.

**Escolio.**—Consideremos el ente simple y el compuesto en relación con la mente.

**Proposición.** — *El error no excluye del todo el conocimiento respecto de las cosas compuestas, pero exclúyete respecto de las cosas simples.*

**Prueba.** — Antes de probar la proposición, advertimos que aquí llamamos simple y compuesto aquello que respectivamente se representa como tal en el entendimiento, prescindiendo de la simplicidad ó composición de las cosas en sí mismas; porque hay, en verdad, muchos objetos que, aunque en sí mismos son simples, sin embargo, no los aprendemos sino como si fueran compuestos, por cuya razón debemos en esta nuestra proposición referir dichos objetos, relativamente á nuestro conocimiento, á las cosas compuestas. Esto supuesto, he aquí la prueba. Debe concederse desde luego que todo aquel que yerra respecto de algo que es una parte esencial ó metafísica ó física de cualquiera cosa, de ninguna manera puede decirse que la conoce en su esencia completa. Si alguno, por ejemplo, concibiese la idea de *animal irracional* pensando que esto era el hombre, claro está que ese tal no conocería en realidad al hombre, sino al

bruto. Pero es también cierto que aunque ese tal, por su error, no conoce en realidad al hombre, sin embargo, conoce algo del hombre, es decir, conoce el género. Luego consta la primera parte de la proposición.

No sucede lo mismo con el error acerca de lo simple. Lo simple, como simple, carece de partes. Luego no puede acontecer que, con respecto á él, por un lado se le conozca bien y por otro se yerre, sino que todo error excluye el conocimiento de la cosa. Es proposición de Santo Tomás.

**Cuestión 4.<sup>a</sup>** — *¿Cuál es el carácter y naturaleza del ente finito y del ente infinito?*

**Resolución.** — Resuelven esta cuestión la declaración y proposiciones siguientes.

**Declaración.** — Decía Ciceron : “Lo que es finito, tiene extremo ; lo que es infinito, no le tiene.” He aquí el concepto más general y común del ente finito y del ente infinito. Podemos, pues, definirlos diciendo : finito es todo aquello que tiene límites ó linderos ; infinito es aquello que carece de límites. ¿Qué es límite? La negación de ulterior realidad, la línea de demarcación entre el ser y la nada: ¿Qué es límite? Partiendo del ser al no ser, el límite es la expiración del ser; volviendo del no ser al

ser, el límite es el comienzo del ser. Veamos ahora algunas divisiones y conceptos del infinito.

Los filósofos consideran algunas especies de infinito ; son las siguientes :

1.<sup>a</sup> Infinito *absoluto*, ó como dicen los escolásticos, *simpliciter* , y es el ente que en su esencia, naturaleza, perfecciones y existencia excluye de un modo absoluto todo límite, todo defecto, y es una realidad pura y simplicísima que abraza toda perfección sin mezcla de imperfección alguna:

2.<sup>a</sup> El infinito *relativo* ó *secundum quid*, y es el ente que excluye todo límite respecto de alguna ó algunas de sus perfecciones, mas no respecto de su naturaleza ni de las demás propiedades que son limitadas y circunscritas ; tal es el infinito, que consideran los matemáticos en una línea respecto de una longitud sin límites. Claro es que un tal infinito niega el límite solamente *en su género* ; en lo demás es finito. Observemos de paso que, excluyendo el infinito todo límite, no es posible, en un mismo género, un infinito mayor que otro infinito.

3.<sup>a</sup> Distínguese también el infinito *categorématico* ó *actual*, y es aquel que de hecho niega el límite dentro de su género ; sería una

línea actualmente tal que no pudiese recibir ningún aumento en su longitud, ó bien una fracción periódica que hubiese actualmente agotado el cuociente de modo que ni un ángel, ni Dios, pudiesen agregarle un período más.

4.<sup>a</sup> El infinito *sincategoremático* ó *potencial*, ó *en potencia*, es aquel que, aunque actualmente finito y limitado, se ofrece, sin embargo, á nuestra mente capaz de recibir dentro de su género un aumento tal que jamás puede decirse que sea el último ; de modo que este infinito carece de *límites asignables*. Los matemáticos consideran la cantidad inconmensurable entre estos dos límites: el 0 y el  $\infty$ , y conciben que esta cantidad, en su división ó disminución, podrá acercarse al 0, pero nunca se convertirá en 0 ; en su multiplicación ó aumento podrá aproximarse incesantemente al  $\infty$ , pero jamás se convertirá en  $\infty$ . Luego la cantidad inconmensurable es un infinito *sincategoremático* ó *en potencia* ; este tal infinito debe más bien llamarse *indefinido*.

5.<sup>a</sup> Distínguese también el infinito *privativo*, el cual sería aquel que estuviese privado absolutamente de toda perfección debida á su naturaleza, como aconteciera á una potencia pasiva que jamás se actuase.

6.<sup>a</sup> El infinito *negativo*, y es aquel que se explica por medio de la negación ó remoción de límites.

**Idea del infinito.**—Explicado el concepto del ente finito y del ente infinito, es preciso analizar y declarar el carácter y naturaleza misma de la *idea*, por cuanto en esta materia hay entre los filósofos cuestiones gravísimas de que no podemos prescindir. Todos convienen en que tenemos realmente ideas del ser finito y del ser infinito. Nada es, en efecto, más común entre los hombres que el uso de los positivos, comparativos y superlativos; no hay lengua, ni hay gramática que no se haga cargo de ellos. Ahora bien: al pasar del positivo al comparativo, y de éste al superlativo, necesariamente concebimos *lo menos*, *lo más*, *lo sumo* ó *máximo*, y estas tres ideas envuelven necesariamente las de entidad y de límites de la misma entidad. Es, por tanto, un hecho la existencia de la idea.

La dificultad está en explicar la formación ó génesis de la idea; aquí han desbarrado muchos cuyas opiniones refutaremos indirectamente estableciendo las tesis siguientes, que, aunque en rigor corresponderían á la Ideología, pueden, sin embargo, tener lugar

aquí por razón del objeto representado por la idea.

**Proposición 1.<sup>a</sup>**—*La idea del ente finito no es puramente negativa, sino que puede llamarse positivo-negativa.*

**Prueba.**— Idea puramente negativa es aquella que nos representa una pura negación. Consta esto por la misma definición de idea negativa y por la experiencia, pues la idea de tinieblas, por ejemplo, nos presenta la negación ó ausencia absoluta de la luz. Es así que la idea del ente finito, como finito, no me representa una pura negación de realidad, pues la idea que tengo de la luz de mi lámpara no me representa, por cierto, la ausencia absoluta de luz, aunque la luz de mi lámpara sea menos intensa que la luz del sol ; luego la idea del ente finito no es puramente negativa. Pero tampoco es puramente positiva , porque idea rigurosamente positiva es aquella que representa una realidad pura, sin mezcla alguna de negación. Es así que la idea de ente finito, como finito, me representa una realidad limitada, circunscrita, rodeada, digámoslo así, de negaciones que no permiten al objeto ser *más ente*;

luego la idea del ente finito no es puramente positiva. Luego es *positivo-negativa*.

**Prop. 2.<sup>a</sup>** — *La idea del ente finito, considerada en su elemento negativo, no se funda en alguna previa noción del infinito, como pretenden los partidarios de Descartes.*

**Prueba.** — El génesis ó formación de la idea del ente finito puede explicarse *à posteriori*, ó *à priori*: no hay medio. Es así que ni *à posteriori*, ni *à priori* se necesita una previa noción del infinito para explicar la idea del ente finito; luego consta nuestra proposición. Pruebo la menor.

No *à posteriori*. — Mi propia experiencia me manifiesta que el número innumerable de objetos que me rodean se distinguen por la asombrosa variedad de su naturaleza y perfecciones respectivas, las cuales se gradúan y eslabonan en escala ascendente ó descendente; de modo que yo, al contemplarlos y compararlos entre sí, no puedo dejar de advertir el *menos*, el *más*, el *sumo* de unas mismas perfecciones repartidas entre las criaturas. Sin duda el sol es más brillante que la luna, y la luna más resplandeciente que Mercurio; el es-

tampido de un rayo me ensordece más que la detonación de un rifle, y el Amazonas es más río que el Magdalena, y el Magdalena más caudaloso que el Guayaquil; yo soy mucho más chiquito que Nicolás, czar de las Rusias, y Nicolás probablemente fué más pequeño que el gigante Goliat. Oigo decir en el mundo que Gabriel García Moreno fué en nuestros tiempos muy más grande que todo el Ecuador: por cierto no se equivocarán todos. Basta de ejemplos. Pregunto ahora: ¿cabe pensar que yo no pueda concebir cómo el sol alumbre más que la luna, ni yo sea más pequeño que Nicolás, sin gozar antes de la *visión intuitiva* de Dios, como quieren los ontólogos, ó sin aplicar á estos objetos que me rodean la idea ingénita y primitiva del infinito absoluto, *simpliciter*, cual pretende Descartes? Respondan la conciencia individual y el buen sentido de todos los humanos, y váyanse á pasear y divertirse un rato ontólogos y cartesianos juntos.

No *à priori*.—Porque una vez adquirida la idea universal y abstracta de potencia, de duración, de ente *in genere*, muy bien puede la mente concebir que un ser posea toda esa perfección que abstractamente considero sin límites y defectos, ó bien restringida á un grado

determinado que no le permita pasar más adelante. He aquí explicada *à priori* la formación de la idea del infinito y del finito, sin necesidad de ninguna previa noción del infinito.

Dirán tal vez los cartesianos que esa misma idea de ente *in genere* representa el infinito. A esto respondemos categóricamente que aquí está todo el error ontológico, el cual consiste en confundir la idea abstracta del ente indeterminado con la idea del ente *simpliciter* infinito. En Psicología tendremos ocasión de exponer á la larga la verdadera teoría sobre el origen de nuestras ideas; bástanos por ahora notar que el concepto del ente en general prescinde de que el ente tenga ó no tenga límites, y es, por lo mismo, un concepto indeterminado. Es cierto que el ente absoluto es en sí mismo infinito; pero aquí no se trata del objeto como es en sí, sino de la idea que representa el ente abstracto. Por consiguiente, si el ser indeterminado que representa la idea quiere llamarse infinito, podremos convenir en ello con tal que se entienda esa calificación negativamente, esto es, en cuanto la idea prescinde de los límites, pero sin excluirlos tampoco de un modo positivo.

**Prop. 3.<sup>a</sup>** — *No adquirimos la idea del ente infinito por medio de la continua adición de las cosas finitas, como falsamente opina Locke.*

**Prueba.** — La noción del ente infinito es simple, y presenta un objeto sin límites. Es así que la continua adición de lo finito no puede conducirnos sino á una idea que nos representará solamente un compuesto, y compuesto siempre limitado; luego la noción del infinito no puede ser el resultado de una adición continua de cosas finitas. Sumando, en efecto, todos los entes finitos, á lo más obtendremos un indefinido ó un infinito sincategoremático; porque la colección de entes finitos podría concebirse capaz de recibir una nueva unidad, lo cual destruye el concepto del infinito categoremático. Luego es verdadera la proposición.

**Prop. 4.<sup>a</sup>** — *La noción absoluta del infinito no se adquiere sino por medio de la remoción total y positiva de límites.*

**Prueba.** — ¿En qué se distingue en nuestros conceptos el infinito absoluto de lo finito?

En que aquél remueve positivamente todo límite, mientras que éste envuelve esencialmente uno ó más límites. En efecto: concebimos sin ningún esfuerzo que si un ente envuelve un sólo límite, ese ente ya no es infinito *simpliciter*. Luego el ente infinito *simpliciter* remueve todo límite. Asimismo concebimos que si la remoción de límites es puramente negativa, es decir, tal que sólo prescinda de ellos sin excluirlos de un modo positivo, la idea no nos representará sino un ente indeterminado y abstracto que no será finito ni infinito; luego la idea del infinito *simpliciter* requiere la remoción positiva de límites; luego la noción absoluta del infinito no se adquiere sino por medio de la remoción total y positiva de límites.

**Prop. 5.<sup>a</sup>**—*Ninguna criatura puede ser infinita en cuanto á su esencia.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> Toda criatura es contingente y mudable por su naturaleza: esto es claro, y nos lo demuestra la razón y la experiencia; toda criatura es dependiente de una causa, y está sujeta á muchas alteraciones y cambios que nos la presentan más ó menos defectuosa, pero siempre encerrada dentro de

muchos límites y confines en cuanto á su existencia y modo de ser. Esta es, y no otra, la idea que tenemos de toda criatura. Por el contrario, la infinidad de la esencia envuelve la idea de una perfección absoluta, libre y exenta de toda limitación ; el ente infinito es independiente, necesario, inmutable, etc. Ahora bien: salta á los ojos que estos atributos esenciales del ente ó esencia infinita son incompatibles con los de la criatura ; luego ninguna criatura puede ser infinita en cuanto á su esencia.

2.<sup>a</sup> Por otra parte, la esencia de una criatura es un ser participado ; pero ningún ser participado puede ser infinito *simpliciter*, porque la idea de participación envuelve la de límite y medida ; luego ninguna criatura puede ser infinita en cuanto á la esencia.

**Prop. 6.<sup>a</sup>**—*Ninguna criatura puede tener una fuerza ó actividad infinita.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> La actividad ó fuerza de un ser cualquiera arranca de su esencia, y es proporcionada á ella ; porque así como es inconcebible que un ser haga más de lo que puede, así también lo es que ese mismo ser pueda más de lo que es ; por cuyo motivo han consa-



grado los filósofos como un axioma este principio: *operatio sequitur esse: la operación sigue al ser*. Es así que la esencia de la criatura es finita; luego es también finita su actividad ó fuerza; y como esta limitación es esencial, síguese que ninguna criatura puede tener una fuerza ó actividad infinita:

2.<sup>a</sup> Además, la actividad de una criatura es proporcionada al fin de la misma criatura: porque la actividad es un medio otorgado á la criatura para que busque y alcance su perfección natural, y los medios son proporcionados á los fines. Es así que el fin de una criatura, considerado como fin, es finito, porque debe perfeccionar á un ser finito; luego también la actividad es limitada, y mientras es actividad de una criatura no puede ser infinita. No se oponga á este argumento que el hombre es finito, y, sin embargo, tiene por fin al mismo Dios, el cual es, sin duda, infinito; porque ya hemos indicado tácitamente la respuesta á esta objeción cuando dijimos: "el fin de la criatura, *considerado como fin*, es finito". Esto quiere decir que, aunque Dios es en sí mismo infinito, sin embargo, considerado Dios como fin del hombre, Dios no puede darle una perfección infinita á causa de la esencial limitación de la natu-

raleza racional. Así que el hombre no podrá gozar de Dios sino por medio de actos finitos.

**Prop. 7.<sup>a</sup>**—*Repugna una magnitud ó mole actualmente infinita.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> Son consiguientes á una esencia determinada accidentes también determinados. Es así que la mole ó magnitud es accidente del cuerpo, y todo cuerpo tiene una esencia determinada ; luego la magnitud de la mole debe ser determinada y, por tanto, finita:

2.<sup>a</sup> Un cuerpo de infinita magnitud ocuparía todos los lugares y espacios ; luego no podría moverse ni ejercer acto alguno, puesto que los cuerpos no obran sino mediante el movimiento. Pero repugna todo lo que está destituido de movimiento y no puede ser ordenado á ningún fin ; luego repugna la magnitud actualmente infinita.

3.<sup>a</sup> Repugna un cuerpo sin figura ; ¿qué es, en efecto, un cuerpo que ni es redondo, ni cuadrado, ni cilíndrico, ni cónico, ni nada? Es así que la figura encierra esencialmente límites en cuanto á la extensión, puesto que la constituyen sus términos ; luego también el cuerpo encierra límites de extensión.

**Prop. 8.<sup>a</sup>** — *Repugna una multitud actualmente infinita.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> Toda multitud actualmente existente se halla dentro de alguna especie de multitud, porque repugna la existencia de un género que no se reduzca á especie alguna. Es así que las especies de multitud son según las especies de los números, y por lo mismo finitas, porque el número es una multitud medida por la unidad, puesto que resulta de la adición de unidades; luego toda multitud actualmente existente es finita.

2.<sup>a</sup> Además, la multitud existente en el universo es creada. Es así que todo lo creado es finito, porque se halla comprendido en la ordenación del Creador, que, ó le destina como medio á la adquisición de algún fin determinado, ó le designa como fin que debe conseguirse por medios determinados; luego repugna una multitud actualmente infinita.

**Prop. 9.<sup>a</sup>** — *No repugna una multitud infinita en potencia.*

**Prueba.** — He aquí una razón de Santo Tomás. El aumento de la multitud es consi-

guiente á la división de la magnitud, porque, cuanto más se divide una cosa, tanto mayor número de entes resulta. De donde se infiere que, así como en la división del continuo cabe el infinito sincategoremático, así también cabe en la adición de la multitud.

**Escolio.**—Como esta materia es tan importante, creemos oportuno, para su mayor ilustración, recoger algunas objeciones.

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> Lo finito no puede contener lo infinito; luego del conocimiento de lo finito no puede la mente elevarse al de lo infinito. Esta objeción es de Julio Fabre.

**Resp.**—Es cierto que lo finito no puede contener en su entidad subjetiva á lo infinito; pero es muy falso que lo finito no contenga en su entidad lógica, ó en sus esenciales relaciones, al infinito. Si algo concluyese la objeción, también podríamos decir que de la existencia de los seres contingentes no se podía inferir la del ente necesario, á cuenta de que lo contingente no contiene en su entidad al ser necesario. Aquí no se trata de comparar entidad con entidad, sino de inferir una cosa menos conocida de otra más conocida, que tiene una relación esencial con la primera. Comparando ser con ser, es evidente que nada tiene que ver un

lienzo de Murillo con Murillo; pero de esto no se sigue que yo no pueda inferir de la existencia de un cuadro de Murillo la existencia de Murillo. Concedemos desde luego que el ente finito no puede darnos un conocimiento perfecto del infinito; pero negamos que no pueda darnos alguno, aunque imperfecto.

2.<sup>a</sup> El infinito es más perfecto que lo finito. Es así que el conocimiento de lo menos perfecto no puede elevarnos al conocimiento de lo más perfecto; luego lo finito no puede producir el conocimiento del infinito. — Así Fabre.

**Resp.**—La menor del argumento es falsa, pues todos los filósofos reconocen con San Pablo que podemos conocer al Creador por medio de la contemplación de las criaturas, y, sin embargo, nadie dirá que las criaturas son tan perfectas ó más que el Creador. Lo único que se puede conceder es que el conocimiento del infinito por medio de las cosas finitas no es intuitivo, ni comprensivo, ni perfecto, sino abstracto, incompleto, imperfecto; pero esto es muy verdadero, y lo prueba nuestra experiencia propia. Dejándonos de sutilezas, ¿qué hombre de buena fe puede atreverse á decir que acá abajo contempla directa é inmediatamente

el infinito? ¿Conque no comprendemos ni podemos comprender las cosas que traemos entre manos, y osaremos decir que vemos á Dios cara á cara?

3.<sup>a</sup> La exclusión de límites para formarnos la idea del infinito, es lo mismo que la adición de cosas finitas forjada por Locke. Es así que no es admisible la teoría del filósofo inglés; luego tampoco lo es la teoría escolástica. Esta objeción es de Sans-Fiel.

**Resp.**—Es falsísima la mayor. Así como la exclusión de la duda respecto de la certeza no es lo mismo que la suma de probabilidades, así no es lo mismo la exclusión de límites respecto del infinito que la simple suma ó adición de cosas finitas. La suma y los sumandos son siempre homogéneos, y no sé cómo la más crecida suma de naranjas me pueda dar una manzana ó un melocotón. Por consiguiente, aunque Locke esté sumando por toda la eternidad finitos y finitos, nunca llegará á darnos el infinito *simpliciter*; porque en ese caso, si se aumentan realidades, aumentanse por otro lado los límites. Por el contrario, en la teoría escolástica se excluyen *positivamente* los límites, y se considera la realidad pura; esto basta para adquirir un conocimiento abstracto del infinito. Ni se

diga que esta misma exclusión positiva de límites supone la noción previa del infinito; pues ya hemos indicado en la proposición segunda de la cuestión presente que la escala natural de los seres y la fuerza abstractiva de nuestro entendimiento son los medios objetivo y subjetivo de que nos servimos para la exclusión de límites.

4.<sup>o</sup> Puede existir *actualmente* todo aquello que es posible en potencia. Es así que la multitud infinita es posible en potencia; luego puede existir la multitud actualmente infinita.

**Resp.**—Prescindiendo de la mayor, debe-se distinguir la menor. Es cierto que la multitud *infinita en potencia*, es decir, la multitud *indefinida*, es posible, no sólo en potencia, sino también en acto; pero es falsísimo que la multitud infinita en acto sea posible en potencia. Ni Dios mismo puede ver en la región de la posibilidad pura como posible una multitud actualmente infinita, una vez que contempla la multitud esencialmente capaz de aumento ó disminución en el orden real. Por esto observa muy bien Santo Tomás que las cosas posibles no se reducen al acto sino de un modo conforme á su naturaleza; nada mas racional que este principio. Ahora bien: la multitud, por

su naturaleza, es infinita en potencia y finita en acto ; luego ella no puede existir sino infinita en potencia y finita en acto.

5.<sup>a</sup> Es posible un individuo de cada una de las especies. Es así que las especies son infinitas ; luego es posible un número actualmente infinito de individuos.

**Resp.**—Por más que se multipliquen las sutilezas, no se obtendrá jamás un número actualmente infinito. La dificultad propuesta no es sino una aplicación de la objeción anterior á las especies. Estas son infinitas en potencia, pero no lo son en acto , porque su infinidad depende del número, el cual no puede ser actualmente infinito.

6.<sup>a</sup> Leibnitz, profundo metafísico y matemático, sostiene que, no sólo es posible, sino que realmente existe en la materia y en cualquiera de sus partes multitud actualmente infinita de mónadas y átomos. Luego no es fácil demostrar su repugnancia absoluta.

**Resp.**—Sin disputar el mérito á Leibnitz, recordamos al adversario que el mismo filósofo dijo á otro propósito que no se ha de pedir á los sabios que siempre hablen seriamente, sino que se les debe permitir que de vez en cuando se diviertan un poco, imaginando hi-

pótesis en que luzca el poder de su fantasía. Y en efecto : si todos nos divertimos alguna vez, ¿por qué hemos de condenar á los pobres filósofos á un régimen de vida tan severo que no les permita una sonrisa? Dado caso que en esta materia haya Leibnitz hablado seriamente, respondemos que ésta sería la opinión del filósofo, en hora buena ; mas eso no nos quita el derecho de refutarla y establecer una proposición contraria. Ya veremos cuántas opiniones de Leibnitz se deben rechazar en Filosofía como falsas. Quiere decir que los más grandes genios han rendido y rendirán siempre parias á la flaqueza humana. Esta opinión de Leibnitz es uno de esos tributos, porque es, sin duda, inconcebible que la esquina de la mesa en que escribo tenga el mismo número actualmente infinito de átomos ó mónadas que toda la superficie, pues en ese caso la parte sería igual al todo : eso no cabe en el cerebro de nadie.

7.<sup>a</sup> La Geometría en sus demostraciones supone muchas veces líneas infinitas, y nadie las acusa de absurdas.

**Resp.**—No sólo la Geometría, sino las Matemáticas en general, suponen á cada paso el infinito ; mas todos comprendemos que se ha-

bla del infinito en potencia ó sincategoremático.

8.<sup>a</sup> No se opone á la idea de magnitud la de su actual infinidad. Luego es intrínsecamente posible.

**Resp.**—Aunque la infinidad actual no se oponga á la magnitud *in genere*, opónese, sin embargo, á la magnitud *in specie*. Ahora bien: ninguna magnitud puede existir *in genere* sino dentro de alguna especie; luego dentro de esa especie no puede ser actualmente infinita. La respuesta es de Santo Tomás.

9.<sup>a</sup> Cuanto más perfecta es una potencia, tanto más nobles efectos puede producir. Es así que la omnipotencia de Dios es infinita; luego puede producir cosas actualmente infinitas.

**Resp.**—Ya demostramos en su lugar que, aunque la omnipotencia de Dios es infinita, supone, sin embargo, para la creación, la posibilidad interna de las cosas. De donde se deduce que la Omnipotencia no puede hacer un círculo cuadrado, ni tampoco una criatura infinita actualmente.

10.<sup>a</sup> El entendimiento es una fuerza infinita, porque entiende cosas universales que se extienden á objetos singulares infinitos. Luego



no repugna en las criaturas una fuerza infinita.

**Resp.**— El entendimiento humano puede decirse infinito solamente en el sentido de que, no dependiendo de la materia, no está determinado, como los sentidos, á percibir de uno en uno los individuos materiales, sino que aprehende las formas ó esencias de las cosas en cuanto tales, esto es, en cuanto pueden hallarse en innumerables sujetos que se distinguen por su sola singularidad. Mas nuestro entendimiento no conoce ni puede conocer todos y cada uno de esos innumerables individuos, si bien comprende que las formas ó esencias percibidas no pueden ser limitadas por ningún número de ellos. De donde se infiere que sólo conoce el infinito en potencia. Pero aun dado caso que conociese, por ejemplo, todos los individuos de la especie humana, no podríamos decir por esto que era una fuerza infinita *simpliciter* ó absolutamente, porque la multiplicación de los individuos depende de la materia, y no de la forma; de donde la infinidad es relativa á la materia, y por lo mismo el entendimiento sería infinito no *simpliciter*, sino *secundum quid*, por razon de la materia, no en sí mismo.

---

## CAPITULO V

---

De los géneros supremos de entes.

**Preámbulo.**—Breves nociones dimos en la Lógica de las famosas categorías de Aristóteles, llamadas también predicamentos. Debemos examinarlas aquí más á la larga, porque ofrecen conceptos y verdades y discusiones de altísima transcendencia en Filosofía, y muy especialmente en la Metafísica. Este es el programa del presente capítulo, en el cual recogemos lo más importante, sin olvidarnos de la sobriedad, sencillez, claridad y orden.

**Cuestión 1.<sup>a</sup>**—*¿Qué es la substancia, cuáles sus especies, y qué verdades deben establecerse acerca de ella?*

**Resolución.**—Resuelven la cuestión propuesta la declaración y proposición siguientes.

1.º La definición que daban y dan algunos materialistas, de substancia, diciendo que es la esencia corpórea y extensa, como si no existiesen más substancias que las materiales.

2.º La definición que daba Descartes diciendo que era substancia una cosa que existe de tal modo que no necesita de nadie para existir; porque, como indicamos en Lógica y lo veremos en Teología natural, de esta definición se sirvió el panteísta Espinosa para establecer que sólo existía la substancia infinita, y que todo lo demás no era sino modificaciones ó accidentes de esa única substancia.

3.º Tampoco es exacta la definición de Leibnitz, quien, atacando los principios de Malebranche, y rechazando justamente la definición cartesiana, dice que substancia es un ente dotado de la facultad de obrar. Esta noción acaso no es falsa; pero tampoco es exacta, porque considera lo que en la substancia es secundario, prescindiendo de lo principal. Es cierto que la substancia es activa y por su naturaleza propende á obrar; pero la misma actividad presupone el ente ya constituido en sí mismo, es decir, presupone la substancia en la cual se radica la actividad ó potencias.

Para comprender mejor nuestra definición

de substancia, observemos que su razón esencial no consiste precisamente en la relación ú orden á los accidentes, sino en que existe por sí misma y no en otro sujeto. Porque aunque es verdad que nosotros *à posteriori* no concebimos la noción de substancia sino en relación con los accidentes, sin embargo, nuestra propia razón nos manifiesta que ningún ser pudiera sustentar á otros si antecedentemente, y por su naturaleza propia, no se sustentase á sí mismo, sin necesidad de otro sujeto al cual se halle inherente. Luego lo que verdaderamente constituye á la substancia es el existir ella por sí misma, sin necesidad de otro sujeto, en el sentido expuesto. De todo lo cual se sigue que la noción de substancia es positiva, como es una cosa real y positiva esto de existir con existencia propia.

**Especies de substancia.** — El sentido común de los hombres distingue varias especies de substancias; nadie confunde la espiritual con la corpórea, por ejemplo. Nosotros filosofamos con el sentido común: librenos Dios de delirar con los sonámbulos.

Divídese, pues, la substancia:

1.º En substancia *prima* y substancia *segunda*: aquélla, ni está en otro sujeto, ni

puede afirmarse de él no está en otro sujeto, porque ella misma se es su sujeto; no puede afirmarse de ningún otro individuo, porque yo no puedo decir, v. gr. : " Pedro es Diego. " Substancia segunda es la que no está en el sujeto, pero se afirma de él ; tales son las naturalezas universales, v. gr.: *hombre*, que con verdad predicamos de Pedro ; mas no se encuentra universal en él. La substancia segunda supone la abstracción de la mente, porque es universal; y se llama *segunda*, porque realmente lo primero que conocemos son las substancias individuales y en concreto.

2.º Hay substancias completas é incompletas en razón de la especie. Las primeras son aquellas que no están llamadas á constituir, con otra substancia, alguna nueva naturaleza específica, como los ángeles. Las segundas son aquellas que están ordenadas por su naturaleza á formar, juntas con otras substancias, especies terceras: v. gr., las almas humanas respecto de los cuerpos. Signo es de substancialidad incompleta en razón de especie el no poder una substancia ejercer por sí sola las operaciones de aquella especie. Así, no es *animal* el alma sensitiva de los brutos, ni es *hombre* el alma sola del hombre, porque no pueden

ejercer por sí solas todas las operaciones de sus respectivas especies sin estar unidas con cuerpos orgánicos.

3.º Hay substancias completas é incompletas en razón de la substancialidad. Las primeras son aquellas que por sí mismas pueden ejercer, y de hecho ejercen, sus operaciones propias y específicas; conservando su independencia subjetiva de otra substancia, con la cual, sin embargo, están unidas para complemento de la especie. Las segundas son aquellas que, unidas con otras substancias, forman, no sólo la especie, sino también un único principio subjetivo de operaciones específicas que no pueden ejercer en ningún caso por sí solas : en una palabra, aquellas que no pueden obrar de ningún modo independientemente. El alma humana es un principio perfecto elicitivo de las operaciones intelectuales que ejerce independientemente de la materia; pero no es principio adecuado de las operaciones de la vida sensitiva, las cuales no son ni del alma sola, ni del cuerpo solo, sino de todo el conjunto de alma y cuerpo. Por el contrario, el alma de los brutos no puede ejercer ningún acto sino con dependencia de la materia, y en cuanto informa un cuerpo orgánico. El ángel

es una substancia que nos ofrece la idea de un principio perfecto en razón de especie y de substancialidad. El alma humana es completa en razón de substancia, é incompleta en razón de especie. El alma de los brutos es substancia incompleta en razón de substancialidad y en razón de especie. Gradación magnífica que debe tenerse muy presente en muchas cuestiones psicológicas, porque ella sola nos descubre la naturaleza íntima del espíritu humano.

4.º También se divide la substancia en simple y compuesta. Substancia compuesta, en razón de substancia, es aquella que consta de dos ó más substancias incompletas, como el hombre, el bruto, etc. Substancia simple en razón de substancialidad, es aquella que no resulta de substancias incompletas, sino que ella sola por sí es substancia, ó completa ó incompletamente, como Dios, el ángel, el alma del hombre, el alma de los brutos.

5.º Divídese otrosí la substancia en corpórea, material é inmaterial ó espiritual. Esta división es importantísima, y debemos explicarla muy bien.

Substancia corpórea es aquella cuya noción envuelve de algún modo la extensión ó cantidad; por cuya razón se llama substancia exten-

sa: No es necesario declarar aquí de cuántos modos puede convenir la cantidad á la substancia corpórea. El oro, la plata, el cobre, etcétera, son cuerpos, son substancias corpóreas.

Aunque toda substancia corpórea puede decirse *material*, sin embargo, nosotros distinguimos aquí la substancia *material* y el cuerpo. Entendemos, pues, por substancia material aquella que en sus operaciones y en su existencia misma depende del cuerpo ó de la materia, aunque, por otra parte, esa substancia sea simple en sí misma y no corpórea. Tal es el alma de los brutos, que, como hemos dicho, es una substancia incompleta en razón de la especie y en razón de substancialidad.

Substancia inmaterial ó espiritual es una substancia simple, independiente en cuanto á su obrar específico, y en cuanto á su existencia, del cuerpo y de la materia. En esta definición se comprenden Dios, el ángel, el alma humana (y téngase esto muy presente), con una diferencia: que el alma humana es ciertamente una substancia incompleta en razón de la especie, por las razones arriba indicadas; pero es muy completa en razón de su substancialidad, y por este lado es absolutamente independiente de la materia. He aquí el verdadero concepto

de la espiritualidad del alma: á éste debemos atenernos, porque es el genuino y legítimo. Descartes adulteró la noción magnífica de Santo Tomás, y confundió lastimosamente la espiritualidad del alma con la simplicidad, dando así lugar á muchas teorías absurdas y á un trastorno muy peligroso de ideas en un punto tan importante.

Declarada la noción de substancia, establezcamos la siguiente

**Proposición.**—*La noción de substancia no es una vana ficción de la mente, sino que representa una cosa real y positiva.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> Esta proposición es contra Locke, el cual, así como erró con respecto á las esencias, así también negó la realidad de la substancia. Procedamos, pues, á la demostración. *Real* es, sin duda, todo aquello que se nos ofrece como la base y fundamento de toda la realidad que constituye á un ser. Es así que es tal lo que nos representa la substancia; luego dicha noción representa, no una vana ficción de la mente, sino la verdadera realidad de las cosas. Y, efectivamente: siempre que hablamos de substancia, comprendemos una

tal realidad de las cosas que sin ella no pueden las cosas existir ni concebirse, y con ella las cosas existen en sí mismas sin necesidad de otro sujeto, al cual se hallen inherentes, verbi-gracia : mientras concibo en una mesa la substancia de la madera, concibo la mesa existente en sí misma; luego no puedo pensar que la substancia de la madera sea una ficción arbitraria de la mente.

2.<sup>a</sup> Admite Locke que la noción de substancia es el *substratum* (como quien dice, el *fondo común*) de la palabra humana, puesto que todos los nombres y verbos de una lengua envuelven de un modo tácito la idea de un ser por sí mismo existente, como sujeto de varias modificaciones que directa y explícitamente connotan los términos ó voces. Ahora bien: es imposible suponer que la palabra humana sea un conjunto de signos que nada significan en el orden real; porque así como los signos orales representan ideas, así éstas representan cosas. Luego la noción de substancia no es una ficción vana de la mente.

3.<sup>a</sup> Admite Locke que las cualidades de las cosas son *reales* : pero de tal modo, que no pueden existir sino inherentes á un sujeto, y esto en tanto grado que la realidad del sujeto

es precisamente la razón del ser de la cualidad. Luego no podemos dudar de la realidad de un sujeto al cual estén inherentes las cualidades. Pero este sujeto real es la substancia. Luego su noción representa una entidad real y positiva. En una palabra : si Locke admite en el hombre pensamientos, movimiento en los cuerpos, y quietud, figura, cantidad, etc., como cualidades reales, y si estas cualidades no pueden existir por sí mismas, salta á los ojos que dichas cualidades reales suponen necesariamente un sujeto en el cual se radiquen, esto es, una substancia.

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> Las fuentes de nuestras ideas son la sensación y la reflexión sobre las mismas sensaciones. Es así que ni la una ni la otra pueden darnos idea de la substancia; luego ésta no es más que una vana ficción.

**Resp.**—De un absurdo se pueden sacar cuarenta mil ineptias. Es natural que si yo establezco de antemano que el hombre sólo tiene ojos para ver, y que no hay tales orejas para oír, ni tales manos para tocar, ni narices para oler, ni boca para comer, ni nada de eso que se llama entendimiento, memoria y voluntad, muy bien puedo inferir que ni hay bien, ni mal, ni pasado, ni ciencias, ni sabiduría, ni

manjares, ni flores fragantes, ni cuerpos, ni músicas, ni nada..., pues todo es una pura quimera, siendo así que el hombre *sólo tiene ojos para ver*. Pero la dificultad está en probar el absurdo del cual se desprenden tan lindas consecuencias. *A pari*: Locke, para salir con la suya, establece una teoría falsa y absurda sobre el origen de nuestras ideas. Claro es que las consecuencias han de ser tan absurdas y falsas como lo es su teoría fundamental. Pero ¿quién y cuándo probará que la sola sensación y reflexión son fuentes de nuestras ideas? La cuestión corresponde á la Psicología: no la preocupemos.

2.<sup>a</sup> Nada concebimos en la idea de substancia sino una colección de cualidades; luego la substancia no es más que un conjunto de cualidades.

**Resp.**—Locke es muy aritmético: todo lo quiere explicar con sumas y adiciones. Para él la suma de entes finitos es el infinito, como ya lo vimos, y ahora quiere que la substancia sea únicamente la suma de cualidades. Pero así como es absurdo suponer que el infinito sea una mera agregación de cosas finitas, así es también falsísimo sostener que la substancia sea un simple resultado de cualidades agregadas,

porque ninguna cualidad puede existir por sí misma, y todas exigen un sujeto; ese sujeto es la substancia. Verdad es que nosotros no contemplamos las substancias sino revestidas de sus cualidades: pero todos comprendemos que las dichas cualidades existen en un sujeto distinto de ellas y existente en sí mismo.

**Escolio.**—Hay una relación muy estrecha entre la noción de substancia y las de accidentes y modos. Es, por tanto, oportuno hablar de estas nociones.

**Cuestión 2.<sup>a</sup>**—*¿Cuál es la naturaleza y especies de accidentes, y qué tesis deben establecerse acerca de ellos?*

**Resolución.**—Resuelven la cuestión propuesta la declaración y las proposiciones siguientes.

**Declaración.**—Entiéndese por accidente *real*, ó *predicamental*, como decían los escolásticos, una entidad á la cual naturalmente conviene existir, no en sí misma, sino en algún otro ente como en sujeto. Esta noción es exacta, por cuanto el accidente se opone á la substancia, y la substancia es un ser que, sustentándose á sí mismo, no necesita de otro sujeto para existir en él.

Divídese el accidente en *absoluto* y *modal*

Accidente absoluto es aquel que da á la substancia, á la cual se halla inherente una más saliente y notable entidad : v. gr., la cantidad, el movimiento, el calor, etc., las cuales sin duda nos ofrecen, por decirlo así, substancias diminutas, aunque en la realidad no son substancias propiamente dichas. Así que no debe creerse á aquellos que, por el prurito de desacreditar la Filosofía escolástica, se burlan de los accidentes absolutos; como si los escolásticos hubiesen alguna vez enseñado que dichos accidentes eran *absolutos* porque existían en sí mismos y sin necesidad de otro sujeto. Nunca dijeron los escolásticos semejante despropósito.

*Accidente modal* es aquel que apenas significa una entidad, y más bien designa el estado del ser de la substancia á la cual se atribuye. El estar de pie ó sentado, son accidentes modales del hombre; la curvatura de la línea en un círculo, la inflexión de los dedos de la mano, etcétera, son también accidentes modales, ó simplemente *modos* de sus respectivas substancias.

**Proposición 1.<sup>a</sup>**—*Hay en las cosas creadas, además de la substancia, accidentes reales, los cuales se distinguen realmente de la substancia.*

**Pruebas.**—La proposición tiene dos partes. La primera establece la existencia real de los accidentes. En efecto : el sentido común, la experiencia y la razón individual, nos convencen de que en las cosas creadas hay, además de la substancia, ciertas modificaciones que no pueden existir sino inherentes á otro ser. Así, por ejemplo, en una piedra, además de su substancia, vemos ó percibimos su magnitud; en Pedro, además de su substancia, observamos tales y tales pensamientos, afectos, voliciones, etc. Ahora bien : absurdo es suponer que esas modificaciones sean una pura nada, pues en tal caso lo mismo sería el frío que el calor, la figura redonda que la cuadrada, la alegría que la tristeza, la risa que el llanto, un pensamiento que otro, etc. Luego los accidentes son una cosa real, y por lo mismo consta la primera parte. Veamos la segunda.

Ésta sostiene la distinción real entre los accidentes y la substancia. En efecto, si los acci-

dentes son por una parte reales y por otra necesitan para existir de un sujeto al cual estén inherentes; si las substancias, por el contrario, existen por sí mismas, sin otro sujeto del cual dependan en cuanto á su formal y subjetiva existencia, no puede menos de admitirse una distinción real entre los accidentes y la substancia, tanto más cuanto observamos que las substancias, permaneciendo siempre las mismas, sufren constantemente diversas modificaciones que las constituyen en diversas condiciones y estados, salva siempre su esencia y naturaleza. Así lo observo en mí mismo comparando el yo con la multitud de actos internos que tan rápidamente se suceden. Si las modificaciones no se distinguiesen realmente de las substancias, lo mismo sería una piedra en reposo que en movimiento, caliente que fría, etc. Esto es un absurdo. Luego las modificaciones difieren realmente entre sí. En fin, éstas difieren también de la substancia por la simple razón de que ésta permanece siempre la misma, mientras que las modificaciones varían constantemente. Luego éstas difieren de aquélla, y así queda demostrada la proposición.



**Prop. 2.<sup>a</sup>**—*No repugna que por virtud divina se conserven algunos accidentes separados de las substancias que los sustentaban.*

**Prueba.**—Antes de demostrar esta proposición, conviene hacer algunas observaciones; son las siguientes :

1.<sup>a</sup> En esta proposición, que es puramente metafísica, hablamos del accidente en cuanto es accidente, y no en cuanto es éste ó aquel accidente determinado y peculiar. Débese tener esto muy presente, porque no negamos que hay algunos accidentes inseparables en un sentido absoluto de sus substancias connaturales; un pensamiento humano, como acto humano, es inseparable de la mente humana.

2.<sup>a</sup> En todo accidente se han de distinguir dos cosas : el estar inherente á un sujeto, y el modificar al mismo sujeto. Lo primero es anterior, al menos con prioridad de naturaleza, á lo segundo ; pero la modificación de la substancia es consiguiente á la inherencia del accidente.

3.<sup>a</sup> La razón de inherencia conviene al accidente, no en cuanto modifica á la substancia, sino en cuanto no puede sustentarse á sí

mismo; por lo cual el accidente no requiere el sujeto precisamente porque es sujeto, sino porque ese sujeto es sustentante.

4.<sup>a</sup> Los accidentes se refieren á sujetos connaturales: de modo que el accidente corpóreo requiere un sujeto corpóreo. Pero una cosa es la exigencia natural íntimamente conexa con la esencia de un ser, y otra muy distinta la misma exigencia reducida al acto: así como es una cosa la inclinación de la razón á la ciencia, y otra el *saber actual*. Con estas observaciones podemos ya probar la tesis.

No hay contradicción en que algunos accidentes, distintos por sí mismos de la substancia, se conserven separados de ella. Luego es verdadera la tesis. Pruebo el antecedente. Esta contradicción se fundaría, ó en la entidad misma del accidente, ó en la necesaria dependencia de algún sujeto, ó en la natural exigencia en virtud de la cual un accidente debe estar inherente á la substancia. Es así que por ningún lado de éstos aparece contradicción alguna, no por parte de la entidad del accidente, porque ya hemos visto que esta entidad es realmente distinta de la substancia; no de parte de la dependencia necesaria, porque el influjo de la substancia en el accidente puede

muy bien suplirse por virtud divina; no de parte de la natural exigencia, en virtud de la cual el accidente pide un sujeto, porque basta para salvarla una inherencia *aptitudinal*, digámoslo así, y no precisamente actual; luego no repugna que por virtud divina se conserven algunos accidentes separados de las substancias que los sustentaban.

Santo Tomás procede más adelante, y demuestra la posibilidad de accidentes conservados sin la substancia con este argumento. Un efecto cualquiera depende más de la causa primera que de la causa segunda. Luego Dios, que es la causa primera de la substancia y del accidente, puede con su virtud infinita conservar el ser del accidente, substraída la substancia, por medio de la cual se conservaba, como por medio de su causa propia y connatural. No hay en esto dificultad si se considera que Dios puede producir por sí solo efectos naturales sin causas segundas. El mismo Leibnitz, á pesar de haberse emancipado de la Filosofía peripatética, se expresa en estos términos: "De ordinario, dice, las cosas que son realmente distintas pueden ser separadas por la omnipotencia absoluta de Dios; de modo que puede conservarse la una desapareciendo la otra, ó bien

perseverar las dos por separado. A la verdad, la misma naturaleza quita las cualidades y dimensiones de la substancia, salva su esencia, pero sustituyendo nuevos accidentes. ¿Por qué, pues, no podrá Dios inmutar esa natural sustitución, ó impedir la enteramente de modo que sólo persevere la esencia despojada de sus dimensiones y cualidades?... No hay contradicción en esto una vez admitida la distinción real de la substancia y accidente, por cuanto de Dios dependen juntamente la existencia misma y la unión de la substancia con sus accidentes.

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> Para explicar las reales mutaciones de las criaturas, basta decir que las substancias mismas se modifican de otro modo; luego no es necesario acudir al acceso ó remoción de accidentes realmente distintos de la substancia.

**Resp.**— Admitimos el antecedente, pero negamos el muy poco filosófico y muy vulgar consiguiente; si, como dice el adversario con nosotros, las substancias se modifican *de otro modo*, ¿cómo explica el adversario *ese otro modo*? Esta es la cuestión. No se puede decir que *ese otro modo* sea nada, porque entonces no habría real mutación de la substancia; tampo-

co puede decirse que *ese otro modo* sea lo mismo que la substancia, porque, en las mutaciones que aquí se consideran, la substancia permanece en su esencia y sus cualidades se mudan; luego *ese otro modo* con que confiesa el adversario que se modifica la substancia es una *cosa real* distinta de la misma substancia y distinta de otros accidentes tan reales como ella.

2.<sup>a</sup> Repugna que los accidentes se conviertan en substancia. Es así que esto acaeciera si los accidentes pudiesen ser conservados por Dios sin sujeto propio, porque entonces serían entes que existían por sí mismos; luego Dios no puede conservar los accidentes sin substancia.

**Resp.**—Así como la esencia de la substancia no consiste precisamente en que ella exista sin sujeto, sino en que ella, por su naturaleza, *exija* el existir en sí misma y sin otro sujeto, así también la esencia del accidente como accidente no está en *existir* inherente á la substancia, sino en *exigir* por su naturaleza propia el hallarse inherente á la substancia. Esta natural exigencia no se quita porque la virtud divina conserve de hecho un accidente sin substancia. Luego en este caso no hay tal conversión del accidente en substancia.

3.<sup>a</sup> Pero el accidente es una cosa relativa. No hay relativo sin absoluto. Luego no hay ni puede haber accidente sin substancia.

**Resp.**—El accidente es un relativo *sui generis*: tiene su entidad propia, distinta de la entidad de la substancia; pero dice una exigencia connatural del sujeto al cual esté inherente. Esta exigencia de sujeto, como ya hemos dicho, salva la esencia íntegra del mismo accidente aunque de hecho se conserve por virtud divina fuera de la substancia. La dificultad sería insoluble si el accidente fuese una mera relación, porque no hay relación sin sujeto; pero no todos los accidentes se pueden reducir á la categoría de meras relaciones, porque hay algunos que constan de entidad propia, si bien exigen, naturalmente, hallarse en su propio sujeto.

4.<sup>a</sup> Pero no se puede concebir un pensamiento sin sujeto que piensa, una volición sin sujeto que quiera, una figura sin extensión. Pensamientos, voliciones, figuras, etc., son accidentes. Luego no se pueden concebir accidentes sin substancias.

**Resp.**—Ya hemos dicho y advertido de antemano que nuestra tesis es metafísica, que aquí consideramos únicamente la razón esen-

cial y genérica del accidente, prescindiendo de tal ó cual accidente particular y privativo. Concedemos desde luego que es imposible un pensamiento, una volición, una figura sin su respectivo sujeto; pero esta imposibilidad no nace precisamente de que estas modificaciones sean *accidentes*, sino de que son *tales accidentes*; esto es, determinados é íntimamente conexos con sus principios determinantes. Nuestra tesis es general é indeterminada, ni nunca pretenderemos llamar á un examen prolijo todos los accidentes posibles para definir cuáles son aquellos que pueden por virtud divina conservarse sin sujeto, y cuáles no. Luego de que *tales accidentes* no puedan existir sin substancia, no se sigue que nuestra tesis general sea falsa. En casos particulares podrán dirigirnos los documentos de la fe que con ocasión de algún misterio nos llama á un examen más profundo de los conceptos que tenemos de las cosas naturales en su relación con la divina Omnipotencia. Esto acontece en el misterio inefable de la Eucaristía, en el cual se separan de las substancias del pan y del vino la cantidad y cualidades inherentes á ella después de la transubstanciación.

**Escolio.**—Por complemento de la doctri-

na expuesta expliquemos brevemente algunas otras nociones afines á las de substancia y accidentes.

En todo ser podemos considerar tres cosas:

1.<sup>a</sup> Su existencia en sí misma.

2.<sup>a</sup> Su realidad ó esencia en cuanto es principio de algunas operaciones.

3.<sup>a</sup> La posesión que el mismo ser tiene de sí mismo, en virtud de la cual se constituye *sui juris* é incommunicable con otros.

El primer modo de considerar el ser nos da la idea de substancia tal cual la hemos descrito.

El segundo modo nos da la idea de *naturaliza*, palabra desde luego muy ambigua, pero que en Metafísica tiene una acepción determinada; de modo que podemos definirla diciendo que es "la substancia en cuanto está adornada de facultades ó potencias para el ejercicio de operaciones conformes con su esencia". En fin, la substancia, considerada del tercer modo, nos da la idea de *supuesto*, que es una naturaleza substancial *sui juris* é incommunicable con otra, por cuanto es principio adecuado de sus operaciones.

Esta posesión del ser propio, esta independencia en las operaciones, esta incommunicabilidad, constituyen la *subsistencia*. Si el supues-

to es racional, tiene el nombre de *persona* que se define la subsistencia individual de una naturaleza racional. Estos conceptos se deben á las enseñanzas y dogmas católicos, pues antes de la encarnación del Verbo divino jamás distinguieron los filósofos, ni la substancia de la subsistencia, ni la naturaleza de la persona. Mas presupuesta la encarnación, los católicos reconocemos en nuestro Señor Jesucristo dos naturalezas, divina y humana; pero no reconocemos sino una sola persona que subsiste en la naturaleza divina y en la naturaleza humana, asumida en unión hipostática por el Verbo divino.

De estos dogmas se desprenden otras muchas enseñanzas, y también cuestiones acerca de la distinción real de substancia y subsistencia, naturaleza y persona; cuestiones que podrá explicar el profesor, pero de las cuales prescindimos nosotros por cuanto corresponden más directamente á la Teología dogmática que á la Metafísica, ó al menos no tienen un interés práctico para aquellos alumnos de Filosofía que no piensan cultivar la Teología. Sin embargo, hay una cuestión sobre la *persona* de la cual no debemos prescindir por completo; es la siguiente: ¿en qué consiste la

identidad de la persona? Esta cuestión resuelve la siguiente

**Prop. 3.<sup>a</sup>** — *La identidad de la persona no puede consistir en la conciencia.*

**Pruebas.** — 1.<sup>a</sup> No puede concebirse en ninguna persona la conciencia de sí misma sin presuponerse la identidad real y física de esa misma persona; porque, ¿cómo puedo yo, que soy una persona, conocer como míos mis pensamientos y afectos, si yo, que conozco esos pensamientos y afectos, no soy el mismo que los ejerció y produjo? Sin duda alguna no puedo yo ni siquiera concebir actos de conciencia sin suponer que el sujeto que vuelve sobre sus pensamientos es el mismo sujeto de esos pensamientos. Luego es verdadera la tesis.

2.<sup>a</sup> Si, como cree Locke, la identidad de la persona consistiese en la conciencia, seguiríanse muchísimos absurdos. Porque :

1.º Los locos y delirantes que se olvidan de todos sus actos, los ebrios que no saben ni recuerdan lo que hicieron, se convertirían en otras personas distintas de las que fueron antes.

2.º Todos nosotros perderíamos nuestra personalidad cuantas veces se interrumpiese la

conciencia de nuestras acciones, como acontece en el sueño.

3.º Nuestras personas estarían sujetas á una variación constante, así porque no podemos recordar con un solo acto todas nuestras acciones pasadas, como porque muchas acciones quedan sepultadas en olvido eterno.

4.º En fin, si la misma conciencia pudiese pasar de una substancia inteligente á otra (lo cual reconoce Locke como posible), evidentemente una sola y misma persona podría hallarse en diversas y distintas substancias. Todo esto es absurdo patente. Luego es verdadera nuestra proposición.

**Cuestión 3.<sup>a</sup>**—*¿Cuál es la naturaleza y especies de la cantidad?*

**Resolución.**—Resuelve esta cuestión la siguiente

**Declaración.**—Dícese *cuanto* lo que es divisible en partes propiamente dichas, es decir, tales que pueden existir disueltas y separadas. Llámase *cantidad* aquello que extiende y dilata la substancia en las partes que la componen, por cuya razón se ha definido bien diciendo que cantidad es un accidente extensivo de la substancia. Dícese *accidente* porque la razón de substancia prescinde de las partes

y se halla de igual modo en cada una de ellas. De donde se infiere que el poder una substancia dividirse en partes y recibir cierta mole, nace de una propiedad distinta que la informa. Añádese *extensivo de la substancia* porque nosotros no determinamos la naturaleza de una cosa sino por medio de los efectos que produce; mas los efectos de la cantidad consisten en dar á la substancia cierta mole, en virtud de la cual ocupa un espacio, y con la fuerza de resistencia repele del lugar que ocupa á otros cuerpos.

La cantidad se divide en *discreta* y *continua*. Llámase continua aquella cuyas partes se encierran y circunscriben dentro de límites comunes: v. gr., una esfera que no constase de agregación de partículas diversas, sino que gozase de unidad é indivisión. Cantidad discreta es aquella cuyas partes, actualmente distintas, se encierran en sus propios límites aunque externamente se toquen entre sí: v. gr., un montón de piedras. La cantidad discreta no constituye mole, sino que la supone y aumenta por vía de adición y contacto, ó bien forma número si se cuentan las unidades.

El *continuo* consta de tres dimensiones: longitud, latitud y profundidad. La longitud

es la dimensión á lo largo, y es la línea cuyos extremos se llaman puntos. La latitud es la dimensión á lo ancho, y es la superficie cuyos extremos son las líneas. La dimensión que á las dos anteriores añade profundidad se llama sólido, cuyos extremos ó términos son las superficies. El sólido suele también llamarse cuerpo, pero con el aditamento *matemático*, para distinguirlo del *cuerpo físico*, que, tomado en cuanto á su esencia, difiere de la cantidad, y no consiste, como pretendía Descartes, en las tres dimensiones, sino que es una substancia apta para recibirlas. La extensión no consta sino de las tres dimensiones dichas: la prueba es que no medimos las dimensiones sino por medio de líneas perpendiculares, y en un punto dado no pueden concurrir más de tres perpendiculares.

No puede existir ninguna mole informe é indeterminada: por consiguiente, todo extenso debe hallarse circunscrito dentro de alguna superficie: de esta superficie resulta la figura. Esta superficie es el verdadero y puro término de la extensión real y corpórea, porque en un cuerpo extenso no existen líneas ni puntos que solamente terminen y no continúen la extensión. En efecto: cualquiera que sea el punto

designado en un extenso como término de una línea, es principio de otra línea si el cuerpo es verdaderamente continuo. Dígase lo mismo de cualquiera línea que de tal modo termina cualquiera superficie que al mismo tiempo es principio de otra. De modo que el verdadero límite actual no es sino la última superficie del cuerpo extenso.

De la división del continuo resulta la cantidad discreta que nos da el número que los escolásticos llaman *predicamental*, ó sea el número que propiamente pertenece á la categoría de cantidad. Ninguna realidad añade el número á las unidades de que consta, sino que las toma como una sola cosa en virtud de su diversa colección, la cual, en cierto modo, se especifica por la última unidad, á la cual llegamos contando. Así, cinco metros nos dan un número quinario que no es más que la misma colección de aquellos metros tomados como una sola cosa que podemos dividir mediante una designación de la mente, ó aumentar con la adición de nuevas unidades. De donde se infiere que el número por aquel lado, por el cual se refiere á la razón, puédese también considerar en las cosas espirituales, en cuanto se toma como unidad, no la que resulta de algu-

na división del continuo, sino la que se confunde con la misma entidad de la cosa ó substancia espiritual. Este número suele llamarse *transcendental*, para distinguirle de aquel que corresponde á la cantidad.

**Cuestión 4.<sup>a</sup>**—*¿Cuál es la naturaleza, y cuáles las especies de cualidad?*

**Resolución.** — Resuelve esta cuestión la siguiente

**Declaración.**—La *cualidad*, en general, es una determinación ulterior de la substancia respecto de la realidad que no pertenece á los constitutivos intrínsecos de la misma substancia. Pudiera decirse que es un *modo* sobreañadido á la substancia, no para extenderla, que eso corresponde á la cantidad, ni para referirla á otras cosas, que eso corresponde á la relación, sino para adornarla en cierto modo, y disponerla más ventajosamente en orden á su existencia ó á sus operaciones: tal es el *calor* respecto del cuerpo en que se halla; tal es la *ciencia* ó la *virtud* respecto del alma enriquecida con la una, ó con la otra, ó con ambas; tal es la *salud* respecto del animal. Toda cualidad es un accidente, porque la razón de substancia se perfecciona con la primera existencia de la cosa, mientras que la cualidad la

---

supone y sobreviene á la misma. Lo que nos manifiesta en este particular el análisis de los conceptos lo prueba igualmente la experiencia, porque observamos diariamente cómo perseverando las substancias de las cosas cámbianse, sin embargo, sus cualidades; los cuerpos densos se enrarecen, y los diáfanos se condensan; el aire, antes obscuro, se ilumina, é iluminado, vuelve á obscurecerse; el animal, ora se enferma, ora se recobra; el hombre, ahora cultiva la virtud, ahora se degrada con el vicio; ya es ignorante, ya docto. Claro es que en estos casos perseveran las substancias y se suceden las cualidades.

La raíz de las cualidades es la *forma* de las cosas, así como la raíz de la cantidad es la *materia* misma de que constan las substancias. Por esto las cualidades se especifican según la diversidad de las formas, y sirven en gran manera para determinar la naturaleza de las cosas. Y como en toda la substancia no hay más que el *ser* y la *operación*, síguese que las cualidades siempre se refieren, ó bien á uno de ellos, ó bien á entrambos. De aquí la división genérica de las cualidades.

Las cualidades que afectan al sujeto en orden á sola su operación, ó le dan eficacia para

obrar, ó le aumentan la que de suyo tiene, ó se la modera y contiene dentro de límites debidos. Las que le dan eficacia para obrar, se llaman potencias ó facultades ; las que se la aumentan para hacer más expedita la acción, ó, al contrario, se la reprimen y moderan, se llaman hábitos. Redúcense á las potencias la fuerza vegetativa y la facultad de sentir y entender ; redúcense á los hábitos el arte, la ciencia, la virtud y otros semejantes.

Las cualidades que se refieren á la operación, y juntamente al ser del mismo sujeto, son aquellas que importan cierta actividad, pero acompañada de alguna alteración del sujeto. En el orden natural, éstas sólo tienen lugar en las substancias compuestas, en los cuerpos ; porque los espíritus puros no pueden, en razón de su simplicidad, ser inmutados en cuanto á la substancia, y solamente son capaces de potencias ó de hábitos. Mas los cuerpos, siendo compuestos, y por lo mismo estando sujetos á corrupción, muy bien pueden recibir alguna disposición intrínseca, de la cual, ó se ayuden para conservarse mejor, ó, al contrario, reciban un impulso hacia su destrucción ó muerte. Así observamos que los cuerpos son densos, raros, elásticos, duros, dúctiles, luminosos,

opacos, ponderosos, sonoros, fluidos, etc., y que están sujetos á ciertas propiedades que importan juntamente diversidad de fuerzas y de estructura material.

Hemos dicho que las substancias espirituales sólo *en el orden natural* no están sujetas á cualidades que modifiquen su substancia misma; porque, como muy bien observa el doctísimo Suárez, *en el orden sobrenatural* bien puede una substancia espiritual ser afectada de cualidades que por sí se ordenen á dar ó perfeccionar su ser. La razón es porque, aunque en el orden natural nada falta al espíritu creado, sin embargo, puede éste ser elevado á la participación del ser de un orden superior, y por lo mismo ser adornado y perfeccionado con superior hermosura, en cuyo caso este espíritu recibirá, por medio de su elevación á un orden superior, cualidades de la especie que consideramos.

La sola cualidad que por sí misma y formalmente se refiere á la existencia, parece que es la figura, la cual resulta de los diversos términos de la cantidad. Debe la figura contarse entre las cualidades, por cuanto nace, no del principio material, sino del formal. La razón es clara : si la figura de los cuerpos se derivase de la materia, todos tendrían una misma figu-

ra, puesto que en todos la materia es la misma. Pero esto es falso, no sólo respecto de los animales, sino también respecto de los cuerpos brutos, como consta de los minerales, que, según su especie, toman distintas figuras en su respectiva cristalización. Luego la figura de los cuerpos depende del principio formal. La figura, aunque es producida por la actividad y dispone los cuerpos al ejercicio de su actividad, no puede, sin embargo, considerarse como una cualidad activa, porque su único oficio es determinar y definir las dimensiones.

Los modernos, especialmente en Física, dividen las cualidades de un modo muy distinto: en *sensibles* y *reales*. Llaman *reales* á aquellas que convienen á las cosas consideradas en sí mismas, independientemente del modo con que afectan ó pueden afectar nuestros sentidos. Dicen que estas cualidades se descubren por medio del raciocinio ó de percepciones, con las cuales conservan siempre alguna relación constante, de modo que no se alteran con ninguna mutación de los sentidos: tales son la existencia y la figura respecto del tacto. Llaman *cualidades sensibles* á aquellas aptitudes que tienen los cuerpos de producir en nosotros ciertas sensaciones, según la variedad de las

circunstancias y de la condición del organismo. Algunos dicen que estas cualidades son más aparentes que reales; pues aunque ellas arguyen cierta fuerza en los cuerpos, con todo, no es tan enérgica en sí misma como se siente: tal sería el calor respecto de un mismo tacto, porque su percepción es varia, según la variedad del sujeto que le percibe.

De aquí pasan los modernos á distinguir cualidades *primeras* y *segundas*; primeras son aquellas que por sí mismas é inmediatamente se manifiestan á los sentidos, como la *solidez*; son *segundas* las que se manifiestan por medio de otra cosa, como el *color* engendrado por la refracción de la luz.

En fin : distinguen igualmente las cualidades *físicas*, *químicas* y *organolépticas*. Las *físicas* son cualidades independientes de toda afinidad química ; las *químicas* son las que resultan de afinidades químicas ; las *organolépticas* son todas aquellas que son provechosas ó nocivas al organismo de los vivientes.

Tres son las propiedades ó caracteres de las cualidades en general. El primer carácter, es que son el fundamento de la semejanza ó desemejanza. El segundo, es que muchas veces una cualidad tiene su contrario, como es la

salud contraria á la enfermedad, la ciencia á la ignorancia, la virtud al vicio. El tercero consiste en que no pocas veces una cualidad puede ser más ó menos intensa, puede recibir el más y menos: v. gr., el *calor*. En este respecto puede una cualidad someterse á cálculo y medida. Así, en Física suelen sujetarse á cálculos aritméticos y algebraicos las fuerzas de la naturaleza.

**Cuestión 5.<sup>a</sup>** — *¿Cuál es la naturaleza y carácter del espacio?*

**Resolución.** — Resuelve esta cuestión la siguiente

**Declaración.** — Aunque todos los hombres tienen la idea del espacio, sin embargo, nada es más abstruso en Metafísica que su análisis verdaderamente filosófico. Prueba es de esto la multitud de teorías diversas y opiniones atrevidas que circulan en el mundo científico patrocinadas por gravísimos autores. Kant piensa que el espacio es una forma subjetiva preexistente en el sujeto, y una condición *à priori* de las representaciones sensibles. Leibnitz dice que el espacio es una relación entre las cosas tanto existentes como posibles. Gassendo cree que el espacio no es substancia ni accidente, sino un ser incorpóreo, distinto de los espíritus

y de los accidentes espirituales. Otros opinan que el espacio es una verdadera substancia, distinta y separada de los cuerpos que en él se colocan. Descartes enseña que el espacio se identifica con la extensión de los cuerpos ; y como, según él, la extensión es la esencia de los cuerpos, síguese que el espacio en esta opinión se confunde con los cuerpos. Clarke, Newton y Fenelón dicen que el espacio es el mismo Dios, ó alguno de sus atributos, y que por lo mismo es infinito. No faltaron escolásticos que dijese que el espacio era la inmensidad divina. Epicuro enseñó que el espacio vacío era uno de los primitivos elementos del mundo. Esta diversidad de opiniones y errores manifiesta que la materia es muy ardua y difícil. Sin arros- trar nosotros profundas discusiones sobre la materia, nos contentaremos con una sencilla exposición de la doctrina más segura acerca del espacio.

Es innegable que todos los hombres tene- mos alguna idea del espacio, y que le conce- bimos como una especie de extensión. Ordi- nariamente nos servimos como de sinónimos de estas tres expresiones : *lugar, situación, espacio* ; mas debemos distinguir estas cosas presentando sus exactas definiciones.

Aristóteles define el *lugar* diciendo que es la primera superficie inmóvil de un cuerpo que encierra á otro, ó bien el término primero é inmóvil del continente. Aquí la superficie es el género por el cual conviene el *lugar* con las demás especies de superficies; las demás expresiones de la definición determinan la diferencia última. Efectivamente: todo lugar se concibe como algo que rodea y encierra á un cuerpo, y cuyas líneas extremas determinan cierto vacío que llena el cuerpo localizado. Estas líneas, aunque materialmente se muden, con todo, permanecen formalmente las mismas consideradas como circunscripciones de tal ó cual cuerpo. Así, un hombre metido en la corriente de un río ocupa el mismo lugar si no se mueve, aunque cerca de él se renueven incesantemente las superficies de las aguas.

La *situación* es la disposición de las partes de un cuerpo localizado; en cuanto una misma cosa que ocupa un solo lugar puede tener sus partes dispuestas de varios modos, como un hombre que, sin abandonar el lugar donde se halla, estuviese en él, ó de pie, ó de rodillas, ó sentado, ó recostado.

*Espacio* es la distancia que comprendemos hay entre un cuerpo y otro, ó entre las partes

de una sola y misma extensión. Así decimos que Quito dista de Ambato veinticinco leguas. Este es el más sencillo concepto del espacio que debemos analizar brevemente. Todos los cuerpos que componen el universo físico se hallan de tal modo dispuestos y ordenados entre sí, que unos están contenidos en otros, los cuales sirven á los primeros como de receptáculo que los circunscriben y abrazan. Un cuerpo que no estuviese contenido en otro, sería para sí su propio receptáculo.

De aquí nace en nuestra mente la noción de espacio real, en cuanto concebimos las dimensiones de un cuerpo que rodea á otro, y entre las cuales pudiera colocarse un cuerpo, ó bien concebimos las dimensiones de las superficies del mismo cuerpo que se contiene á sí mismo, dentro de las cuales realmente se extiende su substancia.

En efecto: cuando queremos medir el espacio, no hacemos otra cosa que medir las distancias que hay entre las extremidades de las superficies del mismo cuerpo, ó las que hay entre las superficies del otro cuerpo que contiene al primero. Así que el espacio real no es un algo separado y distinto de los cuerpos extensos, sino que consiste objetivamente en las mis-

mas dimensiones del cuerpo extenso, en cuanto distan entre sí y contienen la substancia que afectan. Y si se trata del espacio, no interno, sino externo, entiéndese sin dificultad que éste se halla constituido por las dimensiones del cuerpo que rodea, en su relación con otro cuerpo que puede ser entre ellas colocado. Si el cuerpo contenido dentro de las dimensiones del continente se redujese á la nada, claro es que se haría el vacío perfecto, el cual no es sino la nada, y solamente se concibe capaz de ser medido por razón de las distancias de los cuerpos que rodean ese mismo vacío, ó por la extensión y magnitud del cuerpo que pudiera llenarle.

Esta noción del *espacio real* que concebimos en los cuerpos, danos también ocasión para formarnos la idea del *espacio imaginario*. Este se nos representa como una vasta capacidad inmóvil y sin límites que se extiende en tres inmensas dimensiones: longitud, latitud y profundidad, dentro de las cuales nos imaginamos pueden encerrarse, sin fin, cuerpos de toda magnitud, sin que jamás se agote esa capacidad. Este concepto de espacio imaginario, si bien se analiza, no nos representa cosa alguna real fuera de nuestra mente, sino que es una especie de combinación de dos elementos, el

uno intelectual y el otro fantástico ó imaginativo. El elemento intelectual se refiere á la posibilidad de la existencia de un número indefinido de cuerpos extensos, los cuales, si existiesen, nos ofrecerían, sin duda, nuevos y nuevos espacios reales; y como esa posibilidad es inmutable, eterna y necesaria, en el sentido explicado ya, cuando hablamos de las esencias de las cosas, de ahí es que nuestro entendimiento concibe la posibilidad de un espacio real indefinido con el carácter de inmutable, eterno y necesario. A este elemento intelectual acompaña el fantástico ó imaginativo. Siempre se asocia la imaginación del hombre á sus conceptos intelectuales, y se esfuerza en revestirlos de formas corpóreas. Así es que al concepto intelectual del espacio posible nuestra imaginación y fantasía le da tres dimensiones sin fin, de longitud, latitud y profundidad, como si realmente existiesen fuera de nosotros. He aquí el espectro ó fantasma que tanto nos engaña. He aquí, en nuestro juicio, el más exacto análisis de la idea del espacio imaginario.

**Corolario.**—De lo expuesto se deducen fácilmente los argumentos con que se pueden rechazar las diversas teorías falsas ó peligrosas de los filósofos sobre el espacio. No nos dete-

nemos en su exposición, porque algo debemos dejar al profesor y á los alumnos.

**Cuestión 6.<sup>a</sup>**—*¿Qué es la eternidad, qué es el tiempo?*

**Resolución.**—Resuelven esta cuestión las declaraciones siguientes.

**Declaración 1.<sup>a</sup>**—Tanto la eternidad como el tiempo, se refieren á la duración de las cosas ; pero no debemos confundirlos. En general, es *duración* la perseverancia de un ente cualquiera en su existencia. Mas siendo ésta diversa, según la naturaleza de los seres, síguese que no toda duración es tiempo ; pues, como vamos á ver, hay especies diversas de duración.

En efecto : el ente necesario es, en su existencia y modo de existir, absolutamente inmutable ; no tiene ni principio, ni fin, ni está sujeto á cambios ó vicisitudes, porque, de lo contrario, el ente necesario dejaría de serlo. Esta existencia sin principio ni fin, esta existencia permanente é inmutable, es en rigor la misma eternidad. Boecio defínela diciendo que es *la posesión total y juntamente perfecta de una vida interminable*. Dicese *interminable* para excluir todo principio y fin, como lo exige la misma naturaleza del ente necesario. Añádese

*de una vida*, porque el ente eterno posee la más noble de las existencias, y la existencia más noble y excelente consiste en las operaciones, esto es, en la vida. Las demás expresiones, *posesión total y juntamente perfecta*, envuelven la exclusión de toda mutación interna. Esta eternidad conviene únicamente á Dios, que, como absolutamente necesario, vive inmutable en la posesión perfectísima y simultánea de una existencia infinitamente activa.

La eternidad no tiene *pasado*, como si algo hubiese en ella dejado de ser ; ni tiene futuro, como si en ella algo estuviese por venir ; la eternidad es un presente absoluto, inmóvil ; todo se mueve en su torno ; ella es el centro fijo y permanente hacia el cual gravitan las criaturas en sus incesantes y perpetuos movimientos. Platón reconoció esta verdad cuando dijo : “El era y el será no se atribuyen muy exactamente á la eternidad.” Hay, con todo, un sentido recto en el cual podemos atribuir á la eternidad el pasado, el presente y el futuro. Mas para declinar todo error en este punto, es preciso observar que las ideas del pasado y del futuro entrañan siempre una afirmación y una negación, por supuesto en distintos aspectos. El pasado nos dice que una cosa *fué*: he aquí la

afirmación ; pero al mismo tiempo nos dice que la cosa *no es* : he aquí la negación. El futuro nos dice que una cosa *será* : he aquí la afirmación ; pero al mismo tiempo nos expresa que la cosa al presente *no es* : he aquí la negación. Esto supuesto, cuando atribuimos á la eternidad el pasado y el futuro, debemos tener presente que la eternidad *fué* sin dejar de ser al presente, y que la eternidad *será* cual es al presente ; de modo que se excluyen las negaciones y se consideran solamente las afirmaciones de estas dos diferencias del tiempo.

Infiérese de esto que la idea de la eternidad se forma por medio de la remoción de límites, y de mutabilidad en la duración del ser eterno. Es, por consiguiente, falsa la teoría de Locke, que, llevándolo todo por vía de adición ó suma, pretende que no concebimos la eternidad sino por medio de una suma interminable de tiempos.

**Declaración 2.<sup>a</sup>** — Expliquemos brevemente la noción del *tiempo*. Nada es para nosotros más familiar y común que el *tiempo* ; todos hablamos de él, y nos entendemos perfectamente ; sin embargo, cuando queremos dar una explicación científica del tiempo nos hallamos embarazados, y apenas acertamos á dar

una completa definición. Es muy conocido aquel texto de San Agustín, en el libro XI, capítulo XIV, de sus *Confesiones*: "¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé perfectamente ; si quiero explicárselo á aquel que me pregunta, no lo sé.," La razón que da de esto Santo Tomás, es porque, además de la limitación de nuestro entendimiento, es cierto que las cosas que tienen menor entidad son menos inteligibles; y el tiempo, que nunca puede existir todo ó totalmente , sino según una parte indivisible, esto es, según el presente, que fluye con suma rapidez, tiene, sin duda, una mínima entidad, que fácilmente se escapa á nuestra inteligencia.

Á pesar de la dificultad que ofrece el análisis del tiempo, podemos decir, siguiendo á los más juiciosos filósofos, que el tiempo es la duración de un ente sucesivo y mudable. He aquí la más breve y, en nuestro concepto, la más exacta noción del tiempo. En efecto, no es preciso sutilizar mucho para comprender que el tiempo se refiere necesariamente á la duración ó perseverancia de los seres en su existencia respectiva ; con el tiempo medimos la permanencia de las cosas en su ser ; con el tiempo distinguimos lo que fué, lo que es, lo que será;

fuimos en el tiempo, somos en el tiempo, seremos en el tiempo. En todo caso, nos es imposible prescindir de la relación necesaria del tiempo á la duración de la existencia de las cosas.

Mas reflexionando sobre la duración de todos los seres contingentes, echamos de ver que ellos, aunque perseveran en su existencia, sin embargo, están sujetos á muchos cambios, modificaciones y vicisitudes que los constituyen en muy diversas condiciones; asimismo vemos que las cosas nacen ó se forman, se perfeccionan poco á poco, y muchas de ellas perecen, ó se corrompen y disuelven.

Estas mutaciones á que están sujetos los seres contingentes, pueden ser de dos especies: *instantáneas* y *sucesivas*. Las primeras se verifican y perfeccionan sin flujo, demora ó intersticio entre la potencia y el acto: tales son las mutaciones de las substancias espirituales. Es claro que estas mutaciones no pueden en rigor medirse con el tiempo, que requiere, según se ha dicho, cierto flujo y demora sucesivos. Por esta razón los filósofos han dicho que las substancias espirituales se desenvuelven en el *evo*; es decir, que su duración es media entre la eternidad y el tiempo. Mas las modificaciones sucesivas se verifican de un modo me-

nos perfecto, y se perfeccionan gradualmente con cierto flujo y demora, cuya duración constituye el tiempo propiamente dicho. Ahora bien: como estas mutaciones se realizan en las cosas independientemente de toda consideración mental, es claro que el tiempo es una cosa real que afecta á los seres contingentes, y no alguna forma puramente subjetiva que prescindiera de la naturaleza de las cosas. Sin embargo, envolviendo el tiempo la idea de sucesión, y no pudiendo existir en acto sino por medio del presente indivisible, síguese que su noción no puede perfeccionarse sino mediante una operación de la mente que recoja y enumere sus partes distintas. He aquí en qué sentido dice San Agustín que el tiempo se halla en el pensamiento del espíritu humano.

Así como hay un espacio *imaginario*, así también concebimos un tiempo *imaginario*, que nos representamos como un intervalo de duración sucesiva, sin principio ni fin, que hubiese fluído desde la eternidad. En este fantasma debemos distinguir cuidadosamente un elemento intelectual y un elemento fantástico. El elemento intelectual nos ofrece la posibilidad pura de una duración sucesiva sin límites ni determinaciones, de las cuales prescindimos me-



diante la abstracción. El elemento fantástico reviste este concepto intelectual de formas sensibles que dan al tiempo, así abstractamente considerado, cierta realidad imaginaria. Si el filósofo de Kœnisberg hubiese distinguido estos dos elementos, no habría dicho que el tiempo era una forma *à priori* de la sensibilidad interna.

**Cuestión 7.<sup>a</sup>** — *¿Cuál es el concepto, y cuáles las teorías más razonables acerca de la relación?*

**Resolución.**—Resuelven la cuestión propuesta las declaraciones siguientes.

**Declaración.**—Lo relativo se opone á lo absoluto. Decimos que un ente es absoluto en dos sentidos: en el primer sentido, el concepto de ente absoluto envuelve el de su completa independencia en cuanto al ser y á sus operaciones: así es Dios el ente absoluto por excelencia. En el segundo sentido, ente absoluto es aquel que podemos concebir en sí mismo sin que su concepto envuelva el de algún otro ser, al cual el primero diga algún respecto; tal es el hombre, la piedra, etc., considerados como tales. Por el contrario, llámase y es relativo el ente que no puede concebirse sin que su concepto excite ó despierte en la mente la idea de

algún otro ser enlazado con el primero. No puedo concebir un padre sin pensar en el hijo, ni al revés; no puedo concebir una cosa igual ó semejante á otra sin pensar en ésta á la cual es semejante ó igual la primera. Del concreto *relativo* se ha sacado el abstracto *relación*: términos que etimológicamente se derivan del supino *relatum*, del verbo latino *referre*, que significa *referir, llevar una cosa á otra*, etc.

Podemos, pues, definir la relación en general diciendo que es la habitud, respecto ú orden de una cosa cualquiera á otra. En toda relación se deben considerar tres cosas: el *sujeto*, el *término* y el *fundamento*. Es *sujeto* de la relación aquello que se refiere á otra cosa, y de lo cual se predica la relación; así, en la relación de paternidad el padre es el sujeto de la misma relación. Es *término* de la relación aquello á lo cual se refiere el sujeto; así, en la relación de paternidad el *hijo* es el término. Es *fundamento* de la relación, la causa, razón ó motivo por el cual el sujeto se refiere al término; así, en la relación de paternidad la *generación* activa es el fundamento, por cuanto es la razón verdadera por la cual el padre se refiere al hijo.

Divídese la relación :

1.º En *lógica y real*. Relación *lógica* es el orden que establece el entendimiento en sus conceptos, comparándolos, combinándolos, subordinándolos entre sí, como cuando nuestro entendimiento compara una idea universal con los individuos por ella representados, ó un objeto cualquiera consigo mismo para percibir la relación de identidad. Es innegable que hay relaciones lógicas; las ciencias todas lo prueban, siendo, como son, una serie de conocimientos enlazados y referidos entre sí por la consideración de nuestra mente.

Relación *real* es el orden de una cosa á otra, prescindiendo de toda consideración mental. Si en el orden real y objetivo hay causas que efectivamente producen sus efectos, medios que conducen al fin, seres que se parecen á otros seres; si, prescindiendo de toda consideración mental, hay en todas las criaturas orden, armonía, trabazón, enlace, es incuestionable la existencia de infinitas relaciones reales, cuyos primitivos fundamentos están realmente en las cosas, y no son concepciones arbitrarias del entendimiento humano. Es cierto que los hombres no podemos conocer estas reales relaciones sino por medio de nuestros actos intelectuales; mas no se sigue de esto que las mismas

relaciones sean puramente ideales, sino que, para conocerlas, debemos naturalmente aplicar nuestra inteligencia á los objetos que de suyo se refieren los unos á los otros.

Para que una relación sea real, requiérense cuatro condiciones:

1.<sup>a</sup> Que sea real el sujeto de la relación. La razón es porque toda relación es un accidente del ser; pero todo accidente sigue naturalmente la condición del ser afectado por él; luego también la relación. Por consiguiente, si la relación es real, debe ser igualmente real el sujeto del cual ella se predica.

2.<sup>a</sup> Que sea también real el término de la relación. La razón es porque toda relación real dice el orden de una cosa á otra que es su término. Si, pues, este término no fuese real, claro es que el sujeto se referiría á la nada, y de consiguiente no habría relación.

3.<sup>a</sup> Que sea igualmente real el fundamento de la relación. En efecto: la única razón por la cual el sujeto real se refiere realmente á su término real, es el fundamento. Así, la única razón por la cual digo que la *Eneida* se refiere realmente á Virgilio, es porque la *Eneida* fué realmente compuesta por este poeta. Si, pues, no es real el fundamento, parece el concepto

mismo y el enlace entre el sujeto y término de la relación.

4.<sup>o</sup> Que haya distinción real entre el fundamento y el término de la relación. La razón es porque el fundamento real afecta al sujeto de la relación. Si, pues, este fundamento no se distinguiese realmente del término, el mismo sujeto sería el término de su relación, esto es, el sujeto se referiría á sí mismo por medio de la relación de identidad. Pero la identidad no es una relación real, sino lógica. Luego en la relación real es indispensable que el fundamento se distinga realmente del término.

Divídese: 2.<sup>o</sup> La relación real, en *creada* é *increada*. Relación *increada* es el orden, habitud ó respecto de las tres divinas Personas en el misterio augusto de la Trinidad. Estas relaciones son cuatro: la *Paternidad*, la *Filiación*, la *Espiración activa* y la *Espiración pasiva*. Atribúyese la primera al Padre, respecto del Verbo; la segunda al Verbo, respecto del Padre; la tercera al Padre y al Verbo, respecto del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo; y la cuarta al mismo Espíritu divino, respecto del Padre y del Hijo. Como estas altísimas doctrinas corresponden al dogma revelado, bástanos indicarlas aquí como católicos.

Divídese: 3.º La relación real creada, en *transcendental* y *predicamental*. La primera es inseparable del sujeto, por cuanto su esencia misma, absolutamente considerada, está destinada al término de la relación. Así, el alma humana dice relación transcendental al cuerpo orgánico; las potencias del alma, á sus objetos propios; la materia, á la forma, etc. La relación predicamental consiste en la mera habitud ú orden de una cosa á otra; pero de modo que, si falta esa habitud ú orden, desaparece la relación, mas no el sujeto absolutamente considerado. "Si Pedro no engendró á Juan, claro es que Pedro no es padre de Juan; mas de esto no se sigue que, si Pedro no engendró á Juan, no pueda existir Pedro, absolutamente hablando." Por consiguiente, en el supuesto de que Pedro sea padre de Juan, la relación entre estas dos personas es predicamental, y no transcendental. Donde se ve que la relación predicamental no es una consecuencia necesaria de la esencia del sujeto, como acaece en la relación transcendental.

Divídese: 4.º La relación real, en *mutua* y *no mutua*. La primera es aquella en la cual se refieren recíprocamente el sujeto al término, y el término al sujeto, aunque no sea del mis-

mo modo. Esta relación mutua se subdivide, por tanto, en dos: *en mutua de la misma denominación*, y *mutua de diversa denominación*. La primera es aquella en la cual los extremos se refieren recíprocamente y del mismo modo. Así, en la relación de semejanza, *A* se refiere á *B*, y *B* se refiere á *A*, no sólo recíprocamente, sino también del mismo modo. La relación mutua de diversa denominación es aquella en la cual se refieren recíprocamente los extremos, pero no del mismo modo. Así, en la relación de paternidad, ciertamente el padre se refiere al hijo, y el hijo al padre; pero el padre se refiere al hijo *porque le engendró*, y el hijo se refiere al padre *porque fué engendrado*. Así es que la denominación de *paternidad* corresponde al padre, y la de *filia-ción* al hijo; la paternidad es *activa*, la filia-ción es *pasiva*; y, sin embargo, hay perfecta reciprocidad en la relación, porque ni el padre es padre sin el hijo, ni el hijo es hijo sin el padre.

La relación real *no mutua* es aquella en la cual uno de los extremos se refiere *realmente* al otro; pero este segundo no se refiere sino *lógicamente* al primero. En la creación, por ejemplo, las criaturas se refieren *realmente* á

Dios, por cuanto de hecho fueron sacadas de la nada en virtud de la divina Omnipotencia; pero Dios no se refiere *realmente* á las criaturas, como si el fundamento de la relación hubiese puesto alguna nueva realidad en Dios, ó como si Dios dejase de ser Dios ó Creador porque no hubiese sacado las cosas de la nada. De donde se deduce que Dios no se refiere á las criaturas sino en virtud de una denominación extrínseca al mismo Dios. Asimismo en las ciencias, la relación de nuestro entendimiento á los objetos reales de las mismas es real, y pone en nuestro entendimiento una perfección accidental *positiva*; mas la relación de dichos objetos reales á nuestro entendimiento, no añade á los mismos ninguna perfección *positiva*; y dado que no los conociésemos, no por eso dejarían de ser ellos todo lo que son. Téngase muy presente esta doctrina, porque en la Teología natural suele tener sus aplicaciones.



## CAPITULO VI

---

De las causas en general.

**Cuestión 1.<sup>a</sup>**—¿Cuál es el verdadero concepto de la causa en general, cuáles sus especies principales, cómo difiere la causa del principio?

**Resolución.**— Resuelve esta cuestión la siguiente

**Declaración.**— Generalmente hablando, entiéndese por causa todo aquello que de cualquier modo concurre á la nueva existencia de un ser cualquiera. Este nuevo ser llámase *efecto*, y el actual influjo que ejerce la causa en la existencia del efecto se dice *causalidad*.

La noción de causa es primitiva, y una consecuencia natural del ejercicio del entendimiento que contempla en la creación el nexo intrínseco y la dependencia de unos seres respecto de otros. Los niños, los indoctos, pre-



guntan todos é inquieren las causas de las cosas. "La Naturaleza, decía Séneca, nos ha dado un curioso ingenio: de aquí la multitud de cuestiones que se agitan entre los hombres, las cuales, en su mayor parte, versan sobre las causas." Basta considerar que no podríamos preguntar *qué es causa* si no tuviésemos previamente alguna idea de causa para deducir de aquí que, efectivamente, esta noción es primitiva.

**Especies de causas.** — Cuatro son las principales especies de causas: *eficiente, material, formal y final*. Para tener un concepto exacto de cada una de ellas, propongamos un ejemplo. Sea una estatua de Gabriel García Moreno. Evidentemente podemos en ella considerar:

1.º El escultor que, con su acción física y real, construyó dicha estatua.

2.º El bronce ó mármol en el cual indujo el artista la disposición de las partes que representase á García Moreno.

3.º La disposición misma de las partes, ó sea la forma introducida en el mármol ó bronce.

4.º El objeto ó fin que pudo haberse propuesto el artífice en la formación de la estatua.

Aquí el escultor es la *causa eficiente*; el

bronce ó mármol, la *causa material*; el conjunto de las modificaciones de esa materia determinada en cuanto representa á García Moreno, es la *causa formal*; y es *causa final* el objeto ó fin que movió al artista á emprender su obra: bien sea el de recibir su retribución debida, ó el de acreditarse, ó el de interpretar la gratitud del pueblo ecuatoriano, á quien tantos beneficios hizo aquel héroe.

Algunos añaden á estas cuatro especies de causas la *instrumental* y la *ejemplar*; mas éstas fácilmente se pueden reducir á algunas de las anteriores. Porque el instrumento que emplea un artífice, aunque de suyo no pueda moverse para la producción del efecto, sin embargo, dirigido por el artífice y aplicado inmediatamente á la materia, concurre de un modo positivo á la existencia del artefacto: de otro modo sería inútil su aplicación. Así, el pincel en mano de un pintor contribuye positivamente á la formación de un cuadro. De donde se infiere que la *causa instrumental* se refiere á la *eficiente*. La *causa ejemplar* es el tipo ó modelo al cual ajusta el artífice su obra. No se puede, pues, negar que este tipo ó modelo contribuye también á la formación del artefacto; pero tampoco podemos negar que dicha causa

se refiere perfectamente á la *final*, ó más bien á la *formal*. Refiérese á la final cuando el artífice no se propone en su obra sino imitar el modelo : refiérese (lo cual acontece siempre) á la formal, por cuanto el modelo es el que próximamente dirige al artífice cuando induce en la materia las nuevas formas ó disposición de partes que han de representar el modelo.

### **Diferencia entre principio y causa.**

—Débese observar con cuidado la diferencia que hay entre principio y causa. Toda causa es un principio, mas no todo principio es causa. Así que el principio es género, y la causa es una *especie* de principio. En efecto: entiéndese por *principio* todo aquello de donde procede un ser, de cualquier modo que ello se verifique. El ser que procede de otro, llámase *principiado*. Hablando de seres finitos, dos cosas debemos considerar en el *principio* y *principiado*:

1.<sup>a</sup> Una relación de conexión ó enlace entre el principio ó principiado.

2.<sup>a</sup> La prioridad ó precedencia del principio al mismo principiado. La conexión ó enlace puede ser *interno* ó solamente *externo*. Este dice solamente cierta sucesión de una cosa á otra, sin que la segunda dependa intrínseca-

mente de la primera ; así la aurora es principio del día , no porque ella sea *la causa* del día , sino porque éste comienza por la aurora.

Por el contrario , cuando el principio influye positivamente en otro ser , la relación es intrínseca , y entonces conviene notar que en los seres creados toda influencia activa de uno en la producción de otro constituye al que influye verdadera causa , por cuanto ninguna criatura puede comunicar á otra su misma naturaleza numérica.

Mas en la Divinidad enseñanos la Fe que el Padre influye positivamente en la generación del Hijo divino , y , sin embargo , el Hijo no depende del Padre , ni es un efecto , porque el Padre no le comunica una naturaleza distinta en número de la suya , sino que , en virtud de la generación fecundísima é incomprensible , le comunica su misma única naturaleza , en la cual subsiste la Persona del Verbo. Dígase lo mismo del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo.

Con respecto á la prioridad que todo principio creado supone relativamente á su principiado , distínguense dos especies : *prioridad de tiempo* y *prioridad de naturaleza*. Es prioridad de tiempo aquella en virtud de la cual el prin-

cipio existe, antes que el principiado, en tiempo : así el padre existe antes que el hijo. Es prioridad de naturaleza aquella en virtud de la cual, aunque el principiado coexiste con el principio, sin embargo, la existencia de aquél depende de éste : así, siempre la luz del sol coexiste con el sol ; sin embargo, aquélla depende de éste, y por lo mismo el sol precede con prioridad de naturaleza, y no de tiempo, á la luz suya.

Muchos metafísicos católicos y gravísimos autores añaden á estas dos especies de prioridad una tercera, que la llaman *prioridad de origen*. Aquí creemos muy oportuno distinguir dos cosas : la doctrina ó idea católica que expresa esta *prioridad de origen*, y la expresión misma que se ha adoptado. En cuanto á la doctrina ó idea católica, esta *prioridad de origen* es aquella en virtud de la cual el principiado procede ciertamente del principio, sin que por esto tenga el principio ninguna prioridad de tiempo ni de naturaleza respecto del principiado. Esto sólo tiene lugar en la Trinidad augusta, en la cual se verifica, como nos lo enseña la Fe, que el Hijo procede realmente del Padre; y, sin embargo, tan eterno es el Hijo como el Padre, lo cual excluye prioridad

de tiempo; y tan independiente es el mismo Hijo como el Padre, lo cual excluye prioridad de naturaleza; conque no queda sino ésta, que llaman *prioridad de origen*.

Presupuestas las nociones y dogmas que acabamos de exponer, observamos que la doctrina, prescindiendo del nombre, es verdadera, es católica y conforme con las enseñanzas de la Iglesia; mas en cuanto á la expresión que se emplea para significar ese dogma, en cuanto á esas palabras *prioridad de origen*, decimos con Santo Tomás, con el eximio Doctor Suárez y con el Emmo. Cardenal Zigliara, que la locución no es conforme con el modo de hablar de los Santos Padres, quienes no explicaron la procesión de las tres divinas Personas sirviéndose de la expresión *prioridad de origen*, sino simplemente de esta otra, *orden de origen*. Como aquí se toca el dogma, es, sin duda, preferible acomodarnos al lenguaje de los grandes Doctores de la Iglesia. Esta es la razón por la cual no hemos distinguido sino dos especies de prioridad, restringiendo la explicación puramente á los seres finitos, salvo el dogma.

**Cuestión 2.<sup>a</sup>** — *¿Cuál es el verdadero concepto de la causa eficiente, cuáles los errores*

*más notables acerca de él, cuáles las especies de causa eficiente, cuál la actividad de los seres finitos?*

**Resolución.**—Resuelven la cuestión propuesta la declaración y las proposiciones siguientes.

**Declaración.**—Es causa *eficiente* un principio extrínseco que con su acción física y real comunica al efecto su existencia. Basta reflexionar un poco sobre los términos de esta definición para comprender fácilmente la diferencia específica de la causa eficiente comparada con la *material, formal y final*. Decimos que la causa eficiente es *un principio*, porque, como hemos indicado, toda causa es una especie de principio; añadimos la expresión *extrínseco*, porque la causa eficiente no es un constitutivo del ser del efecto en sí mismo, aunque procede de ella; así, el ser del pintor no constituye formalmente el ser del cuadro ó pintura que hizo. Las expresiones: *con su acción física y real*, denotan la última diferencia que, junto con el género próximo, *principio extrínseco*, determina la especie de causa.

Locke adulteró, como todas las demás nociones ontológicas, la idea de causa eficiente, enseñando que ella no se fundaba sino en la

mera precedencia de un fenómeno respecto de otro; de modo que, según él, la causalidad no consistía sino en la pura sucesión de las cosas.

Hume, discípulo de Locke, dió un paso adelante; y estableciendo, conforme á las teorías de su maestro, como únicas fuentes del conocimiento la conciencia y los sentidos externos, concluyó que la idea de causa eficiente era inasequible á la mente humana, toda vez que ni la sensibilidad interna ni la externa podían dar pie á su formación.

Malebranche, por su parte, renovó el antiguo error de los *ocasionalistas*, afirmando que la actividad era atributo exclusivo de Dios, el cual producía constante é inmediatamente todos los efectos que en la naturaleza contemplamos con *ocasión* de los seres finitos que componen la universalidad del mundo. Este sistema absurdo, llamado *ocasionalismo*, es de dos especies: 1.<sup>a</sup>, ocasionalismo riguroso; 2.<sup>a</sup>, ocasionalismo moderado. El primero despoja de su actividad á todas las substancias creadas, aun á las espirituales. El segundo concede actividad propia á los espíritus, mas niégala á todos los cuerpos. Antes de confutar estos errores debemos enumerar las principales especies de causas eficientes.

**División de las causas eficientes.**—

He aquí las que principalmente distinguen los filósofos:

1.<sup>a</sup> La causa *accidental* y la *substancial*. Esta produce, en realidad de verdad, el efecto con su acción; aquélla solamente acompaña á la verdadera causa, y es extrínseca á la acción mediante la cual se produce el efecto, como el resplandor del fuego que acompaña á la combustión.

2.<sup>a</sup> La causa *total* y la *parcial*. La primera produce con su acción todo el efecto sin consorcio de otra causa. La segunda produce el efecto en parte, ó concurre con la acción de otra causa al mismo efecto.

3.<sup>a</sup> La causa *primera* y la causa *segunda*. Causa *primera* es la que solamente es causa y no efecto: v. gr., Dios, única causa primera. Causa *segunda*, la que verdaderamente produce algún efecto, pero con una existencia y causalidad esencialmente dependientes de la causa primera, si bien esta dependencia es conforme con la naturaleza de las mismas causas segundas.

4.<sup>a</sup> La causa *necesaria* y la causa *libre*. Causa *necesaria* es aquella que, puestos los requisitos para obrar, no puede menos de pro-

**Proposición 1.<sup>o</sup>** — *La noción de causa es verdaderamente real y deducida de los fenómenos que observamos en la naturaleza.*

**Demostración.** — En efecto: observamos en el mundo corpóreo constantes sucesiones y mutaciones, en virtud de las cuales, así como desaparecen muchos seres que antes existían, así también se presentan en la escena del mundo nuevos y nuevos entes que antes no existían. La sola sucesión de las generaciones humanas es un hecho que no nos permite dudar un solo instante de esta sencillísima verdad. Ahora bien: nuestra razón concibe evidentemente que ningún ser que antes no existía puede darse á sí mismo la existencia, porque para ello era necesario que este ser ejerciese algún acto antes de ser, lo cual implica; pues primero es existir que obrar, al menos con prioridad de naturaleza. Luego un ser que existe no habiendo antes existido, no puede tener en sí mismo la razón suficiente de su existencia. Luego es absolutamente necesario que la acción de otro ser preexistente determine á la existencia al nuevo ser. He aquí la noción verdaderamente real de una causa al me-

*moto* aquel en que se considera simplemente la potencia ó actividad de un ser. *Acto primo próximo* es aquel en que se considera la causa constituída en las circunstancias ó adjuntos que próximamente favorecen el desenvolvimiento de su actividad. Observemos de paso que hay alguna ó algunas de estas circunstancias sin las cuales no puede la causa producir su efecto: esa circunstancia ó circunstancias toman el nombre de *condición sine qua non*. *Acto segundo* es el actual ejercicio de la potencia en la inmediata producción del efecto. De estas nociones se infiere que en la causa necesaria el acto segundo es naturalmente inseparable del acto primo próximo. Decimos *naturalmente*, porque Dios puede por milagro suspender el efecto de una causa necesaria puesta en acto primo próximo. Mas en las causas libres no hay nexo necesario entre el acto segundo y el acto primo próximo.

Esto supuesto, vamos á establecer algunas tesis importantes.

**Proposición 1.<sup>a</sup>** — *La noción de causa es verdaderamente real y deducida de los fenómenos que observamos en la naturaleza.*

**Demostración.** — En efecto: observamos en el mundo corpóreo constantes sucesiones y mutaciones, en virtud de las cuales, así como desaparecen muchos seres que antes existían, así también se presentan en la escena del mundo nuevos y nuevos entes que antes no existían. La sola sucesión de las generaciones humanas es un hecho que no nos permite dudar un solo instante de esta sencillísima verdad. Ahora bien: nuestra razón concibe evidentemente que ningún ser que antes no existía puede darse á sí mismo la existencia, porque para ello era necesario que este ser ejerciese algún acto antes de ser, lo cual implica; pues primero es existir que obrar, al menos con prioridad de naturaleza. Luego un ser que existe no habiendo antes existido, no puede tener en sí mismo la razón suficiente de su existencia. Luego es absolutamente necesario que la acción de otro ser preexistente determine á la existencia al nuevo ser. He aquí la noción verdaderamente real de una causa al me-

nos genérica. De aquí se deduce cuán absurda es la teoría de Locke, de Hume, de Beguelin y otros, que hacen consistir la noción de causa en una mera sucesión de fenómenos; como si porque la noche sucede al día fuese el día causa de la noche, y la luz de las tinieblas.

**Prop. 2.<sup>a</sup>**— *Los espíritus creados gozan de actividad propiamente dicha.— Es contra Malebranche y los ocasionalistas rigurosos.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> Vimos en la Lógica que el testimonio de la conciencia es infalible. Pues bien: consultándola percibimos evidentísimamente que en las profundidades impenetrables de nuestro espíritu se realizan muchísimos fenómenos y actos que brotan inmediatamente de lo más íntimo de nuestra substancia espiritual; de modo que sus actos, no sólo existen en nosotros, sino que emanan de nosotros como de su propio y verdadero principio fecundísimo. Yo entiendo, yo quiero, yo muevo mi organismo corpóreo; y al entender, querer y moverme, veo juntamente que todo esto nace de mí, que yo soy el autor de todos estos actos, que yo soy responsable de ellos, y que justamente me los imputan todos los demás hombres. Y si

esto es verdad, ¿atreveríase el ocasionalista á desmentir el testimonio de la conciencia, afirmando que mi espíritu es inerte, incapaz de toda actividad, y que Dios únicamente produce en mí todas estas operaciones íntimas? Y si es Dios el que obra en nosotros, ¿cómo piensa Dios en mi cabeza que no repugna la actividad propia á las substancias creadas, y al mismo tiempo piensa Dios en la cabeza del ocasionalista que no puede existir una causa segunda? ¿Cómo piensa Dios en la cabeza de un católico que la Religión de Jesucristo es la única verdadera, mientras que en la cabeza de un deísta, de un racionalista, de un incrédulo, piensa el mismo Dios que nuestra divina Religión es una patraña y Cristo un mito? Si no es esto un absurdo, no sé que humano delirio pueda merecer tal nombre.

2.<sup>a</sup> Además (y éste es un argumento irrefragable), si se despoja al espíritu humano de actividad propia, destrúyese todo el orden moral, que estriba en el dogma de la libertad humana. A la verdad, si no soy yo el dueño de mis actos, ninguno de ellos es libre, ninguno de ellos meritorio. Por consiguiente, no hay para mí diferencia entre el bien y el mal, lo justo y lo inicuo, lo honesto y lo torpe. Si Dios

es el que obra en mí todos los actos que mi conciencia me descubre como míos, además, del engaño de mi propia conciencia, síguese necesariamente que Dios es el único responsable de mis actos; y entonces, ó no hay pecado, porque Dios es santo y no puede hacer en mí lo malo, ó Dios es autor del pecado, puesto que yo con ninguna actividad contribuyo á mis actos. Una y otra consecuencia es absurda. Luego el ocasionalismo riguroso es de todo punto insostenible.

**Prop. 3.<sup>a</sup>**—*Aun las substancias corpóreas gozan de actividad propiamente dicha, en virtud de la cual son verdaderas causas, y no meras ocasiones de los fenómenos físicos.— Es contra los ocasionalistas moderados.*

**Pruebas.**—1.<sup>a</sup> Así como el sentido interno y la conciencia nos suministran una prueba incontestable de la actividad del espíritu humano, así también la experiencia externa y la aplicación de nuestros sentidos á los fenómenos de la naturaleza corpórea ofrecen á la razón argumentos concluyentes de la verdadera causalidad de los cuerpos. En efecto: ¿quién no ve que el sol alumbra, que el fuego quema,

que las plantas germinan, que la naturaleza toda se agita perpetuamente en movimientos y operaciones, que producen, con uniformidad y constancia inalterables, unos mismos resultados? El sentido común de todos los hombres (el cual es un criterio infalible de verdad) se apoya en esta observación y experiencia externa para proclamar con un asentimiento unánime é irresistible, con una persuasión más robusta que todas las vanas cavilaciones del sofisma, la verdadera actividad de las substancias corpóreas que con tanta constancia producen unos mismos efectos. Luego es verdadera la proposición.

2.<sup>a</sup> Como bien enseña el Angélico Doctor, "nada es vano é inútil en las obras del sabio". De donde deducimos que, siendo Dios el Artífice sapientísimo de esta fábrica del mundo corpóreo, y observando que en él siempre se aplican unos mismos medios para obtener los mismos resultados, clarísimo es y evidente que esos medios ejercen un influjo positivo en la producción de nuevos seres. Y á la verdad, si no es el fuego el que quema, ni el sol el que alumbra, sino que Dios produce inmediatamente la combustión y la iluminación, ¿á qué fin empleó Dios desde el primer día de la crea-

ción, para alumbrar, el sol, y para quemar el fuego? Sí, pues, Dios es sapientísimo, y en su sabiduría aplica siempre unos seres para la existencia de otros, no podemos dudar de que aquéllos gozan de verdadera actividad. Tanto más cuanto, sin esto, sería verdaderamente inexplicable el esmero con que el Creador dispuso, por ejemplo, esta máquina maravillosamente complicada del cuerpo humano con tantos órganos, venas, arterias, nervios, etc., etc., para las funciones diversas de la vida. Porque si la materia es incapaz de toda actividad; si no puede concurrir de modo alguno á la producción del más mínimo efecto; si todo lo hace inmediata y únicamente Dios, ¿á qué fin tanto aparato en la creación? ¿Para qué la fábrica del ojo, del oído, de los órganos digestivos?

3.<sup>a</sup> En fin: si las substancias corpóreas son puras ocasiones y no causas, destrúyense todas las ciencias naturales que tienen por objeto el conocimiento de las esencias de los cuerpos. La razón es muy sencilla: nosotros no podemos conocer la esencia íntima de los cuerpos sino mediante el conocimiento de sus atributos y propiedades. Pero no podemos conocer estos atributos y propiedades sino por medio de las operaciones y efectos de los mis-

mos cuerpos. Si, pues, negamos con los ocasionistas toda actividad á las cosas materiales, ya no podemos dar un paso adelante en el conocimiento de su naturaleza. Así es que, una vez admitida esta teoría, conmuévase el fundamento de todas las ciencias naturales, que, por otra parte, son el orgullo de la razón humana, y hoy en día el objeto casi exclusivo de sus preferencias.

**Objeciones.**—1.<sup>a</sup> Nuestras ideas no son más que imágenes de las impresiones que experimentamos. Mas ninguna impresión puede descubrirnos la verdadera causalidad, porque las impresiones de los sentidos externos no nos presentan sino la mera sucesión de los fenómenos, y la conciencia respecto de los hechos internos no nos refiere su naturaleza ni el modo de verificarse; luego la idea de causa no tiene ningún fundamento en la naturaleza racional.

**Resp. 1.<sup>a</sup>**—Si no podemos tener idea alguna de causalidad, ningún derecho tienen los ocasionistas, ni para negarla á las substancias creadas, ni para atribuirla únicamente á Dios. De modo que, á ser verdadero el antecedente de la objeción, imposible sería toda discusión acerca de las causas eficientes.

**Resp. 2.<sup>a</sup>**—Falsísimas son, por tanto, to-

das y cada una de las proposiciones de esta dificultad. Y desde luego, no es cierto que todas nuestras ideas sean simples imágenes de impresiones sensibles, porque nadie puede dudar de que, además de los sentidos externos y de la conciencia, está adornado el hombre de entendimiento y de razón, con cuyas potencias se eleva de los conocimientos sensibles, concretos y singulares, á otra región más alta de ideas puramente intelectuales que nos representan lo universal, abstracto y necesario. De aquí es que, en la cuestión presente, hemos enseñado que, aunque la idea de causa envuelve un elemento empírico como condición necesaria para la formación de dicha idea, sin embargo, la idea misma no es un resultado exclusivo de la experiencia interna ó externa, sino una consecuencia del entendimiento, que descubre en la sucesión de los fenómenos naturales la verdadera causalidad. También es falso que la conciencia nos refiera *únicamente* la existencia de las modificaciones internas con prescindencia absoluta del modo con que ellas se realizan; porque yo, no sólo experimento que pienso y quiero, sino también advierto que estos mis actos son míos, míos propios, que manan de mí, que yo los ejerzo, y no nadie. Es esto tan

cierto, que el argumento más poderoso para probar, v. gr., la libertad humana, es aquel que se apoya en el testimonio de nuestra propia conciencia. Si los ocasionalistas niegan esto, el escepticismo es inevitable.

2.<sup>a</sup> Opone Malebranche : la idea de causa eficiente representa algo divino. Pero lo divino es incomunicable á las criaturas. Luego ninguna criatura puede ser causa eficiente.

**Resp.**—Distingo la mayor : la idea de causa primera, absoluta, independiente, representa algo divino, *concedo*. La idea de causa segunda, dependiente y relativa, representa algo divino, *niego*. Así como el Ser infinito no excluye el ser creado, así tampoco la actividad infinita excluye la actividad creada. De donde, así como el Ser infinito produjo seres finitos, así también la causa primera produjo las causas segundas. Ni insista Malebranche diciendo que entonces las causas segundas serían una especie de divinidades inferiores, cuales reconocía el paganismo, porque podremos volverle el argumento afirmando con el mismo derecho que los seres finitos y contingentes serían también, en la línea del ser, otras tantas divinidades inferiores, lo cual, por cierto, no admite el mismo Malebranche.

3.<sup>a</sup> Insiste : la actividad de una causa entraña la virtud creativa. Pero ninguna criatura puede crear. Luego ninguna criatura puede ser causa.

**Resp.**—Distingo la mayor : la actividad de una causa *primera*, que saca los seres de la nada absoluta á la existencia, entraña la virtud creativa, *concedo*. La actividad de una causa segunda que, obrando sobre seres preexistentes, sólo induce nuevas formas en la materia ó se actúa con su ejercicio, envuelve la virtud creativa, *niego*. Es cierto que el poder crear corresponde únicamente á Dios , pero es falso que toda producción de un efecto sea una verdadera creación.

4.<sup>a</sup> Insta : Dios es el autor de todas las cosas. Luego nada hacen las criaturas.

**Resp.**—Distingo el antecedente. Dios hace todas las cosas como *causa única*, *niego*: como causa *primera*, *concedo*. La distinción es fácil: presupuesta ella, nunca podría Malebranche demostrarnos que, porque Dios es causa primera, no puedan existir causas segundas.

5.<sup>a</sup> Urge : la causa primera es íntegra y adecuada. Pero una causa tal excluye el consorcio de otras causas. Luego la causa primera niega la existencia de causas segundas.

**Resp.**—*Concedo* la mayor : *distingo* la menor. La causa íntegra y adecuada excluye el consorcio de otras causas en su misma línea y orden de causa perfecta y adecuada, *concedo*. La causa primera excluye el consorcio de causas segundas inferiores, *niego*. Así como la plenitud del ser, que compete á Dios por ser infinito, no excluye la existencia de los seres finitos , así también la actividad infinita de la causa primera no excluye la actividad de las causas segundas.

6.<sup>a</sup> Arguye : Dios se basta á sí mismo en la producción de todos los efectos. Luego las causas segundas redundan.

**Resp.**—Devuelvo el argumento : Dios se basta á sí mismo en la línea del ser ; luego redundan los seres finitos ; luego no existen tales seres finitos ; luego no existe Malebranche, ni los ocasionistas. ¿Qué le parecerá al filósofo este argumento? Y, sin embargo, es legítimo. Esto significa cuán falso es el supuesto de Malebranche. En efecto : nosotros no admitimos la actividad de las causas segundas como algún complemento de la actividad infinita de Dios, pues no ignoramos que Dios es suficientísimo ; pero la reconocemos como libre determinación de la voluntad omnipotente, que, para

la constitución, conservación y amplificación del orden universal del mundo, produjo los seres finitos dotados de fuerzas verdaderamente activas, cuyo desenvolvimiento y ejercicio debiesen realizar el plan de la creación. Si porque Dios se basta á sí mismo no pudiese crear seres activos, seguiríase por la misma razón que tampoco habría podido crear los inertes.

7.<sup>a</sup> Insta : las causas segundas, moviéndose, se conservarían á sí mismas, y por lo mismo serían independientes de Dios. Esto es absurdo. Luego las causas segundas no se mueven.

**Resp.**— Niego absolutamente la mayor, pues supone que la conservación de las causas finitas y el ejercicio de su verdadera actividad son independientes de la causa primera. Esto es absurdo; porque, como se enseña en Teología natural y lo veremos á su tiempo, Dios conserva positivamente las cosas, y como causa primera concurre con los agentes naturales en la producción de todos los efectos. Mas así como la conservación de las cosas no excluye, sino al contrario, supone el ser de las mismas, así también el concurso divino no proscribire, sino, al contrario, establece y corrobora, y desenvuelve la verdadera actividad de las causas segundas.

8.<sup>a</sup> Pero la materia es inerte, dice todavía Malebranche. Luego no hay causas segundas, al menos materiales.

**Resp.**—Distingo el antecedente: la materia es inerte, es decir, indiferente al movimiento ó al reposo, *concedo*: la materia es inerte, esto es, incapaz de producir efecto alguno, *niego* redondamente; pues, como lo hemos demostrado, nuestros sentidos, la razón individual, el consentimiento unánime de todos los hombres, proclaman á la vez la actividad, el movimiento y la vida que se desenvuelve en toda la naturaleza corpórea, la cual no es por cierto una fantasmagoría ó ilusión eterna con que el Dios de verdad pretenda engañarnos lastimosamente.

**Nota.**—En gracia de la brevedad se remite á la Metafísica especial y Ética todo aquello que se refiere á las causas *material, formal, ejemplar y final*.

FIN DEL TOMO PRIMERO

# ÍNDICE

---

	<u>Págs.</u>
LICENCIA DEL RDO. P. PROVINCIAL.....	3
ADVERTENCIA.....	5
PRÓLOGO.....	7

## CURSO DE FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

PROLEGÓMENOS.....	1
§ I.—Idea de la Filosofía.....	1
§ II.—División de la Filosofía.....	5
§ III.—Origen de la Filosofía.....	6
§ IV.—Excelencia, utilidad y necesidad de la Filosofía.....	8
§ V.—Disposiciones para estudiar con fruto la Filosofía.....	15

## LÓGICA

NOCIONES PRELIMINARES.....	21
----------------------------	----

## DIALÉCTICA

CAPÍTULO I.— <i>De la percepción simple</i> .....	25
§ I.—Naturaleza de la percepción.....	26
§ II.—División de las ideas.....	31
§ III.—Género, especie, diferencia.....	37

	<i>Págs.</i>
§ IV.—Categorías de Aristóteles.....	41
§ V.—Expresión ó manifestación de las ideas: escritura, sus especies.....	46
§ VI.—De la definición: sus especies y reglas.	51
§ VII.—De la división: sus leyes.....	58
CAP. II.— <i>Del juicio y de la proposición</i> .....	63
§ I.—Del juicio: su esencia, su división.....	63
§ II.—De la expresión del juicio, de la proposi- ción simple, de su división.....	69
§ III.—De las proposiciones compuestas.....	75
§ IV.—De las propiedades de las proposiciones. Equivalencia y conversión de las proposi- ciones.....	82 92
CAP. III.— <i>Del raciocinio y argumentación</i> .....	99
§ I.—Del raciocinio: sus elementos.....	99
§ II.—De la argumentación y silogismo simple: sus leyes y demostración.....	106
Figuras y modos del silogismo.....	124
§ III.—De los silogismos compuestos: condicio- nal, disyuntivo, copulativo.....	131
§ IV.—De otras especies de argumentación: Entimema, epiquerema, polisilogismo, sori- tes, dilema, inducción, ejemplo.....	140
§ V.—De los sofismas.....	155

## CRÍTICA

CAPÍTULO I.— <i>De la verdad, certeza y evidencia</i> ....	163
Cuestión 1. <sup>a</sup> —¿Qué es verdad, y á cuál de los ac- tos del entendimiento humano corres- ponde?.....	165
Cuestión 2. <sup>a</sup> —¿Cuáles son las nociones fundamen- tales y las proposiciones relativas á la certeza y evidencia en general?.....	177
Cuestión 3. <sup>a</sup> —Se ha hablado en la cuestión prece- dente de la <i>opinión y probabilidad</i> como de uno de los estados de nuestra	



	<u>Págs.</u>
mente en orden á la verdad ; pregúntase, pues : ¿cuál es el carácter y naturaleza de la probabilidad?.....	194
Cuestión 4. <sup>a</sup> — Háse también hablado en la cuestión segunda de la ignorancia. ¿ No podríamos saber con esta ocasión cuáles son las causas más comunes de la ignorancia y de los errores humanos?.....	198
CAP. II. — <i>De las fuentes de la verdad</i> .....	207
Cuestión 1. <sup>a</sup> — ¿Cómo se salva la veracidad del testimonio de los sentidos externos?.....	208
Cuestión 2. <sup>a</sup> — Demostrada la veracidad de los sentidos externos, pregúntase : ¿ qué deberemos pensar sobre la existencia misma de los cuerpos?.....	223
Cuestión 3. <sup>a</sup> — ¿Cómo se salva la veracidad é infalibilidad de la conciencia?.....	245
Cuestión 4. <sup>a</sup> — ¿Cómo se salva la veracidad de la inteligencia humana?.....	253
Cuestión 5. <sup>a</sup> — ¿Cómo se salva la veracidad de la razón humana?.....	262
Cuestión 6. <sup>a</sup> — ¿Cuál es el error capitalísimo que en Filosofía combate la certeza de los conocimientos humanos á pesar de la veracidad de nuestras potencias cognitivas que acaba de establecerse?	273
CAP. III. — <i>Del criterio de la verdad</i> .....	285
Cuestión 1. <sup>a</sup> — ¿ Debe admitirse algún criterio interno de verdad?.....	287
Cuestión 2. <sup>a</sup> — ¿Cuál es el supremo y general criterio interno de la verdad?.....	293
Cuestión 3. <sup>a</sup> — Además del interno, ¿ existe algún criterio externo de verdad?.....	311
Cuestión 4. <sup>a</sup> — ¿Cuál es el segundo criterio extrínseco de verdad á que se ha aludido en la resolución precedente?.....	318

	<u>Págs.</u>
<b>METODOLOGÍA</b>	
PREÁMBULO.....	341
CAPÍTULO I.— <i>De los principios de la ciencia</i> .....	343
Cuestión 1. <sup>a</sup> —¿Deben admitirse en Filosofía alguno ó algunos principios de los conocimientos científicos?.....	343
Cuestión 2. <sup>a</sup> —¿Se puede determinar en concreto cuál es el primer principio de la ciencia?.....	354
Cuestión 3. <sup>a</sup> —¿Cuál es el carácter, naturaleza y propiedades del principio de causalidad á que se ha aludido en la cuestión anterior?.....	366
Cuestión 4. <sup>a</sup> —Establecidos los principios primeros de la ciencia, pregúntase: ¿cuál es la teoría más famosa que en la presente materia debe rechazarse en buena Filosofía?.....	371
CAP. II.— <i>Del camino ó progreso de la ciencia</i> .....	381
CAP. III.— <i>Del término final del método</i> .....	391
Cuestión 1. <sup>a</sup> —¿Cómo adquirimos la ciencia, en qué consiste su perfección, cómo se especifica y divide?.....	392
Cuestión 2. <sup>a</sup> —¿Cómo deben dividirse y coordinarse las ciencias en general?.....	404
Cuestión 3. <sup>a</sup> —¿Hay entre las cinco ciencias primarias alguna á la cual se subordinen las otras cuatro?.....	415

### METAFÍSICA GENERAL Ú ONTOLOGÍA

CUESTIÓN PREVIA.—¿Qué es la Metafísica, cuál su carácter y rango entre las ciencias, cómo se divide?.....	425
CAPÍTULO I.— <i>Del ente y de la esencia</i> .....	433
Cuestión 1. <sup>a</sup> —¿Cuál es desde luego la primera cuestión ontológica?.....	433

	<u>Págs.</u>
Cuestión 2. <sup>a</sup> —¿Qué es la esencia <i>in genere</i> ? ¿Cuáles son las propiedades de las esencias? ¿Conocemos las esencias de las cosas?	410
CAP. II. — <i>De la existencia y de la posibilidad</i> .....	451
Cuestión 1. <sup>a</sup> —¿Qué es la existencia? ¿Difiere ella de la esencia?.....	451
Cuestión 2. <sup>a</sup> —¿La esencia actual de las criaturas difiere realmente de la existencia de las mismas?.....	454
Cuestión 3. <sup>a</sup> —¿Qué es la posibilidad? ¿Cuáles las tesis que deben establecerse con respecto á su carácter y naturaleza?....	461
Cuestión 4. <sup>a</sup> —La doctrina expuesta nos lleva á otra cuestión : ¿Cómo depende de Dios la posibilidad interna de las criaturas?.	467
Cuestión 5. <sup>a</sup> —Se ha tratado de la potencia lógica ú objetiva; pregúntase ahora qué es la potencia real ó subjetiva, y cuáles sus relaciones con el acto en general.....	482
CAP. III. — <i>De las propiedades más comunes del ente</i> .	491
Cuestión 1. <sup>a</sup> —¿Se puede demostrar que las propiedades más comunes del ente no son más de tres?.....	491
Cuestión 2. <sup>a</sup> —¿Qué es lo que debe saberse acerca de la unidad?.....	492
Cuestión 3. <sup>a</sup> —¿Cuál es la segunda propiedad transcendental?.....	498
Cuestión 4. <sup>a</sup> —¿Cuál es la tercera propiedad transcendental del ente?.....	503
CAP. IV. — <i>De las diversas clases de entes</i> .....	517
Cuestión 1. <sup>a</sup> —¿Cuál es el carácter y naturaleza del ente necesario y del ente contingente?.....	751
Cuestión 2. <sup>a</sup> —¿Cuál es el carácter y naturaleza del ente inmutable y del ente mudable?..	522
Cuestión 3. <sup>a</sup> —¿Cuál es el carácter y naturaleza del ente simple y del ente compuesto?....	527



	<u>Págs.</u>
Cuestión 4. <sup>a</sup> —¿Cuál es el carácter y naturaleza del ente finito y del ente infinito?.....	531
CAP. V.— <i>De los géneros supremos de entes</i> .....	553
Cuestión 1. <sup>a</sup> —¿Qué es la substancia, cuáles sus especies, y qué verdades deben establecerse acerca de ella?.....	553
Cuestión 2. <sup>a</sup> —¿Cuál es la naturaleza y especies de accidentes, y qué tesis deben establecerse acerca de ellos?.....	566
Cuestión 3. <sup>a</sup> —¿Cuál es la naturaleza y especies de la cantidad?.....	580
Cuestión 4. <sup>a</sup> —¿Cuál es la naturaleza, y cuáles las especies de cualidad?.....	584
Cuestión 5. <sup>a</sup> —¿Cuál es la naturaleza y carácter del espacio?.....	590
Cuestión 6. <sup>a</sup> —¿Qué es la eternidad, qué es el tiempo?	596
Cuestión 7. <sup>a</sup> —¿Cuál es el concepto, y cuáles las teorías más razonables acerca de la relación?.....	602
CAP. VI.— <i>De las causas en general</i> .....	611
Cuestión 1. <sup>a</sup> —¿Cuál es el verdadero concepto de la causa en general, cuáles sus especies principales, cómo difiere la causa del principio?.....	611
Cuestión 2. <sup>a</sup> —¿Cuál es el verdadero concepto de la causa eficiente, cuáles los errores más notables acerca de él, cuáles las especies de causa eficiente, cuál la actividad de los seres finitos?.....	617

Este Libro es propiedad de la Biblioteca

Nacional de la Casa de la Cultura

Su Venta es penada por la Ley

BIBLIOTECA NACIONAL

R-44 - SN

a-3-E-1

Quito-Ecuador