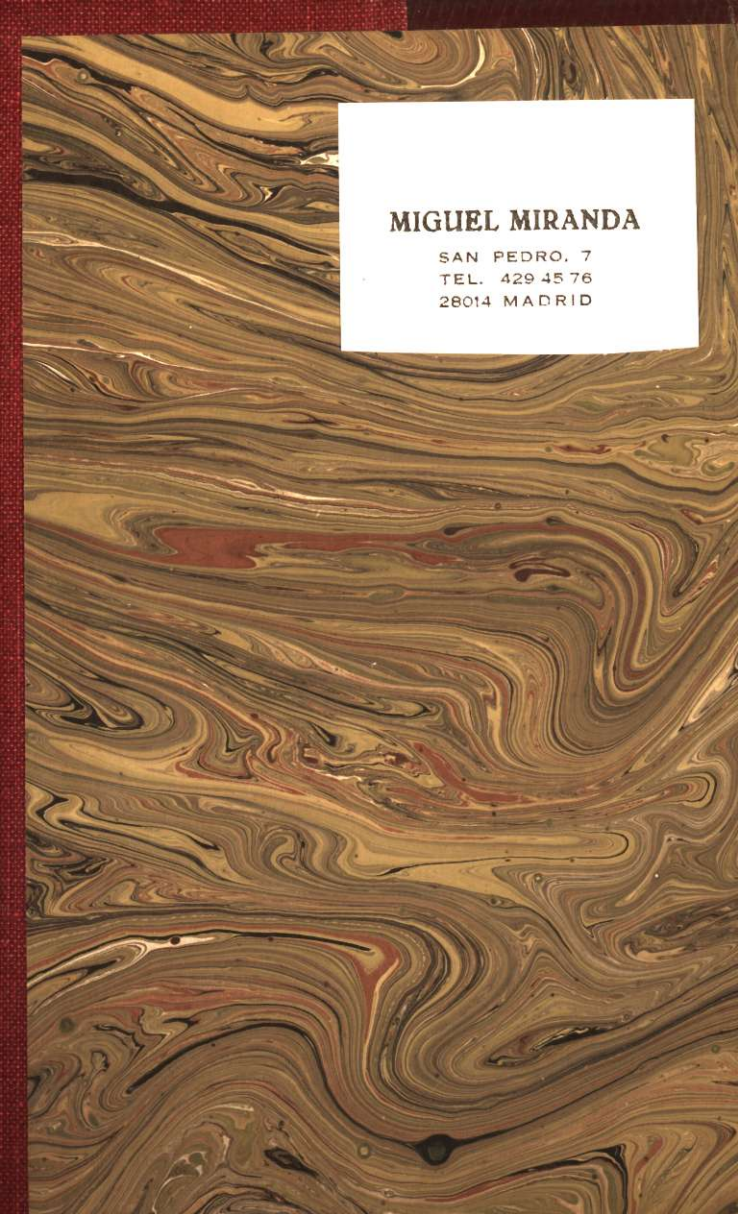
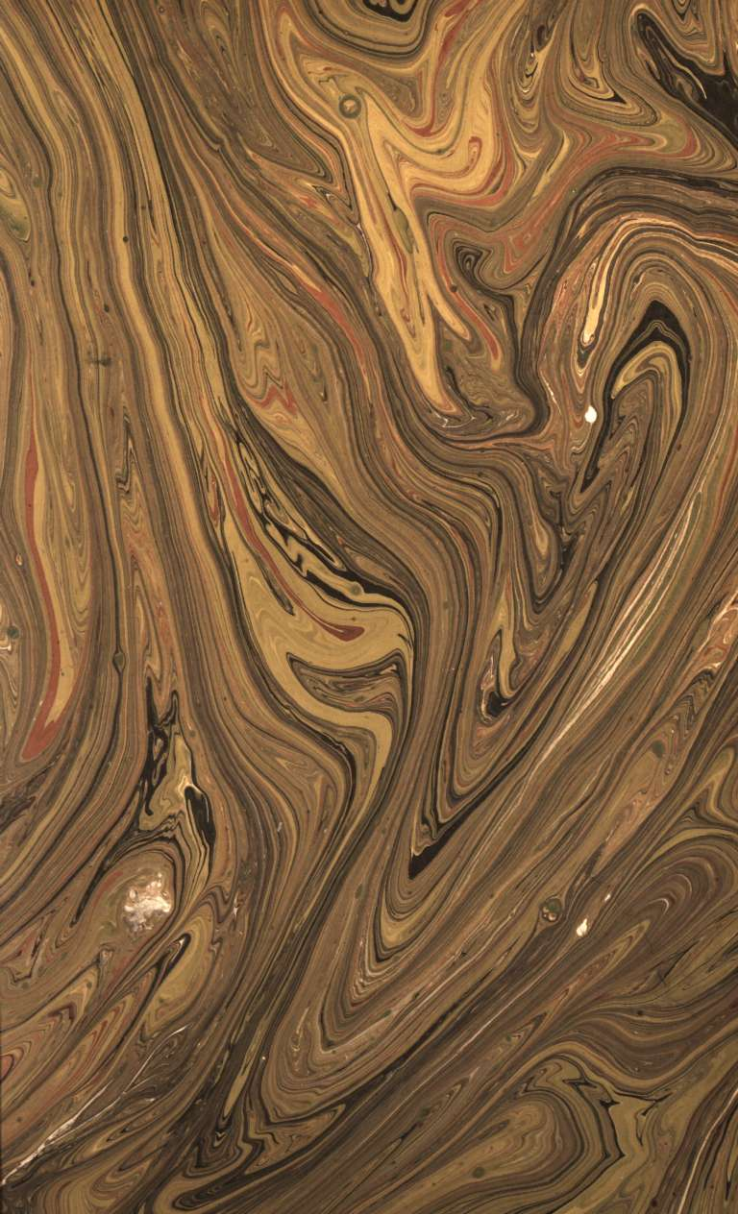




The background of the entire image is a piece of marbled paper. It features a complex, organic pattern of swirling lines in various shades of brown, tan, and gold. There are occasional streaks of a darker reddish-brown color interspersed within the main swirls. The pattern is dense and covers the entire surface. In the upper right corner, there is a white rectangular label with black text.

MIGUEL MIRANDA

SAN PEDRO, 7
TEL. 429 45 76
28014 MADRID





7500

ANT
XIX
103



LÓGICA



Madrid. — Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús.
Juan Bravo, 5 (barrio de Salamanca).

18 cm R-91193

LÓGICA

POR

DON JUAN MANUEL ORTI Y LARA

Catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid
y miembro de la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino.

EDICIÓN NOVÍSIMA

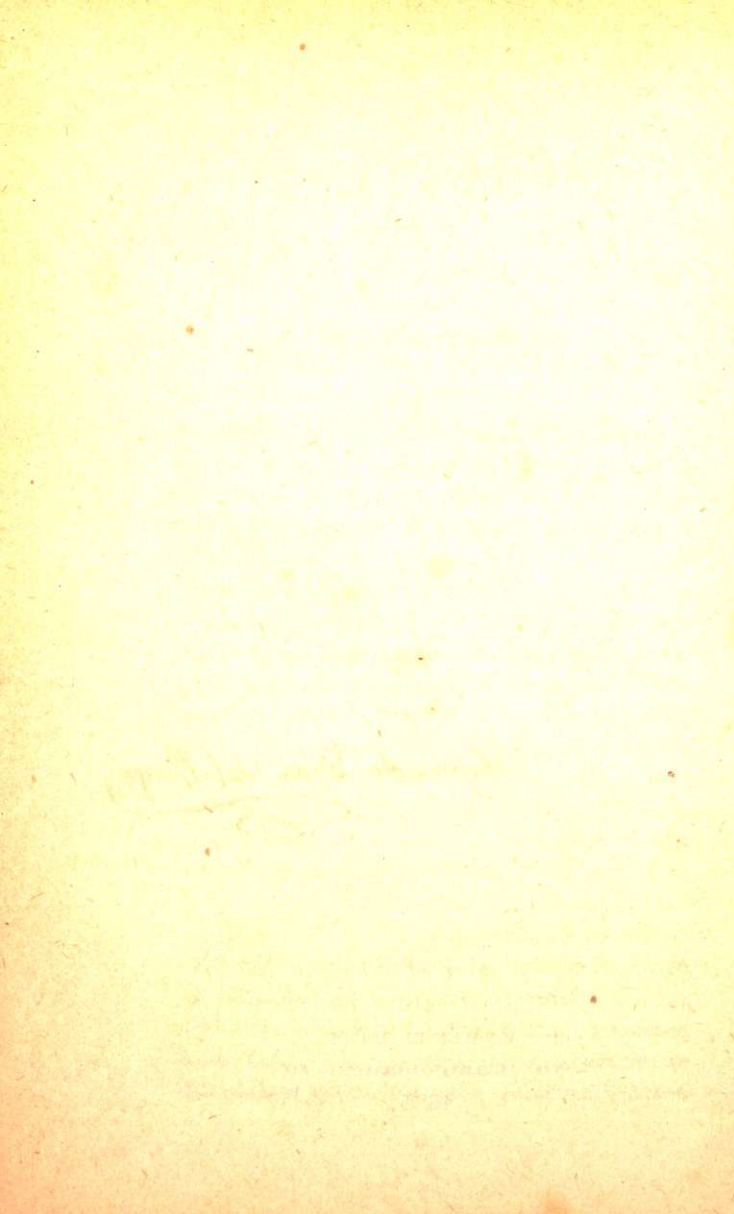
CONSIDERABLEMENTE AUMENTADA Y CONFORME ENTERAMENTE
CON EL CUESTIONARIO OFICIAL

Edmundo Díaz del Riego

MADRID
AGUSTÍN JUBERA, EDITOR
ALMACÉN DE LIBROS
10 — Campomanes — 10

1885

EDMUNDO DIAZ DEL RIEGO



PRÓLOGO

DE LA EDICION QUINTA.

La mayor extensión que hoy goza el estudio de la lógica en virtud de la última reforma de los estudios, que ha establecido un curso de lecciones alternas para la enseñanza de esta preciosa parte de la Filosofía, y la gracia que viene hallando así en el Real Consejo de Instrucción pública como en muchos catedráticos, el humilde compendio que años atrás ordené para uso de la juventud que frecuenta nuestras aulas, me han movido eficazmente á corregirlo y aumentarlo, de forma que pueda corresponder con menor imperfección que antes al favor que goza, y sobre todo á las necesidades de la enseñanza. Conserva cierto su mismo espíritu, su mismo respeto á las tradiciones severas de la filosofía cristiana, única verdadera, recibidas de sus más principales é ilustres intérpretes en nuestros días; pero en su extensión, en la distribución y ordenamiento de sus partes, en los términos de sus definiciones, en el rigor de sus pruebas, el libro que hoy sale á luz por quinta vez, antes puede decirse un libro nuevo, que una nueva edición del primitivo. ¿Es esta simple novedad, ó verdadero progreso? No soy yo quien debo

decirlo: mi propósito ha sido bueno, mi trabajo asiduo; desde que puse manos á la obra, mis guías, como siempre, seguros y excelentes: es cuanto me toca decir; del resultado, juzguen los doctos.

De todos modos, el progreso en este punto, como en muchos otros, consiste esencialmente en poner á buena luz la verdad que no muda, respetando, ó mejor dicho, restaurando con religioso estudio la ciencia antigua, que por espacio de siglos y más siglos ha sido tenida, con razón, por fidelísima depositaria y maestra de la verdad. Esta restauración, como he dicho varias veces, es la grande obra en que trabajan para gloria suya, digo mal, para gloria de Dios y provecho del prójimo, los mejores y más sanos ingenios filosóficos que, hollando el polvo en que se han convertido el trascendentalismo alemán y el eclecticismo francés, muestran en sus manos el oro que Leibnitz reconocía en la filosofía escolástica. Volvamos, pues, los ojos á esta filosofía, que no por ser antigua, deja de ser verdadera; hermosa doctrina, que ilumina y ordena los entendimientos con la pureza de su doctrina, con la precisión de sus términos y definiciones, con la claridad y severidad de su método, con el rigor de sus pruebas, con la fecundidad de sus principios, con la universalidad y belleza de sus aplicaciones. Todo mi afán ha sido, pues, en este libro singularmente, trasladar como humilde discípulo alguna partecica de este saber, que los verdaderos maestros de nuestro siglo en el orden filosófico dan á conocer con plenitud recibéndolo por su parte directamente de sus primitivas fuentes, y de un modo singular y eminente del

maestro de los que saben, *del angélico doctor Santo Tomás de Aquino.*

Pero entre los autores que he consultado al disponer la presente edición, á ninguno he seguido con tanta fidelidad y constancia como al inmortal Cayetano Sanseverino, una de las mayores lumbreras del mundo filosófico, y sin duda alguna la mayor que ha iluminado á nuestro siglo. Este gran maestro ha muerto sin acabar sus dos grandes obras de filosofía, intitulada una de ellas: Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, y la otra Elementa Philosophiae christianae; de aquélla dejó al morir cinco buenos volúmenes, y de esta otra dos en cuarto mayor, donde además de otros tratados se encuentra íntegra la Lógica; pero gracias al celo y eminente saber del Señor Nuncio Signoriello, colega y sucesor suyo en la cátedra, puede decirse que no ha muerto del todo el insigne filósofo de Nápoles, sino que sigue ilustrando los entendimientos por medio de su esclarecido intérprete y continuador. En efecto, el Sr. Signoriello ha aumentado ya con nuevos volúmenes las dos obras citadas de Sanseverino; y ha publicado muy poco tiempo después de morir este gran filósofo, una obra elemental que lleva su nombre, con el título de Philosophia christiana in compendium redacta. Y no sin razón lleva el nombre de Sanseverino, aunque elaborada por Signoriello, pues está sacada fielmente de sus obras, y por encargo suyo especial, que prueba claramente la confianza que tenía en la ciencia y laboriosidad de su ilustre colega. Este compendio es un libro admirable; no conozco ningun-

no tan adecuado para la enseñanza de la filosofía en las escuelas donde se estudia por libros escritos en latín. Séame licito, sin embargo, recomendar encañecidamente á maestros y discípulos esta y las otras obras de Cayetano Sanseverino, y las de los demás restauradores de la antigua filosofía, entre quienes no debo olvidar á nuestro ilustre compatriota el R. Padre Zeferino González, cuya reciente obra intitulada *Philosophia elementaria*, vertida después al castellano, he tenido á la vista al ordenar el presente librito. Si algún mérito tiene á los ojos de los que juzgan benévolamente mis modestos ensayos, atribúyanlo á quienes corresponde el singular honor de haber ilustrado á las presentes generaciones con el esplendor de la filosofía cristiana, disipando al mismo tiempo las nubes sine aqua producidas en el horizonte de las ciencias racionales por aquella quinta esencia de protestantismo que lleva el nombre de espíritu moderno. Añadiré, para concluir, que en el orden filosófico, á cuya consideración debo ceñirme, quien no está con la filosofía cristiana, está con ese malhadado espíritu, ciego en verdad, aunque se transfigure en ángel de luz, y engendrador, si no siempre de una ciencia absurdamente impía, á lo menos de una ciencia vana, superficial, incoherente, locuaz, que nada edifica en el entendimiento ni en el corazón, y que transmitida á la juventud por ministerio de la enseñanza, dispone su entendimiento á dejarse llevar de todo viento de doctrinas funestas.

PREFACIO

Á LA PRESENTE EDICIÓN

No es el presente tratado una simple reproducción de la lógica que desde no pocos años ha viene imprimiéndose para uso de las escuelas, sino más bien una obra casi del todo nueva, donde con singular cuidado y diligencia he procurado decir lo que deben saber aquellos que dedican alguna parte de sus estudios al conocimiento de esta rama de la filosofía. Testigo ya viejo, no sólo de la decadencia actual de esta admirable disciplina, oscurecida por el psicologismo galo-escocés, y horribilmente depravada por el pantelismo germánico, paréceme sobremanera oportuno contribuir de este modo á restituirla enteramente á su antiguo sér, según fué inmutablemente ordenado por su primer autor. Las obras de Aristóteles son, en efecto, las fuentes á que debe acudir todo el que desee, no ya sólo profundizar en esta ciencia, sino concebir una idea verdadera de la lógica y de su grave y bien trabado argumento. Junto con Aristóteles, debe consultarse también á sus comentadores é intérpretes, empezando por el Angel de las Escuelas, y siguiendo después por los más esclarecidos maestros, que en obras im-

perecederas han explicado luminosamente y formulado con precisión y exactitud los conceptos y documentos de la lógica. Por mi parte no he vacilado en acudir á estas fuentes, según se echa de ver en los muchos y preciosos textos y citas con que he procurado enriquecer este tratado, tomados de autores antiguos, medios y modernos, singularmente del célebre comentador de Aristóteles, el Padre Silvestre Mauro, del no menos célebre expositor de Santo Tomás Cosme Alamanno, del nunca bastante bien ponderado Goudin, de nuestro insigne Puyserver, de Sanseverino, del Cardenal Zigliara, y del juicioso y profundo Lepidi, cuya lógica es uno de los más insignes monumentos erigidos en esta época en honor de esta enseñanza. Siguiendo, pues, las huellas de tan ilustres maestros, heme esforzado por mi parte á dar otro paso, que será acaso el último, en la obra de las instituciones elementales de filosofía especulativa y práctica, dispuestas y ordenadas según la mente y, en el modo posible, según también la letra del Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino.

Acaso piense alguno, que me he extendido en el presente tratado más de lo que permite la condición actual de esta clase de estudios, harto diminutos por cierto según la ley vigente; mas si se considera de una parte la esterilidad á que está condenada la enseñanza que se contiene en meros compendios, ó tinturas, mejor dicho, de lógica, y de otra la necesidad de restaurar esta disciplina para que con ella sean reparadas las quiebras que su olvido ocasiona en el orden intelectual y científico, y por consiguiente, en todo el tenor de la vida moral y religiosa, in-

dividual y socialmente considerada, no deberá nadie extrañar, que se le conceda espacio suficiente en que pueda mostrarse en todas sus fases, dejando ver los resortes todos de que consta este admirable instrumentum sciendi, que enseña al hombre el modo de ordenar los actos de su entendimiento para llegarse al conocimiento de la verdad y á la posesión anhelada de las ciencias. Pero dejado aparte este orden de consideraciones, fácilmente se echa de ver con sólo dirigir una mirada á la presente obra, que ha sido compuesta de manera que se distinga claramente el texto elemental de las notas y explicaciones que lo esclarecen y amplian, pudiéndose por tanto fijar la mente del alumno tan sólo en el primero para tomarlo de memoria, sin perjuicio de buscar en las notas y comentarios la más recta y cabal inteligencia de los conceptos elementales. Aun del texto mismo puede eliminarse en la enseñanza lo que no se tenga por rigurosamente preciso, v. gr., la exposición y juicio crítico de las categorías del alemán Krause, á quien tanto importa por otra parte conocer en España, donde ha reinado desgraciadamente tantos años, representado en sus discípulos, para que á nadie siga engañando y deslumbrando con sus trascendentales marañas. En suma, los que en el estudio de la lógica quieran seguir literalmente el programa oficial, tomando de ella la solución de las cuestiones contenidas en él, no han menester apurar toda la doctrina de este tratado, sino bástaes la parte de ella que se ajusta y concuerda con el cuestionario oficial.

No extrañe tampoco nadie ver algunas especies

repetidas en diversos lugares, defecto, si realmente lo es, inevitable tratándose de materias que tienen entre sí una trabazón tan íntima como la que media entre las diversas partes de la lógica, que mutuamente se compenetran é iluminan. En todo caso, lo que abunda no daña; y en cosas difíciles de comprender, más vale exponerse á repetir en obsequio de la claridad, que á pecar de oscuros en gracia de un rígido laconismo.

Al presente tratado precede la introducción á la filosofía. La razón de esto es, que en sentencia unánime de todas las escuelas anteriores al moderno psicologismo, corruptor de la lógica, el estudio de ella debe ir antes que el de las otras partes de dicha ciencia: nada, en efecto, más natural y lógico, sino que antes de contemplar sucesivamente las ramas, se eche una mirada al árbol á que pertenecen, empezando por aquella con cuya consideración y estudio se dispone el entendimiento para conocer las demás. La lógica es, por su parte, la introducción á las demás ciencias y disciplinas á que se aplica la actividad del entendimiento, y el órgano del conocimiento humano; y así es razón comenzar por ella el estudio de la filosofía, no sin decir antes qué cosa sea la filosofía misma, de que hace parte este género de sublime especulación, razón práctica al mismo tiempo, que en este libro se expone y dilucida.

Madrid á 29 de Octubre de 1885.

INTRODUCCIÓN Á LA FILOSOFÍA

I

1. La palabra *Filosofía*, griega de origen (φιλοσοφία), significa *amor de la sabiduría*, ó como traduce Cicerón ¹, *studium sapientiae*. Séneca la definió, atendiendo asimismo á la etimología de dicho nombre, *sapientiae amor et affectatio* ²; y San Juan Damasceno leyó á su vez en dicha palabra *el amor de la sabiduría* (φιλία σοφίας) ³. *Quid est philosophia?* pregunta San Agustín; y luégo responde: *Amor sapientiae* ⁴.

Definición nominal de la Filosofía.

2. Cuenta Cicerón, refiriéndose á Heraclides, platónico de la primera Academia, que preguntado Pitágoras por Leonte, rey de los filiacos, admirado de su mucho saber, por el arte ó la ciencia que profesaba, respondió que ninguna en particular, sino únicamente

Origen de la palabra filósofo.

¹ *De officiis*, II, 2.

² Ep. 89, pág. 346, ed. de Leipzig, 1741.

³ Dialéctica, cap. III, pág. 537, edic. Migne.

⁴ Contra Acad., lib. II, cap. II, n. 5.

era *filósofo* (φιλόσοφος). Este fué después el nombre que tomaron los que se dedicaban á investigar las más altas verdades de las ciencias, en lugar del nombre de *sabios* con que antes eran conocidos.

Lo que entendían los antiguos por sabiduría

3. Los antiguos filósofos entendían por *sabiduría* el conocimiento de todas las cosas y de todas sus propiedades, así las más generales como las más particulares; es decir, la sabiduría era para ellos la suma ó conjunto de todas las ciencias, careciendo, por tanto, de verdadera unidad. Tomada en este sentido, no podían menos de conocer, que á ningún hombre le era posible alcanzar la sabiduría ¹; y en tal concepto dijo Pitágoras á Leonte, que sólo Dios es verdaderamente sabio ². Pero Sócrates y Platón, y sobre todo Aristóteles, fijaron para siempre el sentido de la palabra *sabiduría*, diciendo que el hábito por ella significado versa sobre las causas y principios primeros, *sapientiam omnium opinione versari circa primas causas et prin-*

1 Si de homine sermo est, neque per omnes scientias simul sumptas tam exactam rerum omnium cognitionem assequitur; et ideo ipsi (antiqui philosophi) ajebant, non esse in hominem veram sapientiam, sed fucatam. SUAREZ, *Disput. met.* I sect. 5, n. 7.

2 Diógenes Laercio, I, c., y Clemente de Alejandría, I, cap. IV, 3.

cipia ¹; y en otro lugar añade que la sabiduría debe de contemplar los primeros principios y causas, *oportet illam esse contemplatricem primorum principiorum atque causarum* ².

Viene á ser, pues, la sabiduría una ciencia más perfecta que las demás ciencias, y á contener un conocimiento muy superior á ellas; y así, como ciencia que es, se nos empezará á manifestar en el concepto que debemos tener de ciencia en general.

4. Entiéndese por ciencia el conocimiento verdadero, cierto y evidente de su respectivo objeto por las causas ó razones de él: *cognitio vera, certa et evidens ex propriis causis rei genita*. La palabra *conocimiento* expresa el género remoto á que pertenece toda ciencia, la cual, en efecto, se distingue del conocimiento como la especie de su respectivo género remoto. Se dice conocimiento *verdadero*, para excluir el error del concepto de ciencia; *cierto*, para distinguir el conocimiento científico de la *opinión*, que es incierta; *evidente*, porque no se confunda la ciencia con la fe, que, aunque verdadera y cierta, es oscura; y por último, se dice *por sus propias causas*, para excluir de la ciencia el *conoci-*

Qué sea ciencia.

¹ *Metaphysic*, lib. I, cap. I.

² *Ibid.*, cap. II.

miento de los principios, el cual, aunque verdadero, cierto y evidente, no es engendrado en el ánimo por el conocimiento de la causa.

Toda ciencia es conocimiento, pero no todo conocimiento es científico. Carece en primer término de esta propiedad el conocimiento sensitivo, cuyo objeto es siempre individual, contingente y mutable, á diferencia del conocimiento intelectual, en que se ofrece á la mente algo universal y perpetuo. En segundo lugar, no basta que el conocimiento de alguna cosa sea intelectual, para que pueda tenerse por científico, sino es preciso además, que en él se exprese alguna verdad deducida de otra. Síguese de aquí que en el orden de los conocimientos humanos ocupa el ínfimo grado el conocimiento sensitivo, sobre el cual está el conocimiento intelectual, único capaz de aquella perfección que consiste en aprehender la causa ó razón de su respectivo objeto, que es el conocimiento incluído en toda ciencia, y si la razón de lo que se conoce es altísima, en la sabiduría. La palabra *conocimiento* significa, pues, el género universal y comprensivo de todo acto de conocer, ora sea éste sensitivo, ora intelectual, y ora sea el segundo vulgar, ora científico ó filosófico, ora finalmente intuitivo ó discursivo. Por esto, ya que en la presente introducción se define la ciencia como especie del conocimiento intelectual, que á su vez es especie del género todavía más universal *conocimiento*, bueno será declarar qué deba entenderse por conocimiento en

su acepción más genérica, y qué por conocimiento intelectual.

Muy bella es la definición que nos da el Padre Alberto Lepidi del conocimiento, diciendo que es cierta manifestación, por la cual se muestra al alma algún objeto, producida por el alma misma, y en ella inmanente. *Est quaedam viva manifestatio, per quam animae aliquid ostenditur, quae ab anima efficitur, et in anima manet* ¹. Se dice, lo primero, que es cierta manifestación, por la cual se muestra al alma alguna cosa, porque el conocimiento tiene lugar formándose una imagen ó representación del objeto conocido en el sujeto que conoce, en virtud de la cual éste aprehende la cosa, uniéndose en cierto modo con ella. Es de advertir; que la palabra *imagen* no se toma aquí en sentido propio, sino úsase por modo de analogía y en sentido eminente, porque la imagen en sentido propio es cosa real, que representa á otra pura y simplemente; mas la imagen ó semejanza que hay de la cosa conocida, no tiene otro sér que el de pura imagen ó representación, por donde sucede que la acción cognoscitiva del alma no aprehende directamente la imagen del objeto, sino al objeto por virtud de la imagen, al modo como el ojo cuando ve esta ó aquella figura, vela porque está informado de la luz que se la manifiesta. Dicha manifestación se dice *viva*, porque cada cual la siente en sí, como sujeto vivo

¹ Elementa phil. chris., vol. I, Log. sect. I, cap. I. (Lovaina, 1875.)

que es; é *inmanente*, porque la acción de aprehender ó conocer el objeto representado, no sale del sujeto, ni es recibida en el objeto, en que nada acaece, nada se inmuta cuando llega á ser conocido, á diferencia de la acción transitiva de las substancias corpóreas ¹; y por último, es producida por la virtud cognoscitiva del alma, como quiera que conocer es obrar, y toda acción tiene su respectivo término, el cual, cuando la acción es vital ó inmanente, y además se refiere al objeto representado, no es otro sino la representación ó imagen de él.

El conocimiento supone, pues: 1.º, la virtud cognoscitiva, mediante la cual produce el sujeto el acto de conocer; 2.º, la cosa ú objeto conocido, al cual se refiere la imagen ó representación formada en el sujeto ²; y 3.º, la manifestación del objeto en el alma, que es esa misma imagen ó representación en cuya virtud es aprehendida la cosa. El conocimiento consiste propiamente en esta manifestación, resultando, por consiguiente, del contacto ó conjunción del sér que conoce y de la cosa conocida, ó como dicen los modernos,

1 Cognitio non dicit efluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente. D. TH. I, q. 14, a. 2.

2 Intellectus conficitur intel ligente, et eo quod intelligitur, ut in oculis videre quod dicitur ex ipso sensu constat, atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest. SAN AGUSTÍN, *Solil.*, lib. I, cap. VI.

del sujeto y del objeto. Así, la cosa es conocida por la semejanza de ella que hay en el conocedor, según la antigua sentencia: *omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente*, pues en virtud de esa semejanza, la cosa conocida se hace presente en el sujeto que la conoce, como asimismo decían los antiguos: *Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente*; la cual presencia debe entenderse, no según el sér mismo real que la cosa tiene en sí, distinto del sujeto (salvo cuando el alma se conoce á sí propia), sino según el sér ideal ó intencional que tiene en el sujeto, ó sea en razón de la imagen ó semejanza mediante la cual se verifica la unión *sui generis* del sujeto y del objeto.

El conocimiento, como ya se ha dicho, es intelectual ó sensitivo, según que es producido, ó por la sensibilidad, ó por el entendimiento, potencias específicamente diversas, de cuya diversidad procede la diversidad también específica entre uno y otro conocimiento. Difieren éstos realmente entre sí, tanto por razón de los objetos á que se refieren, como por el modo de aprehenderlos respectivamente. Por razón del objeto, porque el conocimiento sensitivo es de los accidentes sensibles, y el intelectual comprende también lo que hay debajo de ellos, y no sólo las cosas corpóreas (si bien la esencia de ellas constituye su objeto proporcionado), sino las que trascienden el orden que consta de ellas, cuales son las que estudian la metafísica especial y las otras

partes de la filosofía. Por razón del modo, porque aun tratándose de aquellas cosas que son objeto de entrambas especies de conocimiento, en el sensitivo se manifiesta el objeto por modo singular y concreto, *hic et nunc*, al paso que en el intelectual es conocido por modo abstracto y universal, no sólo como se parece *hic et nunc*, sino tal como debe ser á la luz de conceptos universales y constantes. Esto supuesto, repetimos que las ciencias constan de esta segunda especie de conocimientos, no de la primera. Así, el que ve simplemente con los ojos una circunferencia determinada, no puede con esto definir la circunferencia ni *saber* nada de ella; mas el que considera la razón universal y necesaria de circunferencia, ése ya puede definirla y explicarla por los principios de su esencia, tornando en científico el conocimiento vulgar que procede de su sencilla consideración.

Se ha dicho además que el conocimiento en que consiste la ciencia, no es el conocimiento de los primeros principios. Al conocimiento de los primeros principios llamaron los antiguos *intellectus*, tomando esta palabra en sentido diferente de su significado ordinario, que es *facultad* intelectual de conocer, ó *entendimiento*. Considerado el *intellectus* según que es inteligencia de los principios, pusieronle entre las virtudes intelectuales, de las cuales enumeraron cinco, á saber: *intellectus, scientia, sapientia, prudentia et ars*. Sabido es cómo definió Aristóteles la virtud en general:

Habitus qui facit bonum habentem, et opus ejus bonum rediit ¹, definición que debe entenderse, no solamente de la virtud moral, sino también de la *intelectual*. Esta la definió asimismo Aristóteles: *Habitus quo affirmando aut negando, verum anima dicit* ². También es sabido que así el entendimiento como la voluntad, por efecto de la repetición de sus respectivos actos, adquieren habilidad, facilidad é inclinación para ejercitar actos semejantes, y que esa cualidad que adquieren estas potencias, recibe el nombre de *hábito*. Ahora bien: el hábito llamado *intellectus* es aquella virtud intelectual con que naturalmente y sin discurso alguno son conocidos los primeros principios especulativos de todas las ciencias, *habitus quo naturaliter et sine discursu cognoscuntur prima principia omnium scientiarum*, ó repitiendo las palabras de Aristóteles (Eth., lib. VI, cap. VI) νοῦν εἶναι ἀρχῶν, *intellectum esse principiorum notitiam*. Tales principios, ó son comunes á todas las ciencias, como «el todo es mayor que cada una de sus partes,» «es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo,» ó son propios de esta ó aquella ciencia determinada, v. gr.: «si de cantidades iguales se quitan partes iguales, las cantidades que restan son asimismo iguales.» A primera vista parece que la inteligencia de tales principios no encuentra ninguna dificultad, porque basta conocer el sentido de sus términos para

¹ 2 Eth., cap. VI.

² Ibid.

afirmar ó negar uno de otro; mas esto sólo puede decirse del asenso dado á los principios comunes, y no del que presta el ánimo á muchos principios propios, ni menos de la diligencia necesaria para llegarse á ellos por vía de inducción, todo lo cual exige el hábito especial de que tratamos. *Licet assensus principiis communibus sit facillimus, tamen assensus pluribus principiis propriis, habet difficultatem; et multo majorem difficultatem habet eorum venatio per inductionem singularium, ideoque requiritur habitus specialis* ¹.

Explicando finalmente lo que dijimos de la ciencia, que conoce su objeto por sus causas, conviene declarar que bajo la palabra *causa* entendemos aquí todo lo que puede explicar ó dar razón de alguna cosa, ora sea causa propiamente dicha, ora razón ó fundamento de la cosa misma. Estos dos conceptos, *causa* y *razón*, se distinguen entre sí en que la *razón* puede ser idéntica realmente con la cosa de que es razón, bastando para el concepto formal de razón, que medie entre ambas sólo una distinción lógica, fundada en la cosa misma; al paso que el concepto formal de causa exige por una parte la distinción *real* entre ella y el efecto, y por otra la dependencia de este último respecto de la causa. Las escuelas comprendieron indistintamente la razón y la causa en esta otra definición del saber: *Conocimiento de las cosas por sus principios*, incluyéndose en éstos,

¹ MAURO, *Quaestiones philosoph.*, vol. I, quaest. 17 (París, 1876).

no solamente los principios del conocimiento de las cosas (*principia cognoscendi*), como cuando por el humo conocemos el fuego, sino los principios de las cosas mismas conocidas (*principia essendi*). Y no basta para la ciencia, que conozcamos la causa ó razón de la cosa, sino además es preciso que la conozcamos como tal causa ó razón, y que de tal modo entendamos el vínculo que con ella tiene el objeto del conocimiento científico, que sea imposible darse ese objeto sin esa causa, ni pensarse esta causa sin que se dé la cosa en cuanto procede de la misma.

5. La razón de cifrarse el saber propiamente dicho en el conocimiento de las causas ó principios, es porque el conocimiento científico supone la demostración de las verdades tocantes al objeto de la ciencia, y la causa sirve de medio en la demostración, que hace saber, porque saber es conocer la causa de la cosa ¹. En segundo lugar, el deseo natural de saber, grabado por Dios en nuestro espíritu, se manifiesta en la admiración, que supone ser desconocida la causa de lo que se admira, y mueve el ánimo naturalmente á inquirirla con el fin de conocer por ella lo que no entendemos del objeto que se nos ofrece, ó para disipar las dudas que acerca

Necesidad para la ciencia de conocer las causas.

¹ Manifestum est, quod causa est medium in demonstratione, quae facit scire, quia scire est causam rei cognoscere. D. THOM. In 2. Post. lec. II.

de él se nos ocurren. Sólo cuando se descubren las causas, ó razones de las cosas, ora sean intrínsecas, como los principios de que constan, v. gr., los cuerpos, ora extrínsecas, como la causa final y la eficiente, se puede responder á las dudas y cuestiones (*quaesita*), sobre las cosas que son objeto de la ciencia; y por el contrario, el que ignora las causas, no puede resolver cuestión alguna.

La Filosofía es
verdaderamente
ciencia.

6. Los antiguos hacían sobre esto una distinción muy buena: distinguían el conocimiento *histórico*, ó de hecho — que expresa solamente el *qué*, es decir, que esta ó aquella cosa *es*, y tiene estas ó aquellas *cualidades* — del conocimiento *científico*, que expresa el *porqué*, penetrando en el fundamento real ú ontológico de las cosas, ó sea conociendo la verdad de su objeto, toda vez que la verdad ontológica, propiedad trascendental de todo lo que tiene sér, es fundamentalmente la cosa misma que decimos verdadera, y por consiguiente, sólo aquel conoce científicamente las cosas, que las conoce por sus principios ontológicos, que son la razón de su sér. Esto es propiamente saber, ó conocimiento científico: conocer lo que se sabe por sus mismos principios, pues en ellos está la razón de que las cosas conocidas sean lo que son, y tengan aptitud para producir en la mente

la fiel representación de sí mismas; ó en otros términos, por esos principios decimos que la cosa es verdadera. Pues como la filosofía, al decir de Aristóteles, cuya sentencia se lee también en Clemente de Alejandría, sea la ciencia de la verdad, el movimiento y tendencia de la mente al conocimiento de la verdad, y la verdad sea imposible conocerla sin conocer el sér, que fundamentalmente es idéntico con ella, síguese con todo rigor, que al filósofo pertenece el conocimiento de las cosas por sus causas, ó sea el nombre de *ciencia* ¹.

7. Idéntica conclusión se deduce del concepto de verdad, considerada ésta en el entendimiento (verdad *lógica*); porque no sería perfectamente verdadero el conocimiento de las cosas si no las conociéramos según ellas son, es decir, si de aquellos principios de los cuales tienen las cosas el sér y las propiedades, nouviésemos nosotros el conocimiento de ellas ². Ahora bien: si la ciencia que pre-

Confirmación
de la sentencia
anterior.

1 Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum; hoc autem est perfecte cognoscere ejus veritatem. Eadem enim sunt principia esse et veritatis ipsius, ut patet ex 2. Met. oportet ergo scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae. S. THOM. in 1 Anal. lect. 4.

2 Perfecta cognitio nihil aliud est, quam perfecta representatio rei cognitae. Representatio vero rei cogni-

tende el filósofo, es la que denota la misma palabra *ciencia* en su grado más perfecto, cual es la sabiduría, no hay duda sino que el conocimiento en que esta ciencia consiste, debe representar las cosas conocidas en sus causas ó razones.

Objeto material
y objeto formal.

8. A fin de entender qué cosa sea esa ciencia más perfecta que llamamos *sabiduría*, á la cual aspira el filósofo que no lleva este nombre en vano, hemos de distinguir en las ciencias el objeto material del objeto formal de las mismas. En general se llama *objeto* de una ciencia cualquiera, lo que se ofrece á la consideración de la ciencia misma, ó sea del entendimiento que la adquiere (*quod se illi contemplandum objicit*). Divídese en *material* y *formal*. Objeto *material* es la cosa sobre que versa la ciencia; y objeto *formal*, lo que en la cosa es considerado por la ciencia misma, ó sea aquello que hay de común en to-

tae tunc solum est perfecta, cum per talem representationem res ita ponitur in mente, sicut est a parte rei. Ad hoc autem, ut res ita ponatur in mente sicut est a parte rei requiritur ut id quod est ratio et causa, propter quam res ponitur a parte rei secundum esse reale, sit ratio et causa, propter quam res cognoscitur et ponitur in mente secundum esse intentionale cogniti. Ergo ad perfectam cognitionem requiritur, ut cognoscat rem per causam et rationem, propter quam est. MAURUS, *Quaest. philos.*, lib. I, q. 1 proem.

das las cosas que pertenecen al dominio ó jurisdicción de la respectiva ciencia ¹. Del objeto material y del formal resulta el objeto íntegro de la ciencia, llamado en las escuelas *subjectum scientiae, materia circa quam, objectum attributionis*. Por último, llamaron los antiguos *ratio sub qua* á la razón que media entre el objeto de la ciencia y la ciencia misma, según que ésta se considera en su causa eficiente, que es nuestro espíritu, de la cual razón irradian las conclusiones de la ciencia.

Síguese de aquí, que aun cuando sean muchos los objetos que materialmente pertenecen á esta ó aquella ciencia, el entendimiento considera en ellos vínculos ó razones comunes que los unen entre sí, constituyendo cierta manera de unidad. Toda ciencia consta, pues, de representaciones de muchos objetos, ordenadas al conocimiento de su respectivo objeto formal, en razón del cual se distinguen unas ciencias de otras, alcanzando cada una de ellas su respectiva unidad. Esto mismo expresó Santo Tomás diciendo, que la ciencia es una suma de ideas ordenadas á un conocimiento más perfec-

1 Proprie illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, *sub cujus ratione* omnia referuntur ad potentiam vel habitum. S. THOM. 1 p. q. 1, a. 7.

to ¹; ó en otros términos, la suma de conocimientos de las cosas por las causas ó razones de ellas, la cual obtiene su correspondiente unidad mediante el orden común de dichos conocimientos al respectivo objeto formal ².

Orden de perfección entre las ciencias.

9. Es indudable, que comparadas entre sí varias ciencias, unas son más perfectas que otras, cuya mayor perfección puede consistir, así en la mayor amplitud del respectivo objeto material, como en la intensión ó profundidad con que en ellas es conocido el objeto formal por sus causas ó razones, las cuales irradian tanta mayor luz sobre el objeto mismo, cuanto más profundamente son investigadas y conocidas; y sobre todo, es mayor la perfección de una ciencia, cuanto son más sublimes las causas ó razones por las cuales conoce y explica su respectivo ob-

1 Collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum. De verit., q. 20, a. 2.

2 Die Wissenschaft ist eine summe von Erkenntnissen, die aus den Gründen oder Ursachen ihres Gegenstandes gewonnen wurde, und durch ihre gemeinsame Beziehung zu einem Formalobjekte zur Einheit gelangt. MAX LIMBOURG, S. J., en la *Revista Teológica de Innsbruck*, año V, cap. II, p. 239. Este autor confirma su sentencia con nuestros célebres filósofos Arriaga (*Curs. phil. Logica*, disp. 1, sect. 3. subsect. 6), y Fonseca (*In Met. Arist. in 6*, cap. I, sect. 2).

jeto. Según esto, aquella ciencia será absolutamente la más perfecta, que en la consideración de su objeto se eleve á la causa primera, y por ella explique todas las razones de él. Y á la verdad, cuando las razones que contempla una ciencia, se fundan en otras razones, y éstas en otras, el espíritu tiene siempre delante de sí algo que todavía no conoce, y por lo tanto su investigación de las causas carece del último complemento ó perfección, la cual sólo puede hallar, con el reposo consiguiente, en el conocimiento de la causa última ó suprema. Además, sólo á aquel sistema de conocimientos debe darse en rigor el nombre de *ciencia*, que explique el objeto á que se refieren, por el principio mismo de su sér; lo cual sucede precisamente en la ciencia que investiga la causa primera, que así como es la razón ontológica del objeto que tal ciencia considera, así es también el principio del conocimiento más perfecto que podemos alcanzar del mismo. A todo lo cual se añade, que la causa primera no sólo es principio, sino principio absoluto y adecuado, es decir, que de él procede todo el sér del objeto, y él no procede de ningún otro principio; y así, en conociendo á la causa primera, tenemos un principio perfecto y absoluto de ser y de conocer, in-

finitamente superior á todos los demás principios, porque ninguno otro es principio perfecto y adecuado del sér ni del conocimiento de las cosas. Esta misma verdad se evidencia todavía más si se considera que la *inteligibilidad* es una misma cosa con el *sér* de los objetos inteligibles; y por esta razón aquellos principios de los cuales el objeto de la ciencia tiene su sér, son los mismos que le confieren su inteligibilidad: de donde se sigue, que la más perfecta inteligencia de las cosas supone el conocimiento de los principios que el entendimiento contempla como razón absoluta y perfecta del sér del objeto científico. En resolución, una vez asentado que el conocimiento científico de las cosas tiene lugar por las causas ó razones de las mismas, según sea el orden de prelación y excelencia de las causas, así es también el orden que debe reconocerse en las ciencias, entre las cuales descuella, como la más perfecta de todas, la que expone su objeto partiendo de la causa primera y absolutamente perfecta ¹.

1 Certum judicium de re aliqua maxime datur ex sua causa, et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem judiciorum. Sicut enim causa prima est causa secundae, ita per causam primam judicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest judi-

10. Esta causa, no solamente es *primera*, sino también *universal*, pues como se verá en su lugar, el sér de las cosas todas, absolutamente considerado (*esse simpliciter*), de esa causa procede únicamente: todas ellas pueden y deben, por consiguiente, ser explicadas por el conocimiento de la causa primera. De donde se sigue, que la ciencia sublime que investiga los más altos principios, tiene además la incomparable excelencia de explicar por ellos *todas* las cosas, mereciendo por esto el nombre de *ciencia universal*. Esa es, pues, la ciencia más perfecta de todas, no sólo en razón de la intensidad con que penetra en su objeto, conociéndolo en sus más sublimes principios, sino también por su máxima extensión ó universalidad, pues la esfera de su objeto material comprende todas las cosas reales y hasta las posibles.

La ciencia más perfecta de todas.

11. La ciencia más perfecta de todas, así por la sublimidad de sus principios como por la máxima extensión ó universalidad de su objeto material, recibió de los antiguos el nombre de *sabiduría*, habiendo sido llamado *sabio* el que considera las causas más al-

El nombre de dicha ciencia.

cari per aliam causam. Et ideo iudicium, quod fit per causam primam, est primum et perfectissimum. S. TH. 2. 2. q. 9, a. 6.

tas y difíciles ¹. Tomando, pues, la palabra *sabiduría* en este sentido, es: "El conocimiento de todas las cosas por sus causas altísimas ².,,

Decimos *de todas las cosas*, porque este es el primer atributo de la sabiduría, según Aristóteles, *omnia scire* ³; y Santo Tomás, por su parte, dice que pues la sabiduría considera las causas altísimas, al concepto de ella conviene penetrar la esencia de *todas* las cosas, y las relaciones íntimas que tienen entre sí naturalmente, conocimiento perfecto y universal que sólo es posible subiendo el entendimiento á las causas primeras ⁴. Es de notar que aunque en la antigua definición de la sabiduría no se contiene explícitamente el conocimiento de *todas* las cosas, sino

1 Sapiens proprie dicitur, qui de difficillissimis et altissimis causis per certitudinem considerat, ut patet ex Arist. 1. Met. et 6 Ethic. FERRARIENSIS, in 1. lib. cont. Gent., cap. LVI.

2 Igitur sapientia simpliciter illa erit, quae rerum causas altiores et universaliores assequitur. SUAREZ, *Disp. Met.* dis. 1, sect. 5, n. II.

3 Los autores añaden *ut possibile est*. — Prima ergo conditio est, sapientiam versari circa omnia esseque omnium scientiam *ut possibile est*. SUAREZ, *Disp. Met.* 1 sect. 5. n. 8.

4 Quae (sapientia) considerat altissimas causas, ut dicitur in 1. Met. Unde convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. 1. 2. q. 57, a. 2.

únicamente se dice que la sabiduría es el conocimiento de las primeras causas y primeros principios (*Sapientia est circa primas causas et prima principia. — Est sapientia circa causas maxime universales et primas*); sin embargo, en esas mismas palabras, expresivas del elemento formal de la definición, se contiene la absoluta universalidad del objeto material de la sabiduría, que comprende *todas las cosas*. La investigación de los primeros principios expresa (en las antiguas definiciones) inmediatamente *et in actu signato*¹ el modo y forma como la sabiduría se llega al conocimiento de su objeto; mas como los principios supremos son principios de *todas las cosas*, y además de esto, la investigación de tales principios mira únicamente al conocimiento de todas las cosas, síguese claramente que en las definiciones de la sabiduría no sólo se encuentra el *conocimiento formal*, sino también el objeto del conocimiento mismo juntamente *et in actu exercito*².

Por lo demás, al decir que la sabiduría es ciencia ó conocimiento de todas las cosas, no queremos dar á entender, como pretendían los antiguos filósofos antes de Sócrates, que descienda

¹ *Actus signatus et actus exercitus*, vienen á ser lo mismo que *actus reflexus et actus directus*. Por el primero se indica alguna cosa con palabras claras; con el segundo sin emplear signo alguno.

² LIMBOURG, sobre el concepto y división de la Filosofía, en la citada revista de Inspruck.

hasta sus últimas especies y propiedades particulares, lo cual excede evidentemente las fuerzas del humano ingenio, ni mucho menos que las considere todas según su sér individual, sino que, reduciendo todas las cosas á los conceptos más altos y universales, le es dado al sabio conocer por este medio lo que es esencial á todas ellas, llegando así á saber en cierto modo todas las cosas; pues como lo que hay de particular en ellas, se encierra en lo que tienen de común, en conociendo lo universal, implícitamente conocemos lo particular, el cual conocimiento se nos hace de este modo fácil.

Definición real
de la Filosofía.

12. Definida la *sabiduría* á que aspira el verdadero filósofo, tenemos ya la definición real de la *Filosofía*, porque el parentesco que tienen entre sí esas dos palabras, y el uso común de hablar, nos autorizan para usar indistintamente de uno y otro nombre, llamando *Filosofía* á lo que hemos llamado *sabiduría*, aunque atendiendo al valor propio de cada uno de estos dos nombres, *sabiduría* denote, por las razones arriba dichas, ciencia acabada y perfecta, y *Filosofía* una sabiduría tan sólo *incoada*, pues consiste, según su etimología, en el amor ó estudio de la sabiduría ¹. Podemos definir, pues, la Filosofía diciendo que es “la misma sabi-

¹ Differt philosophia a sapientia non aliter, quam sapientia inchoata a perfecta et absoluta, propter quam

duría,, ó sea “la ciencia que es dado alcanzar al hombre con las fuerzas naturales de su ingenio, considerada en su grado más alto de perfección,, ó “el conocimiento cierto y evidente de las cosas en sus causas últimas, adquirido con la luz de la razón, *cognitio certa et evidens rerum per altiores causas naturali lumine parta* ^{1.}”

Decimos: 1.^o, *conocimiento cierto y evidente*, porque ambas dotes pertenecen, como antes vimos, al concepto de ciencia, y por consiguiente á la Filosofía, que es *sabiduría* ó ciencia perfecta; 2.^o, *causas*, entendiendo también por esta palabra las *razones* ó *fundamentos* de las cosas; 3.^o, *últimas*, porque la Filosofía no se detiene en las causas próximas, que proceden de otras, sino elévase á los principios supremos, donde únicamente descansa el entendimiento discursivo; y 4.^o, *adquirido con la luz de la razón*, porque se distinga de la Teología, cuyas razones últimas son artículos de fe, ó sea verdades reveladas al hombre por Dios.

Otras muchas definiciones han sido dadas de la Filosofía, aunque la mayor parte de ellas, ó mejor, todas las que expresan el concepto de sa-

nominum cognationem saepe alterum vocabulum pro altero usurpatur. FONSECA, in Met. Arist. lib. I, proem.

1. GOUDIN, q. 1, a. 1, pág. 5.

biduría según la Filosofía socrática, convienen en admitir y formular, aunque con voces diferentes, este mismo concepto. La más antigua de todas es la que se lee en Cicerón, trasmitida hasta el filósofo romano por la antigüedad desde los tiempos más remotos: *Rerum divinarum et humanarum, causarumque, quibus hae res continentur, scientia*. El mismo Cicerón definió al filósofo diciendo: *Is qui studeat omnium rerum divinarum atque humanarum vim, naturam, causasque nosse* ¹. Y definiendo la sabiduría, expuso la definición anterior en forma más exacta diciendo: *Sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque, quae cujusque rei causa sit* ². Para la inteligencia de esta definición conviene saber que por cosas *divinas* se entienden, según Fonseca ³, las que, ó por su naturaleza son incorpóreas, ó al menos pueden ser pensadas como tales; y por cosas *humanas* todas las naturalezas inferiores y las causas particulares que se ordenan al hombre y ceden en utilidad de él ⁴. Algunos censuran esta definición por demasiado vaga y comprensiva; pero otros muchos la defienden, y dicen

¹ *De orat.*, I, 49.

² *Tuscul. quaest.* 4, 26.

³ *In II*, q. 3.

⁴ Per res humanas intelligendae sunt inferiores naturae, et causae particulares, quae ad hominem ordinantur, et in usum hominis cadunt. *Lib. III*, cont. *Gent.* cap. LXXX. Y en el lib. IV, cap. LV de la misma obra añade el Santo Doctor: "Inferiores creaturae in usum hominis cedere videntur, et ei quodammodo subjectae."

que la Filosofía, como verdadera sabiduría que es, se extiende en efecto á todas las cosas; que Cicerón tuvo buen cuidado de añadir, que á todas las conoce ella en sus causas ó razones, las cuales deben ser las supremas y universales, porque sólo por éstas pueden explicarse todas; y que de esta suerte la expresada definición no difiere de la que dan ordinariamente los autores, haciendo á la Filosofía idéntica con la sabiduría. Esta misma definición puede considerarse reproducida en aquella otra de Hugo de San Víctor: *Philosophia est disciplina, omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans* ¹, donde la palabra *plene* denota que no se contenta la Filosofía con el conocimiento de las causas que investigan las ciencias inferiores, porque éstas no explican adecuadamente las cosas, antes necesitan ser explicadas por otras, sino se eleva á las razones primeras y universales, en cuyo conocimiento descansa únicamente la razón.

Con la definición de Cicerón y la de Goudín coinciden exactamente las de los autores modernos restauradores y representantes de la antigua escuela. La Filosofía, dice el P. Liberatore, es la ciencia de las cosas por sus causas últimas, adquirida con la luz de la razón, *scientia rerum per causas ultimas naturali lumine comparata* ². El Cardenal Zigliara la define: *scientia rerum per earum ultimas rationes* (seu causas) *naturali rationis lu-*

¹ *Erudit. didasc.*, I, 5. Edic. Migne.

² *Institutiones philosoph. ad tr. accom.* vol. I, p. 1.

mine comparata ¹. Para Stöckl es «la ciencia de las últimas y supremas razones de todo lo que tiene sér ²;» y según Hagemann «la ciencia de la naturaleza, razones y destino de todo el orden de cosas inteligible ³.» Palmieri la definió: *Scientia naturali lumine acquisita, quae supremas rerum rationes considerat* ⁴, y Lepidi recientemente: *Cognitio certa et evidens rerum supremarum, quae naturali lumine ratiocinando acquiritur* ⁵. Nuestro ilustre Fr. Zeferino González: *Cognitio científica et rationalis Dei, mundi et hominis quae viribus rationis per altiores causas seu principia habetur* ⁶. Por último, el insigne Sanseverino definió la Filosofía. *Scientia supremorum principiorum seu supremarum causarum tum cognitionis tum rerum, quae ratione humana cognosci possunt* ⁷.

Como explicación y complemento de estas definiciones, debemos advertir dos cosas: la primera, que la sabiduría que significan todas ellas, contiene las ciencias universales en que la misma sabiduría se divide, y además los principios supremos de las ciencias especiales; y la segunda, que aunque estas últimas dependen, por consiguiente, de la Filosofía, pero difieren de ella, y se

1 Summaphilosoph. vol. I, pág. 1.

2 Compendio de Filosofía (en alemán). P. I, pág. 4.

3 Elementos de Filosofía (en alemán). Part. I, pág. 1.

4 Instit. philos. vol. I, pág. 262.

5 Elementa philos. christ. vol. I, pág. 5.

6 Philos. elementaria, vol. I, p. 9.

7 Elementa philos. christ., vol. I, pág. 2.

mueven en su respectiva esfera como ciencias propiamente dichas, distintas asimismo las unas de las otras en razón de su objeto respectivo. Como los miembros del cuerpo humano son diferentes entre sí, y á todos ellos los domina la cabeza, así se han las ciencias particulares unas con otras, y de un modo singular con la Filosofía, que es cabeza de todas ellas ¹.

13. Los antiguos dividieron ante todo las ciencias filosóficas en dos clases, á saber: las que tienen por objeto el ejercicio de la actividad humana, y las que tratan de las cosas; en la primera pusieron la Lógica y la Ética, y en la segunda la Física, las Matemáticas y la Metafísica. El fundamento de esta división es el fin á que se ordena la Filosofía; porque la filosofía especulativa se ordena á la contemplación de la verdad, y la filosofía práctica, así como el entendimiento práctico, ordena á la operación todas las cosas que conoce ². Pero la división más común y usual de la Filosofía es en *real*, *moral* y *racional*,

División de la
Filosofía.

¹ Philosophus dicit in 6 Ethic. quod sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales. S. THOM. I 2,, q. 66, a. 5.

² Kleutgen, *Defensa de la filosofía antigua* (en alemán), vol. I, tratado V, n. 596. Es de advertir que aunque la Lógica trata de la actividad, no por eso debe ser tenida por ciencia práctica. Véase á Goudín, *Logica major*, quaest. praeambula, art. IV.

según que estudia su objeto, ó como cosa real que tiene sér con independendencia de nuestra mente; ó como ente de razón, cuyas propiedades se derivan de la consideración de la mente misma; ó por último, como término de la voluntad. La filosofía real lleva en las escuelas el nombre de *Metafísica*, la moral el de *Ética*, y la racional el de *Lógica*.

He aquí esta misma división hecha por Platón, según recuerda Cicerón en el lugar siguiente: *Fuit jam a Platone accepta philosophandi ratio triplex: una de vita et moribus; altera de natura et rebus occultis; tertia de disserendo, et quid verum, et quid falsum, quid rectum in oratione, pravumque, quid consentiens, quid repugnans judicando*¹. San Agustín refiere asimismo esta antigua división de la Filosofía en natural, racional y moral, la cual presenta en su forma tripartita cierto vestigio de la Trinidad divina, aunque este dogma no fuera conocido de los gentiles; y observa que realmente todas las cuestiones filosóficas versan, ó sobre la naturaleza de las cosas (Filosofía natural ó real: *Metafísica*), ó sobre la investigación de la verdad (Filosofía racional: *Lógica*), ó sobre el fin á que debemos referir todo lo que hacemos (Filosofía moral: *Ética*). *Sed certe cum et de natura rerum et de ratione indagandi veritatis, et de boni fine ad quem cuncta quae agimus referre debemus, diversi diversa sentiunt, in his tamen tribus magnis et ge-*

1 Acad. lib. I, n. 6.

neralibus quaestionibus omnis eorum versatur intentio ¹.

14. Con la división anterior de la Filosofía coincide la que se funda en la diversidad del orden que nuestro entendimiento pone en las cosas que considera, y del establecido en las cosas criadas por su divino Hacedor. El orden que considera el filósofo es cuádruple: uno, el que hace la razón en las cosas que considera, v. gr., cuando las dispone en forma de silogismo; otro, el que la razón considera establecido por Dios, como es el orden de la naturaleza; otro, el que hace la razón en los actos de la voluntad, como el orden de la prudencia, de la templanza, etc.; y otro, finalmente, el que hace la razón en las obras de las artes mecánicas, como una nave, una máquina de vapor. El primer orden, el que hace la razón en sus conceptos, pertenece á la Lógica; el segundo, á saber, el de las cosas naturales, se lo dividen entre sí la Física y la Metafísica de esta manera: á la Física pertenece el orden de las cosas naturales, corpóreas y sujetas á mudanza, y á la Metafísica el que considera la razón en las cosas espirituales y elevadas sobre el movimiento. El tercero, ó sea el de las costumbres, pertenece

La misma división fundada en cuatro maneras de orden.

¹ De Civit. Dei, lib. XI, cap. XXIV.

á la Moral. El último y más imperfecto de dichos órdenes, que es el de las cosas artificiales, no es objeto de la Filosofía, sino de las artes mecánicas. Divídese, pues, la Filosofía, en razón de este triple orden, en Lógica, Física, Metafísica y moral ¹.

Razones en que
se funda su dig-
nidad la Filosofía.

15. Si ahora queremos juzgar de la dignidad y excelencia de la Filosofía, será bien que primero entendamos la razón en que se fundan estas dotes. A dos cosas ha de atenderse para determinar el rango y bondad

I Ordo quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius ordo est, quem ratio considerando facit in proprio actu, ut cum ordinat conceptus suos ad invicem. Tertius ordo est, quem ratio facit in operibus voluntatis. Quartus ordo est quem ratio nostra facit in rebus exterioribus, ut in arca, in domo, in navi, etc. Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines, quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad *philosophiam naturalem* pertinet considerare ordinem rerum, quem ratio humana considerat sed non facit, ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et *metaphysicam*. Ordo autem, quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad *rationalem philosophiam*, cujus est considerare ordinem partium orationis ad invicem et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem *moralis philosophiae*. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas. S. THOM. *Expos. in 1 Ethic. Arist. lect. 1 a.*

intrínseca de una ciencia, á saber: al objeto sobre que versa la ciencia, y al modo ó cualidad del conocimiento que alcanza de él. Cuanto á lo primero, la Filosofía es excelentísima, porque su objeto está sobre todo lo que es material y sensible, y es explicado por la Filosofía por las razones supremas de las cosas, ó sea por el conocimiento de la causa primera y del fin último de todas ellas, que es Dios; y respecto á la certeza que tiene el filósofo de las verdades que considera, en la cual consiste en este caso el modo ó cualidad de su conocimiento, ya dijimos que la Filosofía es verdadera ciencia, y ciencia perfecta, y que es propio de la ciencia llegarse á sus conclusiones por el camino de la demostración, que, cuando es rigurosa, como sucede respecto de muchas verdades metafísicas, engendra en el ánimo una certidumbre en nada inferior á la de las ciencias matemáticas.

Esta dignidad y alteza de las cosas que principalmente ¹ considera la Filosofía, nos explica la perfección que con su estudio adquiere nuestro entendimiento, mucho mayor

¹ Nobilitas scientiae ostenditur secundum ea ad quae principaliter ordinatur scientia, et non ad omnia quaecunque in scientia cadunt; sub nobilissima scientia apud nos cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam

que la que consiste en el conocimiento de las cosas que estudian las demás ciencias. La razón es, porque nuestra alma se hace en cierto modo una misma cosa con los objetos que conoce, por la idea ó semejanza que en ella se forma de los mismos; y así, cuanto estos objetos son más nobles y sublimes, tanto más se eleva el alma considerándolos, aunque por ventura sea débil y oscura la noticia que alcance de ellos. A que debe añadirse que el innato deseo de saber que hay en el hombre no se satisface con la consideración de las causas segundas, en cuyo conocimiento se terminan las ciencias inferiores á la Filosofía, sino únicamente descansa en el conocimiento de las razones últimas, que todas ellas están en Dios; de suerte que sólo este conocimiento tiene verdadera razón de fin para el entendimiento. Ora atendamos, pues, al conocimiento del objeto principal de la Filosofía, que es Dios, ora al término á que tiende la actividad de nuestro entendimiento, que es el mismo Dios, considerado como principio y fin de todas las cosas, la Filosofía es la ciencia que más conduce á la perfección del hombre en el orden de la natu-

infima: nam philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente ad ens in potentia quod est ultimum in entibus. S. THOM. c. G. lib. I, cap. LXX.

raleza y durante la presente vida, de cuya perfección se origina en gran parte aquella felicidad relativa y subordinada á que puede aspirar el hombre en este mundo.

Nulla est homini causa philosophandi, dice San Agustín exponiendo la doctrina de Platón, *nisi ut beatus sit* ¹. Aristóteles, por su parte, después de afirmar que la felicidad es *operatio secundum virtutem* ², reconoce sólo tres virtudes especulativas: *scientia, sapientia et intellectus*, las cuales pertenecen á las ciencias especulativas. Y en el lib. I Metaph. dice que todos los hombres desean naturalmente saber, *omnes homines naturaliter scire desiderant*, añadiendo poco después (cap. XI), que las ciencias especulativas por sí mismas son deseadas, *speculativae scientiae propter seipsas quaeruntur*. Las cuales razones no desaprueba Santo Tomás ³, aunque declarando que la felicidad de que habla el filósofo de Stagira, no es ciertamente la felicidad perfecta, que no puede consistir esencialmente en la consideración de las ciencias especulativas, *perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistere non potest*; sino la imperfecta, *qualiter in hac vita haberi potest*. En la q. CLXVII, art. I, trae el Santo Doctor varios textos de la Sagrada Escritura: *Omnis sapientia a Domino Deo est* (Eccli. l. 1.) — *Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam*

¹ *De Civit Dei*, XIX, I.

² In lib. X Ethic.

³ I. 2, q. III, a. 6.

veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum (Sap. VIII, 17). — Por esto se asemeja, dice el texto en dicho artículo, el hombre á Dios, porque *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus; ut habetur ad Hebraeos IV, 13.* unde I Reg. 11, 3, *dicitur, quod Deus scientiarum Dominus est.* Por último, si como dice San Dionisio (IV cap. de Divin. Nomin), *bonum animae humanae est secundum rationem esse*, y la perfección de la razón consiste en el conocimiento de la verdad, justo es repetir con Santo Tomás: *quod studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur ad Rom.*

No estará de más añadir que por grande que sean el rango y dignidad de la Filosofía, todavía, comparada con la Sagrada Teología, debe juzgarse por de muy humilde condición.

En efecto, ahora se atienda á las cosas de que trata la Sagrada Teología, ahora á la certidumbre con que enseña sus principios y conclusiones, no hay duda sino que debe ser tenida por sabiduría superior á la puramente natural ó filosófica ¹: la

I *Cum ista scientia*, dice Santo Tomás de Aquino hablando de la Sagrada Teología, *quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit, tam speculativas quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae. Et quantum ad utrumque haec scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia*

certidumbre de la primera es mayor que la de la última, pues se funda y tiene su origen en la autoridad infalible de Dios, infinitamente superior á la razón del filósofo; y las cosas sobre que principalmente versa, son también superiores al humano entendimiento, y exceden los límites en que se contiene naturalmente su acción.

Decimos las cosas sobre que versa *principalmente* la Teología, porque no se entienda ser misterios sobrenaturales todas las verdades que enseña esa sagrada ciencia; pues también proceden de la revelación muchas verdades del orden natural, de que trata la Filosofía, las cuales convinó que nos las revelara Dios para que fuesen patrimonio de todos los hombres, y no sólo de los filósofos, y para que no anduviesen mezcladas entre los fieles con los innumerables y monstruosos errores que las desfiguran y adulteran en

aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare; haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de his, quae sua altitudine rationem transcendunt, aliae vero scientiae considerant ea tantum, quae rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad altiorem finem ordinatur sicut civilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinae, in quantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam, sicut ad ultimum finem, ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis. Summ. th., I p., q. I, art. 5.

los libros de los antiguos filósofos gentiles, y acaso más aun en los de los modernos racionalistas.

Valor relativo
de la Filosofía.

- **16.** Tocante al valor relativo ó utilidad de la Filosofía, dejada aparte la gran utilidad que puede y debe sacarse de la Filosofía moral para todas las demás disciplinas que tratan del bien y felicidad del hombre, individual y socialmente considerado, y la necesidad de la Lógica para proceder con facilidad y seguridad de acierto en el estudio y progreso de las demás ciencias, todavía es fácil reconocer el valor relativo de la Filosofía; porque conteniendo esta ciencia las razones altísimas de cuanto el hombre puede saber naturalmente, bien puede decirse que las otras ciencias le son deudoras de sus respectivos principios, los cuales están contenidos en las razones últimas de la Filosofía. A que se añade que estando enlazadas unas con otras las diversas partes del humano saber, éstas necesitan de vínculos ó verdades comunes en que juntarse; y pues tales verdades no pertenecen á ninguna ciencia particular, de necesidad deben hacer parte de la ciencia superior universal que da cohesión y unidad á todas las ciencias particulares. Por último, la Filosofía presta servicios muy señalados á la Religión, ora refutando los

errores antirreligiosos originados del abuso de la razón, ora demostrando las verdades reveladas que puede el hombre alcanzar naturalmente, conocidas bajo el nombre de *preámbulos de la fe*, como la existencia de Dios, su veracidad, providencia, etc., ora, en fin, haciendo más apto al entendimiento para entender y recibir con mayor facilidad las verdades sobrenaturales, y definiendo muchos términos que son comunes y aplicables á cosas divinas y humanas, y haciendo posibles, mediante su unión con los artículos de la fe, muchas conclusiones que ensanchan el círculo de la sagrada Teología. Así se justifica muy bien la famosa sentencia de los filósofos escolásticos, que la Filosofía es criada de la Teología: *Philosophiam esse Theologiae ancillam* ¹.

I Atribúyese esta sentencia á San Juan Damasceno, aunque realmente se encuentre en Aristóteles con relación á la Teología natural. La palabra *ancilla*, añade el Dr. Schutz, no significa en esa sentencia esclava, sino criada, como he traducido; y á la verdad, los múltiples é importantes oficios de la Filosofía en obsequio de la fe, lejos de abatirla á la condición de simple esclava, la engrandecen y elevan hasta una dignidad verdaderamente sublime, conforme á la hermosa máxima: *Servire Deo regnare est*.

002 pwwrof #5112 fuz Dooon 9 ± nozót

LÓGICA

NOCIONES PRELIMINARES

1. La palabra *lógica* viene de la griega *logos*, que significa lo mismo que las latinas *sermo*, *ratio*, *quasi scientia rationalis et ratio disserendi*¹, arte ó facultad de discurrir.

La palabra *lógica*.

2. La lógica es, ó *natural*, ó *artificial*. *Lógica natural* es la aptitud ó disposición del ánimo, ingénita y recibida de Dios, para discurrir con rectitud; y *lógica artificial* el arte que dirige los actos de la razón, dando reglas y preceptos para que éstos sean ejecutados fácil y ordenadamente y sin error alguno.

Lógica natural y artificial.

3. No debe confundirse el objeto de la lógica con su fin. El fin de la lógica es dirigir los actos de la razón de forma que la misma razón proceda en ellos fácil y ordenadamente y sin error; mas el objeto de la

Fin y objeto de la lógica.

¹ Tull., *I de fin.*, cap. VIII.

lógica son las cosas que trata, acerca de las cuales debe exponer todo lo que conviene saber al entendimiento para discurrir con perfección.

Objeto material
y objeto formal de
la lógica.

4. La palabra *objeto* significa lo que se ofrece ante los ojos del que mira ó considera alguna cosa (*quod se illi contemplandum* OBJICIT). Refiérese, pues, el objeto, no sólo á las facultades ó potencias naturales, sino también á las artes y á las ciencias, que son, á su modo, facultades ó hábitos del entendimiento que miran á sus respectivos *objetos*. Los antiguos dividieron el objeto de estas facultades en *material* y *formal*, entendiendo por *objeto material* la cosa que se ofrece ante la respectiva facultad, y por objeto formal la *razón* ó entidad que en la misma cosa es considerada. *Objeto material* de la vista, por ejemplo, son los *cuerpos*, y *objeto formal* de ese mismo sentido el *color*. Entre el objeto formal y la facultad á que respectivamente se refiere, consideraban además un principio ó razón debajo de la cual está contenido virtualmente dicho objeto, así como en la luz está contenido el color. Y hecha esta división, decían: objeto material de la lógica son las cosas mismas conocidas por el entendimiento, no á la verdad según que estas cosas pertenecen respectivamente al dominio

de las ciencias reales, sino en cuanto son capaces de recibir en el entendimiento que las considera cierta disposición artificiosa que el mismo entendimiento pone en ellas, y de la cual se sirve para discurrir rectamente; y objeto formal de la lógica esta misma disposición ó artificio que la razón causa y contempla en las cosas conocidas, el cual le sirve de guía que le dirige en sus propios actos.

Muchos autores han venido á significar esto mismo, diciendo que son objeto material de la lógica todas las cosas consideradas *in esse objetivo*, es decir, según que son conocidas del entendimiento; ó bien que son objeto, material también, de esta ciencia las *segundas intenciones*, ó sea el ser *intencional* de las cosas ¹. Nos

¹ Entiéndese por *intención* la *tendencia* hacia algún objeto. Por medio de todo acto conocitivo, el entendimiento tiende ó mira á la cosa inteligible. Esta tendencia es directa (*prima intentio*) cuando no media cosa alguna entre el conocimiento y la cosa conocida, v. gr., el conocimiento que tengo del círculo como espacio contenido en la circunferencia; y refleja (*secunda intentio*) cuando, después de conocida alguna cosa, vuelve el entendimiento sobre su propio acto, entendiendo que la entiende. En este segundo acto entiende también la cosa, pero la entiende mediante el conocimiento reflejo que tiene del conocimiento directo de ella; ó en otros términos, conoce según que la cosa estaba ya presente en el alma por medio de la idea que la representó primitivamente en él. La lógica, pues, considera las cosas

explicaremos. Las cosas que conoce el entendimiento puede considerarlas por modo reflejo en cuanto son conocidas de él, dándoles el sér que llaman *intencional* y *objetivo*; porque no consiste en cosa alguna real ú ontológica, pues el entendimiento no da sér ninguno fuera de sí, sino únicamente en sí mismo (*intentionaliter*), á las cosas que conoce, sino en aquel respeto por el cual se presentan como objetos ya conocidos del entendimiento. Y no sólo da el entendimiento á las cosas que conoce la razón de *conocidas*, que intrínsecamente no tienen, sino otras muchas razones producidas por el mismo entendimiento que las considera, como son: las razones de *sujeto*, de *predicado*, de *género*, de *especie*, de *principio*, de *conclusión*, etc., cosas todas cuyo *ser objetivo* no existe fuera de la mente que lo contempla y produce, pues son *entes de razón*. «El ente de razón, enseña Santo Tomás, se dice propiamente de aquellas intenciones (*conceptos*) que á la razón ocurren en las cosas que considera, como la intención ó concepto de género, de especie y otras semejantes, las cuales no se encuentran en las cosas consideradas, sino que se siguen de la consideración de la razón, y este sér de razón es propiamente el sujeto de la lógica. Estas intenciones inteligibles se extienden tanto como las cosas reales, pues todas ellas están sujetas á la

según que son *objeto* de las segundas intenciones, ó en cuanto tienen ya razón de conocidas y presentes en el entendimiento por medio de las respectivas ideas.

consideración de la razón, y así es que la lógica se extiende por todo el orden de la realidad ¹.»

Pero no basta que el entendimiento conozca las cosas volviendo, ó sea reflexionando sobre los conceptos que directamente las representan, y produciendo los conceptos ó *segundas intenciones* que se siguen á la consideración reflexiva de ellas; demás de esto, en las cosas así conocidas el entendimiento contempla cierto orden, contenido virtualmente en los principios ó leyes supremas que se ofrecen á la razón cuando compara esos conceptos unos con otros, v. g.: *lo que se dice del género, se dice de la especie; dos cosas que convienen con una tercera, convienen entre sí*; y ese orden lo expresa luego en forma de preceptos que regulan los propios actos intelectuales. Así, el objeto formal de la lógica es el orden y disposición que el entendimiento pone en las cosas después de haberlas considerado, atendiendo á la razón de cosas ya *conocidas*, orden que luego

¹ Ens est duplex, scilicet, ens rationis et ens naturae. Ens rationis dicitur proprie de illis intentionibus quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur: et hujusmodi, scilicet, ens rationis, est proprie subjectum logicae. Hujusmodi autem intentiones intelligibiles entibus naturae aequiparantur (*en cuanto al número*), eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subjectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur.—D. Th., 4 *Meth.*, lect. 4, litt B.

dirige al mismo entendimiento, que de él se ayuda para proceder fácilmente y con rectitud en todos sus actos.

Tenemos, pues, aquí los dos principios de que consta el sujeto de la lógica, á saber: la materia y la forma. Así como en la pintura los colores son la materia, la disposición ó apta combinación de ellos la forma, y la imagen el sujeto que de ambos principios resulta, ó como la materia de la música son las voces, que deben ser dispuestas de modo que hagan consonancia, y esta disposición es la forma que, junta con la materia, constituye el sujeto de este arte, así son materia de la lógica las cosas conocidas, en razón de conocidas y consideradas según el sér objetivo é intencional que les confiere la razón, en las cuales es recibida la disposición artificiosa en que consiste el objeto formal de esta parte de la Filosofía.

Esta misma doctrina se puede exponer de otro modo, diciendo que los actos del entendimiento, á saber: la *percepción*, el *juicio* y el *raciocinio*, á que se reducen todas las demás operaciones intelectuales, son el objeto *material* de la lógica, y que las leyes á que deben esos actos conformarse son su objeto *formal*. A primera vista parece que esta explicación difiere de la anterior, pues en una de ellas son objeto de la lógica las cosas conocidas, y en la otra los actos intelectuales; mas esta diferencia es tan solo aparente, porque á los actos intelectuales se les considera

aquí, no como actos vitales, espirituales, inherentes al sujeto que los emite, sino en razón de dar el entendimiento á lo que conoce por medio de tales actos, el sér de *objeto* ó cosa *conocida*, el de *predicado*, de *término medio*, etc., sér que sólo existe en nuestra mente, representado por los conceptos que ella produce cuando ejercita su actividad.

Pueden tomarse, pues, en dos sentidos los actos intelectuales: uno de ellos el de ejercicio del entendimiento, y el otro el de término ó efecto de la acción intelectual. Ambas cosas suelen confundirse cuando no hay sino una sola palabra para expresarlas, como sucede con las palabras *juicio* y *raciocinio*, que así expresan dos operaciones de la mente como los efectos ó términos que resultan de ellas. «Así como en los actos exteriores, dice Santo Tomás, se ha de considerar la acción y lo ejecutado, por ejemplo, en la edificación, el acto de edificar y el edificio, así en los actos de la razón se ha de considerar el mismo acto de la razón, que es entender y raciocinar, y lo que con este acto se ha discurrido ¹» Ahora, cuando se dice que la lógica trata de los actos intelectuales, deben entenderse estos actos según que son término de la actividad intelectual, y

¹ Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta, aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere, et ratiocinari, et aliquid per hujusmodi actum constitutum.—I. I. 2. q. 90, art. 1, ad 2.

que consisten en aquellos conceptos reflejos con que la mente da á las cosas que conoce la razón de conocidas, y los demás predicados intencionales que se siguen al acto con que el entendimiento las considera. Lo cual equivale á decir que el objeto material de la lógica son las mismas cosas conocidas, no á la verdad según el ser real ú ontológico que tienen en sí mismas con independencia de nuestra mente, sino en razón de objetos del entendimiento que las conoce.

Opondrá, por ventura, alguno que si la materia de la lógica es obra de la razón, deberemos negarle el valor que generalmente se le atribuye, y el entendimiento humano no podrá tenerla por guía en el conocimiento de las cosas tales como ellas son fuera de nuestro espíritu. Mas esta objeción — á que no puede responder la escuela de Kant, para quien no tenían sino un valor puramente *subjetivo* ó formal los conceptos intelectuales, en la producción de los cuales no daba parte alguna á las cosas, sino todos ellos los supone obra exclusiva del entendimiento — esa objeción se resuelve fácilmente diciendo que los conceptos que la lógica considera como su objeto propio, los conceptos de *sujeto*, de *predicado*, de *género*, *diferencia* y otros semejantes, como reflejos que son, suponen conceptos directos, en los cuales se nos manifiestan las cosas según el *ser real* que tienen fuera del espíritu; de suerte que, en último resultado, la misma realidad es la base y fundamento de la lógica. Respecto de

tales conceptos reflejos, conviene saber que la lógica no les da valor fuera de la mente, sino únicamente considera en ellos aquella disposición que deben tener para constituir el ente de razón directivo de las operaciones intelectuales, ó sea como instrumento ideal de que se ayuda el entendimiento para percibir, juzgar y discutir con rectitud sobre cosas reales. El orden lógico dice, pues, respecto á la realidad, no solamente por el fundamento real de sus conceptos, sino también por la fuerza y auxilio que confiere al entendimiento para conocer las cosas como ellas son, ó sea con un conocimiento verdadero.

Krause y sus discípulos ignoran la verdad sobre el objeto de la lógica, y dicen que « el objeto propio de la lógica es el conocimiento » ¹; y definiendo á la lógica por razón de su objeto, añaden que es « la ciencia del conocimiento considerado en sí mismo y en todas sus determinaciones » ². Pero, dejado aparte el vicio que aquí se comete incluyéndose en el objeto de la lógica el conocimiento de los sentidos, común á los hombres y á los brutos, los krausistas prescinden con esto del objeto formal de la lógica, ó sea del orden y disposición artificiosa que antes hemos declarado, y al objeto material

¹ « Son objet (de la *Lógica*) propre est la connaissance. » — TIBERGHEN, *La Théorie de la connaissance*. Introduction, page 25.

² « Elle est la science de la connaissance envisagée en elle même et dans toutes ses déterminations. » — Ibid.

de ella, que únicamente consideran, á saber, el conocimiento, mirarlo, no como término y resultado de la actividad intelectual, y expresión de la realidad externa, sino como acto puramente subjetivo del espíritu. No es, pues, maravilla que á la lógica la miren como á « una rama de la Psicología y como una dependencia de la facultad de pensar » ¹. Y si á esto se añade que el conocimiento es para esta escuela una como evolución necesaria del espíritu humano, fácilmente se echa de ver que la lógica, que dicen consiste únicamente en « la teoría del desarrollo completo y normal de la inteligencia » ², no es otra cosa sino una faz de la Psicología panteísta ó evolucionista del krausismo, que no tiene de lógica sino el nombre que toma, usurpado, de esta ciencia.

La lógica es
ciencia.

5. La lógica, ¿es ciencia ó arte? Sin duda alguna es verdadera ciencia, porque *demuestra* sus preceptos dando la razón de todos ellos. En esto se diferencia la lógica de la *Gramática* y de la *Retórica*, que son meras artes, pues no deducen sus respectivos preceptos, al menos con ilación rigurosa y necesaria, de principios ciertos y evidentes como la lógica. Convienen, sin embargo, con ella en tener por objeto formal el

¹ « La logique a ses racines dans la psychologie, et dépend de la faculté de penser. » — Ibid.

² « ... elle est la théorie du développement complet et normal de l'intelligence. » — Ibid.

orden que respectivamente aprehenden en los conceptos que forma la mente cuando considera la materia que se propone ordenar en tales artes, conviene á saber: los signos orales del pensamiento. Ordenación que mira en ellas á la congruencia de las palabras si se trata de la Gramática, ó al ornato de la oración si de la Retórica, atendíendose en el primer caso al uso más bien que á la razón, y consultándose en el segundo al efecto que debe producir en el ánimo de los demás, que debe de ser moverlo ó deleitarlo, lo cual es ajeno del rigor científico de la lógica.

Todos los filósofos convienen en esta conclusión, pero en cambio disputan sobre si es la lógica ciencia puramente especulativa, ó puramente práctica, ó parte especulativa y parte práctica. Que es ciencia especulativa, no lo puede poner en duda quien atienda, ora á los actos que pertenecen á esta facultad, á saber: la *definicion*, la *division* y la *argumentacion*, que son especulativos; ora al fin para que fué inventada, cual es que la razón no yerre en sus discursos, y que adquiera la ciencia y huya de la ignorancia, que es fin especulativo; ora atienda al objeto material y formas de la lógica, que es asimismo especulativo; ora, en fin, á los principios de que usa, especulativos también, y al modo de procederse en lógica, que es por especulación, contemplando

el orden artificioso de que ella trata. Hay quien, sin negar que la lógica sea especulativa por todas estas razones, opina que es además ciencia práctica porque pone por obra y ejecuta las mismas cosas que enseña, en lo cual consiste la *práctica*, v. gr., cuando ella misma define algún término siguiendo las reglas que antes ha dado para la definición. A esta sentencia se oponen otros diciendo que el mismo acto de definir, y los demás que ejecuta la lógica conformándose con sus propios preceptos, son puramente especulativos, y, por consiguiente, no hacen práctica á esta ciencia. Por nuestra parte, entendemos que ésta es más bien cuestión de nombre que de cosa, y que se resuelve fácilmente de uno ú otro modo, según el sentido que se dé á la palabra *práctica*. Escoto la definió diciendo que es toda operación ejecutada por alguna potencia que no sea el mismo entendimiento: *operatio alterius potentiae ab intellectu*. Por el contrario, el célebre Silvestre Mauro definió la *práctica* diciendo que es « toda operación que puede ser regulada por preceptos dictados por la razón: *operatio regulabilis per praecepta rationis* » ¹, y aseguró que la expresión *alterius potentiae ab intellectu* fué añadida gratuitamente por Escoto ². El

¹ *Quaest. philosoph.*, tomo I, q. XIII, pág. 213. París, 1876.

² Según Mauro, la lógica es parte especulativa y parte práctica; especulativa, según que el entendimiento contempla los actos de la razón en general; y práctica

P. Goudín, por su parte, acepta la definición de Escoto, y la confirma con el axioma formulado por Aristóteles y Santo Tomás: *intellectus extensione fit practicus*; dando á entender por estas palabras que cuando el entendimiento mira á los actos que han de ejecutar otras potencias, entonces se hace práctico; pero como en la lógica todos los actos á que mira esta potencia los ha de obrar ella misma, y no la voluntad, si no es por vía de simple condición, síguese claramente que el entendimiento conserva en dicha ciencia, cuando ejecuta las operaciones que ella enseña á ejecutar, su carácter especulativo, y que la misma lógica de que usa es especulativa como él ¹.

6. Demás de ciencia especulativa la lógica es también arte, porque dirige la actividad

La lógica es
tambien arte.

en cuanto se extiende á contemplarlos más en particular para el intento de dirigirlos ordenadamente y sin error (lib. I, q. 9, pág. 173). La lógica práctica, añade (pág. 257), es arte, porque ella misma ejecuta su propia obra, teniendo razón y precepto cierto y evidente para hacerlo; y es ciencia, porque demuestra sus preceptos. Pero como esta demostración no sirve ni ayuda nada para ejecutar buenos silogismos, de donde le viene ser práctica, resulta que el carácter de ciencia no conviene á la lógica formal sino materialmente; formalmente sólo conviene ese hábito á la lógica en cuanto ésta es especulativa.

¹ Puede verse esta cuestión en la *Lógica* de Goudín, que la trató con bastante extensión, y con la claridad y maestría ordinarias en este autor.

del entendimiento. Cualquiera que sea la operación que éste ejercite — percepción, juicio, raciocinio — tiene necesidad de observar, para no caer en error, las leyes de que depende la rectitud de ella, y, por consiguiente, la consecución de su fin y perfección, que es conocer la verdad.

La lógica expone estas leyes, que regulan dichas operaciones y las que á ellas se reducen, y en razón de esta dirección de nuestros actos intelectuales merece con eminencia el nombre de *arte*.)

Bien será, sin embargo, advertir que el oficio inmediato de la lógica no es dirigir las operaciones intelectuales, sino tratar de los entes de razón que las deben regular, conviene á saber: de lo que es una buena definición, un silogismo perfecto, etc. También se debe advertir que sólo impropriamente y por semejanza puede decirse que la lógica es arte; porque no versa, como las demás artes, especialmente las mecánicas, sobre una materia externa, sino sólo dispone artificioosamente las cosas conocidas, al modo como las artes disponen la materia externa respectiva, tonos, colores, piedras y otras materias ¹. *Arte* la

1 In speculabilibus est aliquid per modum operis, ut constructio syllogismi; et quicumque habitus speculativi ad ejusmodi opus ordinantur, dicuntur *per similitudinem* artes (*liberales*). — S. Th., 1, 2, q. 57, art. 3. ad 3.

llamó Cicerón ¹, y Santo Tomás la consideró como el arte por excelencia, pues nos dirige en los actos de la razón, de quien reciben dirección todas las demás artes. Pero veamos todo lo que sobre este punto clarísimamente enseña el santo doctor en el lugar siguiente: «Muy bien dice Aristóteles (*in primo Metaph.*), que el linaje humano es guiado del arte y de la razón, en lo cual da á entender lo que es propio del hombre y le diferencia de los animales brutos. Porque éstos son movidos á sus actos de natural instinto, á diferencia del hombre, que se dirige á sí mismo en sus obras con el juicio de la razón. Así que, para hacer bien sus obras, fácil y ordenadamente, se sirve de artes diferentes, no siendo otra cosa el arte que cierta ordenación de la razón, mediante la cual alcanzan los actos humanos el fin conveniente por los medios determinados. *Pero á la razón le es dado el dirigir, no solamente los actos de las potencias inferiores á ella, sino también los suyos propios*, por ser propiedad de la facultad de entender el reflejar ó volver sobre sí misma; el entendimiento se entiende á sí propio, y la razón, por modo semejante (es decir, volviendo sobre sus actos), puede discurrir acerca de su propio acto. Pues bien; así como del discurso que hace la razón sobre las obras que ejecutamos con las manos, resultó, y fué por lo tanto inventado, el arte de edificar y el fabril, merced á los cuales puede

¹ Ars veri et falsi disceptatrix et iudex. — In *Acad.*, 4, c. XXVIII.

el hombre ejecutar fácil y ordenadamente esta clase de actos, así también tuvo necesidad de un cierto arte directivo del acto mismo de la razón; es decir, *de un arte mediante el cual procediera fácil, ordenadamente y sin error en el mismo acto de la razón*. No es otra cosa el arte de la lógica, ciencia natural, de la cual decimos que es racional, no sólo porque se conforma con la razón, lo cual es común á todas las artes, sino también porque versa sobre el acto mismo de la razón, que es la materia propia de este arte. Y por esta causa muestra ser el arte de las artes, pues nos dirige en el acto de la razón, del cual proceden todas las artes ¹.»

Definición de la
lógica.

¶ 7. Viniendo ahora á la definición de la lógica, y definiéndola según es considerada respectivamente, ó como ciencia ó como arte, decimos por consecuencia, y como resumen de lo dicho, que es *la ciencia del ente de razón según el cual deben ser dirigidos los actos intelectuales, ó el arte que enseña las reglas que dirigen las operaciones del entendimiento*. También puede definirse *la ciencia del discurso* ², al cual se ordenan las demás

¹ *Poster. Analytic.*, lib. I, lect. 1.^a

² Objectum igitur principale logicae est discursus; apprehensio autem et iudicium sunt objectum secundarium; si quidem a logica considerantur secundum ordinem ad discursum.—P. F. ALBERTO LEPIDI, O. P., *Elementa philosoph. christ.*, vol. I, *Log.*, proleg., cap. I.

operaciones de la mente, y también el arte que enseña á discurrir ¹.

Ya vimos la definición que dió Cicerón de la lógica: el arte con que se discierne lo verdadero de lo falso, *ars veri et falsi disceptatrix et iudex*; definición por cierto muy imperfecta, porque no expresa claramente ni la materia de este arte, que son los actos de la razón, ni aquella ordenación según la cual este acto debe ser dirigido, no sólo para que no yerre, sino para que proceda fácil y ordenadamente. Muy buena es esta definición de San Isidoro: «La ciencia de definir, investigar y discurrir, la cual enseña á discernir, fundada en razones, lo verdadero de lo falso: *scientiam definiendi, inquirendi et disserendi, quæd ocet disputando, quemadmodum vera a falsis dijudicentur* ²».

Pero las definiciones más exactas y completas son las que dan los autores escolásticos siguiendo al Angel de las escuelas. Concordando con ellas, la ha definido recientemente el ilustre Lepidi, en el sentido de ciencia y en el de arte, de esta manera: «La ciencia que da á conocer las *condiciones formales* conforme á las que debe ejercitar la mente sus operaciones en orden al conocimiento

¹ Juntando en una entrambas definiciones de la lógica, definióla el célebre Mauro: *Scientia partim speculativa, partim practica, adeoque ars contemplans ens intentionale per lumen reflexum, et descendens usque ad praecepta practica recte intelligendi*. — Quaest. XXIV, página 264.

² *Etym.*

de la verdad" ¹, y «el instrumento con que la mente es dirigida en el conocimiento de la verdad" ². Las *condiciones formales* de la primera de estas dos definiciones no son en realidad otra cosa sino el *ens logicum* ó *ser ú orden de razón* que contemplamos en las cosas conocidas cuando las disponemos en forma de definición, proposición y argumentación, del cual orden depende la rectitud de estas operaciones, pues en él consisten las condiciones á que debe ajustar sus actos el entendimiento. Estos actos, en cuanto son algo real, aunque subjetivo, dependen del entendimiento que los ejecuta, como principio activo y eficiente, y así el orden de la lógica debe ser tenido tan sólo por condición de que depende que sean ellos rectos ó conducentes al fin de la lógica, que es saber y huir de la ignorancia, *ipsum scire et fugare ignorantiam*, como dice Aristóteles (*I Metaph.*, c. 1). La otra definición del P. Lepidi es también conforme con la de los antiguos autores, que la definieron «arte directiva de los actos de la razón ó de las operaciones del entendimiento: *ars directiva actuum rationis seu operationum intellectus*". Unicamente podría repararse en la definición de Lepidi que no es lo mismo

1 Est scientia qua cognoscuntur conditiones formales (*llámalas formales porque informan á la mente*), secundum quas mens evolvi debet ut assequatur veritatem. — *Elem. Phys. christ.*, vol I, *Log.*, proleg. cap. III.

2 Est instrumentum, quo mens dirigatur in cognitionem veri. — *Ibid.*

arte que instrumento; el arte hace el instrumento, pero no es el mismo instrumento. Así, la lógica, por su parte, hace el instrumento con el que es dirigido el acto de la razón, es decir, el ente directivo de las operaciones intelectuales, á saber: las condiciones de una buena definición, por ejemplo; mas no es ella propiamente el instrumento ¹, bien que impropiamente pueda llamarse, y se llama, *órgano é instrumento* de las ciencias, servidora de ellas (*ministra*), pues dispone artificioosamente las diversas materias científicas para que puedan ser mejor conocidas de las respectivas ciencias.

Entre los modernos partidarios del psicologismo galo-escocés, la lógica no es propiamente arte, sino ciencia, y ciencia dependiente de la Psicología. Estos filósofos dividen con Kant las potencias del alma en tres: facultad de conocer ó *inteligencia*, facultad de sentir ó *sensibilidad*, y facultad de querer ó *actividad*. Cada una de estas facultades sigue sus respectivas leyes, cuyo estudio corresponde á tres ciencias diferentes, que vienen á ser la continuación y complemento del estudio acerca del alma y de sus potencias, llamado *Psicología*. Esas tres ciencias son: *Lógica*, ó ciencia de las leyes del pensamiento

¹ Logica autem non dicitur proprie instrumentum scientiarum, sed potius facultas cognoscitiva, et factiva instrumentarum sciendi. Nam proprie instrumenta sciendi sunt syllogismi, definitiones et alia ejusmodi. — GOU-DIN, *Logic. major*, q. preamb., art. III.

en sus relaciones con la verdad; *Estética*, ó ciencia de las leyes que gobiernan la capacidad de sentir en su relación á lo agradable; y *Moral*, ó filosofía práctica, la ciencia de las leyes que regulan nuestra voluntad y deseo con relación al bien ¹. Contrayéndonos á la lógica, y dejada aparte esa falsa división de las facultades del alma humana ², no es difícil entender el vicio de aquella primera definición. Porque las ciencias no se definen por el fin á que miran, sino por su propio objeto formal, al cual se refieren sus conclusiones, y el objeto formal de la lógica no es sino el sér ó ente de razón directivo de las operaciones intelectuales, ó sea la disposición artificiosa que la misma razón hace en las cosas conocidas. Ni es oficio de la lógica contemplar simplemente las leyes del entendimiento, que pueden y deben ser contempladas en la Psicología, sino su oficio es el que elegantemente refirió Cicerón, á saber: *rem universam tribuere in partes; latentem explicare definiendo; obscura explanare interpretante; ambiguam primum videre, deinde distinguere; postremo habere regulam, qua vera et falsa judicentur, et quae quibus positae, sint, quaeve non sint consequentia* ³.

1 Estas definiciones son de HAMILTON, *Lectures on Metaphysics*. Edimburgo y Londres, 1882. Vol. I. lect. VII, pág. 123 y siguientes.

2 Pueden verse mis lecciones sobre la filosofía de Kant, insertas en *La Ciencia Cristiana*.

3 *De cl. orat.*, cap. XLI.

Por donde se ve que la lógica definida por la filosofía escocesa no es ciencia propiamente dicha distinta de la Psicología, sino un mero estudio psicológico sobre el modo como se ejercita el entendimiento, estudio harto distante del que tiene por objeto la lógica, históricamente constituida en arte de discurrir y en ciencia que demuestra las reglas establecidas para ejercitar este acto de la razón fácil, ordenadamente y sin error.

8. El origen de esta ciencia es la reflexión del entendimiento sobre sus propios actos. Porque después de haberse ejercitado esta potencia en el conocimiento de las cosas, especialmente de las que son objeto de las ciencias, puede volver y vuelve sobre sí mismo por medio de la reflexión; y advirtiéndole que á las cosas mismas conocidas directamente les da cierta manera de ser (*sér intencional*), se mueve naturalmente á contemplar este sér, siéndole dado en seguida el disponer las cosas que conoce con aquel orden artificioso que es propio de la lógica. Así sucede la lógica *artificial* á aquella otra lógica que hemos llamado *natural*, común á todos los hombres, y seguida universalmente en la adquisición de las ciencias aun antes de haber sido inventado el arte de discurrir.

Origen de la lógica.

Por aquí se explica muy bien que, así como

en el orden de la adquisición de las ciencias la lógica fué la última, así en el orden sucesivo de los estudios científicos sea indisputablemente la primera. Antes debieron nacer las ciencias que tratan de las cosas reales, que la que contempla el ser que á estas mismas cosas les da en cierto modo el entendimiento que las considera. La historia confirma esta verdad. La lógica artificial no fué conocida, y eso con harta imperfección, hasta Zenón de Elea, en Italia. Platón dictó no pocas reglas de Lógica bajo el nombre de *Dialéctica*, que á sus ojos era el arte de preguntar y responder. Pero quien enseñó la lógica como ciencia ya perfecta en su género, fué Aristóteles. Toda ella la encerró en cinco libros, á saber: *de Praedicamentis*, *de Interpretatione*, *de Analyticis*, *de Topicis*, *de Sophisticis elenchis*. En el primero de estos libros trató de las cosas que pertenecen á la simple percepción; en el segundo de las que pertenecen al juicio, y en los tres restantes, de la forma y de la materia del silogismo. A este, por razón de la materia, dividiólo Aristóteles en *apodictico* ó demostrativo, en *dialéctico* ó probable, y en silogismo *sophistico*, cuyo estudio se ordena á huir las falacias que pueden cometerse. « Todo lo que Aristóteles enseña en estos libros, dice el ilustre Lepidi, es verdadero, profundo, sutil, preciso; de todo lo que pertenece al ejercicio de nuestro entendimiento, nada parece haberse sustraído á la mirada de este

maravilloso ingenio; y habló con tanta exactitud y riqueza sobre la naturaleza de la proposición y del silogismo, que no hay ya más que pedir ¹. » El mismo Kant, cuya crítica apenas respetó ninguna verdad, se vió obligado á confesar que « desde Aristóteles acá la Lógica no ha ganado ni puede ganar mucho en su fondo ó contenido » ². Otro de los corolarios que se siguen de proceder la lógica de la reflexión del entendimiento sobre sus propios actos, es que debe estudiarse antes que ninguna otra ciencia. El conocimiento reflejo debe siempre dirigir al directo. De otra suerte, faltándole á este último luz y dirección, sucédele lo que á los que ejecutan las obras de las artes sin conocer primero sus reglas: que incurren con tanta mayor facilidad en los defectos á que están expuestos, cuanto les es más difícil el advertirlos. Pero esta verdad resultará asimismo de lo que habremos de decir sobre la utilidad y necesidad de la lógica para el estudio de las demás ciencias. Veamos ahora las divisiones de ella.

9. Divídese la lógica: 1.º En *natural* y *artificial*. Lógica natural es la facultad que tienen todos los hombres, por rudos é imperitos que sean (pues todos la han recibido con la naturaleza racional), para discurrir rectamente y ejercitar con rectitud las demás

División de la
lógica.

¹ *Quaest. phil.*, pág. 40.

² *Lógica*, Introduc., pág. 19 de la versión francesa.

operaciones intelectuales ordenadas al acto de discurrir, que es propio de la razón; y lógica *artificial* ó *adquirida*, la que, nacida de la reflexión sobre los actos intelectuales, según que expresan por medio de conceptos el ser mismo de las cosas, considera en ellas razones meramente ideales que luégo ordena del modo conveniente dictando reglas ó preceptos que expresan este orden directivo de las operaciones intelectuales. Llámase *artificial* por la semejanza que tiene con las artes propiamente dichas; y *adquirida*, por ser invención del humano ingenio, que después de establecida y perfeccionada es adquirida con el estudio y el ejercicio.

¶ Lo segundo, se divide la lógica en *utente* y *docente*. Lógica *docente* es la que da reglas para definir, dividir y raciocinar, que son las operaciones que deben ser reguladas por esta ciencia; y lógica *utente* la que aplica las reglas á los actos mismos de definir, dividir y raciocinar, aplicación en que consiste el uso ¹. Así, en la definición que da la lógica del silogismo, ella misma hace una aplicación rigurosa de los mismos preceptos que pone en orden á la definición. La misma definición es también definida según las leyes

1 Usus est applicatio rei ad opus. —D. Th., I, 2, q. 16, art. 1.

que nos da la lógica para definir. Donde se echa más claramente de ver el carácter *reflejo* de esta ciencia, que á un mismo tiempo es ciencia y modo de saber ó instrumento de que se ayuda el entendimiento para saber. Al modo, dicen los autores, como un martillo sirve para hacer otro martillo, así para explicar lo que es el raciocinio la razón se vale de las leyes que regulan esta operación, y las demuestra luégo discurrendo ó raciocinando.

Lógica *utente* es la que interviene en los conceptos de las otras ciencias, especialmente en los argumentos con que cada una de ellas demuestra sus propias conclusiones. En tales discursos ó argumentos se debe distinguir de una parte la *materia* acerca de la cual se discurre, y de otra la *forma* ú orden que en ella se introduce, disponiéndose la materia de suerte que se siga legítimamente la conclusión. En este sentido puede decirse que toda ciencia es una especie de lógica aplicada, ó un conjunto de conocimientos en que se hace uso de la lógica.

10. Síguese de aquí que á la lógica no se la estudia por ella misma ¹, sino en orden á las demás ciencias, á las cuales sirve de instrumento; y así su valor es sobre todo

Valor relativo
de la lógica.

¹ Res, de quibus est Logica, non quaeruntur ad cognoscendam propter seipsas, sed ut ad adminiculum quodam ad alias scientias, prout scilicet ministrat earum

relativo ¹. Nadie puede dudar de este género de valor, aunque por ventura se haya disputado y se dispute sobre si sólo es útil, ó si además de útil es necesaria la lógica para adquirir las demás ciencias. La solución no es, sin embargo, difícil, haciéndose distinción entre adquirir las ciencias en su estado imperfecto, y adquirirlas con la perfección de que son susceptibles. Para lo primero la lógica no es absolutamente necesaria; pues así como suelen hacerse sin arte las obras de las artes, por más que resulten muy imperfectas, así basta la lógica natural para conocer muchas verdades, hasta científicas, sin que sea necesario conocer el modo de saberlas. La historia de las ciencias particulares, y la de la misma filosofía, que es ciencia universal, inclusa la lógica artificial, confirman esta verdad, pues todas ellas fueron halladas sin el auxilio de esta última, y poseídas aunque en estado imperfecto. Pero tratándose de las ciencias consideradas como

speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos, et definitiones, et alia hujusmodi, quibus in speculativis scientiis indigemus. — Opusc. 70, q. 5, a. 1 ad 2.

1 No puede negarse á la Lógica, mirada sobre todo como ciencia, su propio valor y dignidad, aunque menor sin duda que el de las demás ciencias, pues consiste en cosa tan tenue como es el *ser intencional* fabricado por la mente.

hábitos intelectuales ya perfectos, bien puede tenerse por necesario é indispensable el auxilio de la lógica. La razón es porque, sin conocer previamente las reglas que deben dirigir nuestro entendimiento, con dificultad, y no sin gran peligro de error, se puede ejercitar esta potencia, sobre todo en materias científicas, muchas de ellas sobremañera abstractas y difíciles, mayormente cuando se discurre por una serie más ó menos larga de raciocinios. Otra razón también muy grave puede añadirse á ésta, y es que sin conocer las reglas de la lógica no es posible averiguar ni saber con certidumbre si esta demostración es buena y legítima, y aquélla viciosa; y que á la ciencia que discurre sin ese conocimiento y discreción le falta una de las dotes que exige su perfección, cual es la certidumbre que se funda en la legitimidad de la demostración. Por lo cual hubo de decir San Agustín que la lógica, y sólo ella, puede hacer sabios á los hombres: *quod sola scientes facere potest*; y el beato Alberto Magno que, el que no conoce la lógica, aunque sepa otras muchas cosas no sabe que las sabe: *nescit se scire* ¹, pues ignora

¹ En el libro II *De ordine*, cap. XIII, el mismo santo doctor encarece elegantemente la utilidad de la lógica por estas palabras: *Haec docet docere, haec docet discere*;

si son legítimas las conclusiones de la ciencia que profesa cuando no se conocen las condiciones de que depende esta legitimidad.

Bajo este concepto todas las ciencias dependen de la lógica, y de aquí la razón de ser estudiada esta última ciencia la primera. Ya lo enseñó categóricamente Aristóteles cuando dijo que es absurdo proceder á la par buscando á un mismo tiempo la ciencia y el modo con que la misma ciencia se adquiere: *absurdum est quaerere simul scientiam, et modum sciendi*¹; sentencia con que dió á entender que primero se debe procurar el conocimiento de aquel artificio ó recta ordenación de las cosas en modo de discurso; y que, en siendo hallado, esta manera de saber hace fácil y del todo cierto el conocimiento de las conclusiones científicas. Así lo enseñó también Santo Tomás, reconociendo la necesidad de empezar el estudio por la lógica, porque de ella penden las otras ciencias, y porque para esto se ordena su estudio, para proceder con facilidad y prontitud, libre el entendimiento de los

in hac se ipsa ratio demonstrat, atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire; sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest. En otro lugar llama á la lógica *formatricem* de las demás partes de la filosofía, *judicemque*. — *Academ.*, lib. III, c. XVII, n. 37.

1 El *modus sciendi* significa aquí el progreso de lo más conocido á lo menos conocido. Tres son estos *modi sciendi*: la *definición*, la *división* y la *argumentación*.

errores que sin el uso de la lógica fácilmente se deslizan en el discurso. No es, pues, maravilla que la lógica haya sido llamada por esta causa *medio y órgano del saber, teoría de la ciencia, pedagogo de la razón y preparación y vestibulo de todo humano saber.*

Desconociendo sin duda estas razones, y aun la misma naturaleza de la lógica, los partidarios de Reid y de Cousin anteponen al estudio de ella el de la Psicología, no sin perturbar con esta novedad el orden de los estudios filosóficos. Las razones que alegan para su intento son que, debiendo la lógica dar reglas al entendimiento y establecer entre las ideas el orden del raciocinio, débese ante todo saber qué potencia ó facultad sea aquélla, y en qué consisten las ideas con que conoce las cosas, todo lo cual pertenece á la *Psicología*, de que hace parte la *Ideología*: «Las ideas, de que trata la Ideología, dice Rosmini, son el fundamento del discurso, de que trata la lógica; y así es que, *los que quitan las ideas, ni aun al mismo raciocinio dejan lugar alguno* ¹» Mas contra esta falsa opinión está la doctrina común de las escuelas, que miran y consideran en la Lógica un órgano ó instrumento necesario para la adquisición de todas las ciencias, inclusa la Psicología, en su estado de perfección. Ciertamente, no debe negarse que á la ciencia que trata del orden de razón que contempla en las cosas el entendimiento conviene que preceda por vía de

¹ *Log.*, pág. 4. Turín, 1883.

preparación alguna noticia de esta facultad ¹, que á su vez es el instrumento de que usa nuestra alma para pensar, aunque instrumento de naturaleza diferente de la que pertenece á la lógica, pues el entendimiento es una *fuera* inherente al alma misma, mientras que la lógica es órgano ó *artificio* construído por el mismo entendimiento con el fin de saber, y ordenado á este fin como simple medio, ó *condición*, desprovista de toda manera de actividad ó eficiencia; pero una cosa es conocer por vía de noticia preliminar qué cosa sea el entendimiento, y otra muy diferente que á la lógica preceda el estudio de la Psicología, en que se comprenden muchos tratados (algunos de ellos tocantes al mismo entendimiento) cuyo conocimiento no hace falta en el estudio de la lógica. Respecto á la otra objeción, que el estudio de las ideas debe de preceder á la lógica, advertiremos que no debe confundirse el simple conocimiento de las ideas de las cosas según que éstas se hallan presentes en el alma, constituyendo la materia que debe ser ordenada por la lógica, con el conocimiento científico de las mismas ideas, es decir, del origen y naturaleza de ellas. Sin que las cosas estén presentes en el alma por medio de las ideas, claro es que no puede

1 ...Experientia enim constat, quod qui ad studium logicae accedunt, quin prius aliquali notitia circum cognitionem intellectualem fuerint informati, haerent ipsi animo; quippe qui non habent, quo convertere possint intelligentiam.—LEPIDI, *l. c.*, pág. 49.

percibirse el orden ó artificio con que debe disponerlas la mente para discurrir con rectitud, y éste es, sin duda, el sentido que entendía Platón al decir que, quitadas las ideas, se quita el raciocinio; pero de aquí no se infiere que sea preciso investigar la naturaleza de las ideas por medio de las cuales están presentes las cosas en la mente del lógico, á quien únicamente toca ordenar entre sí las cosas representadas por las ideas, no como materia conoscible, sino como materia que debe ser ordenada y dirigida al conocimiento intelectual para que éste sea verdadero. Conocer las cosas en general, y en particular las ideas como materia conoscible, corresponde á las ciencias en general, y en particular á la Ideología, no ciertamente á la lógica. Luego sin necesidad de estudios ideológicos propiamente dichos, ni de ninguna ciencia *real*, puede y debe ser tratada y enseñada la lógica, bastando únicamente á este propósito que posea el alma aquellos conceptos en que pone ó considera el orden artificioso de que luego se ayuda en toda clase de conocimientos intelectuales, y señaladamente en los científicos. Si el entendimiento careciera de ideas no podría, de seguro, discurrir, bien así como si no tuviera ante los ojos la claridad de la luz y las mismas cosas visibles no podría verlas; pero al modo como estas cosas las ve antes de investigar su esencia y propiedades, así ve también la lógica su objeto propio ó el orden que contempla en las cosas ya conocidas, estando presentes en

su ánimo los conceptos que nacen de esta contemplación, aunque no conozca la naturaleza de ellos ¹. Concluyamos, pues, este punto con las palabras siguientes de San Agustín acerca de esta cuestión: «¿Cómo había de pasar la razón á fabricar otras cosas sin conocer primero, y sin notar y ordenar sus propias reglas y preceptos, que son como una especie de instrumentos, sin dar á luz esa disciplina que se llama *dialéctica*? Esta enseña á enseñar, y enseña también á aprender; en ella la razón se demuestra á sí propia, quién es, qué es lo que quiere y puede. Sabe saber, y sólo ella quiere y puede hacer á los hombres sabios ¹.»

I Sed ejus (Rosminii) ratiocinium aequivocatione laborat, cum non satis distinguit inter idearum *praesentiam*, et illarum *scientiam*. Praesentia quidem idearum dici potest fundamentum ratiocinii, sicut praesentia imaginis objecti dici potest fundamentum visionis. At sicut non propterea quod quis auferret scientiam hujus imaginis, seu opticam, etiam ipsam visionem subverteret, ita non propterea quod quis scientiam idearum, seu Ideologiam auferat, ipsum ratiocinium abstulisse creditur. Quare non est ad rem Platonis auctoritas, qui non dixit: *si quis*, scientiam specierum, *sed si quis* species rerum *existentiam auferat, disserendi etiam facultatem ex funditus subvertet*; quod non ultra concedimus, quia licet ideo non sit id quod intelligitur, et tamen id quo intelligimus. — P. GIACOMO DEL S. CUORE DI MARIA, *Elementa philosophiae tomisticae*, Log., p. 4. Turín, 1883.

I Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinam suta distingueret, notaret, digereret, proderetque ipsam disciplinam discipli-

Puede oponerse á esta conclusión, que si la Lógica fuera necesaria para adquirir las otras ciencias en su estado de perfección, sería también necesaria para ser ella misma conocida, y de este modo la dificultad quedaba en pie. Mas á esta objeción se responde: 1.º, que las demostraciones de los preceptos de la lógica, en que consiste su dignidad de ciencia, son de suyo tan fáciles, que basta para ellas la lógica natural; y 2.º, que los preceptos de la lógica, á la vez que exponen la doctrina universal acerca del silogismo, de la demostración y de la resolución de los sofismas, y que la prueban *a posteriori* con la inducción y los ejemplos, sirven también para examinar las demostraciones *a priori*, y para resolver los sofismas contra las reglas de la Lógica ¹.

11. Conforme á esta doctrina de la necesidad de los preceptos de la lógica para estudiar y conocer con perfección la lógica misma en su calidad de ciencia, y con mayoría de razón todas las demás ciencias, delineábanla los antiguos primero en forma de breve compendio, á que dieron el nombre de *sumulae* y el de *Logica minor*, y después

División de la
lógica.

narum, quan *dialecticam* vocant? Haec docet docere, haec docet discere: in hac seipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire; sola scientes facere non solum vult sed etiam potest. (*Loco citato.*)

¹ MAURUS, *Quaest.*, etc., *loc. cit.*, pág. 264.

se servían de ella como de instrumento necesario para adquirir con perfección, ó sea para conocer profundamente las cuestiones comprendidas en la *Logica mayor*. No de otra suerte, decían, se sirve el artífice de un martillo imperfectamente trabajado para hacer un martillo perfecto. Pero los modernos desconocen esa distinción, y dividen la lógica en estas tres partes: (*Dialéctica, Crítica y Metodología*). Dialéctica es la parte de la lógica que dirige el discurso de la razón; crítica la parte que trata de la verdad de nuestros conocimientos, y de las razones en que se funda la certidumbre; y metodología la parte que expone el modo de proceder en la adquisición de la ciencia. *aquí*

La razón de esta división dimana del fin de la Lógica; porque entre estos preceptos, unos miran á que las operaciones intelectuales sean en sí mismas rectas, y guarden entre sí el orden que pide toda ciencia (*Dialéctica y Metodología*), y otros atienden á la verdad de nuestros conocimiento en su relación con los objetos á que se refieren (*Crítica*); aquéllos constituyen la lógica *formal*, éstos la lógica *material*. Tal es al menos la razón que trae el *Padre Salvador Tongiorgi* para incluir en la lógica la parte que llama *Crítica*. No es éste el orden seguido por Sanseverino en sus tratados, donde el estudio de los criterios y fuentes de que procede el conocimiento de la

verdad figura, bajo el nombre de *Critereologia*, al fin de la parte de la filosofía que llama *Dinamio-logía*. Posteriormente el P. Cornoldi ha dividido la lógica en cuatro partes, según que es considerado el orden racional que constituye su objeto, ó en su causa eficiente, que es el mismo entendimiento; ó en su causa material, donde pone los términos y las proposiciones y la definición y la división; ó en su causa formal, que viene á ser el silogismo; ó, finalmente, en su causa final, que es el conocimiento de la verdad y la adquisición de la ciencia. Pero si bien se mira, esta división coincide con la que hemos adoptado, porque la dialéctica, que en este tratado ponemos en primer término, comprende la materia y la forma del orden racional que establece Cornoldi, y la crítica y la metodología son las partes de la lógica que corresponden á la que este mismo filósofo dedica á la causa final del orden racional. Una parte se omite, sin embargo, aquí, y es el tratado acerca de la causa eficiente del orden racional, ó sea del entendimiento, porque no es propiamente objeto de la lógica, sino de la psicología, adonde puede acudir en busca de este conocimiento preliminar.

Concluyamos este preámbulo llamando la atención de las personas estudiosas sobre lo mucho que á todos importa el estudio de la lógica, no solamente por su propia excelencia, que es lo de menos, y por la necesidad que tienen de ella todas las otras ciencias, que es lo principal, sino

también porque ayuda mucho en todo género de conocimientos, contribuyendo á su verdad y exactitud, y porque perfecciona al entendimiento, elevándole sobre el mundo sensible y dirigiéndole al bien á que naturalmente se inclina, cual es la posesión de la verdad. Bien será, sin embargo, añadir, que para este precioso fin no basta el simple conocimiento de la lógica, sino además es preciso que este conocimiento se convierta en aquel uso y costumbre que únicamente se adquiere con el ejercicio. De aquí la necesidad de los antiguos certámenes y disputaciones, sujetos rigurosamente á las leyes del silogismo.

PARTE PRIMERA

DIALÉCTICA

Qué sea raciocinio.

12. El raciocinio ó acto de discurrir, á que se ordenan las demás operaciones del entendimiento, es la materia principal de la lógica; y así, definiremosle desde luego diciendo que es la operación intelectual con que inferimos una cosa de otra, *la existencia de Dios, por ejemplo, del orden y belleza que percibimos en las cosas criadas.* También se define el raciocinio: “El acto con que el entendimiento junta una noción con otra en razón de estar ambas unidas entre sí en un mismo concepto;” así se junta la noción de lo *bello*

con la de la *virtud*, después de haber visto unidas ambas cosas en la razón ó concepto de *bien*, diciendo: *Todas las cosas buenas son bellas: es así que la virtud es buena: luego la virtud es bella*. Cuando la conclusión es negativa, defínese el raciocinio: “La operación con que la mente niega ó separa una noción de otra en razón de convenir una de ellas con una tercera, y la otra no, v. gr.: *Ningún hombre es espíritu puro: es así que los ángeles son espíritus puros: luego los hombres no son ángeles.*.” Ahora, si queremós juntar en una ambas definiciones, podemos definir el raciocinio: *la operación del entendimiento por medio de la cual se infiere la conveniencia ó repugnancia de dos nociones entre sí, por la proporción que tienen con una tercera* {Consta, según esto, el raciocinio de tres nociones, de tres juicios, y de la conexión del último de estos tres juicios con los dos primeros, llamada *deducción*. Así, el orden del presente tratado exige que tratemos, primero, de la noción; segundo, del juicio; y tercero, de la deducción ó *consecuencia*. Esta es el elemento formal del raciocinio. }

CAPÍTULO PRIMERO

DE LA NOCIÓN Ó IDEA

ARTÍCULO PRIMERO

De las ideas y de su división.

Qué cosa sea
idea.

13. La palabra *idea*, griega en su origen, significa lo mismo que *forma* ó *species* en latín ¹. Defínese comúnmente la idea: *la simple representación de alguna cosa en el entendimiento*; y según Santo Tomás de Aquino, la forma de alguna cosa que existe en el entendimiento fuera de la cosa misma ².

Dos sentidos de
la palabra *idea*.

14. La idea puede tomarse en dos sentidos, á saber: según que es causada en el entendimiento por el objeto conocido, que es lo que llamaron *especie impresa* los antiguos; ó según que es producida por el entendimiento, ya informado y determinado por la especie impresa, en el acto de conocer la cosa misma representada. En este segundo sentido la palabra *idea* equivale á la *especie expresa* de los escolásticos, llamada también *verbo del entendimiento*. Pero en ninguna de entrambas acepciones debe de confundirse la *idea*

¹ Quam Graeci ideam, nos recte species dicere possumus. CICERON, *l. Tusc.*

² Forma alicujus rei, praeter ipsam rem existens in mente. V. p. I. q. XV, art. 1.

con la *simple apprehensión* ó *percepción intelectual*, porque ésta es el acto de conocer la cosa representada en el entendimiento por la especie que lo determina á conocerla, acto en el cual el mismo entendimiento produce el verbo con que en cierto modo la reproduce idealmente en el alma.

15. Este verbo mental, ó especie expresa, es llamado también *concepto formal*. La razón de ser llamado así es, que el entendimiento, luego que recibe la acción de la cosa, ó sea la especie que pone en él la cosa, la concibe y da en cierto modo á luz idealmente, produciendo la forma ó semejanza de ella, mediante la cual toma en cierto modo posesión del objeto conocible. Del concepto formal se distingue el *concepto objetivo*, llamado así porque es el objeto mismo á que corresponde la respectiva idea. Así, *concepto formal de humanidad* es el que existe en el entendimiento de cada hombre; y *concepto objetivo de humanidad*, es la misma naturaleza humana á que corresponde en la mente dicha idea.

Concepto formal y concepto objetivo.

16. Las ideas se dividen: primero, por razón de los *diversos objetos* que representan ¹;

División de las ideas.

¹ Esta división de las ideas por razón de sus objetos no pertenece en rigor á la lógica, que no estudia las cosas en sí mismas. La división propiamente lógica de las

segundo, por razón del *modo* como los representan; tercero, en razón de ser *comparadas* unas con otras; y cuarto, en *orden* á nuestro entendimiento, donde existen.

Por razón de los objetos.

17. Por razón de los diversos objetos representados, se dividen las ideas en *positivas* y *negativas*, en *simples* y *compuestas*, en *puras* y *geométricas*, en *abstractas* y *concretas*, en *reales* y *lógicas*.

Idea positiva é idea negativa.

18. *Idea positiva* es la que expresa alguna manera de entidad, como la idea de *ser*; é *idea negativa* la que expresa carencia de realidad, como la idea de *tiniebla*. } — { r

Advertimos que no son negativas las ideas así denominadas porque tengan por objeto el no ser expresado por la negación, como pretenden Hegel y su escuela, lo cual implicaría el absurdo de conferirse á la nada y poder recibir la misma nada cierta manera

ideas debe de ser por razón de las condiciones según las cuales se hallan los conceptos en nuestro entendimiento, ora sin relación á los términos orales que los expresan fuera de él, ora con relación á estos términos. Por esto la división de las ideas en razón de sus objetos no se encuentra en los antiguos escolásticos; y aun los modernos, incluso el doctísimo Puyserver, no parece sino que al incluirla en sus tratados, sólo pretenden que no sea desconocida esta novedad de los lógicos posteriores á Descartes, acerca de la cual no dejan de hacer reflexiones críticas muy luminosas.

de ser, sino son negativas porque el objeto de ellas es el mismo sér ó realidad expresada por las ideas positivas, bien que negada ó removida. Así, el concepto de no ser supone el mismo sér suprimido por la negación. La nada no puede ser objeto de ninguna idea, así como las tinieblas no pueden ser objeto de la percepción de los sentidos, ni ser representadas por ninguna imagen sensible. La negación se entiende por modo de afirmación, á la cual sigue y se reduce, como dice Santo Tomás; y añade el Santo Doctor, que “la negación del acto se reduce al género del acto, y según esto el no obrar se toma como cierto obrar ¹.”

19. *Idea simple* es la que representa una esencia única, aunque esta esencia sea compuesta; é *idea compuesta* la que representa á

Simple y compuesta.

¹ Negatio actus reducitur ad genus actuum: et secundum hoc *non agere* accipitur ut agere quoddam.—ACCIPITUR, añade el cardenal Zigliara, cuya es esta cita (*Sum. ph., Dial.*, lib. I, cap. I, art. 2), *sed non est* QUID TALE OBJECTIVE. El mismo autor trae este otro texto de San Agustín, lib. V. *de Trinitate*, cap. VII, donde, discutiendo sobre las ideas negativas, entre otras cosas observa, que quien dice *no hombre*, no expresa alguna otra manera de categoría distinta del hombre, sino sólo niega el ser hombre, *qui ergo dicit NON HOMO EST, non aliud genus praedicamenti enunciat, sed tantum illud negat.*

alguna esencia múltiple, ó á más de una esencia. La idea de *hombre* es simple; mas la de *hombre blanco* es compuesta, porque expresa la esencia del hombre y la de la blancura.]

La razón de ser simples las ideas que representan una esencia compuesta, v. gr., esa idea misma de *hombre*, el cual consta de *alma racional* y de *cuerpo orgánico*, es que estas notas de la esencia del hombre de tal manera están unidas, que no pueden separarse sin que esta esencia perezca; y así, en razón de la indivisibilidad de las esencias son simples las ideas que las representan, aunque estas esencias sean compuestas.

Concuerta esta doctrina con la que expone Santo Tomás acerca de las ideas simples y de las compuestas, diciendo que la idea *simple* pertenece á la simple aprehensión intelectual, y la *compuesta* al juicio; lo cual se comprende bien en sabiendo que aquella primera operación la llama el Santo Doctor “*intelligentia indivisibilium, sive incomplexorum*; „ y á la segunda, que es el juicio, “*composición ó división que hace el entendimiento compositionem, vel divisionem intellectus* ¹. „

Por no haber conocido esta doctrina sobre la

1 Post. lect. I.

indivisibilidad de las esencias definió Locke las ideas simples diciendo que son las que representan alguna cosa que no consta de notas diferentes. Otros filósofos modernos enseñan asimismo que las nociones simples son aquellas en que no pueden distinguirse muchas cosas ni aun con el pensamiento, como las ideas de color, olor y sabor. Pero precisamente estas ideas fueron puestas con razón por Leibnitz en el número de las nociones más compuestas. Puede verse sobre este punto á Sanseverino, Log., primera parte, capítulo 1, art. 3.º, donde cita á otros autores que han refutado acerca del mismo al padre del sensualismo moderno.

No deben confundirse con las *compuestas* las ideas *asociadas*. Estas sólo se hallan unidas en la mente bajo la razón de *orden y relación*, y aquéllas tienen entre sí una unión de *composición* de que resulta un *todo real*. Ejemplo de unión de orden es la que existe entre los árboles de una alameda; y de composición, la que tienen las partes y habitaciones de una casa. Los vínculos de asociación de las ideas son los que se refieren en la Psicología. Entre ellos figuran las relaciones de oposición, ya relativa, como entre padre é hijo, ó ya absoluta, como entre virtud y vicio, afirmación y negación, posible é imposible, luz y tinieblas, etc.

20. *Idea geométrica*, que otros llaman, Pura y geométrica.

aunque impropriamente, *sensible*, es la que representa explícita ó implícitamente la extensión, como la idea de *espacio*, y la de *cielo estrellado*; é *idea pura* la que expresa alguna cosa que no tiene extensión ninguna, como la idea de *espíritu*.

Abstracta y
concreta.

21. *Idea abstracta* es la que significa alguna propiedad sin sujeto alguno, como *humanidad*, *blancura*, ó alguna relación sin términos relacionados, como *igualdad*, *semejanza*; é *idea concreta* la que expresa la misma forma ó propiedad en el sujeto de ella, como *hombre blanco*, ó la misma relación juntamente con sus términos, como *ángulos iguales*.

Real y lógica.

22. *Idea real* es la que representa la cosa en sí misma con independendencia de toda consideración de nuestra mente, como *hombre*, *rio*, *ángel*; é *idea lógica* la que representa alguna cosa según el modo de ser que recibe de nuestra mente, como *universal*.

La idea real es la *prima intentio* de los antiguos lógicos; y la idea lógica la *secunda intentio* de los mismos.

Singular y uni-
versal.

23. A esta división de las ideas por razón de sus objetos, se puede reducir la que se hace de ellas atendiendo á la extensión del objeto mismo en razón del cual se dividen:

1 Essai sur l'entend. hum., lib. II, c. 2, 55. I, trad. coste.

de aquí que sean *singulares* ó *universales*, y que estas últimas se subdividan en *particulares*, *colectivas* y *distributivas*. He aquí sus respectivas definiciones: *H*

* *Idea singular* es la que representa á un individuo, como la idea de *Sócrates*, ó de *este* ó *aquel árbol*. El objeto de la idea singular carece enteramente de extensión, y no conviene, ni puede convenir á ninguno otro, porque las notas con que se nos representa son tales que, tomadas juntamente, sólo convienen á un objeto con exclusión de todos los demás. Los antiguos expusieron tales notas en los versos siguientes:

Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen:

Haec ea sunt septem, quae non habet unus et alter.

* Por el contrario, la *idea universal* es la que expresa lo que es común á muchas cosas, como las ideas de *sustancia*, de *alma*, de *estrella*, etc. *

La *idea particular* es la misma idea universal restringida, como la idea de *algunos hombres*.

24. La misma idea universal es ó *colectiva* ó *distributiva*. La idea colectiva expresa lo que es común á muchas cosas consideradas según que forman conjunto, como la idea de *ejército* en cuanto representa á los que hacen parte de él tomados juntamente; y la idea

Colectiva y distributiva.

distributiva la que considera muchas cosas consideradas separadamente, como la misma idea de *ejército* según que se aplica á muchos ejércitos *particulares*, y la idea de *hombre*, que conviene á todos y *cada uno* de los hombres. •

Para no confundir la idea universal con la colectiva como tal, obsérvese que esta última expresa sólo *unidad de orden* entre las cosas á que se aplica, implicando en cambio pluralidad de sujetos ¹, al paso que la distributiva no conviene sino á uno que puede predicarse de muchos tomados separadamente.

Unívoca y análoga.

25. La idea universal distributiva se subdivide en *unívoca* y *análoga*. La razón de esta división es, que lo que hay de común en muchas cosas, y se predica de todas y cada una de ellas, ó consiste en una razón del todo idéntica, como *hombre*, que se atribuye en un mismo sentido á todos los hombres, ó sólo en cierta semejanza, orden ó relación que lo que se predica de una cosa, tiene con otra en que se encuentra principalmente la razón significada por la idea, como la idea significada por la palabra *sano*, que se aplica á los alimentos por la conexión que tienen con el

¹ La idea colectiva, en efecto, según Santo Tomás, *duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicujus.*—I, q. 31, art. 1 ad 2.

animal, donde se encuentra principalmente como en propio sujeto la cualidad expresada por dicha idea. En el primer caso tenemos ideas *unívocas*, y en el segundo *análogas*.

Demás de esta analogía que llaman de *habitud ó atribución*, hay la analogía llamada de *proporción*, la cual pasa entre las ideas que significan una misma razón, pero con cierta proporción entre sujetos diferentes, como la idea de *mansedumbre*, que se aplica en sentidos análogos á la virtud moral denominada con este nombre, y á la mansedumbre de la paloma ó del cordero.

26. Otra manera hay de ideas que llaman *trascendentales*, cuya explicación tiene aquí su propio lugar, pues son de la clase de las análogas, que acabamos de definir. Llámanse *trascendentales* las ideas que significan lo que de alguna manera por lo menos conviene á todas las cosas que existen ó pueden existir, como la idea de *ser ó ente*, que es común á todas las cosas finitas, y también á Dios, aunque sólo por analogía, y en las mismas cosas finitas tampoco es unívoca cuando se aplica á las sustancias y á los accidentes. La razón de llamarse trascendentales es porque no se contienen ni limitan por ningún género de cosas, como las ideas universales, que no pasan más allá del género ó espe-

Ideas trascendentales.

cie que respectivamente significan; pero las trascendentales trascienden ó sobrepujan á todos los géneros, y no están limitadas por ninguno.

División por
razón del modo.

27. Consideradas las ideas por razón del modo ó grado de perfección con que representan á sus objetos, son *claras* ú *oscuras*, *distintas* ó *confusas*, *completas* ó *incompletas*, *adecuadas* ó *inadecuadas*. Idea *clara* es la que representa su objeto de modo que se le pueda distinguir de cualquiera otro; é idea *oscura* la que no nos permite hacer esta distinción. Idea *distinta* es la que nos representa un objeto de modo que podamos enumerar y distinguir sus notas esenciales y más interesantes. Si la enumeración comprende todas las notas ó caracteres del objeto, la idea de éste será *completa*; en otro caso *incompleta*. Idea *confusa* es la que de tal manera representa su objeto, que no podemos distinguir sus partes y caracteres. Por último, el que conoce un objeto de modo que puede resolver sus caracteres en otros más simples y elementales, los cuales tienen en sí mismos la necesaria claridad, posee una idea *adecuada* del mismo; pero si no puede conseguir esta reducción, será *inadecuada* su idea ¹.

I Observa el cardenal Zigliara, que entre los antiguos y los modernos autores no hay entera conformidad acer-

28. Por efecto de la comparación que hace el entendimiento entre sus propias ideas, pueden dividirse en *idénticas y diversas*, en *asociadas ó conexas é inconexas*, en *compatibles é incompatibles*.

División de las ideas en razón de ser comparadas entre sí.

29. Ideas *idénticas* son las que constan de unas mismas notas, pudiendo ser, por consiguiente, tomadas indistintamente unas por otras, como las ideas de *hombre* y de *animal racional*. Por el contrario, las *ideas diversas* constan de notas diversas, y no pueden tomarse unas por otras, como la idea de *hombre* y la de *pedra*. La identidad de las ideas puede ser *total ó parcial*: total si convienen en *todas* sus notas, como en el ejemplo anterior, y parcial si sólo convienen en *una ó más*, pero

Idénticas y diversas.

ca de las ideas adecuadas, pues algunos, como Liberator, asienten á la opinión de Storchenau (*Lóg.*, p. I, cap. II), que dice haber grados de perfección en las ideas adecuadas, porque después de conocerse completamente todas las notas y propiedades de alguna cosa, se puede proceder al conocimiento de cada nota, y así sucesivamente por un orden susceptible de mayor y menor perfección; pero otros, como el mismo Zigliara y el Padre Tongiorgi, se atienen con los antiguos al rigor de la palabra *adecuada*, que vale tanto como *comprensiva*. La idea adecuada es, pues, la que representa todo lo que puede saberse acerca de alguna cosa; y se distingue de la idea completa, que muestra claramente todas las notas en que pueden resolverse las más principales del objeto.—*Dialect.*, lib. I, c. I, a. VII.

no en todas, como la idea de *planta* y la de *animal*, que sólo convienen en el género superior de *viviente*.

Conexas é inco-
nexas.

30. *Ideas conexas ó asociadas* son las que están unidas en la mente de manera que en siendo alguna de ellas reproducida, luégo se presenta la otra; y, por el contrario, *inco-nexas ó no asociadas* son las ideas cuando no las liga entre sí vínculo ninguno.

Compatibles é
incompatibles.

31. *Compatibles* son las ideas que representan razones que se pueden dar en un mismo sujeto, como la *ciencia* y la *piedad*, la *justicia* y la *misericordia*; é incompatibles las que expresan objetos que mutuamente se excluyen, como el *pensamiento* y la *extensión*, la *sabiduría* y el *vicio*, etc.

Oposición y sus
especies.

32. A esta incompatibilidad se le da el nombre de *oposición*, que significa la repugnancia de alguna cosa á estar con otra en un mismo sujeto, á un mismo tiempo y bajo un mismo respecto. Cuatro especies se distinguen de oposición, á saber: la oposición *contradictoria*, que media entre el ser y el no ser de las cosas; la *privativa*, como entre *visión* y *ceguedad*, el segundo de cuyos conceptos expresa la carencia de la forma ó perfección expresada por el segundo en algún sujeto que tiene aptitud ó capacidad para tenerla; la *contraria*, que media entre ideas conteni-

das debajo del mismo género, como *hombre* y *bruto*, cuyos respectivos conceptos objetivos no pueden juntarse al mismo tiempo en un solo idéntico concepto; por último, es *relativa* la oposición que procede del orden de dos ó más cosas entre sí, v. gr.: entre *padre* é *hijo*, que son conceptos opuestos en razón de no poderse juntar ambos bajo un mismo respecto en un mismo sujeto.

33. Finalmente, consideradas las ideas en razón del orden que dicen al entendimiento, se dividen en *intuitivas* y *discursivas*, y en *directas* y *reflejas*.

División en razón del orden al entendimiento.

34. *Idea intuitiva* es la que *inmediatamente* recibimos de la presencia real de la cosa conocida, ora esté la cosa presente por su misma esencia, como sucede cuando conocemos el propio conocimiento, ó al alma conocedora; ora por medio de alguna imagen ó especie que represente á la cosa inmediatamente, un *árbol*, v. gr.; é *idea abstractiva*, la que representa una cosa por modo mediato, ó sea mediante alguna otra cosa, con la cual tiene la primera alguna semejanza ó conexión ¹. Abs-

Idea intuitiva y discursiva.

¹ Aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo per presentiam suae essentiae in cognoscente; sicut si lux videatur in oculo. Alio modo per presentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva; sicut lapi s videtur a oculo per hoc, quod similitudo ejus resultat in oculo.

tractiva, según esto, es la idea de *la divinidad*, que no conocemos en sí misma, sino por las cosas criadas. Abstractivas son, por regla general, las ideas de *causa* y de *substancia*, porque las causas las conocemos por los efectos, y las substancias por los accidentes.

Idea directa y
refleja.

35. *Idea directa* es la que representa alguna cosa que existe ó puede existir fuera del entendimiento, y á la cual se refiere la intención ó representación mental de esta potencia, v. gr.: la idea de *substancia*, de *accidente*, de *hombre*, de *círculo*, de *sabiduría*, de todo lo que tiene ó puede tener alguna realidad fuera del espíritu. *Idea refleja* la que representa alguna entidad intencional, atribuída por la mente á las cosas que ya conoce, v. gr.: la razón de *universal*, de *predicado*, de *sujeto*, de *término medio*, etc. *ya*

Origen de la idea *refleja* que aquí definimos es la *reflexión* del entendimiento. Pero ¿qué especie de reflexión es esta? En su sentido más lato la reflexión aplicada al entendimiento significa una cosa análoga á la reflexión de la luz ó de cualquiera otra cosa corpórea que vuelve sobre sí después de haber procedido *directamente* hacia su objeto respectivo; así el entendimiento que

Tertio modo per hoc quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua, sicut videmus hominem in speculo.—DIV. THOM., p. I, q. 56, art. 3.

conoce con acto directo la figura esférica de la tierra, sabe que conoce tener esa figura la tierra; y así, cuando expresa esta verdad en el juicio: *la tierra es redonda*, puede considerar en la tierra la razón de *sujeto*, y en redonda la razón de *predicado*, cuyas ideas son, por consiguiente, reflejas.

Resultan, pues, dos maneras de reflexión: una en que el entendimiento conoce ó entiende su propio acto de entender, ó sabe que sabe esta ó aquella cosa; y otra en que considerando la cosa que se ofrece de nuevo á sus ojos cuando él vuelve sobre su propio acto (pues como el acto de conocer el alma alguna cosa fuera de sí vaya siempre acompañado de la representación de esta cosa, claro es que, volviendo el entendimiento sobre su propio acto, la cosa se le ofrece de nuevo), le atribuye ó confiere ciertas razones que la cosa no tiene en sí misma, como son esas que hemos dicho. Estas razones son las *segundas intenciones* de que antes hablamos, hijas de la reflexión intelectual, que podemos llamar *lógica*, porque su objeto no es cosa alguna real que exista ni pueda existir en las cosas conocidas: son meros conceptos ó ideas engendradas por el entendimiento, y atribuidas por él á las cosas que realmente conocemos como existentes fuera de nosotros mismos.

No debe confundirse esta reflexión ni con la que algunos llaman *ontológica*, ni con la denominada comúnmente reflexión *psicológica*. Esta última mira

al acto intelectual, sobre el cual vuelve el entendimiento, en razón de ser acto ú operación ejercitada por el alma, mas no porque en el objeto de este acto se ofrezcan al entendimiento, por efecto de la consideración mental, las razones ó intenciones segundas. En la reflexión psicológica el entendimiento aprehende en sí el acto con que aprehendió algo fuera de sí: lo aprehende como algo que le pertenece ó está en él subjetivamente, como accidente en la substancia ó sujeto; mas en la reflexión lógica lo que aprehende el entendimiento, sólo está en él objetivamente, como ente de razón, que procede de la consideración de la mente cuando ésta vuelve sobre el propio conocimiento, en el cual se le representa alguna cosa real.

Tocante á la reflexión que llaman *ontológica*, más bien que *reflexión*, tomada esta palabra en su sentido rigurosamente científico, debe ser llamada reiteración del acto cogitativo, *recogitatio*, porque en ella la mirada de la mente vuelve á fijarse sobre lo que ya ha sido visto anteriormente, con el intento las más veces de conocer con mayor perfección lo mismo que ya se conocía imperfectamente. Así se explica que la idea de *sér*, por ejemplo, que es la primera que adquiere el entendimiento en todos los hombres, sea tan ruda é imperfecta en casi todos ellos, y tan acabada en los buenos metafísicos: la razón es, que la generalidad de los hombres no piensan en el sér con el intento de inquirir lo que

acerca del mismo sér investiga el metafísico, sino atiéndense al conocimiento espontáneo y primitivo de él.

Volviendo á la reflexión psicológica, conviene advertir, que siempre ó casi siempre que el entendimiento conoce alguna cosa, ora sea este conocimiento directo, ora reflejo, y ora sea la reflexión lógica, ora ontológica, el acto subjetivo de conocer la cosa es aprehendido por dicha potencia. A la aprehensión ó percepción intelectual del acto con que el entendimiento conoce algo que existe fuera de él, se le da el nombre de *conciencia*. «Esta conciencia, dice un filósofo cotermporáneo, no resulta, sin embargo, de que se forme una nueva imagen que represente el acto (bien que tal imagen pueda formarse después recordando aquella percepción acompañada de conciencia, y considerando sólo el elemento subjetivo de ella), sino resulta sólo de que en el acto de la aprehensión el entendimiento no detiene toda su virtud en el objeto aprehendido, sino parte de ella la vuelve á sí, y por una especie de conversión la aplica al propio acto aprehensivo. Así que el conocimiento que tiene el entendimiento de la cosa percibida, viene á comprender entonces el acto de aprehenderla, sin que en esto ocurra mutación alguna en la imagen de ella, ni producción de una nueva imagen, sino esa aprehensión del propio acto tiene lugar por consecuencia de una modalidad del proceso cognoscitivo. De este modo, la reflexión perfecta, en

que el entendimiento *perfecte redit in seipsum*, nos ofrece ya un ejemplo de cómo puede aquella potencia conocer, mediante un acto propio de percepción, alguna cosa que no está expresa en la imagen, ó sea en la especie inteligible, y este algo es su propio acto 1.^o

De esta breve explicación se sigue: 1.^o, que el objeto de la reflexión psicológica, ahora sea ésta perfecta, ahora imperfecta, según que va ó no precedida de un acto de la voluntad, es percibido juntamente con la cosa aprehendida con él, sin necesidad de ninguna imagen especial que lo represente, el cual conocimiento, por consiguiente, no puede llamarse *idea*, sino acto de reflexión ó conciencia psicológica, de la cual se trata en la ciencia del alma y no en la lógica; 2.^o, que tampoco pertenece á esta ciencia, ni es propiamente *idea* refleja, el conocimiento más perfecto que adquiere el entendimiento de las cosas mediante el estudio más diligente de ellas, al cual se da vulgarmente el nombre de *reflexión*; y 3.^o, que la *idea* verdaderamente refleja que considera el lógico, no es sino la *segunda intención* de los antiguos.

ARTÍCULO II

De los predicables.

Los universales
son predicables.

36. Las ideas universales, hemos dicho que expresan lo que es común á muchas cosas,

I SALIS SEVVIS, S. J. *Della conoscenza sensitiva*, p. I, cap. III, art. X Prato, 1881.

y pueden, por lo mismo, ser enunciado ó predicado de ellas; de aquí su razón y nombre de *predicables* con relación á las nociones inferiores, á las cuales convienen en un mismo idéntico sentido. Acerca de los predicables debemos decir en qué se dividen, y en qué consiste cada uno de ellos; mas antes, para su perfecta inteligencia, conviene exponer, aunque sumariamente, lo que acerca de las ideas universales importa saber al lógico.

§ I

De los universales en general.

37. *Universal*, como su mismo nombre lo da á entender, es *unum versus alia*, una cosa que dice relación á muchas. Tres maneras hay de universal, que corresponden á los tres modos como una cosa puede mirar ó referirse á muchas: porque puede referirse á ellas como causa, y como representación de ellas, y como naturaleza común á las mismas. El universal que resulta del primer modo (*universale in causando*), es una cosa apta para producir muchas: así, Dios es causa universal, porque es Criador de innumerables seres. La segunda manera de universal (*universale in repraesentando*) es una cosa que representa á muchas, como las

Tres maneras
de universal.

ideas del entendimiento práctico, que representan á todas las cosas sin cuento que pueden ser hechas conforme á algún tipo ó ejemplar que haya en la mente, ó como los nombres apelativos ó comunes, *hombre*, *árbol*, *piedra*, que significan muchas cosas. Por último, la tercera manera de universal (*universale in essendo*) es toda cosa que puede estar en muchas, y ser por esta causa predicada de ellas, como la razón de *hombre*, que de sí es apta para hallarse en *Sócrates*, en *Cicerón*, etc., y ser predicada de esos y de todos los individuos de la especie humana. Esta aptitud de lo universal para ser predicado de muchas cosas es una propiedad que se sigue en él de hallarse en muchas: de estar en *Pedro*, en *Juan*, etc., la razón de *hombre*, síguese, en efecto, con evidencia, que puede predicarse de esos individuos, y de todos los demás de la misma especie. *Praedicari sequitur esse*.

La lógica trata únicamente de la tercera manera de universal, y en rigor de la aptitud ó propiedad que éste tiene para ser predicado de muchas cosas; bien que por ser el fundamento de esta aptitud la que asimismo tiene el universal para ser realmente en muchas, por razón de la cual toma el nombre de *metafísico*, bien es asimismo tratar del universal *metafísico* en cuan-

to es fundamento del universal que la lógica especialmente considera.

38. Cuatro cosas principalmente debemos de considerar acerca de los universales. La primera es, que hay naturalezas universales significadas por los respectivos nombres universales ó comunes, como *hombre*, *planta*, etc. La segunda, que las naturalezas universales no existen fuera de las cosas singulares, sino son las mismas naturalezas de estas cosas, á las cuales confiere nuestra mente la razón de universalidad (*intentio universalitatis*). La tercera, que la naturaleza de las cosas no es de por sí (*a parte rei*) formalmente universal, sino únicamente por obra del entendimiento. Finalmente, que la naturaleza de las cosas llega á ser metafísicamente universal por efecto de la abstracción del entendimiento, y lógicamente universal por efecto de la simple comparación. Demostremos estas cuatro proposiciones.

Lo que debe ser considerado acerca de los universales.

39. Que hay naturalezas universales, representadas en el entendimiento y significadas por nombres comunes, es una verdad de que nos certifica la experiencia: á todos, en efecto, nos consta la existencia de nombres comunes, como *substancia*, *árbol*, *viviente*, *mineral*, que expresan ideas que nos repre-

Si hay naturalezas universales.

sentan muchas cosas en lo que tienen de común. De las naturalezas significadas por tales nombres decimos, que se encuentran en muchas cosas: *hombre*, v. gr., es naturaleza universal, no según que es nombre que significa muchos individuos de nuestra especie, sino porque realmente se da en todos ellos la naturaleza humana; y precisamente porque se halla en todos ellos, puede atribuirse y se atribuye á todos, y cada uno de ellos recibe el nombre común de *hombre*. Y no se oponga que tales naturalezas no existen sino individualmente, y que en razón de universales carecen de realidad; porque si bien concedemos que no existen realmente sino en los individuos, y que son por consiguiente singulares, mas por otra parte decimos que el ser las naturalezas singulares no es por lo que tienen de naturalezas, ó sea por su esencia, sino por razón de los individuos en que accidentalmente se encuentran. Si de ellos se prescinde, y sólo se considera lo que á la esencia de cada cosa conviene, por ejemplo, si se considera al círculo sin las circunstancias individuales del círculo *A* ó del *B*, etc., luégo dejan de ser singulares.

Los universales
no existen fuera
de los individuos.

40. Hemos dicho en segundo lugar que las naturalezas universales no existen fuera

de los individuos, sino que son las naturalezas mismas de ellos vestidas de universalidad en el punto de ser aprehendidas del entendimiento. La razón es, porque las naturalezas universales, v. gr., la *naturaleza humana*, son esencia y constitutivo intrínseco de las cosas singulares; y pues nada hay más íntimo en cada cosa que su constitutivo esencial, es evidente que no pueden darse las naturalezas universales fuera de las cosas singulares. En otros términos: la naturaleza de cada cosa es singular en los individuos en que se encuentra; de ella puede decirse "*esta* naturaleza;," pero no es singular por sí misma y en razón de sus predicados esenciales, sino es singular porque se encuentra en este ó aquel individuo. En sí misma, con precisión de toda circunstancia individual, es considerada apta para existir en muchos otros objetos, aptitud que la misma naturaleza recibe de la consideración del entendimiento, y en razón de la cual se llama *universal*. De donde resulta, que las naturalezas universales existen, mas no en razón de universales, como llegan á serlo por obra del entendimiento, sino porque se encuentran realmente en los individuos de cuya consideración se prescinde. En los individuos son singulares; en nuestro enten-

dimiento universales ¹. Tienen, pues, las naturalezas de las cosas tres estados, á saber: *ideal* en la mente divina; *natural* en el orden real de las cosas; é *inteligible* en la humana inteligencia. Consideradas en el primero de dichos estados, son *sobreuniversales* y *supra-singulares*; en sí mismas son *singulares*; en nuestra mente *universales* ².

El universal propiamente se da en el entendimiento.

41. Síguese de aquí la solución de la tercera tesis, á saber: que las naturalezas no son de sí formalmente universales, sino sólo por obra del entendimiento; ó en otros términos: la universalidad es un accidente que conviene á las cosas según que tienen sér en nuestro entendimiento, no según que existen realmente en los individuos, de donde la mente los abstrae. “En el alma, dice Santo Tomás, que no en las cosas, se da el universal ³.”

1 Decimos en *nuestro entendimiento*, porque en el entendimiento divino las naturalezas son universales *in causando*, por modo de ideas que son tipos ó ejemplares.

2 “... unde sequitur naturas rerum triplicem habere statum, scilicet idealem in mente Dei; naturalem in rerum natura; et intelligibilem in mente humana. Naturae in primo statu, scilicet ideali, sunt superuniversales et super singulares; in seipsis sunt singulares; in mente humana sunt universales.” GOUDIN, *Logica major*, De univers., q. 1, a. 1.

3 *Universale est solum in anima, et nullo modo in*

La razón es, porque universal se dice una cosa en muchas, *unum in multis*: la razón común de *hombre*, v. gr., que es una en *Pedro, Juan, Antonio*, etc.; mas en la realidad, ó, como dicen, *a parte rei*, no existe una misma cosa en muchas, porque de existir la razón de hombre, que es el ejemplo citado, en todos los individuos de nuestra especie, sería idéntica con cada uno de ellos, y habría, por consiguiente, tantas razones comunes de hombres, distintas unas de otras, cuantos son los hombre singulares, dejando en tal caso de ser comunicable una *misma* razón de hombre á todos los hombres, y cesando, por consiguiente, de haber razón de universal.

Esta misma conclusión se sigue de pertenecer la existencia únicamente á las cosas singulares. Así, si dejaran de existir todos los individuos que actualmente componen la especie humana, nada quedaría

rebus. Opusc. 55. Y en el tratado *de ente et essentia* c. 4, contrayéndose á la razón de especie considerada en el hombre, enseña el Santo Doctor lo mismo, diciendo: *Ratio speciei accedit naturae humanae, ut est intellectus*. Doctrina conforme del todo con aquel texto donde Aristóteles dice que lo universal, ó no es nada, ó es un sér secundario, ó sea formado por el entendimiento ó por modo de segunda intención: *Universale aut nihil esse, aut posterius esse*.

de ella en la realidad. No existe el hombre en general, sino contraído en los hombres particulares, ó sea en los individuos de donde lo abstrae el entendimiento, en el cual es universal.

Universal lógico: distínguese del metafísico.

42. Este universal, formado por el entendimiento mediante la abstracción, es el que llaman *directo* ó *metafísico*, el cual no debe confundirse con el universal *lógico*, que procede de la simple comparación. En el universal metafísico, la naturaleza ó esencia de la cosa conocida, v. gr., el *triángulo*, según que es objeto de la definición que explica lo que es, se considera sin los individuos en que existe ó puede existir. La misma naturaleza es singular *a parte rei* en cada individuo, *singula in singulis*, multiplicándose, por consiguiente, en los individuos que respectivamente la poseen; mas en el punto que por medio de la abstracción el entendimiento la considera en sí misma, sin las condiciones ó diferencias individuales que tiene en cada cosa determinada, como ella de por sí no sea singular, ni universal tampoco, ofrécese á los ojos del entendimiento como *una*, y toma el nombre de *universal metafísico*. Este es el *unum in multis* que hace la abstracción de las cosas cuya naturaleza considera con precisión de los individuos en

donde existe por modo singular y determinado, y, por lo mismo, diferente del que tiene de existir en el entendimiento. En las cosas individuales, las naturalezas se hallan divididas y como repartidas en número exactamente igual al de los individuos de cada especie; mas en el entendimiento, toda naturaleza es una, pues como una, sola é indivisa, es representada. Pero viene luégo el acto con que el entendimiento compara esta cosa *una* con los individuos donde se encuentra, que son *muchos*, contemplando el orden ó relación del universal metafísico, v. gr., el *hombre considerado en sí*, con los individuos respectivos, que en ese ejemplo son todos y cada uno de los hombres, y de esta suerte forma el *universal lógico*, llamado así por ser objeto de la lógica el orden artificioso que la razón concibe en las cosas que considera según que á una de ellas la aprehende como á superior, á otra como inferior, etc. Fúndase este segundo universal en el primero, y consiste en aquel ente de razón que llama Santo Tomás *intentio universalitatis*, el cual representa á una cosa según que mira á muchas, *unum respiciens multa*, ó que puede predicarse de muchas, como *árbol*, *pie-dra*, *viviente*, de los innumerables individuos á que respectivamente convienen.

Síguese de aquí que los universales lógicos, únicos de que trata esta ciencia, son una misma cosa con los predicables en general. Veamos ahora las varias especies de predicables, y el modo especial como cada uno de ellos se refiere al sujeto de que se predica, modo en que consiste la diferencia que los especifica.

§ II

División de los universales.

Cinco especies
de universales.

43. Cinco son las especies de los universales, á saber: *género*, *especie*, *diferencia*, *propio* y *accidente*. Esta división se funda en ser cinco los modos con que una cosa puede estar en muchas y predicarse de ellas. Porque puede estar en ellas significando toda la esencia, como está en *Pedro* la razón de *hombre*, y es la *especie*; ó significando únicamente lo que tal esencia tiene de común con otras, como *animal*, que es común á la esencia del *hombre* y á la del *bruto*, y ese es el *género*; ó aquello en que una esencia se diferencia de otra, como *racional* en el hombre mismo, y es la *diferencia*; ó expresando algo que se sigue de la esencia, ora necesariamente, como el *calor* se sigue del *fuego*, ora por modo contingente, como el *color* ne-

gro en este ó aquel hombre, y son en el primer caso *propio*, y en el segundo *accidente*. De ninguna otra manera puede predicarse lo universal de ningún individuo ¹; y de aquí que sean cinco, ni más ni menos, los predicables, y que se distingan entre sí y se denominen respectivamente según el modo con que cada uno de ellos dice orden ó relación al sujeto de que se predica ó puede predicarse. Veamos ahora la definición que á cada cual de ellos le conviene. *aquí*

(44.) *Género* es la noción universal que se predica esencialmente de muchas cosas de especie diferente, como *animal*, que se predica del *hombre* y del *bruto*, y, mediante estas dos especies, de los individuos contenidos en ellas.

Género.

Esta definición apenas difiere de la que antiguamente usaban las escuelas diciendo: « *Unum aptum inesse multis et praedicari de illis in quid* ²,

¹ Por individuo se entiende lo que en sí mismo es indiviso y de todo lo demás está dividido con división última, de forma que no puede ser predicado de muchas cosas. La definición, ó, mejor dicho, descripción de él de Porfirio, es la siguiente: *Individua dicuntur hujusmodi, quoniam ex proprietatibus consistit, quarum collectio nunquam in alio quolibet eadem sit. Isagoge*, cap. II, *de specie*.

² Algunos añaden á esta definición el adverbio *incomplete*; pero es excusado, porque predicándose el gé-

una cosa ó razón que puede darse en muchas cosas diferentes en especie, y ser predicada de ellas como predicado esencial." Parte de esta definición entra también en todos los demás predicables, pues todos ellos convienen con el género en ser universales, ó sea en poder estar en muchas cosas, y ser predicado de muchos individuos, por lo cual pueden ser considerados los cinco predicables como otras tantas especies comprendidas en lo *universal* como en su género; mas lo que se añade en dicha definición, á saber, que el género es predicado de muchas cosas diferentes en especie, ó que es predicado *in quid*, ó como predicado *esencial*, enunciado sustantivamente, y sólo como parte de la esencia, eso distingue al género de la diferencia, y del propio, y del accidente, que son predicados *in quale*, y asimismo le distingue de la especie, que es predicada de muchas cosas *diferentes en número*, expresando toda la esencia del sujeto.

La parte de la esencia del sujeto expresada por el género, puede decirse que es la esencia misma de él, incoada é indeterminada, donde se contiene potencialmente la esencia ó naturaleza perfecta, significada por la especie. Así, el género *animal* expresa una cosa vaga é indiferente res-

nero de especies diferentes entre sí, es claro que sólo puede convenir á la parte que en ellas es común. Así que no se encuentra en la definición del género de los antiguos filósofos, adoptada y explicada por Porfirio en su *Introd.*, cap. II *de genere*.

pecto de esta ó aquella especie, pero capaz de ser determinada por alguna de las diferencias con relación á las cuales se halla en potencia, v. gr., la diferencia *racional*, con cuya adición se determina y perfecciona.

Debe asimismo notarse, que aunque bajo conceptos diferentes, el género es á un mismo tiempo todo y parte. Es todo, todo potencial, en cuya extensión están contenidas las respectivas especies como partes lógicas y subjetivas de él: así las *virtudes* todas están contenidas debajo de la *virtud* en general, y en este sentido decimos de la *virtud*, que es un todo potencial ó universal. Pero el mismo concepto de virtud es parte, no ya lógica, sino esencial ó metafísica, de la *prudencia*, de la *justicia*, etc., en la definición que damos de cada una de estas virtudes, donde se exponen las notas ó conceptos de que consta su comprensión, uno de los cuales, común á todas ellas, es el concepto genérico de *virtud* ¹.

Ahora, como el género sea al mismo tiempo parte y todo, se pregunta: ¿en cuál de estos conceptos se toma cuando es predicado de sus especies, como si decimos, *el hombre es animal*? No

¹ Nota, genus respecta speciei, v. gr., animal respectu hominis, habere simul rationem partis, et rationem totius potentialis. Id saepe repetit D. Thomas, ut op. 48, *Tract.* 1, c. 4, et de ente et ess. c. 3, et ratio in promptu est, quia genus dicit totam rem, sed illam totaliter non explicat, ut animal significat habens animalitatem, habens habet animalitatem est totus homo, et non pars ho-

hay duda sino que se predica como todo, el cual contiene, aunque confusamente, sus especies ó partes subjetivas; y la razón es porque el predicado y el sujeto son una misma cosa, bien que se distingan entre sí con distinción de razón. En efecto, al decir que el *hombre es animal*, al género *animal* lo consideramos en concreto, incluyendo, por consiguiente, al sujeto hombre de que se predica ¹.

Divisiones del
género.

(45.) Divídese el género en *supremo*, *ínfimo* é *intermedio*. Género supremo es el que no está sujeto á ningún otro género, como *substancia*, y como los demás predicables ó categorías. Género ínfimo el que no tiene debajo de sí á ningún otro género, como *animal*. Y género intermedio, ó *subal-*

minis. Attamen habens animalitatem, non explicatur totaliter per istud nomen animal, sed solum secundum quod est principium sentiendi: unde genus, inquantum significat totam rem, dicitur totum potentiale: in quantum illam rem non exprimit totaliter, sed solum secundum aliquam perfectionem, dicitur pars, non quidem phisica sed logica. GOUDIN, *Logica major, de genere*.

I Ex his infertur primo etiam accidentia concreta, quando praedicantur de suis subjectis, non sumi ut partes sed ut tota. Concretum enim etiam accidentale, licet non exprimat nisi aliquam perfectionem subjecti, ut Medicus exprimit tantum medicinam, albus albedinem; attamen significat totum subjectum, ut Medicus significat totum hominem, ut habentem medicinam, et albus totum cygnum, ut habentem albedinem, etc. GOUDIN, loc. cit.

terno, el que tiene un género superior y otro inferior, como *viviente*, que está bajo el género *substancia*, y tiene sujeto al género *animal*.

(46.) *Diferencia* (específica ¹) es la noción universal que dice cuál sea la esencia de la cosa de que se predica, mostrando á esta esencia ya constituida y determinada, como *racional*, que añadido al género *animal* dice cuál sea la esencia ó naturaleza del hombre. Llámase esta diferencia *específica*, porque determina las varias especies de un mismo género. Tanto el género como la diferencia denotan, según esto, partes de la esencia: el género, la parte más universal; la diferencia, la parte menos universal; y ambos á dos predicables, la esencia completa de la cosa ó sujeto de que se predicán. Así, de la especie *hombre* predicamos la parte más universal, diciendo primero lo que tiene de común con los brutos, que es ser *animal*; y en seguida, completando y determinando este concepto con la diferencia *racional*, decimos cuál sea la esencia total del hombre, quedando así constituida y determinada la especie humana lógicamente considerada.

Diferencia.

¹ Decimos *específica* para distinguir á este predicable de aquellas notas en que unas cosas difieren de otras en razón de algún accidente.

La definición de este predicable usada comúnmente en las escuelas, es: *Unum aptum inesse multis et praedicari de illis in quale quid incomplete*. La primera parte de esta definición expresa el concepto genérico de universal, común á los cinco predicables, los cuales convienen entre sí en ser *una cosa que puede ser dicha de muchas*; y la segunda expone lo que especialmente conviene á la diferencia, que es decir en forma de adjetivo la parte de la esencia que se añade al género para constituir la especie, lo cual es significado por las palabras *in quale quid incomplete*. Esta palabra *quid*, junta con el adverbio *incomplete*, denota, así aquí como en la definición del género, parte de la esencia, y en esto convienen ambos predicables; pero mientras que el género se predica como parte determinable de la esencia, ó sea *in quid*, y, por consiguiente, en forma substantiva, como *animal*, *viviente*, *mineral*, etc., la diferencia es predicada *in quale* ¹, y,

I "Differentia est quae de pluribus et differentibus specie, in eo quod *quale* sit praedicatur. Rationale enim et mortale de homine praedicatum in eo quod *quale* est homo dicitur; sed non in eo quod quid est (*se entiende el QUID del género*). Quidnam enim est homo interrogatis nobis, conveniens est dicere, *animal*: quale autem requisiti, rationale et mortale convenienter assignabimus." Hasta aquí Porfirio, el cual, á este compuesto lógico de género y diferencia lo compara con las cosas que constan de materia y forma. Una estatua, dice, por su materia es de bronce, ú otra substancia, y por su forma accidental tiene la figura de estatua; pues así, proporcional-

por consiguiente, en forma de adjetivo, como *racional, sensitivo, metaloide*, etc., determinando y contrayendo el género.

47. La diferencia se divide, lo mismo que el género y las especies, en *suprema, ínfima é intermedia*. Es *suprema* cuando inmediata y próximamente determina y distingue al género supremo, como *corpóreo* ó *espiritual* respecto de la categoría de *substancia*; *ínfima*, si determina al género del mismo nombre, como *racional* respecto de *animal*, y

División de la diferencia.

mente, el hombre consta de género como de materia, y de diferencia como de forma (*Isagoge*, cap. III, de diferencia). Cuídese, sin embargo, de no comparar el género con la diferencia, como la materia con la forma, de suerte que, quitada la diferencia, quede todavía el género, así como quitada la forma queda la materia, porque ni el género ni la diferencia son propiamente partes de aquello á que se atribuyen, como lo son la materia y la forma de los compuestos respectivos, sino así el género como la diferencia contienen toda la cosa, bien que el primero la explique ó denomine por lo que en la misma cosa es determinable como la materia, y la segunda por lo que es determinativo como la forma, así como la especie denomina la cosa por razón de ambos conceptos. Así en el *hombre* la naturaleza sensitiva dice materialmente respecto á la intelectiva: se dice pues *animal*, porque tiene naturaleza sensitiva, *racional*, porque tiene naturaleza intelectiva, y *hombre*, porque tiene una y otra; y así *el mismo todo* es significado por esos tres conceptos, aunque no por la misma razón, *et sic idem totum significatur per haec tria, sed non ab eodem*. S. TH., I.^a, 2.^{ae}, q. 67, art. 5.

media ó subalterna cuando determina al género intermedio, como *sensible* respecto de *substancia corpórea*. *

Aunque la diferencia no está contenida *actualmente* en el género, todavía puede añadirse que el género la contiene *en potencia*, ó, como dice Santo Tomás, *implícita y virtualmente* ¹. El género tiene, en efecto, algo que le dispone á recibir la diferencia, de la cual es cierta manera de germen; y por esta razón se dice que el género es determinado, completado, perfeccionado por la diferencia.

Esta observación conduce á determinar dónde se toman el género y la diferencia, tratándose de las cosas en general. Ambos predicables se toman próximamente de toda la entidad de la cosa; mas el género toma lo que en ella hay de común, potencial y determinable, y la diferencia de lo que en ella es actual, especial y determinativo ². Haciendo aplicación de este principio al conocimiento de las substancias puramente intelectuales, en ellas se toma el género de lo que estas substancias tienen de común, y la diferencia de lo que tienen de especial. En las cosas compuestas de materia y forma, el género se toma radicalmente de la materia, principio potencial y determinable, y la diferencia de la forma, principio actual y determinativo. Por último,

¹ In lib. II, sent. dist. III, q. 1, a. 6, ad. 1, 1.^a 2.^{ae}, q. 35, a. 8 c.

² GOUDIN, l. c.

en los accidentes, el género se forma del modo con que afectan á la substancia, y la diferencia del respecto á los principios propios de cada accidente ¹.

48. *Especie* es la noción universal que se puede predicar de muchos individuos según que constituye la esencia íntegra de todos ellos, como *hombre*, que constituye plenamente la esencia común de *Sócrates*, de *Platón*, y de todos los demás individuos de la especie humana. •

Especie.

Porfirio definió la especie: *Quae est sub assignato genere* ². Más explícita es la definición del célebre Goudín: *Unum aptum inesse multis, et praedicari de illis in quid complete, id est, per modum praedicati substantivi et essentialis, totam rei essentiam exprimentis* ³. Esta definición, sin embargo, parece convenir solamente á la especie llamada *infima*, que se predica próxima é inmediatamente de los individuos, como *hombre*, al paso

¹ Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia, et differentia a forma, sicut in substantiis compositis, sed oportet ut primum genus sumatur ex ipso modo essendi secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicantur... Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum ex quibus causantur. DIV. TH. *De ente et essentia*, capítulo VII.

² *Isagoge*, cap. II, *de specie*.

³ Loc. cit.

que la de Porfirio conviene, no sólo á la ínfima, sino también á la suprema, que no está contenida en ninguna otra, y á la intermedia ó subalterna, la cual es género respecto de las que tiene debajo, y especie respecto de otra superior.

Según la segunda de estas dos definiciones, la especie ocupa un lugar medio entre el género y los individuos de que inmediatamente se predica. Esta es, pues, la especie por excelencia, la especie pura, pues no participa de la razón de género, la especie *especialísima*. En la cual se distinguen dos respectos: uno de inferioridad respecto del género que la contiene; y otro de superioridad respecto de los individuos de que se predica. De este segundo respecto recibe la especie su cualidad de universal, y su razón y nombre de especie propiamente dicha.

Acerca de este mismo predicable se debe observar además, que aunque por su misma naturaleza se puede predicar de muchos individuos, no es preciso que de hecho se predique de ninguno de ellos. No sucede lo mismo con el género, el cual no puede concebirse sino en orden á las especies, pues contiene virtualmente ó en potencia á las diferencias que lo dividen ó distribuyen en ellas, no pudiendo, por tanto, ser concebido sin que se conciba tal principio de división, y, en virtud de él, la relación del todo genérico á las especies contenidas en él. Pero á la esencia de la especie no pertenece el principio en cuya virtud se refiere á los individuos, y así se puede

pensar en esta ó aquella especie sin referirla actualmente á ninguna cosa individual. Este principio, en los compuestos de materia y forma, es la materia, v. gr.: en *Sócrates*, el principio en cuya virtud se dice que es *tal hombre*, no es otro sino el tener *esta carne y estos huesos*, el cual principio está absolutamente fuera de la esencia de *hombre*. Es, pues, posible concebir la especie sin referirla actualmente á muchos individuos. Esto se verifica en las substancias espirituales ¹, donde no hay ni puede haber sino un individuo en cada especie, y en ciertos compuestos materiales, el *sol*, por ejemplo, que, con ser mero individuo, todavía deja á salvo la razón de especie ².

(49.) *Propio* es la noción universal que puede predicarse de muchas cosas, y que denota alguna cualidad que no pertenece á la esencia, de la cual sin embargo se sigue necesariamente, como en el hombre la facultad de hablar.

Propio.

En cuatro acepciones diferentes se toma esta

¹ In substantiis spiritualibus unicum est cujuslibet speciei individuum in una specie, quia, cum substantia spiritualis sit omnis materiae expers non habet principia, per quae multiplicari potest, et cum sit incorruptibilis, per unum individuum conservatur. SANSEVERINO, *Log.*, pars. I, de praedic.

² In omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie, sicut patet in sole, in luna, et hujusmodi. D. TH., I, q. 119, a. 1 c.

palabra *propio*. Una de ellas es, cuando conviene á sólo el sujeto de que se predica, mas no á todo él, como ser *médico*, ser *cristiano*, que sólo convienen al hombre, sin que por esto se puedan decir de *todo* hombre. Lo segundo, se dice propio ó *propiedad* lo que conviene á todo el sujeto de que se predica, pero no solamente á él, v. gr.: el ser *bipedo*, común á todos los hombres y á muchos irracionales. La tercera acepción es, cuando una propiedad conviene á todo el sujeto, y sólo á él, pero no en todo tiempo, como *hablar*. Finalmente: se dice *propio* lo que conviene á todo el sujeto, y á sólo él, y siempre, como *risibilis*, ó dotado de la facultad de reir. En esta última acepción se toma la palabra *propio* cuando significa uno de los cinco predicables.

Según la definición que hemos dado del *propio*, debe ser éste algo real, que emane de la esencia necesariamente, distinguiéndose por consiguiente de ella, y que convenga adecuadamente con el sujeto de que se predica, de modo que pueda convertirse con él ¹.

No debe confundirse el propio ó propiedad

I Según Aristóteles, " *proprium est quod non explicat, quid res sit, soli vero inest, et cum re recipiatur* (I Top., c. 4). „ Esta última nota es consecuencia de la segunda, *soli vero inest*, porque conviniendo únicamente al *hombre* el ser *risibilis*, claramente se ve que este predicado es perfectamente adecuado al sujeto; y así, lo mismo puedo decir: *omnis homo est risibilis*, que *omne risibile est homo*. Lo cual no sucede con los demás predicables.

física de las cosas con la que llaman *atributal* ó *lógica*, la cual no se distingue realmente de la esencia, ni se sigue de ella realmente, sino sólo según la consideración de nuestro entendimiento. Así la *infinidad* decimos ser propiedad de la esencia divina, y la *inmortalidad* del espíritu humano. Estas propiedades no añaden cosa alguna real al sujeto de que se predicán pues, son una misma cosa con él; mas por medio de ellas el entendimiento adquiere un conocimiento más perfecto de la cosa, á la cual las atribuye como apéndices de la esencia. A este género de propiedades pertenecen las que llaman *trascendentales*, porque convienen á todo sér — *unidad, verdad y bien*, — las cuales no se distinguen del sér, pero se siguen necesariamente de él según la consideración de nuestra mente; y así se las atribuimos á todo sér, y de este modo adquirimos un conocimiento más perfecto de él.

(50) Por último, *accidente* es la noción universal que se atribuye á muchas cosas singulares, denotando alguna cualidad que no sólo no pertenece á la esencia de la cosa, sino que no procede de ella necesariamente, como el propio. Ser *filósofo*, por ejemplo, es un accidente en el hombre. * *aquí*

Qué sea accidente.

El sentido que damos aquí á la palabra *accidente*, es pues el de uno de los cinco predicables, el cual se distingue del género y de la especie y de la diferencia en no pertenecer á la esencia del sujeto, y se distingue del propio en

predicarse por modo contingente. En este sentido lo definió Porfirio: *Quod potest adesse et abesse a subjecto sine ejus interitu*, lo que puede estar ó no estar en el sujeto sin que éste desaparezca. La ausencia del accidente en el sujeto puede entenderse de dos modos, á saber: ó realmente, ó por abstracción del entendimiento: realmente, como acaece con el color en el rostro; y por abstracción, como si removemos mentalmente del etíope lo negro de la piel, ó del cisne la blancura.

No debe confundirse, pues, el accidente *lógico*, así obtenido, con el que llaman *predicamental* ó *categorico*, por ser uno de los predicamentos ó categorías. Este último comprende no sólo al accidente que procede de la cosa por modo no necesario, como el color en dichos sujetos, sino también al que procede necesariamente de ella; y en general puede definirse ese accidente diciendo, que es el sér que existe en otro sér, la *cantidad*, v. gr., en los *cuerpos*. Mas el accidente lógico, de una parte excluye al propio, y de otra comprende no sólo á lo que puede predicarse física y realmente de un sujeto por modo contingente, sino á todo lo que puede predicarse de él por este modo, aunque no sea cosa real, como las privaciones, por ejemplo, la ceguera, que es un accidente del ojo, y las denominaciones extrínsecas, como *ser imposible que sientan las plantas*, y en general todo lo que no corre unido necesariamente con la esencia, dicese *accidente lógico*.

Observemos, por último, que este accidente ni se predica de *todos* los individuos de la especie, ni se predica *sólo* de individuos de una sola especie. Así, *blanco* no se dice de todo hombre, ni de sólo el hombre. La razón es que tales accidentes no proceden necesariamente de la esencia, ni están ligados necesariamente con ella. Lo contrario sucede con el *propio*, que conviene á *todos* los individuos de la especie de donde necesariamente procede, y *solamente á ellos*. Así el ser capaces de aprender las ciencias por modo discursivo es propiedad del hombre.

§ III

De las propiedades de los universales.

51. Dos son las propiedades que dan los lógicos á los universales, á saber: la *predicabilidad* y la *perpetuidad*.

Dos propiedades de los universales.

Empezando por la primera de estas dos propiedades, tres son los modos con que puede decirse ó predicarse lo universal del respectivo sujeto, ó, lo que es lo mismo, tres son las formas de predicación, á saber: *material*, *idéntica* y *formal*. Es *material* la predicación, cuando el predicado es idéntico en realidad con el sujeto, aunque la razón ó concepto formal del uno sea diferente de la del otro, como si decimos: *el bien no se distingue de la belleza*. Esta proposición es verdadera si se mira á la realidad expresada por estos conceptos, que es la misma en toda cosa; y

sería falsa si con ella se quisiera decir que el concepto formal de la belleza es el mismo concepto que tenemos del bien. La predicación *idéntica* tiene lugar cuando el predicado es idéntico con el sujeto, no sólo en la realidad, sino según el concepto de la mente, y á veces en la misma expresión, por ejemplo: *Dios es Dios*, ó aquello de Plauto: *E multis malis malum quod minimum est, id minimum est malum*. Por último, es *formal* la predicación cuando el predicado ni es del todo idéntico con el sujeto, ni formalmente diverso del mismo, sino el sujeto está contenido potencialmente en el predicado, y el predicado contenido actualmente en el sujeto, ó, para hablar con los modernos, cuando el sujeto está *contenido* en el predicado, y el predicado *comprendido* en el sujeto, como si decimos: *el hombre es animal*, porque *animal* tiene más *extensión* que *hombre*, y *hombre* más *comprensión* que *animal*. Este contiene á aquél en potencia, y está contenido en él actualmente.

De dos modos puede ser predicada alguna cosa, á saber: en abstracto y en concreto. Estos dos modos no suponen distinción alguna formal, porque lo abstracto y lo concreto expresan la cosa misma, aunque con esta diferencia: que lo concreto, v. gr., *bueno*, *bello*, *dulce*, expresan su significado formal según que es poseído del respectivo sujeto, ó juntamente con él, al paso que lo abstracto expresa su significado formal con exclusión de todo sujeto, como *bondad*, *belleza*, *dulzura*.

En los mismos predicados abstractos se hace distinción según que expresan accidentes — los cuales no pertenecen á la esencia de los respectivos sujetos, y pueden ser considerados como un todo completo en su línea, v. gr., *blancura*, *virtud*, *sabiduría*, — ó naturalezas substancias, como *animalidad*, *humanidad*, que no pueden ser consideradas como un todo completo en su línea, sino sólo como parte, porque en la línea de substancia la humanidad es parte y no todo: para ser todo le falta la subsistencia; y así del hombre, donde consta la razón de substancia completa ó perfecta en su línea, decimos que es *persona que posee la razón de humanidad*.

52. Los lógicos establecen las siguientes reglas en orden á la predicación: 1.^a El género y las especies deben ser predicados en concreto en las substancias: así, dicese con verdad, el *hombre es animal*, mas no la *humanidad es animalidad*. 2.^a En los accidentes, por el contrario, el género y la especie deben predicarse en abstracto: así decimos, *la castidad es virtud*, mas no *el casto es virtuoso*, porque el sujeto de la castidad puede carecer de otras virtudes, cuya ausencia no consienta que sea tenido por virtuoso. 3.^a La diferencia, el propio y el accidente se deben predicar en concreto de sus inferiores. La razón es, porque estos tres universales son predicados *in quale*, tomando la forma

Reglas en orden
á la predicación.

de adjetivos. No decimos, pues, *el hombre es la racionalidad, este caballo es blancura*, sino *el hombre es racional, este caballo es blanco*.

Puede alguno preguntar si conserva el universal su universalidad cuando se predica actualmente de sus inferiores, como cuando en *Pedro es hombre*, predico del individuo *Pedro* la naturaleza específica de hombre. No hay duda que sí; porque lo universal se predica de lo particular como lo superior de lo inferior. Y no se diga, que debiendo ser idéntico el sujeto con el predicado, el primero habría de tener la misma universalidad del segundo, y *Pedro*, por ejemplo, ser tan universal como *hombre*; pues ya advirtió Santo Tomás, que lo universal se predica de lo particular, no en razón de la universalidad que confiere la mente á la cosa, sino en razón de la cosa misma, que es universal.

Perpetuidad de los universales.

53. La otra dote de los universales hemos dicho que es la perpetuidad, ó sea el no estar ligado al tiempo ni medido por el tiempo el sér de las naturalezas universales. Esta perpetuidad no debe entenderse de la existencia de esas naturalezas, sino de la esencia de ellas, según que está eternamente en Dios, así como las proposiciones en materia esencial y universal.

Para entender el sentido y la verdad de esta doctrina, conviene saber, que la palabra *ser* tiene

tres acepciones. Primeramente se toma como equivalente de *existir*; en segundo lugar, denota la *esencia* de la cosa; y, finalmente, la identidad del predicado con el sujeto, que expresa la palabra *es*. Hase también de advertir, que una cosa puede decirse *perpetua* ó *eterna* de dos modos: ó *positiva* ó *negativamente*. Es positivamente eterno lo que dura absolutamente y sin ningún término ni medida; y eterno negativamente lo que se concibe sin tiempo por efecto de la abstracción, aunque en la realidad esté ligado á él. Con estas prenociones, fácil es entender y demostrar lo que se dice en el texto sobre la perpetuidad de los universales.

Esta perpetuidad no se entiende de la existencia de ellos, porque como hemos dicho, los universales no existen sino en los individuos ó cosas singulares, las cuales no han existido siempre, sino tienen su principio en el tiempo. Tampoco se entiende de la esencia de las cosas, consideradas *positivamente* fuera de Dios, porque todo lo que fuera de Dios tiene sér, ha comenzado á ser, y, por consiguiente, no puede ser eterno. Sólo puede decirse y se dice *negativamente* de la esencia de los universales, que es perpetua, porque prescinde de todo tiempo. No de otra manera decimos de esta ó aquella verdad, v. gr.: *todos los radios de un círculo son iguales*, que es eterna, porque prescinde de toda diferencia de tiempo, y en el ejemplo anterior de todo círculo particular, en el que los radios son, ó fueron ó serán iguales.

La razón de ser las esencias perpetuas, aunque sólo negativamente — pues la perpetuidad positiva implica sér real eternamente existente — es, que la esencia consiste en la unión de los predicados esenciales de una cosa con la cosa misma, por ejemplo, la esencia del círculo es ser espacio cerrado por una circunferencia. Estos predicados se identifican con el sujeto esencialmente, ó sea por modo de esencia, la cual identificación no depende del tiempo ni de acción alguna, sino de los mismos términos identificados, no porque éstos tengan sér alguno positivo desde la eternidad, sino porque eternamente dura la negación ó imposibilidad de que no sean una cosa misma, y con ella cierta identidad aptitudinal y objetiva, y habitud inmóvil, mediante la cual exige cada uno de ellos ser identificado con el otro, sin que sea posible concebirlos como diversos.

ARTÍCULO III

De las categorías ó predicamentos.

Qué sean predicamentos ó categorías.

• 54. *Predicamentos ó categorías*, palabras derivadas respectivamente del verbo latino *praedico*, y del griego *Καταγορεύω*, que significan la acción con que se dice una cosa de otra, son los supremos géneros de las cosas mismas que se predicán de la substancia prima, ó sea del individuo substancial, como *Pedro*, *Sócrates*. También se definen

los predicamentos: la serie de cosas que pueden predicarse, ordenadas debajo de uno de dichos géneros supremos, v. gr.: debajo del género supremo *substancia* todas las cosas contenidas en este género, las cuales son asimismo substancias, y se predicán de alguna substancia primera, de *Pedro*, por ejemplo ¹.

La doctrina de los predicamentos es de Aristóteles, que algunos dicen la tomó de Architas Tarantino ², y que á su vez fué seguido de San Agus-

¹ Han creído algunos que la palabra griega *categoria* significa propiamente *acusar*, y por traslación únicamente *enunciar* ó *predicar*. Otros han dicho que primariamente significa acusación, y secundariamente predicción, como quiera que aquel que acusa á otro, por fuerza ha de decir ó predicar de él alguna cosa; pero en Aristóteles es indudable que significa lo que Boecio tradujo por la palabra latina *praedicamentum*. Así se deduce de muchos lugares del mismo Aristóteles, y este es el sentir de sus más doctos intérpretes, entre los cuales se cuenta en los tiempos modernos Trendelemburgo, el cual observa que la preposición *κατά* en *κατηγορεῖν* no significa *contra* sino *de*; y así no se ha de tomar la palabra categoría como signo de acusar, sino de enunciar ó predicar. Véase á Sanseverino en la primera parte de la *Lógica*, vol. I de la *Philosophia christiana* (obra lata) pág. CCVII.

² Esta opinión, fundada en la autoridad de Jamblico y en la de Simplicio (Simplicio reputaba auténtico el libro falsamente atribuido á Architas, de donde se suponía que había sacado Aristóteles sus categorías), y

tín (lib. X categor.), de Santo Tomás (3 Pysic., lect. 5.^a, et 5.^o Metaphys., lect. 9.^a), y del común de los filósofos. Estos supremos géneros son miembros de la división de otro concepto más universal todavía que ellos, cual es la idea ó concepto de ente ó sér (*ens*), el cual no es propiamente género, sino principio de que proceden todos los géneros en que se divide el ente. Decimos que el *sér* no es propiamente género, porque las cosas que se contienen debajo de él, no están en él como las especies debajo del género, al cual añaden alguna diferencia que distingue á unas de otras, sino de modo que de cada cosa, existente ó posible, puede decirse que tiene sér de este ó aquel modo, y así, por razón del modo con que las cosas son, ó tienen sér, fueron divididas por Aristóteles en predicamentos ó categorías. En otros términos: el sér (*ens*) se dice en muchos sentidos, ó de muchas cosas que tienen

Dexippo, fué rechazada por Themistio, por Boecio y por los eruditos todos del siglo XV, incluso Lorenzo Valla, adversario fanático de Aristóteles. Otros han rehusado á este filósofo la gloria que le pertenece, no ya sólo como á inventor de las categorías, sino de todo el plan de la Lógica, diciendo que lo recibió de los brahmanes por medio de Callistenes, su sobrino. Sentencia no menos falsa que la anterior. Los indios, dice Barthelemy Saint-Hilaire, no tienen más sistema de Lógica que el Nyâya. Pero yo, añade, he traducido el Nyâya, y lo he comentado; y su simple lectura persuade fácilmente que en nada se parece al órgano de Aristóteles. *Logique d'Aristote*, París, 1844, preface, pág. CLIX.

entre sí analogía, así como la palabra *sano* se dice del animal y de las substancias que conservan ó restablecen la salud de él; y según esto el sér se divide, no como el género en las especies, cada una de las cuales añade al género alguna diferencia, sino según los varios modos con que de las cosas decimos que *son*, así como el concepto de sano, como análogo que es, se divide por los varios modos con que decimos de las cosas que *son sanas*. De esta división del sér por tales modos resultan los supremos géneros ó conceptos de las cosas en que se divide el concepto de sér, llamados categorías ó predicamentos en razón del modo de ser y de predicción que respectivamente expresan ¹. Y pues la substancia prima ó individuo es el fundamento primero de todas las predicaciones, procede claramente la definición que hemos dado de las categorías diciendo que son los supremos géneros que se predicán de la substancia prima.

Dividiéndose las categorías según el diverso modo de *ser* y de *predicar*, síguese que el tratado de ellas pertenece á la Ontología, que trata del sér, y á la Lógica juntamente, que trata del modo como unas cosas son predicadas de otras. Como *géneros* supremos que son, ó serie de co-

¹ Quod modis aliquid praedicatur, tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea, in quibus dicitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. DIV. TH. in lib. V Met., lect. IX.

sas *predicables*, las categorías pertenecen á la Lógica; y como miembros en que se distribuye el *sér* que considera la Metafísica, sér real ú ontológico, pertenecen á esta otra ciencia. El metafísico penetra, pues, en la razón intrínseca del sér que expresa cada predicamento según el modo de ser que respectivamente le conviene; mientras que el lógico atiende únicamente á la razón de género y de especie de las cosas que pertenecen á este ó aquel predicamento ontológico, ó sea á la disposición ú orden de estas cosas para ser atribuídas á otras por el entendimiento, orden que es obra de la mente, y pertenece al ente de razón que la Lógica considera. Son pues las categorías, ó conceptos *directos* de la mente, que significan las cosas según el sér que tienen fuera de la mente misma, y en este sentido pertenecen á la Metafísica; ó conceptos *reflejos* ó *segundas intenciones*, que expresan esas mismas cosas según que están en el entendimiento y reciben de esta potencia la razón de géneros que se predicán de la substancia primera.

Antepredicamentos, qué sean, y cuántas sus especies.

(55).-Tratemos, pues, de los predicamentos en ambos sentidos, según el uso común. Antes, sin embargo, siguiendo asimismo á la escuela, pondremos la doctrina acerca de los antepredicamentos, que son ciertas prenociones necesarias para su inteligencia.

A cinco se reducen los antepredicamentos, el primero de los cuales comprende los términos respectivamente unívocos, equívocos

cos, análogos y denominativos; el segundo explica qué cosa sean el sér complejo y el incomplejo ó simple; el tercero y el cuarto contienen dos reglas que sirven para la coordinación de los predicamentos; y el quinto es la división del ente incomplejo en los diez predicamentos ó categorías en que lo dividió Aristóteles. Por este mismo orden tratemos en primer lugar *

§ I

De los antepredicamentos.

(56.) El primer antepredicamento comprende los términos respectivamente *unívocos, equívocos, análogos y denominativos*. En-

Unívocos y equívocos.

1 El B. Alberto Magno explica esta misma doctrina diciendo, que la Metafísica ilustra las categorías *secundum rem et secundum quod sunt naturae quaedam et partes entis et principia diversitatis rerum*; y por el contrario la Lógica las expone *secundum quod sunt aliquid praedicabile vel ordinabili in genere secundum hunc vel illum modum praedicandi vel subsistendi*. (Praedicam. II, tract. I, c. I.) Más brevemente todavía enseña esto mismo Santo Tomás diciendo, que la división del *ens* en categorías puede entenderse ó según que alguna cosa se *predica de otra*, á la cual conviene el sér en sí misma ó en otra, ó según que alguna cosa *en su naturaleza es* ó *substancia* ó *accidente*, *vel secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens, vel secundum hoc, quod aliquid in natura sua est vel substantia vel accidens*. In 5 metaph, lect. 9.

tiéndese por términos *unívocos* aquellos cuyo nombre es común, y una é idéntica la razón ó esencia significada por su nombre, como *hombre, león, piedra*, etc. *Equívocos* son aquellos términos que tienen un nombre común; mas la cosa ó razón significada por este nombre es absolutamente diversa. *Equívoco* es el término que se enuncia de muchas cosas en diferente sentido, como el nombre latino *gallus*, que así se da al gallo como á los naturales de la nación vecina. Los términos equívocos son de dos especies: unos que se atribuyen á muchas cosas sin que haya razón para llevar éstas el mismo nombre, como en el ejemplo citado; y otros, llamados *análogos*, que son los que se dan idénticamente á muchas cosas por haber en ellas alguna razón para recibir un nombre común, como *pie*, que significa una parte del cuerpo, y por analogía una medida determinada; *medicina*, que significa el arte de curar, y también el remedio de la enfermedad; *espíritu*, que se emplea por analogía en las locuciones *espíritu de vino, espíritu del siglo, espíritu puro*. En la enunciación siguiente: *Mens sana in corpore sano*, el término *sanus* está empleado en sentidos análogos entre sí.

bución ó de *proporción*. Son análogos de atribución cuando uno de ellos significa algún concepto principal, de donde se deriva cierta atribución ó denominación á otras cosas que dicen relación á aquel concepto. Así, el término *sano* significa la salud del animal; mas porque ciertas cosas se relacionan por varias maneras con ella, reciben también el mismo nombre por analogía de atribución, y así enunciamos aquel término del clima, de los alimentos, etc. También se usa el nombre en sentidos análogos, con analogía de atribución, cuando denota alguna perfección que, aunque pertenece propia y verdaderamente á muchas cosas, sólo de una puede enunciarse principalmente y por sí mismo, y de todas las demás por sólo participación y dependencia. Así los términos *sér*, *bondad*, *sabiduría*, etc., son análogos aplicados á Dios y á las criaturas.

Es término análogo con analogía de proporción el que se enuncia de muchas cosas en razón de cierta conveniencia que tienen respecto de un mismo efecto, ó respecto del modo como se refieren á sus extremos respectivos. Así como de un hombre, solemos decir de un prado que es *risueño*, porque engendra en el ánimo el placer que produce el humano semblante suavemente conmovi-

do por el afecto que se manifiesta por la risa. Decimos también los *ojos* del alma, tomando el nombre de ojos en un sentido análogo al que tiene cuando se usa para denotar los ojos corporales. No debe, sin embargo, confundirse esta proporción, en que al lado de la semejanza de sentidos existe alguna desemejanza, con aquella otra proporción que implica paridad ó semejanza perfecta: así el término *triple* lo empleamos con perfecta semejanza aplicándolo al número 3 con relación al 1, al 9 con relación al 3, al 30 con relación al 10, etc., y, por consiguiente, no puede decirse de él que es *análogo*, sino *unívoco*. De la analogía de proporción participan las metáforas, en las cuales un término unívoco pasa á significar otra cosa diferente de la que propiamente significa, pero que tiene con ésta alguna semejanza: tal es el término *león* cuando se aplica al hombre en razón de su fuerza debeladora.

Denominativos.

(58.) Al mismo antepredicamento pertenecen los *denominativos*, nombre que les viene de alguna forma, y que se diferencia del nombre de la forma en la terminación solamente, como de *gramática* se dice *gramático*, de *metafísica* *metafísico*. Tres cosas deben distinguirse en todo denominativo, á saber: 1.^a, la forma que denomina á la cosa, y así de-

nominamos á una cosa *bella* en razón de la *belleza* que posee; 2.^a, la cosa denominada, ó sea el sujeto donde la forma es recibida por modo concreto, como la *rosa* que llamamos *bella*; y 3.^a, el mismo denominativo, que es la forma misma concreta que contiene implícitamente al sujeto donde se encuentra, como *bella*, que significa al mismo tiempo la *belleza* y la *flor*.

59. La denominación es, ó *intrínseca* ó *extrínseca*: intrínseca, cuando la forma dominante está en el mismo sujeto, como en el ejemplo anterior; y extrínseca cuando está fuera de él, como si decimos de una cosa que está á la *derecha* ó á la *izquierda* en esta ó aquella dirección.

Denominación
intrínseca y extrínseca.

60. El segundo predicamento es: qué sea *complejo* y qué *incomplejo*. Complejo es lo que comprende muchas cosas á la vez, como *hombre sabio*, que comprende la razón de *hombre* y la razón de *sabiduría*. Por el contrario se dice incomplejo lo que sólo expresa una cosa sola, como *hombre*, *sabiduría*, *belleza*, etc. |

Complejo é incomplejo.

61. El tercer antepredicamento es la regla siguiente: *Cuando alguna cosa se predica de algún sujeto, todo lo que se dice del predicado, se dice asimismo del sujeto*. Así, en diciéndose del *animal*, que es *sensitivo*, todo

Tercer antepredicamento.

lo que se atribuye al predicado *sensitivo* se atribuye también al sujeto *animal*. | ~~—~~

Esta regla debe entenderse de los predicables reales, como *sabio*, *mortal*, *prudente*, no de los que se atribuyen como intenciones segundas, *género*, *especie*, etc., los cuales no se entienden de los sujetos de quien se predicán las cosas que consideramos según que están en la mente y reciben de ella predicados intencionales. Discurriría mal, por tanto, quien dijera: *El hombre es ser sensitivo; el ser sensitivo es género: luego hombre es género*.

El cuarto antepredicamento.

62. El cuarto antepredicamento es otra regla que dice: *Las diferencias de dos géneros no subordinados el uno al otro, ni entrambos á un tercero, pertenecen á especie diversa; mas si estuvieren subordinados el uno al otro, ó debajo de otro género, ciertas diferencias les son comunes*. Así, *ciencia* y *árbol* no son tales géneros por ninguna diferencia común; pero entre *animal* y *planta* hay una diferencia común, pues en ambos entra el género superior *viviente*, en razón del cual se diferencian, así la *planta* como el *animal*, de las substancias inorgánicas. | *aquí*

Quinto antepredicamento.

63. El quinto y último de los antepredicamentos es la división del ente incomplejo en diez predicamentos ó categorías, que son, *substantia*, *quantitas*, *relatio*, *qualitas*, *actio*,

passio, quando, ubi, situs y habitus. Helos aquí en los siguientes versos:

Arbor, Sex, Servos, Fervore, Refrigerat, Ustos;
Ruri, cras, stabo, sed tunicatus ero,

donde *arbor* está por *substantia*, *sex* por *quantitas*, *servos* por *relatio*, *fervore* por *qualitas*, *refrigerat* por *actio*, *ustos* por *passio*, *cras* por *quando*, *ruri* por *ubi*, *stabo* por *situs*, y *tunicatus* por *habitus*.

De estos diez predicamentos, los nueve que siguen al de substancia pertenecen á la categoría de *accidente*, que en ellos se subdivide.

Para conocer la bondad de esta división del sér en esos diez predicamentos, consideremos que diez son los modos de ser y, por consiguiente, de predicarse el sér de la substancia prima. Porque, ó la cosa es, ó subsiste en sí misma, y por consiguiente, se predica como constitutivo del sujeto, como cuando decimos: *Pedro es hombre*, y entonces tenemos la categoría de *substancia*; ó no tiene sér en sí misma, sino en otra, y se predica de la substancia prima como algo que no la constituye, y tenemos el *accidente*, como si digo: *Sócrates fué sabio*. En este segundo caso, ó el sér que se predica, es intrínseco al sujeto de que se predica, ó extrínseco. Si este sér que se predica como no constitutivo de la cosa, es intrínseco ó inherente á ella, ó es algo relativo, que está en la substancia según que dice orden á

otra, como si decimos: *Sócrates fué hijo de Sofronisa*, y tenemos la *relación*; ó es algo absoluto, que, ó se sigue á la materia, y es la categoría de *cantidad*, ó se sigue á la forma de la substancia, y es la *cualidad*, la primera de las cuales conviene á las substancias materiales solamente, pues sólo de ellas podemos decir que tienen esta ó aquella dimensión, este ó aquel tamaño, volumen y figura.

Si la predicación significa algo que denomina extrínsecamente al sujeto, hay que distinguir si lo que denomina al sujeto, se ha como causa extrínseca ó como medida extrínseca, ó como ni causa ni medida. Si se ha por modo de causa extrínseca, ó la cosa es denominada por la causa agente, y tenemos el predicamento de *pasión*, la cual denota algo recibido del agente, como si digo: la tierra es *iluminada* del sol; ó la causa es denominada por su efecto, como si digo: el sol es *iluminador*, el fuego *quema*, y tenemos la *acción*.

Si lo que denomina al sujeto, se ha como medida extrínseca, tenemos el *tiempo* y el *lugar*, que son, en efecto, dos medidas extrínsecas de lo que se sucede en el tiempo ú ocupa algún lugar, y de aquí las categorías *quando* y *ubi*, y las predicaciones en que decimos que la cosa está en este ó aquel lugar, ó duró tanto ó cuanto tiempo. Y si después se explica el orden de las partes en el lugar, tenemos el predicamento llamado *situs*, á que pertenecen las predicaciones

en que decimos que Pedro, v. gr., está de pie, ó echado, etc.

Por último, si la cosa es denominada por algo extrínseco, que no es causa ni medida intrínseca ni extrínseca, tenemos el *habitus*, como si de algún hombre decimos que está vestido, ó armado, ó calzado, denominándole de esta suerte por las armas, ó el vestido, ó calzado, que no están en él por modo de inherencia, ni por razón de medida, sino como puramente adyacentes.

Contra la división del sér en diez predicamentos ó géneros supremos opondrá quizá alguno que estos géneros no pueden ser más que cinco, porque cinco no más son las especies de universales que pueden ser predicados. Mas esta dificultad se desata fácilmente distinguiendo bien entre universales y categorías ó predicamentos. Lo universal es *unum in multis*, una cosa apta para estar en muchas y predicarse de ellas; y pues hay cinco modos cómo una cosa puede hallarse en muchas ó predicarse de ellas, de aquí que se divida en cinco predicables. Pero los predicamentos no denotan el modo cómo una cosa puede estar en muchas y ser predicado de ellas, sino el modo cómo las cosas son, ó, lo que es lo mismo, las categorías significan las cosas mismas que se predicán según el modo en que tienen el sér. Así, en la substancia considerada como predicable, la lógica considera únicamente la razón de género, capaz de ser determinado por una diferencia específica, v. gr. *vi-*

viente, que es á su vez predicable; mas como predicamento, se considera en ella esta otra razón, á saber: que el sujeto de quien se predica, tiene el sér en sí mismo, y no en otra cosa; y pues hay muchas cosas de quien puede decirse lo mismo, por eso se colocan todas debajo del género *substancia*. Así también sucede con el accidente: como predicable, es lo universal que se predica de la cosa sin hacer parte de la esencia de ella; mas como predicamento significa la cosa que es ó existe en otra; y pues hay muchas cosas de que puede decirse esto, todas ellas se colocan bajo el género accidente, el cual se subdivide en los nueve predicamentos referidos, en todos los cuales se expresa alguno de los modos en que una cosa existe ó puede existir en otra. Así pues, aunque todas las categorías son universales, pero no se dividen como ellos en cinco predicables, uno de los cuales es el género, sino todas ellas son géneros, y géneros supremos, que se atribuyen á los respectivos sujetos significando el modo cómo tienen el sér.

Condiciones que se requieren para que una cosa sea colocada en alguna de las categorías.

64. Para que una cosa se pueda colocar en alguna de las diez categorías, se requieren cuatro condiciones. La primera, que la cosa sea real, y no ente de razón. La segunda, que sea una por sí, ó que tenga una sola esencia. Por carecer de esta condición no pueden colocarse en predicamento los concretos accidentales, como *músico*, *poeta*, pues cada

uno de ellos demuestra dos cosas ó esencias, á saber, el sujeto que posee respectivamente alguna de estas artes, y el arte de la música ó el de la poesía.

La tercera condición es, que el ente sea finito, porque el Sér infinito, Dios, no cae debajo de ningún predicamento, sino antes sobrepuja infinitamente á todos los predicamentos, que son miembros ó géneros supremos en que se divide el sér común á todas las cosas, del cual se distingue el Sér divino, que es la plenitud del sér, á quien sólo por analogía se pueda dar el nombre de *sér* que llevan las cosas criadas y finitas.

La tercera condición es, que el ente sea completo, como en *hombre, animal, cuerpo*, etc.; porque si es parte de él, como *la cabeza del cuerpo*, redúcese al predicamento de su respectivo todo. Por la misma razón no caen directamente debajo de la categoría de substancia los abstractos substanciales, como *humanidad, corporeidad*, etc., porque significan sólo por modo de parte la respectiva naturaleza, sin el sujeto que viene á ser el complemento de ella.

Añádase por último, que sólo aquello es puesto en la categoría correspondiente, que es ó género ó especie, porque las categorías son coordinación de especies debajo de un

primer género; y de aquí que aquellas cosas se ponen directamente en la respectiva categoría, que directamente están debajo de género. Las diferencias no se ponen, pues, en predicamento de un modo directo, sino oblicuo, *a latere*, según que dividen los géneros y constituyen las especies. Por esta misma razón no caen debajo de predicamento los conceptos equívocos y análogos, los cuales no tienen razón de género ni de especie.

§ II

Categorías que considera principalmente la lógica.

SUBSTANCIA.

65. La substancia no puede ser propiamente definida, porque como género supremo no consta como los demás géneros, que son especies respecto del supremo, de género y diferencia; pero puede describirse en estos términos: "Cosa que existe *per se*, y contiene implícitamente á sus inferiores, conviene á saber, todos los géneros y especies subordinados á la substancia ^{1.}," Decimos *per se*, sólo en este sentido: que á la *subs-*

1 Ens per se existens, implicite continens inferiora. *Alamm. Log.*, p. p. q. x. de subs. Edit. Lethielleux, París, 1885.

tancia le conviene existir en sí y no en otra cosa como al accidente. Y añadimos, que *contiene implícitamente á sus inferiores*, porque en lógica se considera á la substancia según la razón ó concepto de género, y el género es un todo confuso é indeterminado, que contiene implícitamente á sus partes, que son los géneros y especies que le están sujetos.

66. El concepto de substancia puede considerarse en los individuos, como *Pedro*, *sol*, y también en las naturalezas universales, como *hombre*, *astro*. Á la substancia que existe en el individuo, la llamó Aristóteles *substantia prima*, y también es llamada *sus-
puesto*; y si la naturaleza de éste es racional, *persona*; y *substantias secundas* llamó á los géneros y especies.

Substancia *pri-
ma* y substancia
segunda.

El mismo Aristóteles definió la *substantia pri-
ma*: «Aquello que no tiene sér en sujeto ni se dice ó predica del sujeto: *id quod neque in sub-
jecto est, neque de subjecto dicitur.*» Á la *substan-
tia secunda* la definió: «Aquello que no tiene sér en ningún sujeto, pero se dice de algún sujeto: *id quod in subjecto non est, sed de subjecto dicitur.*» Para entender estas definiciones conviene saber qué sea sujeto *físico* ó de *inhesión*, y qué sujeto *lógico* ó de *predicación*. Sujeto de inhesión es aquel en que algo tiene sér por modo de inherencia, v. gr.: una *manzana*, respecto del *color*, *olor* y *sabor*

que tiene, es sujeto de inhesión; y es sujeto de predicación aquel de quien alguna cosa se dice, v. gr.: de todo *espiritu* decimos que es *substancia intelectual*.

Gracias á esta distinción, compréndese bien la razón de haberse definido la substancia prima: «Lo que no tiene sér en ningún sujeto, ni se dice de sujeto alguno;» porque, en efecto, la substancia individual, v. gr., *esta piedra*, ni tiene sér inherente en otra substancia, ni puede predicarse de ninguna otra substancia. No puede decirse otro tanto de la substancia segunda, *viviente*, por ejemplo; porque si bien en calidad de substancia no existe en ninguna cosa como en sujeto de inhesión, pero sí puede decirse de muchas cosas, como de sujetos de predicación; y así son muchas las cosas de que afirmamos que son *vivientes*.

Síguese de aquí que á la *substantia prima* conviene principalmente la razón de substancia, pues sobre no estar en ninguna otra como en sujeto de inhesión, es ella sujeto de inhesión respecto de los accidentes que sustenta, y además subsiste ella *per se*, lo cual no puede decirse de las substancias segundas, géneros y especies. Síguese también, que á medida que estas substancias se aproximan á los individuos, tienen más perfecta razón de substancias; puede decirse, según esto, que *animal* tiene más de substancia que *viviente*, y *hombre* más que *animal*.

la substancia, á saber: 1.^a, no tener sujeto de inherencia, á diferencia de los accidentes; 2.^a, ser predicadas únicamente de los géneros y de las especies que respectivamente les están subordinadas, propiedad que debe entenderse de la substancia segunda, porque la primera no se predica de ninguna otra cosa; 3.^o, ser algo últimamente determinado, ó como dicen, *hoc aliquid*, debiendo entenderse por *últimamente determinado* lo que pertenece al individuo, y no á las naturalezas universales, que son algo *genérico* y *específico*, pero no marcado con el sello de la individualidad, ó como dicen también los lógicos, *quale aliquid*; 4.^a, no tener contrario en razón de substancia, aunque bien puede oponerse una substancia á otra en razón de sus respectivas cualidades ¹, y eso por la sencilla razón ya explicada. La quinta propiedad de la substancia es no recibir, como tal, aumento ni disminución. Puede haber, y hay entre las especies contenidas bajo la categoría de substancia, unas más nobles y excelentes que otras; pero no puede aconte-

1 Contrarias son aquellas cosas que se excluyen y no pueden existir en un mismo sujeto, como lo blanco y lo negro. Ahora, como la substancia no tiene su sér en ningún sujeto, fácil es inferir de aquí que no tiene contrario.

cer que un mismo idéntico individuo participe de su respectiva especie, ya más, ya menos, ni que la razón générica de substancia sea participada por individuos de especies diferentes de modo que unos participen de ella más que otros. Finalmente, la sexta propiedad de la substancia es, que una misma substancia individual puede recibir cualidades contrarias, aunque no al mismo tiempo, sino unas después de otras.

QUANTITAS

Accidentes absolutos.

68. Constituyen la segunda y la tercera categoría los accidentes absolutos *cantidad* y *cualidad*. Decimos accidentes *absolutos*, entendiendo por tales accidentes las cosas que no tienen sér *per se*, sino que existen en alguna substancia, de la cual se distinguen en la realidad.

No deben confundirse estos accidentes ni con las propiedades que hemos llamado *atributales* ó *lógicas*, ni con los simples *modos* ó accidentes *modales* ó *relativos*, cuyo sér consiste únicamente en modificar el sujeto, como el *movimiento local*, v. gr., ó en algún modo ó grado de este ó aquel accidente, como tal grado de *calor*. Tampoco deben confundirse los accidentes absolutos, ni los modos, con los accidentes predicables, porque éstos son de orden lógico y comprenden única-

mente lo que procede de la esencia por modo contingente, mientras que el accidente predicamental es también objeto de la ontología, y comprende no sólo á lo que procede por modo contingente de la esencia, sino también á lo que sale de ella necesariamente, como el *propio*. El accidente predicamental ó categórico se contrapone á la substancia como miembro que divide el concepto de sér ó ente (*ens*), el cual, tomado en sentido análogo, se divide en substancia y accidente. El accidente á su vez se divide en las nueve categorías que hay fuera de la de substancia, entre las cuales están los accidentes absolutos de cantidad y de cualidad.

69. La cantidad puede ser considerada según su sér real ú ontológico (*secundum se*), ó según que es conocida del entendimiento. Considerada del primer modo, no se distingue realmente de la extensión, y puede explicarse diciendo que es el accidente por el cual está distribuída en partes la substancia material ¹. Y considerada según que es conocida del entendimiento, la cantidad consiste en la medida de la dicha substancia (*mensura substantiae*).

Qué sea cantidad.

Esta segunda consideración es propia del 16.

¹ *Accidens extensivum seu distributivum substantiae in varias partes integrantes*. Esta definición de la cantidad está sacada por Goudín del opúsc. 48 de Santo Tomás de Aquino.

gico, y aquella otra del metafísico. El lógico, en efecto, considera las cosas según que son conocidas del entendimiento, y según los predicados intencionales que les convienen en razón de ser conocidas de él. Considerada así la cantidad, el entendimiento no puede menos de ver en ella la razón de medida, porque, en efecto, tratándose sobre todo de cantidades ciertas y definidas, el entendimiento no puede conocerlas como tales, sino sirviéndose de la cantidad misma en cuanto tiene razón de medida, pues al modo como al número, que consta de unidades, se le mide por la unidad, así la extensión es medida por cierta parte de sí misma que se toma como unidad. Al lógico le es dado según esto formar segundas intenciones ó conceptos reflejos acerca de la cantidad ¹. Así se explica que Aristóteles distinguiera en los predicamentos ó categorías diversas especies de cantidad, correspondientes á modos diversos de medida, poniendo entre ellas algunas que luégo excluye en metafísica, por no ser cantidad real, cuales son el tiempo y el espacio ².

1 Ratio formalis quantitatis, secundum quam logicus considerat quantitatem, est ratio mensurae; sic enim potest logicus intentiones formare in quantitate. ALAMANNUS, S. J., *Sum. Phil.* (ed. Lethéelleux, París, 1885), Lóg., p. p., q. II de q.

2 Philosophus in praedicamentis distinguit species quantitatis secundum diversas rationes mensurae; in metaphysicis autem considerat species quantitatis quan-

Conforme á esta doctrina no podemos asentir á la que enseña el doctísimo Sanseverino, diciendo que el origen de la idea de *cantidad* es la de *medida*, ó lo que es lo mismo, que el entendimiento conoce primero esta segunda razón, y luego, en virtud de la misma, se llega al conocimiento de la cantidad. La razón que tenemos para no asentir, es que el concepto de medida es *lógico, reflejo*, ó como dicen los escolásticos, *segunda intención*, la cual supone una *intentio prima*, ó concepto *directo* de la cantidad, según su ser real ú ontológico. El dicho filósofo discurre á favor de su sentencia, diciendo que á la cantidad, en tanto la conocemos como á un todo divisible en partes, y por consiguiente compuesto de partes, en cuanto suponemos una parte *mínima*, á que añadimos sucesivamente otras con el pensamiento, siendo, pues, esta parte mínima, que sirve de *medida*, lo que nos hace conocer la cantidad de las cosas. Mas contra esta conclusión puede observarse en primer lugar, que el principio de donde procede, no es verdadero. Este principio se reduce á decir que la divisibilidad es la esencia ó razón formal de la cantidad, de suerte que no puede ésta concebirse sino como un todo divisible en partes, en opinión de los autores escolásticos á quien sigue en este punto el mismo Sanseverino. Mas el común de los doctores sostiene lo contrario, que la divisibilidad es

tum ad ipsum esse quantitatis, SANTO TOMÁS, in Meth., lect. 15.

efecto formal, no raíz y principio de la cantidad, porque primero es ser la cosa compuesta de partes, que ser divisible; y precisamente la cantidad consiste en eso, en extender y distribuir en partes integrantes la substancia material ¹. Esta multitud de partes no es causada por la divisibilidad de la cosa, sino por la cantidad de ella; y así, aun en la consideración de nuestra mente, es anterior á la razón de medida ó parte mínima con que se mide la extensión, pues á esta parte mínima ó unidad numérica de medida, se llega por medio de la división, la cual es posterior á la divisibilidad, así como ésta viene después de la multitud de partes que incluye la cantidad.

I No es este el único efecto formal de la cantidad, aunque sí el primario, el cual está contenido en la esencia de la cantidad, según enseña Santo Tomás: *Positio, quae est ordo partium in toto, in ratione (en la esencia) quantitatis includitur.* (Cont. gent. lib. IV, c. 65.) Los otros efectos de la cantidad que cuentan los autores, conviene á saber, el *ocupar lugar*, la *impenetrabilidad*, la *divisibilidad*, y la *mensurabilidad*, no son de esencia de la cantidad. Es de advertir, que aun la misma extensión ó distribución de las partes, ó como dice Santo Tomás, *ordo partium in toto*, debe entenderse, no de la extensión *actual*, sino más bien de la que llaman *aptitudinal*, que es como una exigencia de las substancias materiales á difundirse ó extender sus partes, ora en orden á sí, ora en orden al lugar, lo cual hacen por virtud de la cantidad, cuando la causalidad formal de este accidente no es impedida por la acción de la causa primera, todopoderosa.

Ratione igitur divisionis, dice Alamannus (l. c.),
prior est secundum rationem multitudo, quam unum,
nam unum est quod non dividitur.

70. La cantidad se divide en *continua* y *discreta*. Cantidad continua es aquella cuyas partes están unidas y trabadas unas con otras por algún término común, el cual no es propiedad de las partes que liga, sino es fin de la primera y principio de la siguiente, verbi-gracia, *la línea*, y en general cualquiera dimensión ó magnitud. En la cantidad continua es donde consta propia y principalmente la razón de cantidad. La discreta, por el contrario, es aquella cuyas partes no tienen vínculo alguno común que las una entre sí, sino cada una de ellas está separada de las demás, como un número, ó una multitud cualquiera. ●

División de la
 cantidad en con-
 tinua y discreta.

SAN JUAN DAMASCENO, en un lugar de su Di-
 léctica, citado por SIGNORIELLO en su *Lexicon*
philosophiae scholasticae, art. *quantitas*, ilustra
 muy bien los conceptos de cantidad continua y
 discreta con estos dos ejemplos: tenemos, dice,
 un madero de dos codos de longitud; el fin de
 uno de éstos es una sola cosa con el principio
 del otro; ambas partes están juntas y ligadas
 entre sí, no divididas, por consiguiente, una de
 otra. Pero si en lugar de un *un madero* tenemos
diez piedras, y contamos en ellas *cinco* y *cinco*, no
 hallaremos entre estos dos cincos ningún térmi-

no común que los una; y si alguno pusiéramos entre ellos como medio, entonces harían *once*, y no *diez*.

Cantidad sucesiva y cantidad permanente.

71. La cantidad continua se divide en sucesiva y permanente (*quantitas fluens-permanens*). La *sucesiva*, que propiamente no es cantidad, es aquella cuyas partes no existen á la vez, como el *tiempo* y el *movimiento*: una hora, por ejemplo, no tiene sus partes todas juntas, sino unas se suceden ó van en pos de otras, y de aquí su nombre de *sucesiva*, y el más expresivo aun latino de *fluens*. La cantidad *permanente*, por el contrario, es aquella cuyas partes existen á la vez, como la *línea*, la *superficie*, el *cuerpo*.

Las tres dimensiones.

72. La cantidad continua permanente consta de tres dimensiones: *longitud*, *latitud* y *profundidad*. Las tres se nos ofrecen siempre unidas en las substancias corpóreas á que propiamente pertenece la cantidad; mas podemos considerar la longitud sin la latitud y sin la profundidad, y entonces concebimos la *línea*; ó la longitud y la latitud sin la profundidad, y así nos representamos la *superficie*. También podemos considerar unidas las tres dimensiones de la cantidad con abstracción de toda substancia y cualidad sensible, y formar así la idea de *cuerpo matemático*, que es un ente de razón, aunque con funda-

mento en la realidad, el cual consta sólo de las tres dimensiones, á diferencia del cuerpo *físico*, compuesto de forma y de materia; bien que los matemáticos aun al mismo cuerpo físico, v. gr., al *cuerpo humano*, no le dan el nombre de *cuerpo* sino porque se extiende en largo, ancho y profundo ¹.

73. En sentido metafórico dase también el nombre de cantidad, no ya *dimensiva*, sino *virtual*, á la mayor ó menor perfección de las substancias espirituales, considerada en orden á su naturaleza, ó á su duración, ó á su fuerza ó actividad. En tales substancias, cuya grandeza no está ciertamente en la mole, pues no la tienen, aquello se dice mayor que es más excelente: *in his quae non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse*, dijo agudamente San Agustín. Y es de notar, que como la igualdad se predica de las cosas que tienen la misma cantidad, donde quiera que sea idéntica la cantidad, aunque por ventura consista en sólo virtud y perfección, allí se da también igualdad ².

Cantidad vir-
tual.

¹ No es difícil entender, que el cuerpo físico está comprendido bajo la categoría de substancia, mientras que el cuerpo matemático pertenece al predicamento de la cantidad.

² Quantitas dicitur dupliciter, proprie, scilicet quan-

Atributos de la
cantidad.

74. Tres atributos lógicos dió Aristóteles á la cantidad. El primero, que la cantidad no es contraria á la cantidad; lo grande y pequeño, v. gr., son términos relativos, pero no contrarios; una misma cosa puede ser grande y pequeña respecto á cosas diversas. El segundo, que la cantidad de su naturaleza no admite grados de intensión ni remisión; ó en otros términos, que no es capaz de más ni de menos, aunque pueda ser mayor ó menor, porque el más y el menos tienen sólo lugar cuando se mezclan, por decirlo así, cosas contrarias, como sucede con lo dulce y lo amargo. Y tercero, que en razón de la cantidad las cosas mensurables son *iguales ó desiguales, pares ó impares*, según el respeto que dicen á la unidad de medida.

QUALITAS

Qué sea cuali-
dad.

75. Aristóteles definió la cualidad, diciendo: *Qualitatem voco ex qua quales nomi-*

titas molis, et translatione, quantitas virtutis; et quia illa est propria passio quantitatis, aequalitas consequitur utramque quantitatem; ergo ubi est ponere quantitatem virtutis, ibi est ponere aequalitatem vel inaequalitatem. Haec autem quantitas virtutis ponitur in spiritualibus, et summe reperitur in Divinis, quia haec quantitas non repugnat simplicitati, sed consonat; similiter nec aequalitas consequens istam quantitatem. SAN BUE-NAVENTURA, In lib. I, Sent., Dist. XIX, p. 1, a. 1, q. 1 resol.



namur: entiendo por cualidad aquel accidente en razón del cual somos llamados *cuales*, v. gr.: *buenos ó malos, sabios ó ignorantes, filósofos ó artistas*, etc. Donde es de advertir, que aunque Aristóteles se aplicaba á sí y aplicaba á los demás hombres el concepto de cualidad, pero sus palabras han de entenderse de todas las cosas, respecto de las cuales puede responderse á la pregunta: *Qualis est?* Más exacta y luminosa es la definición de la cantidad de Santo Tomás: *Accidens modificativum seu dispositivum substantiae in se ipsa*: aquel accidente ó modo que dispone ó determina la substancia. *

Ambas definiciones piden alguna explicación. Empezando por la de Aristóteles, recuérdese que, hablando de la diferencia específica, dijimos de ella, que se predica de muchas cosas *in quale quid*, y que este *quale* significa, por modo de adjetivo, parte de la esencia, como si decimos: «El hombre es *animal* RACIONAL.» Este segundo término denota el *quale* que contrae al género *animal* para formar la especie *hombre*. Hay, pues, cualidades esenciales que expresan, aunque incompletamente, la esencia de las cosas, pues de ellas se predicán en *quale quid*. No es esta la cualidad que quiso definir Aristóteles en la categoría que lleva ese nombre, sino aquella otra que se llama *accidental*, donde se comprende asimismo el propio, pues tanto el propio como el ac-

cidente (predicable) se dicen del sujeto *in quale*, y por modo adjetivo, aunque no *in quid*, es decir, como cualidad *esencial* ó *substancial*, que así se llaman también las cualidades significadas por las diferencias específicas.

Por esta razón, mejorando Santo Tomás de Aquino la definición de Aristóteles, la transformó en la siguiente: *Accidens modificativum substantiae*. Llamóla *accidente*, significando lo que tiene de común la cualidad con los demás accidentes categóricos; y *modificativo de la substancia*, porque este es su oficio propio, poner en la substancia algo por donde se califica, algo que la hace otra en cierto modo de lo que era ó en lo que para cuando no tenía ó cuando deja de tener la tal cualidad ó accidente. Por esta misma razón no se llama cualidad el aumento ó disminución en la cantidad, ni el orden ó respecto de una cosa á otra, ni el estar uno en pie ó sentado, ó en Roma ó en Madrid; pero sí se llama *cualidad* el *color*, el *sabor*, la *figura* y, en suma, todo lo que induce algún nuevo modo de ser en la substancia.

Hábito y disposición.

76. Cuatro son las especies que ponen los lógicos debajo de la categoría de cualidad. La primera es la que determina al sujeto á haberse bien ó mal, ó sea aquella cualidad según la cual el sujeto está bien ó mal dispuesto, ó en sí mismo (*secundum esse*), ó en las potencias ó facultades en orden á la operación (*circa operari*). Ejemplo

de la cualidad que dispone bien ó mal á la substancia en sí misma, es la salud ó la enfermedad; y en sus facultades ó potencias, la habilidad ó impericia de algún pintor. Esta cualidad toma el nombre de *hábito*, cuando no puede separarse del sujeto sin dificultad, como acaece con la virtud y el vicio; y retiene el nombre de *disposición*, cuando fácilmente es removida y desaparece del sujeto, como el estado de *duda* ó de *opinión*, ó la facilidad y presteza de *la mano para tocar algún instrumento musical*. Aristóteles dió de entrambas una definición común diciendo que son *qualitates determinantes subiectum ad bene vel male se habendum*.

77. La segunda especie de cualidad llámala *potencia é impotencia*, y es la que dispone á la substancia para obrar ó para resistir; ó en otros términos, es el principio próximo de obrar ó de resistir.

Potencia é impotencia.

No debe confundirse esta cualidad con el hábito; porque el hábito supone ya la potencia, disponiéndola bien ó mal; lo cual no pertenece á la potencia, sino simplemente le pertenece el dar virtud al sujeto para obrar ó resistir.

Debajo de la potencia se contienen, no solamente los principios de las operaciones *transeuntes*, como *calentar*, ó *edificar*, etc., sino también de las *inmanentes*, ora sean fuerzas ramente na -

turales, como la *gravedad*, ora sensitivas é intelectuales, y asimismo cualquier hábito, forma ó disposición con que la cosa se hace impasible, inmutable, y difícil de descaecer, v. gr., la dureza y la robustez con que el sujeto resiste fácilmente á las cosas contrarias; y por el contrario, pertenecen á la impotencia natural las cualidades opuestas, como la molicie y la falta de robustez. Por donde se ve que la potencia natural comprende, no sólo la virtud natural de obrar fácilmente, sino la de resistir á las cosas contrarias, ó padecer con dificultad; y por el contrario, que la natural impotencia comprende á toda fuerza que obra con dificultad, como un ingenio obtuso, ó de resistir con dificultad, ó de padecer fácilmente, como la molicie ¹.

Infiérese de aquí, según unos, que la potencia y la impotencia se diferencian entre sí específicamente ²; aunque otros creen, que los dos miembros de esta división, es á saber, potencia é impotencia, no son propiamente dos especies diversas, sino dos diversos estados, al modo que cuando dividimos al hombre en niño y adulto, los miembros de esta división no hacen dos especies, sino una continua, siendo la especie ó naturaleza del hombre, cuyas fuerzas con la edad crecen ó disminuyen, pasando de la potencia á la impotencia, ó viceversa. La potencia locomotriz en el niño es muy débil, pero no tarda en

1 V. ALAMANNUS, Lóg., sobre la categoría *qualitas*.

2 El mismo autor.

afirmarse; y así continúa hasta debilitarse en la vejez, constituyendo su fuerza y su debilidad dos estados de una misma potencia natural ¹.

78. La tercera especie de cualidad lleva el nombre de *passion* y *cualidad pasible* (*passio et patibilis qualitas*), y se define diciendo que es la que causa en las cosas sensibles aquella alteración que precede á la corrupción y generación de ellas, ó que se sigue de esta alteración. El *calor*, por ejemplo, causa en muchas substancias el movimiento de alteración que sobreviene en substancias que lo reciben, y que por efecto de este movimiento adquieren cualidades que antes no tenían, v. gr., el *olor*. De estas cualidades unas son fugaces, como el calor causado por el movimiento; otras permanentes, como la palidez del semblante en los que tienen el temperamento melancólico: en el primer caso llevan el nombre de *passiones*, y en el segundo de *patibiles quclitates*.

Pasión y cualidad pasible.

79. Por último, la *forma* y *figura*, como se llama la cuarta especie de cualidad, es la cualidad que resulta de la disposición de las partes cuantitativas; ó más brevemente, el término de la cantidad.

Forma y figura.

Las partes de la cantidad son de por sí indi-

¹ V. la Lógica de Goudin sobre este predicamento.

ferentes para ser dispuestas de este ó aquel modo; en la cera, v. gr., lo mismo se presta la extensión á ser pirámide que esfera ó que cilindro: de aquí que se tenga por cualidad lo que dispone á la cantidad de este ó aquel modo, En las cosas naturales esta cualidad se llama *figura*, como la *figura humana*; y en las artificiales, *forma*, como la *forma de una casa*. De uno y otro nombre usó Aristóteles indistintamente; y este es asimismo el uso corriente hasta el día de hoy.

Propiedades de
la cualidad.

80.* Tres son las propiedades de la cualidad, según Aristóteles. La primera, tener contrario, aunque no todas. Tienen contrario la *virtud*, el *calor*, la *salud*, etc.; y no le tienen las *figuras*, la *luz*, etc. La segunda, ser susceptibles de más y de menos, de intensión y remisión, como el *calor*; aunque también hay otras cualidades que no tienen tal propiedad, v. gr., *las mismas figuras*. La tercera, ser fundamento de semejanza y desemejanza entre las cosas; porque aquellas son semejantes, que convienen en la cualidad, y aquellas otras desemejantes que no convienen en cualidad.

RELATIO

Varias maneras
de relación.

81.* La palabra *relación*, en su sentido más general, denota el orden ó respecto de

una cosa á otra. Si este orden se da en las cosas mismas, aun sin pensarlo nosotros, la relación se llama *real*, como *la del efecto con su causa*, la de *la ciencia con su objeto*, la del *padre con el hijo*; mas si el orden sólo es excogitado por la mente, como el que media entre el predicado y el sujeto, la relación es *lógica*.* Además, si el orden es como adventicio á la cosa que se ordena ó dice respecto á otra, como el sér de *padre*, que sobreviene á este ó aquel hombre, la relación, que es ese mismo orden, llámase *predicamental*, y *secundum esse*; mas si la cosa misma que se dice ordenada á otra, se refiere á ella por su misma esencia, aunque absoluta, de forma que pueda y deba ser considerada primariamente como algo que tiene sér en sí, y secundariamente según el respecto que dice á otra cosa, entonces la relación se llama *trascendental* y *secundum dici*. Según esto, se dicen relativas *secundum esse*, aquellas cuyos nombres les son impuestos para significar el orden que tienen á otras, como el nombre de *señor*, de *siervo*, de *hijo*; y relativas *secundum dici*, aquellas cuyos nombres han sido impuestos para significar principalmente, no ya relación, sino aquello en que la relación se funda, v. gr., la *ciencia*, la cual es cosa relativa *secundum dici*,

porque el nombre que lleva, significa la cualidad á que se sigue el respecto á su propio objeto.

Qué sea relación
predicamental.

82. De conformidad con Aristóteles, defínese en lógica la relación predicamental: “Aquel accidente real, cuyo sér consiste totalmente en haberse ó referirse á otra cosa, *ea quorum esse est ad aliud se habere.*.” Debiéndose entender aquí la palabra *sér* en el sentido de esencia ó naturaleza; pues en eso consiste la esencia de la relación predicamental, en referirse á otra cosa distinta de aquella en donde se encuentra en razón de accidente.

Procúrese distinguir en la categoría de relación un doble sér; porque de una parte esta relación es accidente, que existe en el respectivo sujeto, como el sér de *imagen*, que en calidad de accidente está en el propio sujeto, á saber; *mármol, lienzo, etc.*; y de otra parte esa relación es una razón ó respecto á otra cosa, y cuyo sér consiste en referirse á otra cosa sin poner nada absoluto en el sujeto de la relación, como el respecto que dice la imagen á la cosa representada, que no da sér alguno á la imagen, sino todo él consiste en el orden mismo de una cosa respecto de otra.

Condiciones de
dicha relación.

83. Cuatro condiciones pide la relación predicamental. La primera, un sujeto real en que esté el accidente cuyo sér, en cuanto es

relación, consiste en referirse á otra cosa, ó sea un sujeto *ad aliquid esse affectum*, como dice Aristóteles ¹. La segunda, un fundamento real que sea la causa de la relación; la relación, por ejemplo, de semejanza entre dos ó más cosas por razón del color, es convenir entrambas en esta cualidad. La tercera, que tenga un término real, término cuyo concepto va embebido en el concepto mismo de relación, ya que la esencia de ésta consiste en referirse á otra cosa: así el *hijo* dice relación necesariamente al *padre*. La cuarta, en fin, que los extremos de la relación, esto es, el fundamento y el término de ella, sean realmente distintos uno de otro; porque ninguna cosa es relativa para consigo mismo si no es con relación de razón: ni aun el accidente

¹ ... duplex esse convenit relationi, unum, secundum quod est accidens, et hoc est esse simpliciter et respectu accidentis est inesse; nam secundum hoc fundatur in subjecto, quatenus ponit in illo aliquid. Alterum vero convenit illi, ut est ratio quaedam seu relatio, et hoc esse non est esse simpliciter, sed esse secundum quid, quod respectu relationis est ad aliud se habere, hoc enim significat ratio relationis, quod est dicere relationem in quantum est accidens, ponere aliquid in subjecto; in quantum vero tale accidens, ita habere debile esse secundum sui inhaerentiam in subjecto, ut non ponat in subjecto aliquid absolutum, sed tantum per respectum ad aliud. ALAM., Lóg., I p., q. 13.

es relativo de la substancia que modifica, pues viene á ser una sola cosa con ella.

Fundamento de
la relación.

84. La relación se funda, ó en la *conveniencia* y *disconveniencia*, como entre *dos corderos blancos*, y entre *uno blanco y otro negro*; ó en la *acción* y *pasión*, que fundan respectivamente la causa y el efecto; ó en la *medida* y lo que es *susceptible de ella*, como el original y la copia.

Tres son pues los fundamentos de la relación, porque á este número se reducen las razones de referirse este accidente predicamental á su término. Y á la verdad todo lo que se ordena á otra cosa, ó mira y dice orden á ella según la razón de *sér*, como medida de su perfección; ó por razón de *obrar*, como la causa y el efecto; ó según el concepto de *unidad*, ó sea de *conveniencia* ó no *conveniencia*. Si lo que se ordena á otra cosa, mira á ésta del primer modo, como medida y regla de su *sér* y de su perfección, el fundamento de esta relación es la medida y lo que es capaz de ser mensurado por ella (*mensura et mensurable*): de esta suerte la ciencia mira á su objeto como fundamento de su perfección: así la imagen mira á su original: así las criaturas al Creador, y en general todo lo que recibe su *sér* específico de otra cosa, al respectivo

principio especificativo. Si la mira del segundo modo, como causa ó efecto, el fundamento será de acción y pasión: tal es el orden ó respecto del *hijo* al *padre*, y en general, de todo efecto á su causa. Por último, si la mira según que conviene ó no conviene, la unidad y el número serán el fundamento de la conveniencia ó no conveniencia; así una *pared blanca* se refiere á otra blanca como conveniente, y á otra *negra* como no conveniente. Si esta conveniencia es entre términos que tienen la misma naturaleza, la relación de éstos entre sí se llama *identidad*. Si los términos convienen entre sí por tener la misma cantidad, el respecto de ellos fundado en esta razón se llama *igualdad*. Y por último, cuando la conveniencia es entre términos que tienen una misma cualidad, la relación de ellos es y se llama *semejanza*.

85.º La relación se divide en *mutua* y *no mutua*. Se dice *mutua* cuando el orden es recíproco entre ambos términos, cada uno de los cuales se refiere al otro, como entre *padre* é *hijo*; y *no mutua* cuando un extremo se refiere á otro, mas éste no dice respecto á aquél: así la *ciencia* se ordena á su *objeto*, mas el *objeto* no dice orden á la *ciencia*; la *criatura* se ordena á *Dios*, pero *Dios* no se ordena á la *criatura*.

Relación mutua
y no mutua.

Propiedades de
la relación.

86. Las propiedades de la relación son las cinco siguientes: primera, no tener contrario: una relación no pugna con otra, y en un mismo sujeto puede haber muchas y muy diversas relaciones. De aquí que no haya entre ellas oposición contraria que las destruya, sino oposición relativa, con que no se destruyen, sino antes se miran la una á la otra, como las relaciones de una *persona* á sus *ascendientes* y á sus *descendientes* y *colaterales*, en razón de las cuales es *hijo*, y es *nieto*, y es *hermano*, etc. La segunda propiedad es, no recibir por sí misma aumento ni disminución, sino únicamente en razón de su fundamento: así es mayor la semejanza de dos cosas que participan en grado diferente la razón de *blancura*, á medida que esta cualidad crece en la más blanca ó disminuye en la menos blanca de las dos. La tercera propiedad es convertirse mutuamente, como si decimos: *Filius est patris filius*, y *pater est filii pater*. La cuarta, en fin, que los extremos de la relación sean *simul*, ó tengan existencia uno y otro á la vez en la naturaleza: no puede darse, en efecto, *padre sin hijo*, *siervo sin señor*, *igualdad sin cosas iguales*, etc. Y finalmente, la quinta, que sean *asimismo simul* en el acto del conocimiento: imposible cosa es conocer á un siervo sin señor.

Las tres propiedades últimas son únicamente de las cosas en que la relación es mutua.

LOS SEIS ÚLTIMOS PREDICAMENTOS

87. De las otras categorías denominadas *actio*, *passio*, *ubi*, *quando*, *situs*, *habitus*, como cosas que son de poca entidad, apenas hace cuenta la lógica. Con todo, no está de más saber, que la de *actio* se atribuye á toda causa en cuanto ejercita su virtud eficiente, como *iluminar*, *querer*; *passio* es la mudanza que procede de la acción, como *ser iluminado*, *ser movido*, etc.; *ubi* es la determinación de la cosa por el lugar que ocupa, como estar aquí, allí, arriba, etc.; *quando*, la determinación tomada del tiempo, como si decimos de alguna cosa que ha pasado ó está por venir; *situs*, la ordenación de las partes en el lugar, como si alguno está de pie ó sentado; *habitus*, el modo que resulta en el cuerpo de estar vestido, ó ceñido de armas, ó de llevar cualesquiera ornamentos. Puede decirse que las dos últimas categorías son denominaciones extrínsecas, por cuya razón no merecen ir entre las otras ni ser reputadas por tales. 1

Los seis últimos predicamentos.

§ III

Distribución de los universales debajo de los predicamentos.

Predicados que entran en cada serie.

88. Cada predicamento es una serie ó coordinación de predicados superiores é inferiores, desde el género supremo hasta los individuos. En cada predicamento hay un género supremo, que es la cabeza de la serie, y se llama también absolutamente *predicamento*. Debajo de este supremo género se colocan los géneros intermedios; después el género ínfimo; en seguida la especie especialísima, y en último término los individuos, aunque no como parte de la serie, porque el individuo no es objeto de ciencia ni disciplina alguna, sino como base de toda ella, y punto de partida de donde la mente procede para llegarse á lo universal.

Qué predicados van en línea recta, y cuáles en oblicua.

89. Los géneros y las especies que forman la serie debajo del género supremo, y el individuo que está en la base de ella, pónense en línea recta, y se llaman *inferiora praedicationis*, porque de todos ellos es predicado el predicamento que está á la cabeza de la serie. Las diferencias van á una y otra parte, según son positivas ó negativas, y son denominadas *inferiora contractionis*, porque contraen y determinan el género.

Véase en el siguiente *schema* la categoría de substancia:

SUBSTANCIA

Divídese según que es

Corpórea *ó incorpórea.*

SUBSTANCIA CORPÓREA Ó CUERPO

Divídese por las dos diferencias de

Animada *é inanimada.*

SUBSTANCIA ANIMADA

Se divide según que es

Sensitiva *ó no sensitiva.*

SUBSTANCIA ANIMADA SENSITIVA Ó ANIMAL

Divídese por las diferencias

Racional *irrational.*

SUBSTANCIA RACIONAL Ó HOMBRE

Pedro.

Según se echa de ver en este *schema*, sólo se coloca en la serie lo que pertenece esencialmente á la naturaleza del individuo de que se predicán todas las razones universales ordenadas en ella. No pueden entrar, por tanto, las razones que por modo contingente, y como propiedades positivas, se predicán fuera de la esencia del individuo colocado debajo del género supremo, aunque bien pueden reducirse á alguno de los

nueve géneros restantes. Mas las razones que se predicán por modo de propiedad atributal, pueden ponerse en el mismo predicamento *ex consequenti et secundario*, por razón de la naturaleza de donde emanan según nuestro modo de entender.

En la distribución de los conceptos debajo de un solo género supremo, debe pensarse y discernirse bien qué pertenezca *esencialmente* á la naturaleza del individuo colocado debajo de él, qué por modo de *propiedad atributal*, qué por modo de *propio positivo*, y qué por modo *contingente*. Después de discernidas estas razones, puede procederse á la distribución de las nociones esenciales, únicas que se contienen debajo de predicamentos, mediante uno de estos dos procesos: el primero, que podemos llamar *ascendente*, comienza por la especie especialísima, que está inmediatamente sobre la naturaleza del individuo; y ascendiendo así gradualmente á los conceptos superiores, los reúne todos debajo del género. El otro, por el contrario, es *descendente*, porque empieza en el género supremo, y descendiendo por grados llega hasta la especie especialísima, sin descender al individuo, que está fuera de la serie, y no es objeto de disciplina alguna científica. La razón de esto es, que no se puede reducir á número la multitud de individuos que pueden darse en cada especie, y así las ciencias tienen que renunciar á conocerlos individualmente, uno por uno; y además porque la

caducidad y las mutaciones incesantes de ellos no se avienen con la estabilidad y fijeza de los conceptos de que constan las ciencias.

ARTÍCULO IV

De las categorías de Kant.

90. Dió Kant el nombre de *categorías* á los conceptos del entendimiento que llamó *puros*, es decir, que no expresan en orden á sus objetos cosa alguna que pueda ser percibida por los sentidos ¹. Estos conceptos son doce, contenidos respectivamente debajo de los cuatro títulos según los cuales se dividen los juicios y proposiciones ², conviene á saber: cantidad, cualidad, relación y modalidad. Los juicios, en efecto, se dividen, por razón de la *cantidad*, en univer-

Naturaleza, origen y distribución de las categorías según Kant.

¹ "Los conceptos son *puros* cuando ninguna sensación se mezcla con la representación...; un concepto *puro* no contiene otra cosa que la forma sola de un concepto en general." *Crítica de la razón pura*, introd.—Idea de una lógica trascendental, I, De la lógica en general.

² Kant, con efecto, deduce sus categorías de "la facultad de juzgar," que "es, añade, lo mismo que la facultad de pensar." "Esta división procede sistemáticamente de un principio común, á saber: la facultad de *juzgar* (que es una misma cosa con la facultad de pensar)." *Crítica de la razón pura*, versión francesa de Tissot, lib. I, sec. 3.^a

sales, particulares y singulares, y de esta división deduce Kant las categorías contenidas debajo de la cantidad, que son: *unidad, multitud y totalidad*. Por razón de la *cualidad* se dividen en afirmativos, negativos y limitativos, de donde salen á su vez las tres categorías, *realidad, negación y limitación*. Por razón de la *relación* se dividen los juicios en categóricos, hipotéticos y disyuntivos; y fundado en esta división, pone Kant debajo de ese tercer título las categorías *substancia y accidente, causa y efecto, reciprocidad entre el agente y el paciente*. Por último, bajo el título de la *modalidad*, en razón de la cual se dividen los juicios en asertóricos, problemáticos y apodícticos, Kant coloca las categorías que llevan respectivamente en su tabla los nombres de *posibilidad é imposibilidad, existencia y no existencia, necesidad y contingencia*.

Vicios de esta
doctrina.

91. Muchos son los vicios de que adolecen estas categorías, si es que pueden llamarse *categorías* los conceptos *puros* de Kant; pero los principales son los siguientes: 1.º Las categorías de Kant, á diferencia de las de Aristóteles, con las cuales sólo convienen en llevar su mismo nombre¹, son

¹ Aunque Kant haya aplicado á sus conceptos *puros* el nombre de categorías, que usó Aristóteles, y aunque

simples conceptos de la mente sin fundamento alguno en la realidad, y por consiguiente, el conocimiento regulado por ellos carece absolutamente de valor fuera de nuestro espíritu. 2.º Consiguiente á este defecto es haber visto Kant las supremas nociones de la mente, no en el modo como las cosas *son* ó tienen sér, ó lo que es lo mismo, en haya declarado desde el principio, que "el fin de Aristóteles era el mismo suyo, aunque con diferencias en la ejecución," la verdad es que entre las categorías de Aristóteles y las de Kant no hay de común sino el nombre. Aun respecto del nombre, debe observarse que Kant atribuye á Aristóteles el uso de la palabra *predicamento* diciendo con toda gravedad: "Il ressemble d'abord d'ix qu'il appela catégories ou *predicaments*." Pero es sabido que la palabra predicamento es latina, inventada mucho más tarde, pues ni aun de las mismas escuelas latinas de los primeros siglos llegó á ser conocido. Desde *luego*, dice Kant, que halló Aristóteles diez categorías, porque después añade que hubo de encontrar otras cinco, que añadió á las anteriores bajo el nombre de *post-predicamentos*: "Dans la suite il cru en avoir trouvé cinq autres. Il les ajouta aux précédents sous le titre de *post-predicaments*." Confunde, pues, Kant las categorías ó predicamentos con las *hypoteries* ó *post-predicamentos* de Aristóteles, sin duda por no haber leído á Aristóteles ó por juzgarle sobre recuerdos borrados y completamente inexactos, como dice Barthélemy Saint-Hilaire, en cuya introducción á la lógica de Aristóteles traducida por él, se contienen estas y otras observaciones, y además se responde á la crítica infundada que hizo el filósofo racionalista alemán del filósofo griego.

las divisiones del sér en general (*ens*) por las diez categorías que hemos referido, sino en los varios respectos del juicio intelectual, donde no entra el sér que se divide en categorías, sino el sér de la cópula que expresa la composición ó la división que hace el entendimiento uniendo ó separando mentalmente los dos términos del juicio, el cual sér carece de realidad fuera del entendimiento ¹.

3.^o Debajo de las categorías de Kant, extrañas é incoherentes entre sí, es imposible poner todas las cosas, ordenándolas en forma de series, conforme á lo que pide el fin para que hemos dicho que fueron ideadas. A la cabeza de estas series debe de haber conceptos universales que sean géneros supremos, los cuales comprendan bajo de sí á tales ó cuales géneros inmediatos, y excluyan á otros, de donde resulte diferencia de una serie ó categoría á las demás; mas los conceptos puros de Kant son casi todos ellos *trascendentales*, que vagan por todos los géneros, sin contener á ninguno de ellos en particular, ni poner distinción entre las cosas, ni orden en nuestras ideas. Bajo el concepto de *unidad*, por ejemplo, ó de *realidad*, ó de *posibilidad*, etc., ¿qué cosa hay que no pue-

I Véase á SANSEVERINO, *Phil. Chr.*, vol. I, Lógica art. VIII.

da colocarse? 4.^o Pecan además las categorías de Kant por su mala distribución; como quiera que no todas ellas son géneros supremos y diversos primariamente por sí mismos, que puedan ser concebidos sin los otros; la *realidad*, la *totalidad*, la *multitud*, la *causa*, etc., no pueden, en efecto, ser concebidas sino como *posibles* ó como actualmente *existentes*. A su vez, la *realidad* contiene en sí á la *unidad* y á la *totalidad*. Por su parte, la *no existencia* es una cosa misma con la existencia *posible*, ó sea con la *posibilidad*, ó con la *imposibilidad* tratándose de lo que implica contradicción, y no puede, por consiguiente, existir.

En suma, las categorías de Kant carecen de fundamento en las cosas, y por consiguiente, de todo valor real y lógico, reduciéndose á meras formas subjetivas del entendimiento sin aplicación alguna fuera de él; son conceptos vagos y trascendentales, análogos y privados de unidad unívoca, que no determinan nada, ni sirven para ordenar las ideas que tenemos de las cosas, y las palabras con que las expresamos; y lejos de conducir al fin para que fueron ideadas las categorías, engendran en el ánimo desorden y confusión ¹.

¹ V. á LÉPIDI, *Lóg.*, lib. II, sec. I.^a, cap. X, § VIII.

ARTÍCULO V

Las categorías de Krausse ¹.

Principio de estas categorías.

92. Al frente de sus categorías, consideradas por Krausse como esencias fundamentales de todo sér (*grundwesenheiten* ó *grundgedanken*), este filósofo pone lo que él denomina “el sér;” porque el sér, dice, es la primera y última palabra de toda ciencia; y porque el análisis y explicación de todo lo que pertenece al sér, es á sus ojos el objeto de la

¹ Desde Kant hasta Krausse no hubo apenas quien se entretuviera en formar una nueva tabla de categorías. Del mismo Hegel dice Krausse, que no adelantó ni un solo paso en esta línea. He aquí sus mismas palabras: “En su Lógica, Hegel ha puesto como base la tabla de las categorías kantianas (*die Kantische Kategorientafel*), sin tratar de demostrarlas; y en ellas ha introducido algunas variaciones, pero ninguna mejora. Por el camino que siguió Hegel, es tan imposible descubrir el organismo de las categorías, como por el de Kant., *Analyt. Log.*, Lehrs. II, th. II, Abschn. II, cap. IV. Es de advertir que entre Hegel y Krause las diferencias son menos importantes de lo que el segundo supone, pues ambos parten del sér ideal como principio de las categorías; ambos consideran las categorías como determinaciones de dicho sér; ambos consideran el orden lógico del pensamiento como una misma cosa con el orden según el cual el sér se *realiza y desenvuelve* en la filosofía panteístico-alemana.

ciencia. Krausse considera el sér bajo tres puntos de vista, conviene á saber: en sí mismo, en su contenido y en sus relaciones con su contenido; ó en otros términos: como todo, como conjunto de partes, y en las relaciones del todo con las partes. Estas tres fases del sér corresponden á las llamadas *tesis*, *antítesis* y *síntesis* en la filosofía alemana. El sér se pone primeramente en sí mismo, y como tal es *uno*,—*tesis*; después se pone como una variedad de cosas, si se considera todo lo que está encerrado en él, y en este sentido es *múltiple*, y cada elemento de la variedad está en oposición—*antítesis*—con los otros; y por último, el sér se pone en la unión del todo y de las partes como *organismo*, y como tal es la *armonía* del todo y de las partes, ó *síntesis* ¹.

93. Comencemos por las categorías de la *tesis*. Al frente de ellas está el *sér* significado por la palabra alemana *Wessen*, el sér que contiene á la esencia (*die Wessenteit*). Acerca del *sér* podemos indagar: 1.º, *lo que es*, ó sea su esencia; 2.º, *cómo* lo vemos ó pensamos nos-

Categorías de la esencia.

¹ Puede verse la doctrina de Krausse sobre las categorías en la *Médula del sistema de Krausse*, ó *Cuadro de las categorías según este autor*, comentado por G. TIBERGHIEU, versión castellana de M. L., Madrid, imprenta de Querol, 1874.

otros, ó sea la forma (*die Formheit*), y 3.^o, la *unión* de la esencia con la forma, ó sea la existencia (*die Seynheit*). A cada una de estas tres cosas que considera Krausse en el sér, la *esencia*, la *forma* y la *existencia*, corresponden sus respectivas categorías. En la esencia, que expresa lo que es el sér (*das was Wessen ist*), pensamos la unidad (*unitas essentiae*) en razón de considerar á todo sér como uno, y no como dos ni como tres, etcétera. Si en esta unidad de esencia (*Einheit der Wessenheit*) pensamos como qué (*als was*) cualidad la conocemos, tendremos dos categorías, llamadas una de ellas la *seidad*¹ ó propiedad (*die Selbheit* ó *die Selbständigkeit*), en que la esencia una es pensada, ora como idéntica consigo misma, ora como *omneidad* ó totalidad (*Ganzheit*), por la cual el sér es todo lo que es, así como por la *seidad* es idéntico á sí mismo, ó su propia esencia. Si ahora pensamos unidas entrambas propiedades de la esencia, á saber, la *seidad* y la *totalidad*, tendremos la armonía de la esencia (*die Vereinwessenheit*). Y hasta aquí las

1 Con este nombre, de su invención, y también con el de *suidad*, tradujo Sanz del Río el término de *die Selbheit*, que en alemán significa la *identidad* de toda cosa comparada consigo misma. No había, pues, necesidad de tan extraño neologismo para expresar ese concepto.

categorías de la esencia. Veamos ahora las de la *forma*.

Con la forma se responde á la pregunta: “¿Cómo es *lo que* es el sér? ó ¿cómo pensamos la esencia?„ Este *cómo* es indefinible ¹. Lo único que puede decirse, es que “el *cómo* es lo primero distinguido al lado de la esencia.„ En el lenguaje es expresada la forma por las palabras *posición*, *afirmación* (*Bejahung*). Esta forma es determinada, así como la esencia, por la unidad, y así decimos la unidad de la forma, ó uniformidad (*die Eniheit der form*). Debajo de la cual podemos pensar la forma según que el sér se refiere ó dirige á sí mismo, ó según que se abarca y comprende á sí mismo: de donde resultan las dos categorías de la rela-

¹ “¿Cómo es *lo que* es el sér?„ pregunta Sanz del Río; y responde: “Es imposible dar una definición de la forma y el cómo, porque no concebimos término más simple á que reducir el *cómo*, y toda declaración que buscáramos, habría de ser *como* tal lo determinado que fuera; luego la misma forma de ser término definidor, llevaría envuelto el concepto del *cómo*. Sólo, pues, cabe decir que la forma ó el *cómo* es lo primero distinguido al lado de la esencia en el sér, cuando decimos: el sér es como es esto ó aquello determinado: Yo soy *como tal* Yo, mis propiedades.„ (*Sistema de la Filosofía*, segunda cuestión analítica del conocer.) Como se ve, esto y el no decir nada absolutamente son una misma cosa.

ción, hábito ó dirección (*die Bezugheit* ó *Richheit*), y la contención ¹ ó continencia, ó capacidad de recibir en sí mismo lo que es (*die Fassheit* ó *Befassheit*), y asimismo la categoría que resulta de la unión de la *relación* y de la *contención*, ó sea la armonía de la forma (*die Formvereinheit*). Tales son las categorías de la esencia. Veamos ahora las de la existencia.

Categorías de
la existencia.

94. La existencia resulta de la afirmación ó posición de la esencia, y viene, por tanto, á ser la forma de la esencia ², ó la esencia afirmada, la esencia puesta (*die Seynheit*). La existencia es una, como una es la forma, y de aquí la unidad de la existencia (*die Seynheitteynheit*), bajo cuya unidad se dan la identidad de la existencia (*die Selbstseynheit*), la totalidad de la existencia (*die Ganzseynheit*), y la armonía de la existencia (*die Seynheitvereynheit* ³.)

1 Así traduce Sanz del Río el nombre alemán *Fassheit*, que significa *capacidad*.

2 "... el concepto categórico de existencia no contiene más, ni otra cosa ni fuera, que los elementales de esencia y forma en relación.", *Sistema de la Filosofía*, segunda cuestión analítica del conocer, pág. 275.

3 Además de estas supremas categorías del sér, Krause pone otras que no vienen á ser otra cosa sino ellas mismas adicionadas con el concepto de lo que es primero sobre otras cosas; adición expresada por el prefijo *ur*,

95. Después de las categorías de la tesis, vienen en Krausse las de la antítesis, ó las ca-

que significa origen primero, lo primero y primordial, ó como dice Sanz del Río, la *primitividad**. Así, en la categoría de la esencia, después de la unidad de esencia y sobre la *seidad* y la *totalidad*, pone Krausse la misma unidad según que es primera, ó sea la *Wessenheit-ur-einheit*; en las categorías de la forma, después de la unidad de la forma y sobre el *hábito* y la *contención*, intercala á la misma unidad de la forma según que es primera, ó sea la *Formheit-ur-einheit*; y en las categorías de la existencia, bajo la unidad de la existencia y sobre la identidad y la totalidad de ella, nos pone á la unidad primitivamente primera, ó protoprimería de la existencia, ó llámese en alemán la *Seynheit-ur-einheit*. Véase ahora de qué modo explica esta primitividad Sanz del Río tratando de las categorías que se dan en el yo. "Si preguntamos, dice, si además de estas esencias primeras — la unidad, la seidad, la totalidad, la unión — percibo yo en mí otras esencias *comunes*, y á éstas inmediatamente relativas, distinguimos, en efecto, otra esencia en la que no hemos reparado antes, á saber: la unidad de la esencia sobre la distinción de la seidad contra la totalidad, esto es, la *primera unidad, unidad superior* (prioridad: Yo soy el primero en mí), que expresamos cuando decimos: Yo soy uno y el primero: Yo soy el primero en mí: Yo como yo me reconozco uno y uno otra vez sobre ser yo el mismo á distinción de ser yo todo: Yo soy uno ante toda diferencia en mí... Yo soy el primero de todo lo segundo en mí." *Sistema de la Filosofía*, segunda cuestión analítica del conocer, pág. 269.

* "A esta unidad formal sobre la dualidad le conviene el nombre de la *primitividad*." SANZ DEL RÍO *ubi supra*.

tegorías de los contrarios, las cuales resultan de considerar el ser según su contenido, que son las partes de que consta, entre las cuales supone oposición de contradicción. "Nosotros, dice Krausse, reconocemos también (iba hablando de la unidad de las categorías que pertenecen á la esencia) algo vario, divisible, múltiple. Debemos, por consiguiente, considerar en general esta esencia según que el ser es múltiple y vario. Ya hemos notado en nuestro análisis que aquello que (comparado con algo fuera de sí) es otro (*ein Anderes*), es decir, distinto de aquello con que se compara, que á su vez es otro con respecto á él, tiene lo que éste no tiene, es lo que éste no es, y viceversa ¹.,, Pone Krausse por ejemplo la oposición entre naturaleza y *espíritu*, entre línea recta y línea curva. Esta es la oposición ó antítesis. Aplicando, pues, la antítesis al contenido de la esencia, Krausse encuentra en la esencia una diferencia, la cual es principio de la división del género en especies, y de la oposición de éstas entre sí. Siguiendo este mismo procedimiento de aplicación de la oposición á las categorías de la tesis, obtiene las siguientes: *Determinación y exclusión, identidad y diferencia,*

1 *Analyt. Log.*, l. c.

unidad y multiplicidad, afirmación y negación, interior y exterior, límite y magnitud, principio y fin, condición y complemento.

96. No son estas las solas categorías de la antítesis. Krausse deduce otras de considerar al sér en oposición consigo mismo, oposición fundada en la distinción que en todo sér pone él entre el sér mismo y la serie de actos, estados ó fenómenos por medio de los cuales el sér realiza interiormente su esencia por cierta especie de evolución. Hay, pues, dos fases en cada cosa: una de ellas inmutable, y otra mudable; ó en otros términos: todo sér tiene dos atributos opuestos, uno de los cuales se refiere á los fenómenos pasajeros, y el otro á la esencia permanente. He aquí las categorías de la antítesis que expresan la evolución ó relación interior del sér con los fenómenos que realizan su esencia en el tiempo: *ser y no ser, inmutabilidad y cambio, eternidad y tiempo, potencia y actualidad, acción y reacción, fuerza y tendencia, fin y medio, bien y mal.*

Otras categorías de la antítesis.

97. Quedan todavía las categorías propias de la síntesis, en que la relación del sér con las partes de que consta (contenido), no es ya de *oposición* (pues el todo no se opone á ninguna de sus partes), sino de *trascendencia* ó superioridad. Así, en cada uno de

Categorías de la síntesis.

nosotros la relación de espíritu á hombre es la de una parte subordinada al todo, así como el cuerpo, que es la otra parte, está subordinado á ese mismo todo ó compuesto humano, diciendo entrambas partes oposición entre sí. Krausse considera al todo como continente y á las partes como contenido; y dice que el primero es la razón ó fundamento del segundo, y cada una de las partes de éste una manifestación parcial del todo. Las categorías consiguientes á esa relación son: *superioridad é inferioridad, todo y partes, continente y contenido, semejanza y contraste, principio y consecuencia, causa y efecto, ley y hecho.*

Otras categorías de la síntesis.

98. A estas categorías añade Krausse las que pertenecen al todo, ya constituido como todo y como partes, conviene á saber: *organismo, relación de todo con todo, plenitud, perfección y belleza.*

Vicios de esta teoría.

99. Muchos y muy graves son los vicios de que adolece la anterior tabla, ó, como Krausse dice, el organismo de sus categorías, de los cuales unos afectan á la misma esencia y concepto de ellas, y otros á su especial distribución en forma de tesis, antítesis y síntesis, y especialmente á cada categoría kraussiana en particular. Empezando por los vicios tocantes á la naturaleza y concepto

de las categorías, debemos ante todo tener presente, que el fin para que las inventó Aristóteles ¹, y lo que de ellas exigen la luz natural del entendimiento y el oficio de la lógica, es que con su auxilio sean ordenadas las representaciones intelectuales de las cosas, ó, si se quiere, las mismas cosas, de modo que haya entre ellas aquel orden según el cual puede el entendimiento enunciar unas de otras y llegar á conocer su naturaleza por medio de la definición y de la división. Pecan, pues, contra esta razón y concepto de las categorías los que se olviden de las cosas mismas significadas por las palabras, y de las series que se hacen de las cosas debajo de los supremos géneros en que se distribuyen, y en cambio pretenden construir todo un sistema de categorías sobre cada cosa en par-

¹ Aristóteles, ha dicho su traductor y comentador francés Barthélémy Saint-Hilaire, no ha declarado tan de propósito como Kant cuál fuera en este punto su intento. Hasta ha podido algunas veces dudarse del verdadero objeto de las categorías, porque no hay bastante claridad en sus indicaciones sobre este punto; pero, esto no obstante, en la frase que resume el pensamiento general de todo este tratado, el filósofo de Estagira se expresa en estos términos: "Las palabras, cuando son tomadas aisladamente, sin combinarlas unas con otras, no pueden expresar sino una de las diez cosas siguientes: *substancia, cantidad, etc.*."

ticular, por ínfima que sea, como un grano de arena ¹, y aunque carezca de sér real y físico como el concepto del derecho ². En segundo

1 "Sea, por ejemplo, que conozcamos seres finitos de la Naturaleza: animales, plantas, piedras, tierras, soles; reduciéndolos á la razón común de objeto, los conocemos todos bajo las mismas esencias bajo que hemos conocido el Yo. Yo considero, por ejemplo, mi conocimiento de *un grano de arena*. Por imperfectamente que conozca yo este objeto, lo considero, sin embargo, como sér tal y sujeto de sus propiedades cuando lo llamo con artículo: *el grano de arena*. Además, lo conozco como siendo lo determinado que es, y en razón de tal tiene esta ó aquella propiedad; bajo este juicio categórico — el grano tal y cual es, — el grano es todas sus propiedades. Luégo conozco que es lo que es como uno, es unidad — *un grano de arena*, — y siendo uno y único, es el propio el mismo que es; lo conozco luégo como que es por sí y contiene su propiedad, esto es, que es mismamente el que es, el mismo grano. Además, siendo uno y opuestamente á ser el mismo, lo conozco como todo el que es, todo tal grano, á distinción de ser el propio tal, el mismo, debajo de ser uno. Y reuniendo los términos contrarios bajo la unidad, conozco y digo: el grano es enteramente el mismo, y también propiamente todo; y otra vez lo conozco y llamo uno y el mismo grano; esto es, lo conozco en su unión esencial bajo su unidad y sobre la contrariedad de ser propio á ser todo., *Sistema*, etc., cap. XVIII.

2 Después de definir Krause en su *Analyt. Logik* al derecho: "El conjunto (*das Ganze*) de las condiciones de la vida, de la vida de Dios y de todo sér finito racional,," aplicando las categorías al derecho así definido.

lugar, los géneros supremos en que consisten las categorías, no dividen el concepto de sér según que este concepto expresa la esencia significada por esa palabra, equivalente á la palabra latina *ens*, que significa la esencia y la existencia concretamente consideradas, sino sólo en razón del modo como en tales géneros el acto de existir conviene á la cosa que existe. Hegel, por su parte, desconoció este modo, y dejó de considerarlo como punto de partida de las categorías, fundándolas en la esencia del sér, que consideró como fondo común é idéntico de todas las cosas; con lo cual vino á negar la distinción y aun la diversidad de éstas, y, por consiguiente, la posibilidad de distribuir las categorías propiamente dichas, que es el vicio en que asimismo incurrió su discípulo y continuador Krausse. Lo tercero, se debe advertir que la lógica considera las categorías como á conceptos reflejos ó segundas intenciones, que

ó sea á la esencia del derecho, que supone expresada en esta definición, dice que esta esencia es *una*; que el derecho tiene además *seidad* y totalidad; que es en su manera absoluto é infinito (*unbedingt y unendlich*), y en suma, que posee las demás propiedades significadas en alemán con los nombres de *Bejahung*, *Richtheit*, *Fasslichkeit*, *Seynheit*, etc., que equivalen á los castellanos *afirmación*, *dirección*, *capacidad*, *existencia*, etc., Lehrs., II, Theil, II, Abssch., II, cap. IV.

se predicán de las cosas conforme al sér intencional ó lógico que reciben del entendimiento, v. gr.: en la categoría de substancia la lógica considera la razón de género, que es puramente lógica, y como tal género la atribuye á todas las *especies* de substancias que se colocan debajo de la substancia así considerada; diferenciándose en este punto la lógica de la metafísica, porque ésta considera las categorías según el sér real ú ontológico que tienen en sí con independencia de toda consideración intelectual. Mas en el sistema de Krausse las categorías son puramente ontológicas, y carecen, por tanto, de valor y utilidad lógica ú ordenada á dirigir los actos de la mente en la definición y división de las cosas. Lo cuarto, deben expresar las categorías el sér por modo preciso y definido, que no engendre la confusión que se sigue de los conceptos vagos é indeterminados, como son precisamente los que usa Krausse, de sér, unidad, forma (*como que*), y otros á este tenor, con que asimismo peca contra las justas exigencias de la lógica, y confunde lo universal con lo trascendental, dándonos como categorías lo que sobrepaja á todas las categorías, como es el sér en general, y las propiedades que llaman los metafísicos *trascendentales*, porque no pertenecen

á este ó el otro género de cosas, sino convienen á todas ellas, y por consiguiente no caen debajo de ningún género ó categoría. La quinta razón contra la teoría de Krausse es haber incluido en las categorías, no sólo al sér universal, sino al sér divino, que de ningún modo puede hacer parte de ellas, por vencerlas y sobrepujarlas á todas, y estar elevado infinitamente sobre el principio mismo de las categorías, que es el sér común ó universal. Aun consideradas las categorías como esencias ó propiedades fundamentales de cada sér en particular, el solo pensamiento de ponerlas en Dios es absurdo, pues supone que el sér divino es uno y vario al mismo tiempo, que consta de partes opuestas entre sí, de donde proceden las categorías de los contrarios, con los cuales, sin embargo, el mismo sér de Dios resulta armonizado y compuesto en las categorías de la síntesis ¹.

100. La falsedad de la doctrina de Krause acerca de las categorías se conoce además por la viciosa distribución que hace de ellas en clases ó géneros pertenecientes á los tres momentos del sér que llama *tesis*, *antítesis* y

Continúa el juicio crítico.

¹ Véase á Sanseverino, *Philosophia Christ.*, vol. I, *Log.*, *pars prima*, pág. CCXXXVII y sig., donde impugna el mismo error en Hegel y aun en Giobati.

síntesis ó composición. Supone esta división, que todo sér consta de partes, no ya diferentes entre sí, sino opuestas y contrarias, y que este género de oposición puede darse en un mismo idéntico sujeto. Ambas suposiciones son absurdas. En primer lugar, no es cierto que todo sér conste de partes. El alma espiritual del hombre y las inteligencias separadas son sustancias simples que carecen absolutamente de partes. En Dios, sobre todo, en quien considera Krausse el fundamento primero y el dechado de las categorías ¹, es imposible considerar ningún género de composición. Caen, pues, por su base, tratándose de Dios y de los seres finitos espirituales, todas las categorías de la antítesis, denominadas por Krausse *determinación y exclusión, identidad y diferencia, unidad y multiplicidad*, y por consiguiente, todas las de la antítesis: *superioridad é inferioridad, todo y partes, continente y contenido*, etc. Aun tratándose de seres que constan de partes físicas y reales, como el hombre, compuesto de cuerpo y alma racional, es falso que estas

1 "Así como en el pensamiento Dios se echa de ver que Dios contiene en sí todas las cosas, así debe pensarse por aquí que todo lo que es, tiene en sí, por modo finito, todas estas divinas esencias fundamentales ó categorías." KRAUSSE, l. c.

partes procedan de esencia alguna por vía de evolución, como pretenden los kraussistas, ni que sean contrarias entre sí, porque la oposición entre contrarios se entiende de las cualidades que no pueden existir al mismo tiempo en un mismo sujeto, como lo *blanco* y lo *negro*, mas no de las substancias totales ni parciales, las cuales no se excluyen, sino antes suelen estar íntimamente unidas, como lo están en el hombre y el alma y el cuerpo, formando el compuesto natural que existe en cada uno de nosotros.

101. Pero todavía se echan de ver más claramente los vicios de que adolecen las categorías de Krausse, considerada cada una de ellas en particular. Por lo pronto, las clases en que divide Krausse las categorías de la tesis—*ser, esencia, forma, existencia*,—sobre los vicios antes enunciados, contienen otros no menos radicales. Por forma entiende Krausse la *posición*, quiere decir, que la esencia sea *puesta ó afirmada*. Pero ¿quién pone ó afirma la esencia de las cosas? ¿Se ponen ellas á sí mismas antes de ser? No es posible. ¿Son por ventura puestas fuera de la nada por alguna causa criadora? En este caso, la posición ó afirmación será cosa de la causa, no del efecto puesto por ella. Este efecto no puede en realidad distinguirse de

Continuación
de la crítica.

la existencia de la cosa puesta, ni aun con distinción de razón; y así, el añadir una categoría de la *existencia* sobre la *afirmación* ó *posición*, es superfluidad y redundancia evidente. Viniendo luégo á cada uno de los tres grupos de categorías que corresponden á la *esencia*, á la *forma* y á la *existencia*, topamos con otros escollos no menores. Empezando por la unidad que se atribuye á la *esencia*, es claro que nada añade á ella, ni es propia de la *esencia*, pues pertenece á todo lo que tiene ó puede tener sér. La *esencia propia* y la *esencia entera* son una misma en todas las cosas, no se oponen la una á la otra, ni hay necesidad de componerlas en la armonía de la *esencia*. En cuanto á la unidad de la *forma*, ó del *cómo que*, ya hemos visto que no se le puede definir, ni mucho menos se puede explicar qué cosa sean la *dirección* y la *capacidad* de él, ni qué oposición ni armonía medie entre estas dos soñadas categorías. Observaciones análogas pueden hacerse respecto de las categorías de la *existencia*.

Consecuencias
absurdas.

102. De las categorías pertenecientes á los contrarios no hay para qué ocuparnos en particular, porque á todas y cada una de ellas puede fácilmente aplicarse la observación que hemos hecho en general acerca de las

mismas, conviene á saber: que, como contrarias que son, no pueden darse en un mismo sujeto. Imposible es, en efecto, que la *determinación* de alguna cosa por medio de algún accidente, el *color*, v. gr., sea *exclusión* del propio accidente, ó que en una misma cosa concurren las categorías de la *identidad* y de la *diferencia*, de la afirmación y de la negación, del límite y de la magnitud, del sér y del no sér, etc., porque estas cosas se excluyen en el mismo sujeto, y algunas de ellas, por lo menos, hasta implican contradicción. Y no se diga que las tales propiedades no se atribuyen á las cosas en un mismo sentido, sino en sentidos ó bajo respectos diferentes, como en el ejemplo del color, donde se ve que una cosa puede tener la *determinación* consiguiente á *tal* color, y juntamente la categoría de la *exclusión* de los demás colores; porque la exclusión, y en general la negación ó carencia del sér expresado por las categorías positivas, como *límite*, *no sér*, etc., no son propiedades reales, sino puro no sér, nada, y la nada no puede decirse de ninguna cosa ni ser reputada por categoría ni propiedad de ningún sujeto.

103. Por último, acerca de las categorías de la síntesis debemos observar que el todo no tiene relación de *superioridad* respecto de

Filiación pan-
teística de estas
categorías.

sus partes, tomadas juntamente, ni las partes así tomadas son *inferiores* al todo, sino ambos términos son una misma cosa. Lo propio se puede decir de las otras categorías *conteniente y contenido, principio y consecuencia, causa y efecto, ley y hecho*, en que supone Krausse que el todo es algo anterior y superior á las partes, las cuales proceden de él como el acto de la potencia, el efecto de la causa, las conclusiones de sus principios; suposición falsa y sofística, que confunde bajo el nombre de *todo*, no sólo á las substancias que constan realmente de partes, sino á las puramente espirituales, con el sér ó principio potencial de donde el panteísmo saca todas las cosas, aun las más opuestas, contenidas á modo de germen en la unidad primitiva á que finalmente las reduce la síntesis después que ellas han salido del seno de la esencia única, sin dejar el sér primero, aunque sujetándose en su desarrollo á todo linaje de vicisitudes, y llegando á ser, finalmente, mediante la armonía de los contrarios, *plenitud, perfeccion y belleza*. Como si la belleza, la plenitud y la perfección absolutas pudieran componerse con las cosas que carecen de algún modo, ó por ventura están privadas de las razones objetivas ó entidades que tales nombres significan.

ARTÍCULO VI

Hypothēorias ó postpredicamentos.

104. Los lógicos, siguiendo á Aristóteles, llaman *hypothēorias*, *postpraedicamenta* en latín, á los modos ó respectos varios que concibe el entendimiento en las mismas categorías donde se comprenden todas las cosas. Estos modos son cinco, á saber: *oposición*, *prioridad*, *simultaneidad*, *movimiento* y *habitud*.

Hypothēorias
ó *postpraedicamenta*.

105. Dejada aquí la oposición de que hablamos en otro lugar, definimos desde luego la prioridad diciendo que es aquel modo según el cual *una cosa ó razón precede á otra*. Cinco maneras de prioridad se distinguen comúnmente: 1.^a *De tiempo*, en razón de la cual aquella cosa se dice ser primero que otra, que era ya ó existía, no siendo todavía ésta; Homero, por ejemplo, según esta razón, es primero que Virgilio. 2.^a *De ilacion ó consecuencia*, ó como dice Aristóteles, *secundum subsistendi consequentiam*, la cual tiene lugar entre dos cosas de las cuales la una se infiere de la otra, y así, hombre tiene prioridad respecto de animal, porque de ser uno hombre se infiere que es también animal; pero de la que es posterior no se infiere la que es pri-

Qué sea prioridad, y cuáles sus especies.

mera: de ser un viviente animal no se infiere que sea hombre. 3.^a *De orden*, cuando una cosa precede á otra en orden, como el exordio en un discurso á las demás partes de él. 4.^a *De dignidad*, en razón de la cual el príncipe goza de prioridad respecto de los simples magistrados. Y 5.^a *De naturaleza*, cuando una cosa pende de otra, aunque ambas sean en el mismo instante, y esta es la prioridad de la causa que da el sér á otra cosa: tal es la prioridad del fuego respecto del calor, ó del sol respecto de la luz, y, en general, la causa tiene prioridad de naturaleza respecto del efecto.

Esta última especie de prioridad es de dos maneras: una que llamaron los antiguos lógicos *in quo*, y otra *a quo*. La prioridad *in quo* es la que existe entre dos cosas, de las cuales una de ellas da el sér á la otra, sin depender en su propio sér de aquel que comunica; así, el fuego da sér al calor, sin depender en su sér del calor. La prioridad *a quo* tiene lugar entre dos cosas, de las cuales una depende de la otra en diverso género de causa; así, en el compuesto humano, el alma depende del cuerpo en el género de causa material, y el cuerpo del alma en el género de causa formal.

Otra manera de
prioridad.

106. Todavía mencionan los autores otra

manera de prioridad, que á menudo ocurre en los doctores de la escuela, á saber, la prioridad en el orden de la generación, á la cual opone Santo Tomas la prioridad en el de la perfección. De aquellas cosas se dice que son primero que otras en el orden de la generación, que se hacen antes que ellas: el niño tiene prioridad en este orden respecto del adulto; y por el contrario, aquéllas son primeras en el orden de la perfección, que son más nobles, y así hay prioridad en el anciano sobre el joven. Y como sucede que la generación natural vaya de lo imperfecto á lo perfecto, es un aforismo de la escuela, que lo primero en el orden de la generación es lo último en el orden de la perfección.

107. La tercera hipoteoría ó postpredicamento es de las cosas que son en un mismo punto (*quae sunt simul*), la cual puede ser: 1.º, *de tiempo*, ó sea entre cosas que son en el mismo instante, v. gr., entre el sol y la luna; 2.º, *de consecuencia*, entre dos cosas que mutuamente se infieren una de otra, v. gr., entre percibir la belleza física y estar dotado el que la percibe, de sentidos y entendimiento; 3.º, *de orden*, entre aquellas cosas que son del mismo orden, como las especies contenidas debajo de un mismo género; 4.º, *de dignidad*, entre los que bajo este con-

De las cosas
que son *simul*.

cepto son iguales; 5.º, *de naturaleza*, entre aquellas cosas que, aunque no sea una de ellas causa de la otra, mutuamente se ponen y se destruyen; según esto, las cosas relativas, como *padre é hijo, siervo y señor*, son *simul natura*, porque puesta ó quitada una de ellas, se pone ó se quita la otra, y viceversa.

Movimiento.

108. El cuarto postpredicamento es el movimiento, definido: vía ó tendencia al término de aquello que se está haciendo. De seis modos acontece este movimiento: 1.º, *por generación*, ó tránsito de una cosa del no sér substancial al sér substancial, como el viviente que es engendrado de otro viviente; 2.º, *por corrupción*, ó tránsito del sér al no sér de esta ó aquella cosa, como el agua que deja de ser agua cuando se corrompe; 3.º, *por aumento*, ó tránsito de una cantidad menor á otra mayor, el cual se echa de ver en los seres vivientes que crecen y aumentan su volumen; 4.º, *por disminución*, ó tránsito de mayor á menor cantidad, como en los cuerpos que se condensan disminuyéndose su volumen; 5.º, *por alteracion*, ó tránsito de una cualidad á otra, v. gr., de la salud á la enfermedad; y 6.º, *por traslacion* de un lugar á otro, como el agua que corre, ó la nave que se dirige al puerto.

109. El quinto y último postpredicamento es el *modus habendi*, ó simplemente *habere*, ó sea el modo como una cosa es habida por otra. Cinco son estos modos, según los lógicos, á saber: por *inhesión* ó *inherencia*: así tienen el alma la gracia, y el entendimiento la ciencia; por *continencia*, y éste es el modo de tener sangre las venas, la cáscara la fruta, etc.; por *posesión*, como el señor de un predio el predio que posee; por *relación*, y así el padre se dice que tiene hijos; y por *yuxtaposición* ó *circumposición*, como cuando se dice que España tiene al Norte los Pirineos y el Cantábrico, ó que Pedro tiene un vestido.

ARTÍCULO VII

De la definición.

110. Entiéndese por *definición*, tomada esta palabra en sentido lato, la oración que declara y pone de manifiesto lo que antes es oscuramente conocido. En sentido riguroso se entiende por definición la que llaman los lógicos *esencial*, ó sea la que manifiesta la naturaleza de alguna cosa. En este sentido la definió Cicerón: *Oratio, quae quid sit id, de quo agitur, ostendit quam brevissime*¹.

Qué sea definición.

¹ *Orator.*, c. 33. Este mismo concepto lo expuso

Géneros de definición.

III. Dos géneros de definición distinguen ordinariamente los lógicos, á saber: la definición *nominal* y la *real*, que luégo dividen en *esencial* y *descriptiva*¹. La definición nominal es la que declara el sentido de alguna palabra, ora atendiendo á su etimología, ora al que recibe del uso, ora en fin á la acepción en que es empleada por el que habla ó escribe. La definición real declara lo que es la cosa misma, bien exponiendo sus predicados esenciales, bien las propiedades y los accidentes que acompañan y determinan su esencia. En el primer caso, la definición es y se llama *esencial*; en el segundo, *descriptiva*.

Respecto de la definición nominal, conviene observar que el modo más propio de exponer el verdadero sentido de las palabras,

Santo Tomás por estas palabras: "Dicendum quod tum intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, idest, quando concipit aliquam formam de ipsa re, quae per omnia ipsi respondet." *Qq. dispp. de verit.*, q. II, a. I, ad. 9.

I El ilustre Lepidi, en su extenso y magistral tratado de la definición, admite otro miembro en la división de la misma, es á saber, la definición *conceptual*, que es la que declara el concepto que se ha formado el que define alguna cosa de la cosa misma definida. Es muy digno de consultarse todo lo que dice sobre esta manera de definición en el cap. VI, sect. I, lib. II de la Lógica.

para cuya significación fueron éstas impuestas, es el uso, *quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi*. El uso es, pues, en esa definición, el modo más seguro de conocer el sentido de las palabras, ó sea el respecto que dicen al concepto que deben expresar (*habitudinem vocis ad conceptum*). Cuando el uso no es suficiente á declarar este respecto, suele quitarse la obscuridad é incertidumbre de él, ya por medio de otras voces que significan notoriamente lo que se quiere declarar, como si declaro el sentido de la palabra *Kalología*, diciendo significar lo mismo que *Estética*, y es lo que llaman *sinonimia*; ó ya explicando la raíz y origen del nombre mismo, como si digo: *Cosmología es tratado ó discurso sobre el mundo; Filosofía es el amor de la sabiduría*.

La definición nominal procede singularmente cuando el nombre es *equivoco*. En este caso conviene referir todos los sentidos que le da el uso, y discernir de entre ellos aquel sobre el cual versa la cuestión.

Las ventajas de la definición nominal son: 1.º, la *perspicuidad y brevedad del lenguaje*, porque en el punto que se fija el sentido de una voz, no hay ya para qué volver sobre lo mismo con circunlocuciones ó rodeos; 2.º, prevenir el vicio que llaman *logomaquia*, que consiste en hablar de unas mismas cosas, haciéndose uso de palabras

diversas, ó de cosas diversas por medio de las mismas palabras; y 3.º, que conocido el sentido de la palabra definida, la mente es ilustrada con el concepto de la cosa: así se allana el camino para entender la esencia de ella, expresada por la definición real.

Leyes de la definición nominal.

112. Cuatro son las leyes de la definición nominal: la primera, que sólo sean definidas las voces inciertas, obscuras, equívocas. El que quiere explicar lo que de suyo es claro y perspicuo, lejos de hacerlo más claro, expónese á tornarle obscuro á fuerza de palabras innecesarias. La segunda regla es no dar á las voces en cada ciencia ó disciplina otro sentido diferente del que les ha sido una vez asignado en la respectiva definición nominal. La tercera, expresarse de manera que no se confunda el sentido que se da á la palabra definida, con el concepto de la cosa denominada por ella; no decir, por ejemplo: "*León es un signo del Zodiaco,*" sino "*llámase León á uno de los signos del Zodiaco.*"

Definición física y definición metafísica.

113. La definición esencial es, ora *física*, ora *metafísica*, según que declara las partes físicas ó las metafísicas que componen la cosa definida. Por partes *físicas* se entienden las que actualmente constituyen un todo ó compuesto natural, como *hombre*, que consta de

cuerpo y alma racional, y se define exponiendo estas partes. Y por partes *metafísicas*, las que entran en la constitución de la especie, á saber: el género y la diferencia. El hombre mismo es también todo metafísico, y se define: *animal racional*.

114.º La definición *descriptiva* se divide en *propia*, *accidental*, *causal* y *genética*.

Varias maneras
de definición des-
criptiva.

Propia es la definición de la cosa por medio de propiedades que dimanen de ella necesariamente, y á ella sólo convienen, como si definimos al hombre diciendo ser "animal político y capaz de perfeccionar su entendimiento con la ciencia." La definición *accidental* es la que manifiesta la cosa por medio de accidentes, cada uno de los cuales, separados de los demás, pueden convenir á otras cosas; mas si se toman juntos, sólo convienen á la cosa definida. De esta definición nos dió ejemplo Virgilio, definiendo así á Poliphemo:

*Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum,
Trunca manum pinus regit, et vestigia firmat.*

Definición *accidental* es también la que dió del hombre el maestro de Aristóteles, diciendo ser *un animal bello, sin plumas, bípedo y con la cabeza erguida*.

La definición *causal* es la que explica la cosa por causas extrínsecas, cuales son las

tres que se conocen respectivamente con los nombres de *final*, *ejemplar* y *eficiente*, como si decimos: *El hombre es una criatura hecha por Dios á su imagen y semejanza, y destinada á conocerle y amarle*; en cuya definición entran los conceptos de esas tres maneras de causa.

Finalmente, es *genética* la definición que explica el modo cómo la cosa es producida, por ejemplo: "El círculo es el espacio que resulta cuando se traza una línea en derredor de un punto, guardándose igual distancia de él en todas sus partes.,,"

De las tres maneras de definición real, la más excelente es sin duda alguna la esencial ó metafísica, la cual declara brevísimamente la naturaleza de la cosa definida, diciendo lo que tiene de común con las demás que están contenidas debajo de un mismo género, y lo que la diferencia de ellas ¹. Demás de esto, la definición meta-

1 Observa el ilustre Lepidi, hablando de la excelencia de la definición esencial, que en ella se cumple de este modo la ley de *la unidad en la variedad*, con que la divina bondad y sabiduría ordenó todas las cosas. "Esta ley sapientísima, añade, se ve expresada en la definición metafísica de cualquiera cosa, pues gracias á esta definición muéstrase en la cosa definida aquello que es *una* (unidad genérica) con otras, y aquello en que se diferencia de ellas.,," *Lógica*, cap. VII de dicha sección y libro.

física consta de nociones universales, necesarias y perpetuas, trasunto de las ideas divinas, nociones según las cuales entiende la mente lo que pertenece necesariamente á la esencia de las cosas, de la cual proceden como de su fundamento y raíz las propiedades y accidentes que pueden significarse con definiciones descriptivas.

De estas últimas es preciso, sin embargo, hacer uso, porque como las formas esenciales no se nos manifiestan por sí mismas, conviene que se hagan patentes por medio de propiedades y accidentes que las signifiquen ¹.

Para que alguna cosa pueda ser definida debe ser *universal*. Lo *singular*, más bien se puede indicar ó describir, que no definir propia y verdaderamente, pues la definición importa algo necesario y perpetuo, que sólo conviene á las esencias de las cosas según que son universales. Requiere además por parte de la cosa definida, que pueda dividirse en varios conceptos; y de aquí que no sean capaces de definición los conceptos simples ó incomplejos, como son los de *ser, esencia, unidad, bondad, verdad*, etc. Finalmente, requiere que la cosa sea conocida inmediatamente y por sí misma, sin necesidad de argumento alguno, porque de la argumentación es mostrar lo que conviene á la cosa, mientras

¹ Quia formae essentiales non sunt nobis per se notae, oportet quod manifestentur per aliqua accidentia, quae sunt signa illius formae. DIV. THOM. *Post. Analyt.* libro II, lect. 13.^a

que á la definición toca el explicar la esencia de ella, objeto de la simple aprehensión ó percepción intelectual, aunque objeto no percibido con aquella claridad y perspicuidad con que se muestra en la definición. Así en geometría no se demuestra qué cosa sean el *círculo*, el *triángulo*, etc., esto lo dice su respectiva definición; lo que se demuestra, son las propiedades que convienen al triángulo, al círculo, etc., después de definidos.

Leyes de la definición real.

115. Las leyes de la definición real se contienen en las fórmulas siguientes: 1.^a *La definición debe ser más clara que el definido*¹. De esta regla se siguen las dos siguientes: que el definido no éntre en la definición, y que no debe ser definida ninguna cosa que no pueda explicarse por otra noción más clara que la que se tiene de ella. 2.^a *La definición debe constar de género próximo y de última diferencia*, entendiéndose por *género próximo* todo aquello en que la cosa definida es semejante á las otras cosas, y por *diferencia*

1 Pecan contra esta regla las definiciones que se hacen á modo de círculo (*círculo vicioso*), empleándose en una de ellas algún término que debió ser explicado, pero que no se explicó en otra definición anterior: por ejemplo, si alguno definiese la hora diciendo que es *la vigésimacuarta parte del día*, y luego definiese el día diciendo que es *el tiempo compuesto de veinticuatro horas*. Esta segunda definición supone explicada en la primera lo que es el *día*, cuando realmente no lo fué.

última todo aquello en que es desemejante á ellas. 3.^a *Que nada sobre ni falte en la definición* ¹. 4.^a *El definido y la definición deben convertirse mutuamente*. La razón de esta regla consiste en que la definición no es sino la cosa misma definida, expresada con mayor claridad y distinción ². 5.^a *Las palabras de la definición deben ser propias y no metafóricas*. Todavía puede añadirse esta otra regla: que no se empleen voces *obscuras, inciertas, equívocas é inusitadas*, y en caso de obligar la necesidad á emplearlas, que se declare oportunamente su sentido ³.

¹ El doctísimo Sanseverino expone en dos palabras esta regla, diciendo que la definición debe ser *plena et brevis*, y las confirma con el siguiente lugar de San Agustín: *Definitio nihil complecti debet, quod esse alienum. Contra Acad.*, lib. II, c. 5, n. 5.

² Ya lo enseñó Cicerón diciendo ser la definición *qua quasi involutum evoluit id, de quo quaeritur*. *Top.* cap. II.

³ Tampoco debe usarse de palabras negativas, pues con ellas no puede explicarse qué sea, sino más bien qué no sea el definido, salvo cuando haya que definir algún defecto, ó cuando se definen cosas contradictorias, porque entonces, definida una de ellas diciéndose lo que es, hay que definir la otra negando de ella lo que se ha dicho de la anterior. En cuanto á las negaciones y privaciones, Santo Tomás explicó cómo pueden definirse, advirtiendo que tales definiciones más bien son de nombre que de cosa. He aquí sus palabras: *Secundum*

Antes de poner término á este artículo diremos lo que debe hacer el entendimiento para sacar, por decirlo así, del mundo real que se ofrece á nuestros ojos, la esencia de la cosa que se piensa definir. Para este fin conviene resolver ó descomponer la cosa en todas las razones que contiene, y discernir entre estas razones las que van siempre con ella, de aquellas otras que no siempre la acompañan, y en las primeras las que sirven de fundamento á las demás, que dependen de ellas. Una vez hallado este fundamento, que no es en puridad sino la esencia de la cosa, ha de considerarse lo que tiene de común con otras cosas, y lo que la diferencia de ellas. De este modo se llega á la definición dividiendo la cosa definida en los miembros significados por el género y por la diferencia, los cuales considera el entendimiento separadamente, gracias á la abstracción con que distingue unos elementos de otros entre los que aprehende al principio de cierta manera comprensiva y confusa, para después de compararlos entre sí, componerlos y unirlos en la definición ¹.

quod aliqua habent esse possunt definiri...; unde cum ens quodammodo dicatur de privationibus et negationibus... earum etiam potest esse aliquis modus definitionis incompletissimus, qui est quasi exponens nominis significationem, non essentiam indicans, quam nullam habet. In lib. II, Sent. Dist. 35, q. 1, a. 2 ad. 1.

1 He aquí cómo describe un ilustre filósofo de nuestros días el procedimiento que sigue la mente: "Tria sunt

ARTICULO VIII

De la división.

116. La división es la resolución de algún todo en sus partes. Su oficio es explicar mediante esa distribución lo conocido de un modo confuso y como en globo.

La división
sus especies.

La división puede ser, ó *formal*, ó *material*, ó *nominal*.

quasi momenta, communiter loquendo, in mentis nostrae procesum circa intelligibile quodcumque: primum est *comprehensio initialis*, secundum accedit *distinctio* eorum quae in prima comprehensione praesto sunt; consequitur tertium, *comprehensio finalis* distinctione et harmonia distinctorum partium rationumque unius ejusdemque intelligibilis objecti resultans. Aqui in primo gressu rationem comitatur abstractio simplex, quae ipsa parat viam ad distinguendum rationes quae idem simul re complectuntur; atque ideo abstractionis ope simplex divisio rei apprehensae agitatur, per modum distinctionis exercendae absque divisione quae separando unum intelligibile discerpit; denique perfectio mentis conficitur distinctione quae totum aliquod intelligibile, quid et qualiter ad quae se habeat, nitidiori evidentia circumscribit. Ergo tria sunt communissime instrumenta intellectupercommoda: *abstractio*, *divisio*, *definitio*. — Contra processum mentis ad veritatem sciendam stat praeceptum errandi ruina: nam haec incipit a *confusione*, prolabitur ad *separationem*; nec modum servat usque ad *negationem*. SATOLLI, *Enchiridium philosoph.* Pars. I.^a, lect. II, pág. 60 (Prunae, 1884).

División formal
y sus dos especies,
la metafísica y la
lógica.

117. ¹La división *formal* ó *ideal* es la que muestra los varios aspectos según los cuales puede el entendimiento considerar una misma cosa. Los miembros de esta división no se distinguen realmente entre sí: son formas ó conceptos diversos con que nos representamos lo que en sí es *uno*, bien que sea concebido como *todo* en razón de ser representado por muchas ideas. La división formal es, ó *metafísica* ó *lógica*. La división metafísica es la que divide una esencia ó razón objetiva, abstracta y universal, v. gr., la razón de *hombre*, en todas aquellas razones mediante las cuales nos la representamos, las cuales son, tratándose de tal esencia, el concepto objetivo de *substancia*, de *viviente*, de *animal*, de *racional*, que juntas expresan aquello por lo cual el hombre es constituido en su esencia de hombre. La división lógica por su parte, distribuye un todo abstracto por razones ó conceptos, de los cuales se predica el todo en sentido unívoco ó análogo. Lógica es, pues, la división del *ángulo* en *recto*, *agudo* y *obtuso*, de cada una de las cuales especies se predica unívocamente el concepto genérico *ángulo*; y lógica es también la división de la *substancia* en *absoluta* y *relativa*, aunque no se predica de ambas el concepto de substancia en sentido

equivoco, sino análogo. Aquél es el todo que se llama en lógica *potencial*, porque contiene en potencia, y como en germen, á sus partes, las cuales llevan el nombre de *subjetivas* por estar debajo de él, como especies debajo del género.

118. La división material ó real, que suele llamarse *partición*, es la que distribuye algún todo en partes distintas realmente unas de otras. El todo que esta división distribuye en partes, ó es un todo *físico y esencial*, cuyas partes constituyen la esencia física de la cosa, v. gr., el *hombre*, cuyas partes físicas esenciales son el cuerpo y el alma racional; ó un todo *integral*, cuyas partes se llaman *integrantes*, porque, á diferencia de las esenciales, no es necesaria ninguna de ellas para constituir el sér esencial del compuesto, aunque sí para su integridad y perfección, como el *cuerpo humano*, que consta de *cabeza, hombros, brazos, pecho, etc.*, y en razón de estas y las demás partes de él se divide; ó un todo *potestativo*, ó sea un sujeto adornado de varias potencias ó facultades distintas de él con distinción real, en razón de las cuales se divide, como el alma humana, que siendo substancialmente una, se divide en *vegetativa, sensitiva, y racional*, por razón de las fuerzas ó potencias que estos nombres

División material ó partición y sus especies.

indican; ó por último, un todo *accidental* susceptible de estas tres maneras de división, á saber: una que divide los accidentes distribuyendo sus respectivos sujetos, como *verde mar, verde esmeralda*, etc.; otra que divide los sujetos distribuyendo sus accidentes, como la que se hace de los *hombres* en *po-bres y ricos, sabios é ignorantes, buenos y malos*; y la tercera, que divide los accidentes en otros accidentes, como la de los *hombres sabios* en *filósofos, físicos, matemáticos*, etc.

División nomi-
al.

119. Por último, la división nominal es la que expone las varias significaciones ó sentidos de una misma voz. Así divídense en cuatro las acepciones de la palabra *substancia*, según que significa, ó la esencia de alguna cosa, ó el individuo, que se dice *substancia prima*, ó la *substancia segunda*, ó la *substancia considerada en general*, prescindiendo la mente de si es *prima* ó *secunda*.

Leyes de la de-
finición.

120. Las reglas de la división son las siguientes: 1.^a La división debe ser breve, porque la multitud de miembros no permite al entendimiento fijarse en ninguno, y engendra confusión ¹. La mejor es la bi-

¹ Comprehendere quemadmodum maxima ita minima, difficile est... Idem vitii habet nimia quod nulla divisio. Simile confuso est, quiquid usque in pulverem sectum est. SÉNECA, *Aa Lucil. Epist.*, lib. IV, ep. 1.^a

membre. 2.^a La cosa dividida ha de exceder á cada uno de los miembros en que se divide: mala sería la división de la *filosofía racional en lógica y dialéctica*, porque la lógica es idéntica con la filosofía racional.

3.^a La división debe ser íntegra, de forma que los miembros de la división agoten el todo dividido. 4.^a Los miembros de la división deben excluirse recíprocamente, de manera que no sea uno parte de otro: no sería buena división la que se hiciese de la substancia creada en *visible, invisible y espiritual*. 5.^a La división debe hacerse ordenadamente, ó sea por grados ó miembros próximos al todo, los cuales se puedan á su vez dividir y subdividir del mismo modo. No sería, por lo tanto, buena la división del *sér viviente en vegetal, bruto y hombre*; pero sí lo sería dividiéndolo primero en *vegetal y animal*, y después dividiendo el *animal en bruto y hombre*. 2 X

121 La división auxilia al entendimiento, lo primero, facilitando la inteligencia de las cosas que distribuye en partes, cada una de las cuales es menor, y menos desproporcionada á las fuerzas intelectuales, y dando á las ideas aquella distinción y precisión que resaltan en dichas partes, y hacen contraste con la confusión del todo; y lo segundo, le

} Utilidad de la división.

sirve y ayuda para definir, pues la definición metafísica debe discernir por medio de la división lo que pertenece á la esencia de la cosa, de aquello que no le pertenece, y después de esto dividir la esencia por el género y la diferencia.

ARTÍCULO IX

De los términos.

Qué sea término.

^A **122.** Por *término* se entiende en lógica, según la definición de Aristóteles, aquello en que se resuelve la proposición como en predicado y sujeto, *id in quod resolvitur propositio tanquam in praedicatum et subjectum*; ó más brevemente, **términos** son los **extremos** de la *proposicion*, que es la oración en que se enuncia una cosa de otra. Llámense, en efecto, *términos*, á *terminando*, porque en ellos se resuelve y termina lógicamente la proposición. Así, en la proposición *Dios es justo*, los términos son las dos voces extremas, no la palabra que media entre ellas formando el vínculo que las une.

^A Otros sentidos tiene la palabra *término*, según el uso común de hablar; mas todos ellos se reducen á significar aquello en que empieza y se termina cualquiera acción, v. gr., el movimiento, de que se engendra la línea, que comienza en un punto y acaba ó *termina* en otro. La proposi-

ción, por su parte, tiene esos dos extremos, en los cuales se resuelve después de haber empezado por uno de ellos, bien así como se resuelve finalmente el número en la unidad, por donde empieza á constituirse. *A*

Es de notar, que aunque el término lógico propiamente dicho y perfecto, consiste en alguna voz significativa, pues la lógica no considera los conceptos de la mente sino expresados por voces significativas ¹, y estas voces no sean en rigor verdaderos términos, sino en cuanto hacen parte de la proposición, todavía suele darse el nombre de *términos*, en lógica, á los conceptos de la mente, por razón de terminarse en ellos la acción del entendimiento en el acto de aprehender ó percibir esta ó aquella cosa, sin afirmar ni negar nada de ella. Por estos simples conceptos comienza el movimiento intelectual, y en ellos finalmente se resuelve, los cuales tienen además la razón de *signos* ², bien así como también son

¹ Imo nec logica versatur circa actus et cognitiones humanae mentis, nisi positus in medium vocibus pro conceptibus et rebus. SATOLLI, *Enchiridion*, pars prima, Log., lec. 3.^a

² *A* Entiéndese por *signo* aquello que representa á la virtud cognoscitiva del alma alguna cosa distinta del signo mismo. *A* Esta representación puede hacerse por modo de semejanza é *imagen*, como la del rey en la moneda, ó la de la cosa representada por la especie intencional ó imagen de ella en el alma; ó por modo de cierta indicación, cuando de una cosa conocida pasamos á otra por la conexión que tienen ambas entre sí, y así el *humor*

signos los términos orales, aunque con esta diferencia: que los conceptos en que se termina la

es signo del *fuego*. Los signos que representan del primer modo, se llaman *formales*, y los del segundo *instrumentales*. Con estos se entiende la siguiente definición del signo de San Agustín: *Id, quod praeter speciem, quam sensibus ingerit, aliquid aliud facit venire in cognitionem*. El signo instrumental se divide en natural, si el respecto y conexión que tiene con la cosa significada es de la misma naturaleza, como el *gemido*, que es signo natural del *dolor*; ó *artificial*, si tal respecto y conexión es de institución humana, como cada una de las voces que en alemán, en italiano, en inglés, en francés, etc., significan la idea y el sér mismo de Dios. P

Otras divisiones se hacen del signo en general. Así, por razón de la cosa significada, el signo se divide en *conmemorativo*, si es de cosa pasada, *demonstrativo*, si de cosa presente, y *pronóstico*, si de cosa futura. En razón de la naturaleza de la cosa misma significada, se divide en *espiritual*, que denota cosa espiritual, como los *sacramentos*; *físico*, que significa algo sensible, como la vuelta de las golondrinas el verano; y *lógico*, que denota los conceptos de la mente. A su vez, el concepto lógico se divide en *oral*, *gesticulado* y *escrito*.

Por *escritura* se entiende el conjunto de signos fijos y permanentes con que el hombre expresa y trasmite á las personas ausentes, y á las que están por venir, sus propios pensamientos. La escritura puede ser *ideográfica*, *simbólica* y *fonográfica*. La primera, llamada también *kiriolológica*, representa por modo inmediato el pensamiento, pintando con fidelidad la imagen de los objetos. La *simbólica*, conocida bajo el nombre de *jeroglífica*, por haber sido usada de los egipcios para significar cosas sagradas, expresa los pensamientos valiéndose de representaciones

simple aprehensión intelectual, y en que se resuelve el juicio de la mente, no expresan nada

de cosas que tienen cierta analogía con las que se quieren significar, como la *balanza* para significar la *justicia*. Por último, la escritura *fonográfica* es un sistema de signos del todo arbitrarios, con los cuales se significan de un modo fijo y permanente la voz y los sonidos articulados con que expresamos nuestras ideas. Esta manera de escritura puede ser: ó *silábica*, cuando sus caracteres denotan sonidos articulados; ó *alfabética*, si descomponiendo el sonido articulado en sus dos elementos constitutivos, á saber, la mera emisión de la voz no modificada, y la modificación que experimenta de ordinario al ser preferida, destina á cada uno de estos dos elementos caracteres especiales (*vocales y consonantes*).

Entre las tres especies de escritura dichas es imperfectísima la *ideográfica*, que únicamente puede ser empleada por verdaderos pintores, y tan sólo para representar imágenes de cosas que entran por los ojos, necesítandose para esto de mucho tiempo y trabajo, y de una serie innumerable de signos. Menos imperfecta que ella es la escritura *simbólica*, porque puede dar á entender mayor número de cosas con menor número de signos; pero no deja de ser también muy imperfecta, porque las analogías de que se vale son oscuras, equívocas y de ninguna virtud para expresar claramente las relaciones de las cosas y el grado en que poseen sus respectivas cualidades. Por el contrario, la escritura *fonográfica* es excelentísima, porque no representa directamente nuestras ideas, sino los sonidos que las significan, ó sea la palabra, y aun puede decirse que es la misma palabra esculpida en signos fijos y permanentes. Por último, en la escritura fonética es indisputable la ventaja que hace á la silábica la alfabética; porque si bien la primera descompone la palabra en so-

fuera de la misma mente que los concibe, sino únicamente le ponen delante los objetos reales ó concebidos por ella, mientras que los términos de la proposición dan á conocer á otros los conceptos de la mente, y por medio de estos conceptos las cosas mismas que representan ¹.

Contrayéndonos á los términos según que son

nidos completos, que llamamos *silabas*, todavía el número que resulta de éstas es harto crecido, y, por consiguiente, muy crecido es el número de caracteres ó signos de que se compondría la expresión distinta de todas y cada una de las silabas, al paso que la escritura alfabética, llevando el análisis hasta sus últimos términos, descompone, no ya sólo la palabra, sino las mismas silabas, y las reduce á sus más sencillos elementos, que son en número muy corto, tan corto que con veinticinco caracteres puede significar todas las palabras imaginables.

Sobre el origen de esta manera de escritura nada hay perfectamente averiguado. Bonald le da un origen divino; pero la opinión más común la tiene por invención humana. Entre los griegos y romanos era fama que los fenicios fueron los primeros en usarla; así lo dice Lucano en los siguientes versos:

*Phoenices primi, famae si creditur, ausi
Mansuram rudibus vocem signare figuris.*

1 Ni las voces no significativas, ni las que sólo significan yendo con otras, son capaces de constituir el término lógico. Ejemplo de las primeras es aquello que se lee en la comedia de Alighieri (*Inf.*, c. XXX, v. 67):

Rafael mai amech zabi almi.

Las segundas son las voces que llaman los lógicos *sincategoramáticas*, como *omnis*, *nullus*, etc.

extremos de la proposición, ó al menos según que son voces significativas, que hacen ó pueden hacer parte de la proposición, veamos, primero, en qué se dividen; segundo, qué propiedades tienen; y tercero, qué sean el *nombre* y el *verbo*, á que tales términos se reducen. L T

§ I

División de los términos ¹.

123. La división que se hace de los términos, y juntamente de los conceptos que ellos significan, es la siguiente:

División de los términos y juntamente de los conceptos que ellos significan.

¹ Los términos, por lo general, se dividen lo mismo que las ideas, pues son expresión oral de las mismas. No está, sin embargo, de más, para que no falte aquí lo necesario, reproducir implícitamente en la división de los términos algunas de las divisiones que hicimos de las ideas. Hemos dicho *por lo general*, porque de las divisiones que se hacen de los términos orales hay una que comprende á los conceptos expresados con ellos, y otra que pertenece exclusivamente á tales términos sin implicar división de las ideas que ellos significan. Así, por ejemplo, la división de los términos en *concretos* y *abstractos* se entiende también de las ideas significadas por ellos; mas la que se hace en términos *fixos* y *vagos*, *usados* ó *anticuados*, etc., no comprende á las ideas. En cambio, se dan divisiones de ideas que no trascienden á los términos orales, pues no se refieren á ellos, v. gr., la división en *intuitivas* y *abstractivas*, en *directas* y *reflexas*, en *claras* y *oscuras*, y en general, la división que resulta del *modo* con que representan sus objetos.

m 1.º En *positivo* y *negativo*. Término positivo es el que significa alguna cosa, como *pie-dra*, *bruto*; y término *negativo*, el que significa falta ó ausencia de ser ó realidad, como *ceguera*, *nada* ¹.

m 2.º En *unívocos*, *equivocos* y *análogos*. Términos unívocos son los que se dicen de muchas cosas en un mismo idéntico concepto, como *hombre* en las proposiciones, v. gr.: *Pedro es hombre*, *el alma sola no es hombre*. Equívocos son los que significan cosas enteramente diversas, como *canis*, según que se dice del perro, animal, y de una constela-

1. No se debe confundir el término negativo con el que llaman *infinito*, que es aquel por cuya afirmación se determina algo que no es la cosa, v. gr., *el alma humana es no mortal*, donde implícitamente atribuyo al alma una cosa tan positiva como es la *inmortalidad*. Donde se ve asimismo, que ciertos términos por su expresión material son negativos, como *inmortal*, *inmutable*, *infinito*, mas formalmente considerados son positivos, pues negando ó removiendo el límite ó el defecto y la imperfección de la cosa á que se aplican, expresan esta cosa con mayor excelencia y plenitud. Por el contrario, hay términos materialmente positivos, y formalmente negativos, como *límite*, *falta*, *obscuridad*, etcétera. Término finito, al revés del infinito, es aquel por cuya afirmación se enuncia lo que la cosa es, como si decimos: *las plantas son substancias vivientes*, donde determinamos lo que genéricamente hablando son las plantas. {

ción¹, y análogos los que se dicen de muchas cosas, no según el mismo idéntico concepto, sino en razón de algo que pone en ellas cierta unidad, que se llama *unidad de analogía*. Si el fundamento de esta analogía es el respecto á una cosa principal — v. gr., el término *sano* aplicado á la medicina, al manjar, etc., habida consideración al animal de quien principalmente se predica — los términos que la significan, son *análogos de atribución*; y si el fundamento de dicha unidad es la proporción de cosas diversas significadas con los mismos términos, éstos son *análogos de proporción*, como *dulce*, aplicado al *clima* y al *carácter*; *manso*, aplicado al *hombre* y á la *oveja*; *elocuente*, que se dice á veces hasta del *silencio*, etc.²

3.^o En *categoremáticos* y *sincategoremáticos*. Término *categoremático*, que en griego quiere decir *significativo*, es el que por sí solo significa alguna cosa, ó puede ser sujeto ó atributo en la proposición, como *cielo*, *tierra*, *ángel*, *hombre*. Por el contrario, térmi-

¹ Los términos equívocos así definidos son los que llaman los lógicos *a casu*, ó *estrictamente* equívocos. Porque también llaman *equivocos* á los nombres *análogos*, equívocos en sentido lato, y no ya *a casu*, sino *a consilio*, porque el entendimiento en cosas diferentes halla la razón de llevar ellas un mismo nombre.

no *sincategoremático* es el que no significa ni puede ser sujeto ni atributo por sí mismo, sino yendo con otro, como *todo*, *alguno*, *uno* y *otro*, *dos*, *tres*, etc., los cuales piden, para ser sujetos ó predicados, que se les añada algo, á lo menos con el entendimiento, como *todo hombre*, *dos luminares*, *ambos autores*; bien que hay algunos en que esta adición va sobrentendida, como si decimos: *nadie se mueva*, que es como si se dijera: *ningún hombre*, etc. El término *nadie* es, pues, *mixto* de categoremático y sincategoremático ¹.

4.^o *m* En *comunes* y *singulares*. Término *común* es el que puede decirse de muchas cosas en razón de significar algo común á todas ellas, á lo menos por analogía, como *hombre*, *sano* ²; y término *singular* el que

1 Los términos categoremáticos han sido comparados con las letras vocales, que por sí suenan y hacen sílaba, como en *amo* la letra *a*; y los sincategoremáticos con las consonantes, que, como lo dice la palabra, suenan junto con el sonido de las letras vocales, sin las cuales no pueden constituir sílaba.

2 El término común se divide en *trascendental*, no *trascendental* y *supertrascendental*. Este último es el que se dice de las cosas que pertenecen á un solo predicamento ó categoría, como *piedra*, *grande*, *igual*, *dulce*, etc. Trascendental es el término que se dice de cosas que trascienden ó sobrepujan á todos esos supremos géneros. Estos términos son seis, significados según sus

sólo puede predicarse de una sola cosa según la misma significación, como *Pedro*, que no se dice en un mismo sentido individual, sino sólo de una sola persona en cada caso. *m*

5.º En *absolutos* y *connotativos*. Los primeros, llamados también *substantivos*, son los que significan alguna cosa según que se tiene ella sola, como *Pedro*, *árbol*; y los segundos, llamados *adjetivos*, los que significan algo adyacente á lo significado por el nom-

nombres latinos, por las letras de la voz *Rubav*, á saber: *Res*, *ens*, *unum*, *bonum*, *aliquid*, *verum*. Nada hay, en efecto, que no sea *cosa*, que no sea *ente*, que no sea *uno*, que no sea *algo*, que no sea *verdadero*.

También se divide el término *común* en *colectivo* y *distributivo*. Es término *común-colectivo* el que se dice de muchas cosas tomadas juntamente, según que tienen cierta manera de unidad, como *ejército*, *pueblo*, *iglesia*; y *común-distributivo* el que se dice de muchas y de cada una, como *hombre*, *substancia*. Llámase también universal cuando se predica de muchas cosas *unívocamente*.

Es de notar que sólo el término universal, unívoco y distributivo, es propia y principalmente verdadero término lógico. Los términos singulares y los particulares, como *algún hombre*, no entran en las posiciones lógicas sino secundariamente y por participación, ó sea por su respecto á los universales. En toda ciencia, en efecto, y discurso racional, los que ocurren principalmente son términos comunes, los cuales, como distributivos que son, expresan una misma cosa con los individuos. Y decimos que deben ser unívocos, porque de los términos equívocos se originan sofismas y paralogismos.

bre substantivo, con el cual concierta, como *blanco, justo*, etc ¹. *m*

6.º En *abstractos* y *concretos*. Término *abstracto* es el que significa alguna forma separada de todo sujeto, como *humanidad, bondad, ciencia, sabiduría*; y término *concreto*, el que significa alguna forma según que existe en el sujeto, como *hombre, sabio*, etc.)²

Los términos concretos se dividen del mismo modo que los compuestos de sujeto y forma, los cuales son: ó *substanciales*, si constan de materia y forma substancial, como el *hombre*; ó *acciden-*

1 Esta división corresponde á los dos géneros supremos *substancia* y *accidente*; pues así como hay cosas á que conviene existir *per se*, y cosas que son ó existen en otras, en las cuales tienen su sér, así hay dos maneras de conocer y significar. Las substancias, conocidas según que existen *per se*, son significadas con nombres substantivos; y los accidentes, conocidos del modo que corresponde al modo como tienen el sér, son significados con nombres adjetivos. Podemos, sin embargo, invertir este orden, y significar las substancias con nombres connotativos, como si decimos de un sér, que está *animado*, palabra que viene de *alma*, que es substancia; y por el contrario, con los términos substantivos *blancura, calor, dulcedumbre*, expresamos accidentes por modo de substancias, ó sin respecto á ningún sujeto.

2 Es muy de notar, que los términos concretos no excluyen de su significación cosa alguna que pertenezca ó pueda pertenecer al sujeto, aunque esté fuera de su naturaleza, como el término *hombre*, que expresa la naturaleza humana en concreto, sin excluir del sujeto

tales, si la forma del sujeto es accidental, como *extenso*; ó *lógicos* y de razón, si constan de partes que no se distinguen realmente (*a parte rei*) entre sí; ó *virtuales*, si las partes ó cuasi partes sólo virtualmente son distintas entre sí, verbigracia, la *personalidad* y la *divinidad* en Dios (el término *Dios* se considera á modo de compuesto, en el cual la persona es como el sujeto, y la divinidad como la forma); ó sólo *vocales*, cuyas partes ó cuasi partes sólo se distinguen en la voz y modo de significar, como *ente*, del cual es casi parte *entidad*, que no se diferencia del ente ni real ni lógica, ni virtualmente, sino sólo en la material expresión, y en el modo de significar, concreto en ente, abstracto en entidad.

7.^o (En *real* ó de *primera intención*, y *lógico* ó de *segunda intención*. Término real ó de primera intención es el que significa alguna cosa según el estado que tiene en la naturaleza, sin dependencia del entendimiento, como *agua, tierra, fuego, cielo*; y término lógico ó de segunda intención ó consideración, el que considera la cosa según el estado que ella recibe de la consideración del

de ella las cualidades de *bueno, sabio, virtuoso*, etc.; mas el término abstracto excluye todo lo que no pertenece á la esencia de lo que significa: así, *humanidad, virtud*, únicamente expresan lo que son estas cosas absolutamente consideradas.

entendimiento, v. gr., según que es sujeto, ó predicado, ó género, etc ¹.

8.º En *complejo* é *incomplejo*. Término *complejo* es aquel cuyas partes son términos que tienen la misma significación unidos que separados. *Hombre sabio*, por ejemplo, es término complejo. Por el contrario, término *incomplejo* es aquel cuyas partes, si se toma cada una de por sí, separada de las demás, nada significa, como *león*, *unidad*; divididos en partes estos términos, ninguna de ellas significa nada, y juntas no significan sino una sola cosa.

9.º Finalmente, los términos se dividen, cuando se les compara entre sí, en *pertinentes* y *no pertinentes*. De esta segunda especie son aquellos términos que no se infieren uno de otro, ni se excluyen entre sí. De que una cosa sea *blanca*, no se sigue que sea *dulce*; ni de que sea *dulce* se infiere que haya de ser *blanca*. Por el contrario, los términos *pertinentes*, ó se infieren uno de otro, ó se excluyen mutuamente. Ejemplo de lo primero: *hombre: luego racional*. Y de lo segundo: *es negro: luego no es blanco*.

1 Los términos de segunda intención suponen términos reales ó de primera intención, porque primero es conocer directamente las cosas en sí mismas, que considerarlas reflexivamente y según que son conocidas.

Los términos pertinentes que mutuamente se excluyen, toman el nombre de *repugnantes*, y se dividen en ajenos unos de otros (*disparati*), como *hombre, león*; *contrarios*, que mutuamente se excluyen en un mismo sujeto, como *blanco y negro*; *privativos*, de los cuales uno significa la forma, y el otro la privación de ella en un sujeto apto para tenerla, como *hermoso y feo*; *contradictorios*, uno de los cuales afirma lo que el otro niega, como *ser y no ser, posible é imposible*; *relativos*, que dicen orden entre sí, como *padre é hijo*.

Los términos pertinentes se dividen en *iguales* y *desiguales*. Son iguales ó *convertibles* si mutuamente se deduce uno de otro, v. gr., *es bueno: luego es amable*; y viceversa, *es amable: luego es bueno*. Y son desiguales cuando uno de ellos se infiere del otro, mas éste no se deduce de aquél: *hombre: luego animal*. No puede decirse: *animal, luego hombre*. De estos dos términos aquel de que se infiere otro, se llama *término superior*, y el que se infiere de él, *término inferior*.

124. La división propia de los términos vocales es:

División de los
términos vocales.

1.º En *significativos*, y *no significativos* ó *vacíos*. Término *significativo* es la voz que entra en la proposición para significar un sujeto ó un predicado diverso de la voz misma; y *no significativo* ó *vacío*, la voz que se pone en la proposición con el fin de significar en lugar de sujeto ó predicado la

misma voz, como en la proposición: *sciar-chitolen es voz no significativa*.

No pueden ponerse entre los términos vacíos, ni los que expresan quimeras, como *centauro*, ni cosas contradictorias ó absurdas, como *circulo cuadrado*, porque estas cosas, ya que no en la realidad, tienen existencia en el alma, y suponen cosas reales ya conocidas, pudiendo por tanto ser significadas bajo este doble respecto. Lo mismo puede decirse de los términos negativos *no ser, nada, tinieblas*, los cuales expresan verdaderas ideas, que á su vez significan, aunque indirectamente, ó por modo de remoción, el elemento positivo negado por ellas. En cambio, la palabra *Blitri*, por ejemplo, no expresa nada, es vacía de sentido, aunque bien puede ponerse en lugar de sujeto ó de predicado, y decirse de ella que es una voz ó sonido articulado, teniendo en este caso razón de término ¹.

2.º En *fijos y vagos*. Término fijo es el que no se emplea sino para significar siempre lo mismo, como *hombre, circulo*; y *vago*, el que significa, ya una cosa, ya otra, al acaso y sin orden, como la voz latina *canis*, que

¹ Tal es la sentencia de Silvestre Mauro, que nos parece preferible en este punto á la de Lepidi, para quien son términos vacíos los que significan absurdos y quimeras, y no merecen el nombre de términos las voces que ni aun estas cosas significan, como *Blitri, Itri, Scindapsus, Sciarchitolen*.

tiene tres sentidos: *canis piscis*, *canis animal*, *canis sidus*. Vaga es también la voz *naturaleza*, pues significa, ya la colección de los seres visibles, ya la esencia de cada uno de ellos, ya el lugar del nacimiento, ya también al mismo divino Hacedor. Estos términos se dicen *incierto*, *equivocos*, *ambiguos*.

3.º En *denominativo* y *denominante*. Término denominativo es el que se deriva de otro por razón de la cosa significada y de la voz que la significa, como *jus*, término derivado de *justitia*, *religioso* de *religión*; y término denominante, aquel de que otro se deriva bajo dichos dos conceptos, como *justitia*, que denomina á *justus*, *humanidad* á *hombre*, etc.

4.º En *claro* y *obscuro*. Términos claro es aquel del cual todos saben qué cosa se quiso significar con él cuando fué impuesto, como *árbol*, *doncella*, *fruta*; y término obscuro, aquel respecto del cual no consta á todos qué cosa debe de expresar según su primera imposición, como *naturaleza*.

5.º En *civil* y *filosófico*. El primero es aquel que usan vulgarmente todos en la sociedad para significar alguna cosa, como *libro*, *bondad*, *interés*; y el segundo, el que emplean los doctos para significar alguna cosa no conocida, científicamente al menos, del

común de los hombres, como *idea*, *especie*, *inteligible*, *efecto formal*, etc.

6.º En *anticuado*¹ y *usual*. En castellano es término anticuado el nombre substantivo *Golhin*, que significa lo mismo que *embaidor*, ó *embustero*, ambos usuales y corrientes.

I No deben tenerse jamás por anticuados los términos usados en la escuela por la filosofía aristotélico-escolástica, única verdadera, por más que parezcan poco elegantes y no puramente latinos. Las ideas escolásticas, podemos repetir con Melchor Cano, piden formas escolásticas; y como estas expresaran fielmente los conceptos y doctrinas del saber, aunque después hayan sido objeto de burla por parte de los modernos, que por cierto han reemplazado el lenguaje de la escuela con otro verdaderamente extravagante é ininteligible, no por eso han dejado de ser rigurosamente fiel expresión de la verdad, que jamás prescribe. Entre los ilustres restauradores de la antigua filosofía no hay sino una sola voz para vindicar su admirable tecnología contra los que hacen mofa de ella sin haberla acaso estudiado. Puede verse sobre este punto á LEPIDI, *Lógica*, pág. 112, nota; ZIGLIARA, *Dialéc.*, lib. I, art. 3.º, cap. III, nota II, donde cita dos preciosos textos de nuestro MELCHOR CANO, y otro del ilustre P. Tongiorgi, y sobre todo al autor la *Metafísica de la escuela* (en inglés), el célebre P. Harper, S. J., introducción.

§ II

De las propiedades de los términos, y primeramente de la suposición.

125. Entiéndese por *propiedad del término lógico* el modo que determina su significación en orden á la proposición y al silogismo ¹.

Propiedades del término lógico.

Cinco son las propiedades principales de los términos, denominadas por los lógicos con los nombres de *suposición*, *apelación*, *estado* y *ampliación*, *disminución*, *restricción*, *enajenación* y *remoción*.

126. La *suposición* es el uso que hacemos de un término tomándolo por algún significado suyo determinado, ó en esta ó aquella acepción, si tiene varias ². Atendiendo á la etimología, *suposición* es la *posición* de un término en lugar de la cosa sobre que versa el discurso, *positio termini loco illius, de quo*

Qué sea suposición.

¹ "Propietas termini logici est modus determinans significationem ejus in ordine ad enuntiationem et syllogismum." SATOLLI, *Enchiridión*, Log. lect. 4.^a

² No es pues lo mismo *suposición* que *significación*. La suposición determina la significación que damos á una voz, ó la acepción en que usamos de ella; mas la significación es indeterminada respecto al uso de la voz en esta ó aquella acepción.

sermocinamur ¹. De aquí se sigue que al término ha de corresponder alguna cosa real en cuyo lugar se ponga ²; y cuando así no sucede, como si decimos, los *centauros pugnan*, la proposición de que hace parte tal

1 “*Suppositio* denominatur ab eo quod grammatici *suppositum* orationis vocant. Docet autem D. Thomas, *quod nomina substantiva ferunt suum suppositum...*” PUY-SERVER, *Log.*, lib. I, cap. VI.

2 Después de definir Goudín la suposición, diciendo que es “la posición de un término en lugar de alguna cosa, de la cual certifica y da testimonio, *positio termini loco alicujus de quo verificatur*,” dice que como según observó Aristóteles, no nos sea dado poner ante los ojos las cosas sobre las cuales versa el discurso, en vez de ellas hacemos uso de términos, no de otro modo que como hacen los que en algunas cuentas usan de piedrecitas en lugar de monedas, ó como los jugadores de tresillo que representan con fichas, y componen con ellas el valor de lo que se juega. *Log. minor*, 1.^a p. de término, art. 3.^o “Tanto la escritura, dice por su parte el ilustre P. Mendive, como las voces, las ponemos en lugar de la cosa por ellas significada. Así, cuando pronunciamos con la voz, ó escribimos en el papel esta sentencia: *La suerte de los malos será desgraciada en el fin de su vida*, no queremos decir que el concepto que tenemos de los malos, ni que los sonidos ó escritura con que los significamos, serán desgraciados, sino los malos mismos. Por consiguiente, así la una como las otras tienden directamente á representar el objeto que brilla en la mente de quien las usa; porque esta es la intención del que habla.” *Lógica*, n. 86.

término, es como se dice en las escuelas *de subjecto non supponente*.

127. Divídese la suposición en *material* y *formal*. La primera tiene lugar cuando el término se toma por el mero sonido, como si decimos: *Fe es una voz monosilábica*¹. La segunda cuando se toma por la cosa ó idea significada, como la misma palabra *fe* según que significa una de las tres virtudes teológicas. La suposición material se subdivide en *natural* y *artificial*: natural, si se toma por el sonido tal como naturalmente es producido, como en el ejemplo anterior; artificial, si se toma por lo que ha recibido del arte, como el latín *templum*, tomado como ejemplo de los nombres neutros de la segunda declinación. A su vez la suposición formal es *propia* ó *metafórica* según que se usa en sentido propio ó traslaticio, v. gr.: “Sócrates fué *discípulo* de Simón; Sócrates fué *padre* de la filosofía;” *discípulo* supone aquí con suposición propia, y *padre* con suposición metafórica. ✓

Especies de suposición.

128. La suposición formal ó propia, se divide:

Especies de suposición formal.

¹ Nótese que esta no es suposición propiamente dicha, tal como se ha definido; pues en la suposición material se toma una voz en lugar de sí misma, y no en lugar de su significado.

1.º En *real* y *lógica*. Suposición real es el uso del término según que significa alguna cosa real como tal, v. gr., *piedra*, *animal*; y suposición *lógica*, el uso de algún término en cuanto significa alguna cosa según sus predicados lógicos, los cuales recibe de la consideración de la mente, como si digo, el *hombre* es una *especie*.

2.º En *simple*, y *real* ó *personal*. La suposición simple es la posición del término en lugar de la cosa que inmediatamente significa; y la *real*, llamada también *personal*, es la posición de un término en lugar de su significado mediato, ó del mediato y del inmediato.

Conviene advertir, que la voz tiene dos significados, uno *inmediato*, que es aquel para cuya significación fué primeramente establecida; y otro *mediato*, que ella significa por modo secundario y extensivo. *Hombre*, por ejemplo, significa inmediatamente la *naturaleza humana*, y mediatemente, por extensión, á los *individuos* contenidos debajo de nuestra especie. Por el contrario, *Sócrates* significa inmediatamente un individuo de esta especie, á saber: el hijo de Sofronisco, y por modo mediato á la naturaleza humana que existió en Sócrates. Así también, *bello* significa primariamente y por sí la belleza que hay en las cosas, y secundariamente la cosa misma que llamamos *bella*. Pues cuando tales voces se usan en

lugar de sus significados inmediatos, la suposición es simple; mas si se toman por el mediato, ó por ambos juntamente, la suposición es personal. Diciendo pues: *El hombre es especie, bello es cualidad*, los términos *hombres* y *bello* suponen simplemente; pero si digo: *El hombre es racional, todo lo bello agrada*, dichos términos suponen real ó personalmente, pues no sólo significan respectivamente la belleza y la naturaleza humana, sino á los individuos todos que participan de la una ó de la otra ¹.

3.^o En *común* y *discreta*. La primera es el uso del término común por su significado, conservando su propiedad de común, v. gr., en las enunciaciones, *el hombre es racional, el hombre es animal, el hombre es viviente*, el término *hombre* es común, y como tal supone en toda su extensión. La discreta es el uso del término por su significado singular,

¹ En el P. Silvestre Mauro se halla expresada la misma doctrina de modo diferente. Llama este autor *suposición simple* al uso del término tomado por la cosa significada según que ésta es denominada por el concepto en que está contenida, v. gr., *hombre* está contenido bajo el concepto de *especie*, y por tanto si le considero en razón de sér denominado por este concepto, diciendo *el hombre es especie*, la suposición es simple, porque el término *hombre* es puesto no por lo que real ó personalmente significa, es á saber, animal racional tan solamente, sino por lo que significa según que es denominado por el concepto de especie en que se con-

si el término es singular, ó si es común, el uso que se hace de él de manera que no conserve toda su extensión. Ejemplo de lo primero: *Pedro corre*; y de lo segundo: *El hombre corre*.

4.º En *distributiva y colectiva*. La primera, llamada también *copulativa*, es el uso del término en lugar de todos sus inferiores tomados separadamente, como *todo hombre es racional*, donde hombre se toma por cada uno de los hombres sin excepción. Puede ser *completa* ó *incompleta*, según que se tome el término, ó por todos sus inferiores inmediatos y mediatos, v. gr., *todo animal es sensitivo*, ó sólo por los inmediatos, como *todo animal entró en el arca de Noé*, donde se entiende *toda especie de animales*, no todos los

tiene. No sucede así en la suposición personal, cuando el término es usado en lugar de la cosa significada naturalmente tomada, como si decimos *el hombre es animal*, porque aquí el término *hombre* es tomado tal como suena, es decir, por la *naturaleza* humana, á la cual conviene el concepto de animalidad como á tal naturaleza considerada en sí y no debajo de ningún otro concepto superior. Debe advertirse con el mismo filósofo, que de una y otra suposición son capaces no solamente los términos de primera intención, sino también los de segunda intención, y que distinguiendo una suposición de otra, es fácil deshacer muchos sofismas. Vid. *Quaest. philosoph.*, vol. I, cap. XXI.

individuos de cada una de ellas. La suposición colectiva es el uso del término en lugar de todos sus inferiores tomados juntamente, v. gr., *los apóstoles fueron doce*.

En los ejemplos que preceden, los términos van acompañados de notas ó voces que expresan la cantidad ó extensión de los mismos, las cuales por esta razón han sido llamadas *signos* y *syncategoremas*. Estos signos son, ó *universales*, ó *particulares*, ó *medios*. Los universales denotan, que el término común se toma por todos sus inferiores, ya para afirmar, ya para negar de todos ellos el predicado, como «*todo* hombre es animal, *ningún* hombre es bruto.» Los particulares denotan que el predicado se afirma de alguno, y no de todos, v. gr., «*algún* hombre corre,» «*un solo* soldado quedó vivo.» Los medios son todos los números desde el *dos* en adelante.

Adviértase que al término común le conviene la suposición que hemos dividido en *distributiva* y *colectiva* en razón del signo universal tan solamente, ora denote á sus inferiores inmediatos solamente, ora á los inmediatos y mediatos.

A fin de discernir las suposiciones dan los lógicos varias reglas, para cuya inteligencia debe tenerse presente, que los términos *suponen* en la proposición de que forman parte, no fuera de ella, y que esta suposición, tratándose del sujeto, es según la exigencia del predicado. Cuando digo solamente: *todos los planetas*, no se sabe si el sujeto se toma *distributiva* ó *colectivamente*;

mas si añado: *son más de siete*, este predicado exige que dicha suposición sea *colectiva*, así como la querría *distributiva* el predicar de ellos, que *carecen de luz propia*. A este tenor los términos de necesidad exigen una suposición confusa ¹, ó sea una suposición en que no se determine la cosa que se tiene por necesaria, v. gr., *el ojo es necesario para la visión*, donde no se determina si ha de ser el ojo derecho ó el izquierdo, etc. Según esa misma regla, los términos que convienen naturalmente, v. gr., *á los espíritus la virtud de entender*, suponen con suposición común ó distributiva, así como los que convienen por modo contingente, suponen con la discreta.

Supuesta esa regla, más cierta y general que ninguna otra, he aquí las que acerca de la suposición de los términos nos suelen dar los lógicos:

Reglas para discernir la suposición.

129. *[Regla 1.^a* Cuando el sujeto va acompañado de algún signo universal supone, ora distributiva, ora colectivamente, según la exigencia del predicado.] *Todos los animales son sensitivos*: aquí el predicado exige que

1 Es *confusa* la suposición cuando el término se pone indiferentemente en lugar de cualquiera de sus significados sin determinar cuál sea; y *determinada* cuando se pone en lugar de alguno ó algunos significados suyos ciertos y determinados sobre los cuales, y no sobre ninguno otro, recae el predicado, como si digo: *Algún hombre inventó la imprenta*, en cuya enunciación el predicado recae precisamente sobre Gutenberg.

el término *animales* suponga distributivamente. *Todos los apóstoles fueron doce*: aquí el término *apóstoles* supone colectivamente.

[Regla 2.^a El sujeto precedido de un signo particular, supone ora confusa, ora determinadamente según la exigencia del predicado.] Así cuando digo, que *alguna parte del mar es necesario que pase el que se traslada de una isla á otra*, la acepción del término *parte del mar* es confusa, pues no se contrae á ningún mar determinado; mas si digo: *Uno de los apóstoles* vendió al Señor, el sujeto de esta proposición supone determinadamente, pues ese uno fué precisa y determinadamente Judas.

Regla 3.^a Cuando en la proposición no hay signo alguno, se debe distinguir entre proposiciones en que el predicado conviene necesariamente al sujeto, ó necesariamente le repugna, como éstas: *los radios de un mismo circulo son iguales*, *los brutos no tienen entendimiento*, y aquellas en que tal conveniencia no es necesaria sino contingente, como *los habitantes de África son negros*. En las primeras el sujeto supone distributivamente; en las segundas la suposición es discretiva.]

[Regla 4.^a En la proposición negativa el predicado supone siempre distributivamen-

te. Así cuando digo, *ninguna planta es mineral*, el término *mineral* supone por todos y cada uno de los minerales. Por el contrario, en las afirmativas supone el predicado sólo discretivamente, salvo cuando se convierte simplemente con el sujeto, que en este caso supone distributivamente.

§ III

De las otras propiedades de los términos.

Qué sea apelación.

130. Entiéndese por *apelación* la transmisión del significado de un término á la cosa significada por otro, ó sea la aplicación de un término á otro.)

Apelación formal y material.

131. Divídese la apelación en *material* y *formal*. Apelación formal es la que recae sobre forma ó parte formal del sujeto, como en la proposición, *el poeta nace*, donde el término *nacer* se aplica ó trasmite al poeta cuanto al arte ó habilidad que posee, no en cuanto al sujeto de ella.

Por el contrario, la apelación es material cuando el predicado se aplica á lo que es ó se considera como materia en el sujeto, lo cual se verifica diciendo, *el poeta es irascible*, porque el predicado *irascible* no conviene

al poeta como tal, sino en razón de hombre, sujeto de la poesía ¹.

El predicado se aplica, pues, al sujeto unas veces según que el sujeto es tomado *in recto* ó *ut quod*, como se dice en las escuelas, y así, en la proposición: *Cristo es eterno*, el predicado *eterno* se aplica sólo á la persona divina, según la cual sólo Cristo es eterno; y otras veces según que es tomado *in obliquo* ó *ut quo*, como en la proposición: *Cristo padeció muerte y pasión*, donde el predicado recae sobre la naturaleza humana, según la cual sólo padeció Cristo y murió.

132. Tres son las reglas principales acerca de la apelación. La primera, que cuando el sujeto de la proposición es término sustantivo que va con adjetivo, si el adjetivo está antes de la cópula, la apelación es material, y en otro caso formal. En la proposición, v. gr., *San Gregorio el Grande fué Sumo Pontífice*, este predicado recae solamente sobre *San Gregorio*; mas si del santo del mismo nombre decimos que fué *gran Pontífice*, el término *Pontífice* se aplicará

Reglas sobre la
apelación.

¹ En todo término concreto hay en efecto un significado material y otro formal. El formal es la misma forma, y el material es el sujeto que la posee. En hombre, v. gr., la humanidad es el significado formal, y la persona ó sujeto que tiene esta forma, el significado material. En *blanco*, la *blancura* es el significado formal; la cosa blanca el significado material.

al propio sujeto bajo la razón formal de *grande*.

La segunda regla es, que cuando el sujeto de la proposición es término concreto, el predicado recae sobre lo material del sujeto, al menos en rigor lógico. Así, cuando digo: *algunos sabios se hacen necios*, el predicado *necios* no recae sobre *sabios* como tales, sino sobre sujetos que han poseído la sabiduría. Conforme á esta regla, no puede decirse: *El hombre se hizo Dios* (en Jesucristo), porque la divinidad no puede comunicarse al sujeto que tiene la humanidad; pero puede decirse: *Dios se hizo hombre*, porque la persona que tiene la divinidad, pudo recibir y tener también la humanidad.

La tercera regla es, que la apelación de los numerales primitivos ó cardinales, como *dos, tres, cinco*, etc., aplicados á los sustantivos, es á la vez material y formal, y consiguientemente multiplican la forma y el supuesto de ella; pero será sólo material si se aplican á nombres adjetivos, en cuyo caso no multiplican la forma, sino el sujeto. Sería falsa la proposición que dijera: *Hay tres dioses*, porque el número *tres* no multiplica la forma ó esencia divina, ó sea la divinidad, la cual es única; pero es verdadera esta otra:

tres son las personas divinas, porque el número multiplica las personas ¹.

Para que no resulten ambigüedades ni oscuridad alguna en tales casos de apelación, se debe recurrir á las partículas reduplicativas *en cuanto*, *según que*, *como tal*, *reduplicativamente*, etc. Así, cuando se dice que *Dios murió por los hombres*, puede añadirse: *no en cuanto Dios, sino en cuanto á la humanidad que tomó en Jesucristo*. Diciéndose que *algunas composiciones bellas son malas*, debe añadirse: *pero no en razón de bellas*.

133. Son asimismo propiedades del término lógico el estado, la restricción y la ampliación. Por *estado* se entiende la acepción del término por el tiempo que trae consigo la cópula, como en *Pedro es justo*, donde así el sujeto *Pedro* como el predicado *justo*, se toman con el estado que implica la palabra *es*, no bastando para la verdad de esta proposición que el sujeto haya existido, ni

Qué sea estado.

¹ Añade, sin embargo, el célebre Goudín, de quien tomamos estas reglas, que como el nombre adjetivo puede tomarse substantivamente, dicese en el símbolo de San Atanasio, que no son tres los omnipotentes, tomando la voz *omnipotente* por modo de sustantivo, como la tomaba Arrio diciendo haber tres que tienen tres omnipotencias. Por lo demás, si la misma voz se toma como adjetivo, bien podemos decir que son tres omnipotentes, es decir, tres las personas que tienen una misma omnipotencia.

que haya tenido ó haya de adquirir la virtud de la justicia, sino ambas cosas deben existir de presente.

Qué restricción.

134. *Restricción* es la contracción del término de mayor á menor significación) *Alma*, por ejemplo, significa en sentido lato el principio que anima al organismo, aunque éste sea el de una planta; en sentido menos lato significa las almas, así las sensitivas como las racionales; y en sentido muy estricto y riguroso significa solamente á estas últimas. Diciendo, pues, que Madrid tiene tantas almas, este término se restringe. Restríngese asimismo por adición de otro término, lo cual sucede al término *hombre*, por ejemplo, en la proposición “el hombre *justo* será salvo.”

Dos maneras de ampliación.

135. La *ampliación* es de dos maneras: una que se opone al *estado*, y otra á la *restricción*. La que se opone al estado, consiste en tomar un término en tiempo diferente del de la cópula, v. gr., diciendo, que *el buen religioso raras veces cae*: porque no es difícil entender, que dejando de ser bueno el religioso cuando cae, dicho término se entiende en esa oración en tiempo pasado, y no en el instante presente que significa la palabra *cae*. La *ampliación* que se opone á la *restricción*, es la extensión del término de

mayor significación á menor, como el término *razón* cuando decimos la *razón divina*, y aun la misma *razón humana* en el sentido de *entendimiento*, acepción más lata de la que tiene la palabra *razón* en sentido riguroso, según que significa la facultad de discurrir, que sólo al hombre pertenece, y no á Dios, que entiende sin necesidad de discurso.

136. La *disminución* es la propiedad con que se denota, que el predicado sólo en parte conviene al sujeto, como si decimos que son blancos los etíopes en razón únicamente de la blancura de sus dientes.

Qué disminución.

137. En la *enajenación* de los términos tómanse estos en sentido impropio, y así se dice que en tal galería de pinturas hay tantos ó cuantos Murillos, es decir, cuadros de Murillo, ó que hay tantas Concepciones, en lugar de imágenes de este sagrado misterio de la Virgen.

Enajenación.

138. Por último, se entiende por *remoción* la diversión que se hace de algún término de su significación de ente real, destinándole á significar lo que es imposible y quimérico. Ejemplos de remoción tenemos en las locuciones que usamos hablando de *números* ó *cantidades infinitas*, de *hombre irracional*, de *matrimonio nulo*, de *sujeto que*

Remoción.

no supone, de mundo eterno, etc., donde los términos número, cantidad, hombre, matrimonio, sujeto y mundo significan cosas imposibles.

§ IV

Del nombre y del verbo.

Definición del nombre y en qué se distingue de la oración.

(139. El nombre suele ser definido con Aristóteles ¹, *vox significativa ex instituto, sine tempore, cujus nulla pars significat separata.*) Se dice que es *vox significativa*, expresándose el género por medio de la palabra *vox*, que denota el sonido proferido por algún ser animal ². Se dice que es de institución hu-

¹ I *Perihermeneias*, cap. IV.

² *Sonus ab ore animalis prolatus, cum imaginatione quadam* *, dijo Aristóteles definiendo la voz. (II de *Animas*, cap. XVIII.) No debe pues confundirse la voz con el habla, porque el habla añade á la voz el ser proferida para significar los afectos ó sentimientos internos de nuestro ánimo. La voz, por tanto, es común á los brutos y al hombre; mas el habla (*sermo, loquutio*) es propia del hombre. Acerca de esta diferencia dice Santo Tomás: "Videmus quod cum quaedam alia animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habet loquutionem. Nam etsi quaedam animalia loquutionem huma-

* Se dice *cum imaginatione quadam*, porque el sonido que produce el animal, para que sea voz, tiene que ser expresión de placer ó dolor, ó algún otro afecto interior, los cuales afectos suponen alguna representación que la imaginación conserva y reproduce.

mana, *ex instituto*, porque si bien hay en el hombre disposición natural para hablar, pero que esta ó aquella palabra signifiquen esta ó aquella cosa, no procede de la misma naturaleza¹; en esto se distingue el nombre de las voces que significan naturalmente, como los ayes y gemidos del que sufre, y los gri-

nam proferant, non tamen proprie loquuntur, quia *non intelligunt quid dicunt*, sed ex usu quodam tales voces proferunt. Est autem differentia inter sermonem et simplicem vocem. Nam vox est signum tristitiae et delectationis, et per consequens aliarum passionum, ut irae et timoris: quae omnes ordinantur ad delectationem et tristitiam, ut in secundo Ethicorum, cap. III dicitur. Et ideo vox datur aliis animalibus, quorum natura usque ad hoc pervenit, quod sentiant suas delectationes et tristitias, et hoc sibi invicem significant per aliquas naturales voces, sicut leo per rugitum, et canis per latratum: loco quorum nos habemus *interjectiones*. Sed locutio humana significat quid est *utile* et quid *nocivum*. Ex quo sequitur quod significet *justum* et *injustum*. Consistit enim justitia et injustitia ex hoc quod aliqui adaequantur vel non adaequantur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo locutio est propria hominibus, quia hoc est propria eis in comparatione ad alia animalia quod habeant cognitionem boni et mali, ita et justis et injustis, et aliorum hujusmodi, quae sermone significari possunt. „ In I *Politic.*, lect. I, cerca fin.

¹ *Opera naturale è che l'uom favella;*

Ma così, o così, natura lascia

Poi fare à voi secondo che vi abbellà.

(DANTE, par. 26.)

tos ó voces inarticuladas de los animales brutos. Se dice que el nombre significa sin hacer expresión de tiempo, *sine tempore*, por ser propio del nombre (substantivo) significar alguna cosa como existiendo por sí, *quasi per se existens*, y no por modo de acción ó de pasión, que parecen implicar tiempo, ora realmente, ora según nuestro modo de entender. Finalmente, se añade que ninguna parte del nombre, separada de las demás, significa cosa alguna, porque en esto se distingue de la oración, que es voz compleja y divisible, cada una de cuyas partes significa de por sí ¹. En la oración, *Deus crea-*

I Aristóteles definió la oración: "Voz significativa establecida por la razón ó voluntad humana, y que consta de partes entre las cuales alguna significa separadamente como dicción, no como afirmación ó negación: *vox significativa secundum placitum, cujus partium aliquid significativum est separatim, ut dictio, non ut affirmatio vel negatio.*" Oraciones son pues: *Todos los hombres son mortales.* — *Si todos los hombres fueran buenos.* No todas las partes de estas oraciones significan solas, pues el signo ó término sincategoremático *todos* nada expresa de por sí; y las que significan solas, como *hombres*, no significan afirmando ó negando, sino únicamente significan como dicciones, ó sea como nombres. No sucede así tratándose del nombre y del verbo, por ejemplo: *amar, virtud*, cuyas partes, *am-ar, vir-tud*, nada significan separadamente; y aunque hay nombres compuestos, como *filo-sofo, re-publica, pater-familias*,

vit mundum, cada una de las partes de que consta, tiene sentido y significación; mas ninguno de los sonidos en que se descompone el nombre *Deus* (y lo mismo puede decirse de las dos voces que le siguen), significa aisladamente y de por sí cosa ninguna ¹.

140. El verbo, según que es considerado en la lógica ², fué definido por Aristóteles:

Qué cosa sea verbo.

sus partes no significan separadamente fuera del compuesto lo que significan en él. Así, las dicciones *res* y *publica*, tomadas cada una de por sí, y después unidas, no significan lo mismo que expresa el término *republica*.

1 Añaden los lógicos á la definición del nombre de Aristóteles las palabras *finita et recta*, aplicadas al sujeto *vox*, porque juzgan que las notas expresadas por esos dos términos están incluídos en dicha definición. Dicen, en efecto, *finita* para excluir los nombres infinitos como *no hombre*, que no son propiamente nombres; y añaden *recta*, porque los casos oblicuos, como *hominis*, de *homo*, tampoco son nombres, sino casos de nombres, que no significan la cosa como cosa que existe *per se*, sino como perteneciente á otra cosa.

2 Muchas son las acepciones que tiene la palabra verbo, tomada del latin *verbum*. Además de la que le damos aquí, significa la cosa expresada por la mente cuando entendemos alguna cosa, ó, como dicen, el *concepto formal* ó idea en que se nos representa la cosa misma. Este sentido espiritual pasó á expresar la palabra verbo, el cual llaman los antiguos para distinguirlo del verbo sensible y primitivo, *verbum cordis*, *verbum mentis*. También significa por excelencia al Hijo de Dios eterno: *In principio erat Verbum*. Significa también el

Quod tempus consignificat, cujus nihil significat separatim, et semper eorum est quae de alio dicuntur; ó para decirlo en castellano con alguna más explicación: «Verbo es aquella voz significativa por arbitrio humano ¹, ninguna de cuyas partes significa nada fuera de las otras ²; mas ella significa la cosa juntamente con el tiempo, y es siempre signo de lo que se dice de otra cosa.» El verbo, en efecto, á diferencia del nombre, significa la cosa con el tiempo, pues la significa por modo de acción ó de pasión, ó sea de movimiento, que es lo principalmente mensurado por el tiempo. El nombre, por otra parte, así puede ser sujeto como predicado en la proposición; mas el verbo nunca hace

mandamiento del Señor, y aun la misma cosa que se hace, como puede verse en las siguientes expresiones de la Sagrada Escritura: *Hoc est verbum Domini. — Ecce ego facio verbum in Israël.* En latín significa también en general una dicción cualquiera. Todos estos sentidos son análogos entre sí.

1 Aristóteles no dijo expresamente que el verbo sea voz significativa *ex instituto* por no repetir este concepto, común al nombre y al verbo; pero eso no obstante, se pone aquí para que se tenga presente.

2 También esta nota es común al nombre y al verbo, y la puso expresamente Aristóteles por alguna de las dos razones que pueden verse en la *Lógica de Alamaní*, prima pars, q. 17, art. II, pág. 235, edición Ehrle, París, Lethielleux, 1885.

las veces de sujeto, sino de predicado, expresando lo que se dice del sujeto.

Conviene saber que acerca del tiempo con significado por el verbo (*consignificar* es significar una cosa juntamente *con* otra) puede considerarse: primero, el mismo tiempo según que él es cierta cosa, y de este modo puede ser significado por el nombre, como la misma palabra *tiempo*; segundo, la cosa primera y principalmente medida por el tiempo, ó sea el movimiento, en que consiste la acción y la pasión significadas por él, v. gr., la *acción de correr*, que es movimiento, y como tal se mide por el tiempo, y de aquí la razón de ser significado el tiempo por el verbo, el cual significa el movimiento en que consiste la acción y la pasión, según que es medido por el tiempo. Finalmente, puede considerarse la misma habitud del tiempo mensurante, la cual se expresa por el adverbio de tiempo *ayer, mañana*, etc.

Síguese de lo dicho, que el oficio propio del verbo no es significar tiempo, pues hay nombres y adverbios que lo significan. Síguese en segundo lugar, que tampoco puede decirse que la acción y la pasión, en que consiste el movimiento, sean la significación propia del verbo, pues hay muchos nombres que expresan acción, v. gr., *estudio, discurso, diligencia, carrera, vida, lección, meditación*, y otros innumerables, que significan acciones, ora físicas, ora espirituales, aunque por modo abstracto, como cosas que en realidad son

pertenecientes á la respectiva categoría. Finalmente, síguese de lo dicho arriba, partiendo principalmente de la segunda consideración, ser propio del verbo expresar la acción y la pasión en que consiste el movimiento, por modo de acción y de pasión, ó sea según que la primera (*actio*) sale del respectivo agente, ó es recibida (*passio*) en el respectivo sujeto. Así, en la proposición *el sol ilumina á la tierra*, la acción de iluminar es significada según que procede del sol, ó sea por modo de acción ejercitada *de presente* por el astro del día.

Es, pues, nota propia y característica del verbo significar alguna cosa según que está sujeta al tiempo, ó que es medida por él, significando juntamente el tiempo que la mide. En otros términos: el verbo significa por vía de flujo y movimiento, y por consiguiente con tiempo, pues el tiempo es la medida del movimiento. Y como la realidad del movimiento, en que consiste la acción y la pasión significadas por el verbo, no es tal realidad, ni tiene sér sino en el momento presente, síguese de aquí que la significación de la acción por modo de acción y de presente es la que propiamente tiene razón de verbo, no mereciendo en rigor este nombre el pretérito y el futuro, como *amó*, *amará*, que son casos del verbo *amar*. El mismo infinitivo carece también de esa razón; y así sólo debe ser tenido por raíz ó materia del verbo, en la cual son recibidos los varios modos del mismo.

CAPÍTULO II

Del juicio.

141. Juicio es el acto con que el entendimiento dice ó afirma que una cosa es ó no es otra; ó en otros términos, el acto con que el entendimiento compone ó divide, afirmando ó negando.)

Qué sea juicio.

142. Antes de unir ó separar una idea de otra, el entendimiento ha menester compararlas entre sí para ver si conviene ó repugna la una á la otra; y así la comparación debe de preceder y precede realmente al juicio, como las ideas ó simples nociones de las cosas que forma el entendimiento sin afirmar ni negar nada de ellas, preceden al acto de compararlas.

La comparación precede al juicio.

143. En todo juicio pueden considerarse *lógicamente* tres elementos, á saber: dos ideas, una del *sujeto*, ó sea de aquella cosa á la que se junta ó de la que se separa algo; y otra del *predicado*, que es la noción de lo que se junta con el sujeto, ó se separa de él; y además la unión ó separación de dichas dos ideas. Así en la proposición: *Dios es caridad*, la palabra Dios expresa el sujeto ó noción de que se afirma el concepto significado por la voz *caridad*; la voz *caridad*

Elementos del juicio.

expresa la idea que se junta con el sujeto, significado por la voz *Dios*; y el verbo *es* significa la unión ó composición de una de estas dos ideas con la otra.

De dos modos puede considerarse el juicio, á saber: como acto del entendimiento, que es como ordinariamente lo definen los lógicos, y como término de este mismo acto, ó sea como verbo ó concepto que el entendimiento produce en el acto de juzgar. Así como distinguimos entre *percepción* é *idea*, llamando *idea* á la imagen ó semejanza de algún objeto en nuestra mente, y *percepción* al acto con que aprehendemos el objeto representado en ella por medio de esta imagen; así también distinguimos entre el juicio según que es concepto que manifiesta la unión ó separación de dos ideas entre sí, y según que es acto con que afirmamos ó negamos que las cosas representadas, cada una de ellas por sus respectivas ideas, son ó no son una misma. Considerado de este modo, ó sea como operación, el juicio es aquel acto con que el entendimiento compone ó divide dos ideas diciendo interiormente, ó para sí, que son ó no son en realidad una sola cosa representada idealmente en nuestra mente por conceptos diferentes, ó según la definición de Puigserver, *judicium est actio, qua mens apud se statuit, res per duas ideas representatas extra mentem idem esse, vel non esse* ¹. Y considerando el juicio, según que es concepto ó verbo de la

1 Lógica, lib. III, cap. I, § I.

mente y término del acto de juzgar, puede ser definido, siguiendo al mismo filósofo español, *mentis artefactum quod aliquid de aliquo sibi enun-
ciat, ajendo aut negando* ¹.

Cuando el juicio es afirmativo, las ideas de que consta, representan, en efecto, una misma cosa: así en el juicio *el sol es iluminador de la tierra*, el concepto expresado por la voz *iluminador de la tierra*, contiene, aunque implícitamente, al concepto expresado por la palabra *sol*, y se identifica ó hace una misma cosa con él. Antes, pues, de unir la mente estos dos conceptos, ha tenido necesidad de comparar el uno con el otro, para lo cual ha sido antes preciso percibir intelectual-mente el objeto que ambos representan, y como este objeto sea en sí mismo uno, ha sido preciso dividirlo por medio de la abstracción, conside-
rando como si fueran distintas la razón de *sol* y la de *iluminador de la tierra*. Teniendo en sí la mente, como se ve por este ejemplo, en forma ó estado de simples ideas, divididas entre sí por modo de abstracción, las cosas que antes ha co-
nocido, aunque imperfectamente, mediante aque-
lla primera operación intelectuál, no le es difícil comparar las unas con las otras, y ver, por ejem-
plo, que *el diamante es duro*, ó que *la cera es blan-
da*, que *la línea recta es más corta que la curva*, lo cual no viene á ser otra cosa sino ver con mayor perfección, después de haber comparado los tér-
minos de cada uno de estos juicios, lo mismo

¹ Ibid.

que ya se vió con menos perfección cuando las cosas mismas se ofrecieron á la mente antes de ser divididas por virtud de la abstracción. Y como la mayor perfección del acto de ver lo que es ó lo que no es alguna cosa, supone una semejanza más perfecta de la cosa misma en el entendimiento, síguese que el juicio, considerado como obra ó concepto engendrado por la mente, en el cual se manifiesta y es vista la unión ó separación de dos ideas, es una semejanza del objeto sobre que versa, más perfecta que la *idea* ó imagen del mismo objeto, por medio de la cual se manifiesta y es visto del entendimiento cuando por vez primera lo conoce con la simple aprehensión.

Conviene añadir, para la más acabada inteligencia de la naturaleza del juicio, que no consiste solamente esta operación en percibir la identidad ó repugnancia de dos cosas mediante una representación más perfecta que la simple noción ó idea de la cosa sobre que versa el juicio, sino, junto con esa percepción, el entendimiento en el acto de juzgar *afirma, dice* ó resuelve y tiene para sí (que todo eso es lo mismo, y eso es lo que quiere decir *juzgar* ¹), que la cosa

1 "La palabra *juicio*, dice Santo Tomás, significa propiamente el acto del juez como tal, ó sea según que declara lo justo, *quasi jus dicens...*; y por consiguiente, juicio, según su primera significación, expresa la definición ó determinación de lo justo, ó sea del derecho.. 2.^a 2.^{ae}, q. 60, art. 2.^o Y añade el Santo Doctor en el

es ó no es lo que expresa el predicado que juntamos con ella, ó que de ella separamos. Esta afirmación ó negación hay quien la considera una cosa misma con la percepción de la conveniencia ó repugnancia de las ideas unidas ó separadas en el juicio, y hay quien la considera como sobreañadida á esta percepción ¹; pero de todos modos, en el juicio se da el acto de afirmar ó negar, el cual supone el de juntar ó separar dos ideas después de haberlas comparado, lo cual no sucede en la simple aprehensión.

Observemos que en ese juicio ó sentencia que dicta el entendimiento en el acto de juzgar, reside propiamente la verdad, ó sea la conformidad del entendimiento con el objeto conocido, según la cual el entendimiento dice que una cosa es lo que es (del *alma humana*, v. gr., que *es espiritual*), ó que no es lo que no es (v. gr., que *no es intrínsecamente dependiente del organismo corpóreo*), según la célebre definición de Santo Tomás, *adaequatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est* ²). También reside en cierto modo la verdad

mismo lugar, que esta misma palabra *juicio* se “ extendió después para significar una recta determinación en cualquiera cosa que fuere, así especulativa como práctica.”

¹ Puede verse las razones que por una y por otra sentencia traen respectivamente el Padre Liberatore (*Lóg.*, p. 1, cap. II de juicio), y el cardenal Zigliara en el lugar correspondiente de su *Lógica*.

² *Sum. Th.*, p. 1.^a, q. 16, a. 1.

en la simple aprehensión, ora sensitiva, ora intelectual, porque cuando vemos *un círculo*, por ejemplo, ó *una esfera*, fuera de nosotros hay sin duda algo real que corresponde á esta percepción, guardando proporción con la imagen ó semejanza de lo mismo que se percibe; pero una cosa es, que en el alma, cuando conoce, haya cierta semejanza ó imagen de la cosa conocida, y otra que perciba esta imagen, la cual no puede ser percibida sino volviendo el alma sobre sí con algún acto reflejo, de que no es capaz el sentido ¹. Aun en el caso de la simple aprehensión intelectual, tampoco puede el alma percibir la conformidad del acto de conocer con el respectivo objeto conocido. La razón es, porque el conocimiento de esa relación de conformidad supone el de sus respectivos términos, uno de los cuales es el acto mismo de percibir simplemente la cosa sin afirmar ni negar nada de ella. Este acto, como toda operación intelectual, certifica ó da testimonio de si tenemos conciencia de él;

1 *Est autem considerandum*, dice Santo Tomás sobre Aristóteles al principio del tratado intitulado *Perihermeneias*, *quod quamvis sensus proprii objecti sit verus, non tamen cognoscit hoc verum. Non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solum rem apprehendit*. Todavía lo declara más el Santo Doctor por un ejemplo. *Licet visus*, dice, *habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem, quae est inter rem visam, et id quod ipse apprehendit de ea*. De verit., q. 1, a. 2.

2 El célebre Mauro demuestra que el acto intelectual certifica de la existencia de sí mismo, *quia omnis*

pero esta conciencia no basta para entender aquella conformidad; es preciso que la reflexión recaiga sobre el acto perceptivo, de forma que lo considere la mente, no ya en sí mismo, sino según que se refiere á la cosa representada, y que guarda con ella cierta manera de ecuación. Esta ecuación implica dos términos, á saber: la cosa conocida, y el conocimiento que tenemos de ella. No podemos, pues, percibir esa relación cuando por vez primera percibimos la cosa por modo de simple aprehensión, porque esta operación se reduce á aprehender su objeto, conociéndolo como en globo y confusamente; pero de ahí no pasa, no dice nada sobre si el objeto es como nosotros lo percibimos, aunque realmente no pueda él menos de conformarse ó no conformarse con esta percepción. Pero el entendimiento sigue adelante: divide en cierto modo con actos de abstracción, la representación primitiva y confusa del objeto en representaciones distintas, cada una de las cuales tiene su objeto propio; después compara unas representaciones con otras; y según que convienen ó repugnan entre sí, las junta ó las separa, formando en ambos casos una representación de la cosa á que entrambas se refieren, ó sea una semejanza de ella más perfecta, merced á la cual dice interior-

actus intellectus relinquit memoriam sui: sed memoria est de objecto ut ante cognito... ergo actus intellectus, cum existit, per se ipsum certificat de sua existentia. Quaest. duod., de imperio rationis.

mente de la cosa en el acto de juzgar, que es ó que no es esto ó aquello, que la *sabiduría*, v. gr., *es la suprema virtud intelectual*; ó lo que es lo mismo, que tal predicado conviene ó repugna a tal sujeto (que *el hombre no es espíritu puro*). En tal caso no sólo hay conformidad entre la cosa conocida y la mente que la conoce, mediante la semejanza que ésta tiene de la cosa, sino además conocimiento de esta conformidad; y como en ella consista la verdad, tomada en su primera acepción ¹, bien puede decirse que ahí reside la verdad como objeto de conocimiento, la verdad según que es conocida como tal ².

1 *Id, quod est in rebus*, dice Santo Tomás, *est veritas rei; sed id quod est ut apprehensum, est veritas intellectus, in quo primo est veritas. Sum., I.^a p., q. 17, a. 4 ad primum.*

2 *Philosophus dicit*, continúa Santo Tomás en el comentario antes citado, *quod veritas est solum in mente, sicut scil. in cognoscente veritatem. Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem, nihil est aliud quam judicare ita esse in re vel non esse, quod est componere et dividere: et ideo intellectus non cognoscit veritatem nisi componendo vel dividendo per suum iudicium. Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit verum; puta, cum intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est: falsum autem quando dissonat a re; puta, cum iudicat non esse quod est, vel esse quod non est. Unde patet quod veritas et falsitas sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et divisionem. Et quia voces sunt signa intellectuum, erit vox vera, quae significat verum intellectum: quamvis vox, in quantum est res quaedam, dicatur vera sicut et aliae res.*

Síguese de lo dicho, que para el entendimiento humano no hay otro modo de entender la verdad como tal, sino el juicio, con que componemos ó dividimos, juntamos ó separamos, afirmando ó negando, ó sea diciendo que una cosa es ella misma bajo conceptos diferentes, v. gr.: *tres más dos son cinco*; ó que no es otra cosa, v. gr.: *el triángulo no es el cuadrado*; ó que una idea conviene ó es idéntica con otra, v. gr.: *el hombre es sensitivo*, pues en el hombre, en efecto, no es una cosa el sujeto sensitivo y otra el intelectual, sino ambos son un solo é idéntico sujeto que siente y entiende. Y hemos dicho para el humano entendimiento; porque los espíritus puros conocen las cosas desde luégo con perfección sin que el conocimiento vaya, como en el hombre, de lo imperfecto á lo perfecto, pasando á ser perfecta, mediante el procedimieuto referido, la especie ó concepción de la cosa. Menos aun es aplicable á Dios ese modo de conocer componiendo y dividiendo, pues las cosas conocidas de Dios no tienen sér ni verdad sino en cuanto proceden de Dios, y están conformes con el entendimiento divino, ó sea con sus tipos ó ejemplares eternos, concebidos por el mismo Dios, según los cuales han sido hechas ¹.

¹ *Sciendum est*, prosigue Santo Tomás en el citado comentario, *de veritate his loquitur secundum quod pertinet ad intellectum humanum, qui judicat de conformitate rerum et sui ipsius componendo et dividendo. Sed judicium intellectus divini de hoc est absque compositione et divisione;*

Síguese también de lo dicho, que son *materia* del juicio las dos ideas que el entendimiento compara entre sí, juntándolas ó separándolas según que convienen la una á la otra; porque, según el uso común, materia es como sujeto y potencia capaz de alguna perfección, y esas dos ideas, en efecto, son de sí aptas para recibir la *forma*¹ que toman en el juicio, uniéndose con el vínculo que expresa la palabra *es*, ó separándose en razón de *no ser* ó no componer las dos una cosa misma. Ese vínculo, que consiste en ser ó no ser alguna cosa otra con la que se compara, según que este sér es percibido del entendimiento que las compara, es, pues, la forma del juicio. Y es de notar, que el predicado del juicio, en el hecho mismo de ser predicado, implica ya la unión con el respectivo sujeto. Así que, aunque el juicio parece contener tres elementos, á saber: dos extremos y la composición ó la división de ellos, mediante la cópula expresada por la palabra *es* ó *no es*; más propiamente hablando son dos los elementos del juicio, á saber: el sujeto y el predicado. En otros términos: el predicado no se considera por el lógico como cierta propiedad en sí misma, que es como le considera el gra-

quia sicut intellectus noster intelligit materialia immaterialiter, ita etiam intellectus divinus cognoscit compositionem et divisionem simpliciter.

1 La forma, á diferencia de la materia, es el acto que perfecciona, determina y constituye el objeto, haciendo que sea en sí lo que es, y se distinga de los demás.

mático, sino según que está unido con el sujeto ó separado de él. De aquí que, pues el verbo es la expresión lógica del predicado, y el predicado como tal, ó *in actu exercitu* ¹, como se dice en la escuela, denote composición con el sujeto, síguese que en todo verbo, incluso el verbo *ser*, cuando significa existencia, se contiene implícitamente la cópula significada por la palabra *es*, según que significa la unión ó composición del predicado con el sujeto ².

Bien será aquí añadir, que el juicio, considerado como algo producido por el entendimiento cuando juzga acerca de alguna cosa, diciendo de que es ó no es respectivamente lo que de ella afirmamos ó negamos, es un concepto simple, por más que el objeto expresado por él sea compuesto, en razón de constar de dos ideas, á saber: de sujeto y predicado. La razón es, que

¹ Se dice que alguna cosa es significada *actu exercitu*, cuando sin necesidad de signo alguno se echa de ver su actualidad. Así, en la razón misma de predicado se echa de ver el respecto actual al sujeto.

² El verbo *sum, es, est*, tiene, en efecto, esas dos significaciones de *sér real*, y de *ser vínculo de unión* del predicado con el sujeto. Significa *sér real* cuando se pone en participio, y se dice *ens*, cosa que *es* ó existe, siendo excusado notar, que *es* en este caso significa actualidad de ser y existir. Y significa meramente la cópula cuando se pone para unir ó separar los términos de la enunciación. Aun en este caso debe mirarse si el sujeto y el predicado son cosas reales, ó si uno de ellos, al menos, es ente de razón, que no existe ni puede existir fuera del

ese concepto, dicción ó verbo mental, es producido por un solo y simple acto intelectual, cual es el acto de percibir la conveniencia ó repugnancia de dos ideas; y aunque su objeto ó materia sean dos ideas, mas no son ellas lo que expresa formalmente ese verbo ó concepto, sino la unión ó división de ellas. Al modo como un movimiento solo de la lengua no forma sino una voz simple, así un acto único de juzgar no forma sino un solo concepto expreso ó una sola dicción interior, que representa juntamente al sujeto y al predicado.

Observemos, por último, que la unión expresada por este concepto ó juicio, ya formado y producido en la mente, es unión de ideas, no de cosas, pues las dos ideas de que se compone el juicio, no representan dos cosas distintas, sino una sola representada por conceptos diferentes. Lo que en las cosas es unidad, en la mente que juzga de ellas, es unión ó relación de conveniencia

entendimiento, como nada, tiniebla, privación, etc. Si ambos términos son reales, la palabra *es* tiene significación de sér real y de cópula. Si digo, por ejemplo, *Dios ES justo*, *es* significa el concepto del entendimiento que expresa interiormente la unión de la justicia con Dios, y además el mismo sér real de Dios en que se funda esa unión. Mas si uno de ellos, al menos, es ente de razón, la palabra *es*, que lo une con el otro, sólo significa la razón de cópula, ó sea la unión de entrambos, como en *la muerte NO ES temible para el justo*, donde claramente se ve que la palabra ser, precedida del no, sólo expresa una composición meramente lógica, sin fundamento real en el sér de la muerte, que carece de sér y realidad.

entre cosas que se comparan como si una fuera diferente de la otra. De donde se sigue, que la tal unión, obrada en el juicio, no es ente real, sino ente de razón, que sólo tiene sér objetivo en el entendimiento, por más que esté fundado en la realidad, donde los términos comparados son una misma cosa. Observación que confirma lo que antes se ha dicho de la palabra *es*, según que pertenece al verbo *ser*, tomado en una de sus acepciones, conviene á saber: la mera unión del predicado con el sujeto.

144. Los juicios se dividen en razón así del sujeto como del *objeto* de ellos. Entiénd-

División de los juicios.

1 Nada más común, singularmente en nuestros días, que el uso y el abuso de los términos *sujeto* y *objeto*, que tienen varios sentidos, los cuales conviene referir para prevenir la confusión. Empezando por la voz sujeto, cuatro nada menos son las acepciones que le asigna el Padre Lepidi. Tómase, en efecto, primero, por el sujeto lógico de predicación, y significa aquello de que se afirma ó niega alguna cosa. Lo segundo se toma por el sujeto físico ó de inhesión, ó sea por la substancia ó *substratum*, y significa la cosa que tiene sér en sí y está debajo de los accidentes (*SUBJICITUR accidentibus*). Lo tercero, por cualquiera cosa real que existe fuera de nuestra mente, y en cuanto es materia *sujeta* á la consideración de ella, y en este sentido dicese en las escuelas *subjectum scientiae*, la misma cosa ó realidad sobre que versa el respectivo saber. Finalmente, entre los modernos ha sido y es común dar á la voz *sujeto* la acepción que antes le dieron Kant y Fichte, significando con ella al mismo sér que conoce; de aquí también el nombre de *subjetivo*, dado á todo lo que en el conoci-

dese aquí por *sujeto* al mismo juzgador, el cual unas veces juzga después de comparar diligentemente las ideas de que consta el juicio; mas otras pronuncia su fallo con precipitación y temeridad: no es otra la raíz de la división de los juicios, por razón del sujeto de ellos, en *prudentes y temerarios*. Por parte de su objeto, la raíz de su diversidad es, que

miento procede del sujeto ó de algún modo le pertenece. Por su parte, la voz *objeto* tiene dos acepciones. Porque unas veces significa la cosa misma conocida, no según que existe en la naturaleza fuera del entendimiento, sino en cuanto tiene un sér *representado y entendido*, ó sea un *sér ideal* en la mente, que viene á ser, según algunos, el mismo *verbo* ó *concepto* del entendimiento, en cuanto representa actualmente la cosa que existe fuera de él. Y otras veces significa la cosa misma que existe en la naturaleza ó independientemente de nuestro entendimiento, sin perjuicio de hallarse debajo de su consideración mediante la representación ideal con que es conocido del mismo entendimiento. Este segundo sentido, muy corriente en la filosofía antigua, y el de la voz *sujeto*, fué limitado y contraído por Kant y Fichte en los términos que expone Trendelenburgo diciendo, que según estos filósofos, aquel que conoce se dice *sujeto*, y aquella cosa se dice *objeto*, en cuanto alguno la sujeta así en el acto de pensar, sin perjuicio de considerar exenta la naturaleza de ella de las opiniones del sujeto conocedor, y de aquí que sea llamado *subjetivo* lo que consiste en la varia condición del sujeto, y *objetivo* lo que consiste en la naturaleza constante de la cosa misma. Véase todo en Lepidi, Lógica, lib. II, sec. II, cap. II, pág. 198, nota 2.

en ellos el predicado pertenece al sujeto ó como principio constitutivo de él, de forma que en la noción del sujeto se ve contenida la noción del predicado, como en *todo animal es viviente*, y, en general, del modo que en la noción de la especie están contenidos el género y la diferencia; ó como propio ó accidente, que no constituye la esencia del sujeto, como *sabio*, que se predica de este ó aquel *hombre*. Esa es también la raíz de la diversidad en los juicios negativos, en los cuales, ó es imposible que el predicado convenga al sujeto sin que se destruya la noción del sujeto, como sucedería si por imposible el círculo fuera *cuadrado*; ó sólo le repugna de manera que pudiera atribuírsele sin que su esencia pereciese, como del *hombre ignorante* el concepto de *sabiduría*. Los juicios de la primera clase, en que el entendimiento afirma la identidad ó repugnancia del sujeto y del predicado por la sola noción de las ideas en que consisten, se llaman juicios *a priori*, *en materia necesaria*, *necesarios*, *absolutos*, *puros*, *racionales*, *metafísicos*, *analíticos*; y por el contrario, los que afirman dicha identidad ó repugnancia por alguna razón que no sea la misma noción del sujeto, según que en ella está y se ve contenido el predicado, ó sea por algún hecho que nos mueve

á afirmar la conexión de ambos términos, son *a posteriori*, en materia contingente, contingentes, empíricos ó de experiencia, físicos sintéticos. Ejemplos de la primera clase: *el círculo no es cuadrado, la prudencia es virtud*; y de la segunda: *el sol es tantas veces mayor que la tierra, los africanos no son blancos*.

Juicios intuitivos y discursivos.

145. Otra división de los juicios es en inmediatos ó intuitivos, y mediatos ó discursivos. Llámase *inmediato* ó *intuitivo* el juicio en que se manifiesta por sí misma, sin necesidad de raciocinio, la conveniencia ó repugnancia de las ideas. Juicios inmediatos son todos los principios, así lógicos como ontológicos, conocidos inmediatamente por el entendimiento, v. gr.: *lo que se dice del género, se dice de la especie — todo lo que empieza á ser, tiene causa*. Son también juicios inmediatos los que versan sobre materia contingente, ó sea sobre cosas que conocemos inmediatamente por los sentidos ó por la conciencia, como *ahora es de día — yo pienso*.

De estos juicios se sirve el entendimiento para afirmar una cosa de otra, ó simplemente, v. gr., *Pedro es buen estudiante*; ó definiéndola, como si digo de la gula, que es *apetito desordenado de comer y beber*; ó dividiéndola en partes, como cuando decimos, que *las acciones humanas son buenas*.

nas ó malas; ú ordenando una idea debajo de otra en que está contenida, la especie debajo del género, el individuo debajo de la especie; ó, por último, asentando aquellos primeros principios, verdades conocidas por sí mismas (per se notae), de donde toma origen el humano discurso, como no hay efecto sin causa; debemos hacer el bien y huir el mal, etc.

El juicio *mediato ó discursivo* es aquel en que juntamos ó separamos dos ideas, no en razón de percibir intuitivamente su conveniencia ó repugnancia, ó por manifestarse esta repugnancia ó conveniencia á sí misma, sino porque ambas ideas se nos muestran juntas con una tercera, ó una junta con una tercera, y la otra separada de ella. Es, pues, juicio discursivo aquel en que decimos que *el alma es inmortal*, despues de haber visto que ambas nociones, *alma é inmortal*, convienen con la idea de *substancia inmaterial*.

CAPÍTULO III

DE LAS PROPOSICIONES

ARTÍCULO PRIMERO

Concepto de la proposición.

Qué sea propo-
sición.

146. (*Enunciación ó proposición*¹ es la *oración que enuncia una cosa de otra*, ó, según la definición Aristóteles: “La oración en que hay verdad ó falsedad, *in qua est verum vel falsum*².” Decimos que es *oración* que enuncia una cosa de otra, porque de ella se usa para enunciar vocalmente una cosa de otra, manifestando á los demás el juicio interior de nuestra mente; y así viene á ser la proposición signo ó expresión del juicio, y á tener todas las propiedades de él. Y decimos además con Aristóteles, que es la oración en que hay *verdad ó falsedad*, porque aun sin hacer cuenta con lo que tenga por verdadero ó por falso la persona que la profiere, ella en sí es verdadera ó falsa.

¹ La enunciación toma el nombre de *proposición* según que hace parte del silogismo, el cual consta de tres enunciaciones, llamadas en él *proposiciones*. Así como el nombre se llama *término* en la proposición donde entra, así la oración enunciativa, ó simplemente *enunciación*, se llama *proposición* en el silogismo que la contiene.

² *Periherm.*, I, 8; *Metaph.*, I, 4.

Ambas definiciones, observa rectamente Goudin, son buenas, pues asignan de una parte lo que es común á los otros *instrumentos lógicos* ¹ de que se vale la razón, y lo que de ellos la distingue. Conviene, en efecto, con los demás instrumentos lógicos, ó sea con la *definición*, la *división* y la *argumentación*, que los lógicos llaman *sciendi modi*, modos de saber, en sentido estricto ²,

¹ Entiéndese por *instrumento lógico* aquel de que se ayuda la razón en orden al conocimiento científico. No debe confundirse el instrumento lógico, que es obra de la razón, con el que usa la causa natural eficiente, la pluma, v. gr., que uso para escribir, ó los labios con que profiero la misma enunciación. *Oratio*, dice Aristóteles, *vel non est significativa ut instrumentum virtutis naturalis, sed ut artificialis effectus, vel si est significativa ut instrumentum, non tamen ut instrumentum virtutis naturalis, et ideo potest etsi sit instrumentum, significare et institutione humana*. I *Periherm.*, I, 6.

² "El modo de saber (*modus sciendi*), enseña Goudin, puede tomarse en tres sentidos, á saber: uno lato, por todo lo que sirve ó ayuda para el conocimiento científico, y en este sentido la lógica es *modus sciendi*, porque ayuda á adquirir las demás ciencias; y el método es también *modus sciendi*, porque dispone las cosas de forma que puedan ser más fácilmente sabidas. Otro sentido del *modus sciendi* es estricto, pues significa aquello de donde es engendrada la ciencia propiamente dicha; en este sentido, sólo la demostración es *modus sciendi*, porque sólo ella hace saber en rigor... Finalmente, se toma el *modus sciendi* en este sentido: que de él proviene una noción más clara de las cosas, ahora esta noción sea científica, ahora no. En este sentido defínese diciendo

porque ellos son también oraciones que manifiestan á otro lo que éste no conoce; y se diferencia de ellos en ser oración que enuncia una cosa de otra, manifestando la ecuación ó conformidad del entendimiento con la cosa, lo que no acaece en tales modos, sino en cuanto incluyen la proposición.

Observa también el mismo autor, que de las dos definiciones de la proposición que anteceden, una de ellas, la primera, es *esencial*, porque la esencia de la proposición consiste en enunciar una cosa de otra; y la otra *descriptiva*, porque ser verdadera ó falsa tiénelo la proposición *ex consequenti*, ó sea como propiedad que se sigue en ella de enunciar una cosa de otra.

Observemos, finalmente, que la enunciación ú oración *enunciativa* ó *supositiva*, se diferencia así de las oraciones *imperfectas*, que son parte de las oraciones compuestas, y significan algo, afirmando que es *la oración que manifiesta alguna cosa desconocida*. (Log. min., q. praeamb., art. I). En seguida prueba el mismo autor, que los modos de saber son *la definición*, *la división* y *la argumentación*, de las cuales la primera explica ó manifiesta alguna cosa desconocida, diciendo qué cosa es; la segunda de qué partes consta; y la tercera cuáles son sus propiedades, ó qué le convenga. Y concluye diciendo, que la proposición no es *modus sciendi*, porque no manifiesta propia y doctrinalmente cosa alguna desconocida aclarándola, si es obscura, con alguna cosa más clara que ella, sino sólo de un modo, por decirlo así, histórico, proponiendo simplemente la cosa sin dar razón alguna que la explique ó ilustre.

do ó negando, como: *si ahora llueve, cesará el calor*, cada una de cuyas partes afirma, en efecto, algo, aunque no de manera que en ninguna de esas afirmaciones, separada que sea una de la otra, haya verdad ni falsedad; como de las oraciones perfectas que no son partes de otras, y sin embargo, tampoco merecen el nombre de *enunciativas*, ó *proposiciones*, pues no dicen una cosa de otra, ni tienen verdad ó falsedad, aunque su sentido sea en su modo completo.

Cinco son las oraciones perfectas que hacen sentido completo, á saber: la *enunciativa*, la *deprecativa*, la *imperativa*, la *interrogativa* y la *vocativa*. Por esta última no ha de entenderse el solo nombre en caso vocativo, con que se excita ó llama la atención del que oye, sino la oración en que se juntan conceptos distintos, como si decimos: *O sempiterno Dios*. De esas cinco oraciones la *enunciativa* es la única en que se halla verdad ó falsedad, porque sólo ella significa absolutamente el concepto que forma el entendimiento en el acto de juzgar. Mas como sea tambien oficio del entendimiento dirigir otras cosas según el propio concepto, de aquí que haya otras oraciones, demás de la *enunciativa* ó *indicativa*, que significan el orden de la razón, según el cual otras cosas son dirigidas. A tres cosas es dirigido algún hombre por la razón de otro: primero, á prestar atención con su entendimiento, y para dirigirle á esto es la oración *vocativa*; segundo, á responder con la voz, y para esto sirve la

oración interrogativa; y tercero, á hacer ~~algo~~ con la obra, que es el fin á que se ordena la oración imperativa, si el que habla es superior, ó la deprecativa, si es inferior, á la cual se reduce la oración optativa, porque respecto del superior carece el hombre de virtud para moverle, si no es expresando su deseo ¹.

Materia y forma de la proposición.

147. Contrayéndonos, pues, á la oración enunciativa ó enunciación, donde sólo se encuentra la razón de verdad ó falsedad, como expresión sensible del juicio, échase de ver claramente, que en ella, así como en el juicio, se han de considerar *sujeto*, *cópula* y *predicado*. Así que, tanto la fórmula de la proposición como la del juicio es: *Ses P*, el *sujeto* es (es decir, le conviene) el *predicado*. Estos dos términos, sujeto y predicado, son la *materia* de la proposición; su *forma* es el verbo *ser*, con negación ó sin ella, porque el entendimiento no puede referir el predicado al sujeto, uniéndolo con él, ó separándolo de él, sino en cuanto conoce que uno de ellos *es* ó *no es* en el otro. Por esto llamó Santo Tomás á la palabra *es* la nota de composición. *Dios es bueno*; aquí el sujeto es *Dios*, el predicado *bueno*, y la cópula *es*.

Nombre y verbo.

148. Estos tres elementos del juicio los

¹ Vid. Alam., *Log.*, t.^a p., q. XIX, art. II.

expresa la proposición con dos palabras, una de las cuales denota el sujeto, y la otra el atributo juntamente con la cópula. Estas dos palabras son el nombre y el verbo. La razón de significar la proposición con una sola voz el predicado y la cópula, es que el predicado se mira en la lógica, no como una propiedad considerada en sí misma, cual la consideran los gramáticos, sino como una propiedad que se junta y compone con el sujeto. Así, en la proposición: *el sol sale*, *sol* es el nombre, y denota el sujeto; *sale* es el verbo, y denota el predicado, tal como lo considera lo lógica.

De donde se sigue, que todos los verbos que significan el *predicado lógico*, se resuelven en el verbo *ser* y en el participio que denota la propiedad atribuída, suponiendo que el participio exprese el predicado actual y no el hábito ó disposición del sujeto.

Los antiguos, cuando la proposición contenía *explicitamente* al sujeto, al predicado y la cópula, la llamaban *de tertio adjacente*; cuando la cópula y el predicado se contenían juntamente en el verbo, como *Dios es*, donde la palabra *es* se toma substantivamente, denotando la existencia que se predica de Dios, la llamaban *de secundo adjacente*; y finalmente, cuando en el verbo está embebido, no sólo la cópula, sino también el sujeto,

como en *cogito*, la llamaban *de primo adjacente*.

Conviene advertir que los elementos de la proposición decimos que son esos tres, y no más, formalmente considerados, ó sea en cuanto expresan esas tres razones de sujeto, cópula y predicado, de las cuales consta el juicio, aunque materialmente sean expresadas con muchas palabras: así, expresamos un solo sujeto y un solo predicado en la proposición: *El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es el mismo Dios adorado por los cristianos*.

ARTÍCULO II

División de las proposiciones.

Proposición
simple, compleja
y compuesta.

149. Divídese la proposición en *simple*, *compleja* y *compuesta*. Simple es la que consta de términos simples, como *Dios es justo*. Compleja es aquella á cuyo sujeto ó á cuyo predicado se junta otra enunciación, llamada *incidental* ó *incidente*, así como es llamada *principal* la oración á que dicho sujeto ó dicho predicado pertenecen, v. gr.: “El que hace la voluntad de mi Padre, *que está en los cielos*, ése entrará en el reino de los cielos.” Por último, proposición *compuesta* es la que consta de más de un sujeto ó de más de un predicado. La simple es asimismo llamada *categorica*, é *hipotética* la compuesta.

De dos maneras son las proposiciones

compuestas: unas, no sólo en razón del *sentido*, sino también de las *palabras*; y otras solamente en razón de lo que *significan*. En las primeras la composición es *real y aparente*; en las segundas *sólo real*. Estas últimas llevan en lógica el nombre de *exponibles*.]

No hay conformidad en los autores acerca de esta división. Puyserver, conforme con el doctísimo Goudín, pone la que va en el texto. Pero en la lógica de Sanseverino la división de las proposiciones en simples y compuestas se deja á los gramáticos, que atienden al número y ordenación de las palabras; y en lugar de ella se las divide en *unas y múltiples*, entendiéndose por *múltiple* aquella que, ó por parte del sujeto, ó por parte del predicado, ó por parte de entrambos, significa muchas cosas que ningún orden tienen entre sí, ó que no pueden referirse á *un solo concepto* de sujeto ó de predicado, como si decimos, *Aristóteles y Platón fueron filósofos*; y por *una*, aquella en que el sujeto y el predicado son uno solo, ó se reducen á uno solo, como *homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletus multis miseriis*. A la proposición *una* la divide el mismo autor, en una *simpliciter*, y una *por conjunción*, entendiendo por una *simpliciter* aquella en que alguna cosa se enuncia absolutamente de otra, v. gr.: *el hombre está dotado de razón—los animales no tienen entendimiento*; y por una *por conjunción*, así á la que por parte del sujeto ó del predicado, ó de ambos, significa muchas cosas reductibles á un

solo concepto de sujeto ó de predicado, v. gr.: *el animal racional mortal corre*, como á la que comprende muchas enunciaciones de tal manera enlazadas, que sólo forman una enunciación. De estas dos especies de proposición, la primera fué llamada por los antiguos *hipotética*, y todas las demás proposiciones que son también unas, *categoricas*. A la proposición hipotética la divide el mismo Sanseverino, siguiendo á los estoicos, en *conexa*, *disyuntiva* y *copulativa*. Proposición conexa es aquella en que se unen simples enunciaciones por medio de la partícula *si*, v. gr.: *si amas á Dios, Dios te ama*. Proposición copulativa es aquella en que se enlazan proposiciones simples por medio de la partícula *no*, como *no es de día y es noche*. Y proposición disyuntiva aquella en que se separan las enunciaciones categóricas por la conjunción *ó*, como: *ó es de día ó de noche*.

§ 1

De las proposiciones compuestas, según el sentido y las palabras.

Seis especies
de proposición
compuesta.

150. Estas enunciaciones, en cuya composición entran proposiciones simples, unidas por alguna partícula, pueden ser de alguna de estas seis especies: *copulativa*, *disyuntiva*, *condicional*, *causal*, *discretiva* y *relativa*. Proposición *copulativa* es la que junta á dos ó más enunciaciones simples por medio de la

partícula del mismo nombre, ora sea afirmativa ó negativa, v. gr.: *Deus regit me, et nihil me deerit*. Para que esta proposición sea verdadera, se requiere que lo sean las simples que la componen. Por el contrario, proposición *disyuntiva* es aquella cuyas partes están separadas por la conjunción *ó*, como: *todo lo que existe, ó es substancia ó accidente*. Acerca de esta proposición conviene observar, que sólo es verdadera cuando entre sus partes media pugna ú oposición perfecta, que excluya todo medio entre ellas, como en el ejemplo citado, pues no hay cosa alguna entre substancia y accidente; y que si una de las enunciaciones de que consta, es verdadera, las demás tienen que ser falsas.

Proposición *condicional*, que los modernos llaman *hipotética*, es aquella en que se unen simples enunciaciones por medio de la partícula *si*, v. gr.: *Si no te mortificas, y mueres á lo que es mundo, quedarás solo*. De estas dos enunciaciones, la que va inmediatamente después de la partícula *si*, se llama *antecedente*, y la que va sin conjunción, *consiguiente*. La verdad de esta proposición estriba en el enlace del antecedente con el consiguiente, de forma que en mediando este enlace, la proposición sería verdadera

aun cuando fuesen falsos el consiguiente y el antecedente ¹.

Causal es la proposición en que dos enunciaciones simples están unidas por alguna partícula que significa causa, como: *descendi de coelo non ut faciam voluntatis meae, sed ejus, qui misit me*. La proposición causal es falsa cuando el antecedente no es causa del consiguiente, aunque cada uno de ellos en sí sea verdadero.

Discretiva es aquella en que se juntan enunciaciones simples por medio de las partículas adversativas *pero, no obstante*, etc. Ejemplo: *Vulgare amici nomen, sed rara est fides* (Fedro, lib. III, fáb. VIII). Para la verdad de esta proposición se requiere, que sean verdaderas sus partes, y medie entre ellas la oposición significada entre ellas.

Relativa es aquella proposición en que una de las partes se refiere á otra, y toma de ella vigor, v. gr.: *prius mori quam foedari*; ó esta otra: *sicut sol oriens mundo in altissimis Dei, sic mulieris bonae species in ornamentum domus suae*. La verdad de esta proposición

1 De esta proposición dice Santo Tomás que no es absolutamente verdadera, sino sólo contiene verdad por modo de suposición. *Hipotetica enunciatio non continet absolutam veritatem, sed significat aliquid esse verum ex suppositione* (I, *Periherm.*, lect. 1).

exige que entre sus dos miembros haya realmente la relación que significa.

§ II

Proposiciones exponibles.

151. Es proposición *exponible* la que necesita de alguna explicación ó interpretación que aclare su sentido. Aquella otra proposición en que se contiene esta explicación, se llama *expositiva*. Cuatro son las especies de la *exponible*, á saber: *exclusiva*, *exceptiva*, *comparativa* y *reduplicativa*.

Proposición exponible y sus especies.

Exclusiva es la proposición en que se incluye alguna voz que denota exclusión, como "*sólo Dios es eterno,*" la cual se expone diciéndose: *Dios es eterno, ninguna otra cosa es eterna*. La voz expresiva de la exclusión puede entenderse, ó con el sujeto, como en el ejemplo anterior, en cuyo caso resultan excluidos todos los demás sujetos; ó con el predicado, como en "*las artes mecánicas son útiles solamente,*" que es como decir que "*no son artes bellas.*"

Exceptiva es la que incluye alguna partícula que significa excepción, v. gr.:

Nec quicquam possunt *nisi* meliores carpere ¹,

¹ " ... que nada saben *si no* es tachar á los que son más sabios." (Fedro, lib. II, epílogo.)

que es como decir: *son incapaces para todo; lo que hacen otros mejores que ellos, lo juzgan mal.*

Comparativa es la proposición que usa de algún comparativo (ó de algún superlativo con fuerza de comparativo), como en aquel lugar del Evangelio (Luc., 16, 8): *Filii hujus saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt*, la cual se expone en las enunciaciones siguientes: *Los hijos del siglo son prudentes, los hijos de la luz son prudentes, aquéllos más prudentes que éstos.*

Por último, la proposición *reduplicativa* es la que lleva alguna partícula que vuelve sobre algún término, bien para dar razón de convenir el predicado con el sujeto, ó bien tan sólo para expresar esta conveniencia, v. gr.: *Christus passus est, ut homo*. Sobre esa especie de proposición conviene advertir que el predicado conviene al sujeto *reduplicative*, cuando el mismo sujeto es la razón formal de convenirle el predicado, v. gr., en *el hombre, en cuanto hombre, es racional*, la razón de convenir el predicado con el sujeto es el sujeto mismo; y le conviene *especificative*, cuando el sujeto recibe en sí al predicado, no siendo causa propia y próxima de convenirle, sino remota, v. gr.: *Yo veo la luz del día*, donde la razón de ver no está en el

sujeto *yo*, en cuanto significa naturaleza racional, sino según que se incluye en esta naturaleza la razón remota del sentido de la vista, que es común á los seres animados. •

§ III

Especies de proposición simple ó categórica.

152. En las proposiciones, bien así como en todo compuesto natural, el *oro*, por ejemplo, se consideran cuatro cosas, y en razón de cada una de ellas se dividen aquéllas en varias especies. Esas cuatro cosas son: *materia, forma, cantidad y cualidad*. *Materia* de las proposiciones son los términos según el respecto que dicen el uno al otro. *Forma* es la enunciación de un término del otro. *Cantidad* la extensión de ella según que, atendida la extensión del respectivo sujeto, se entiende de muchas cosas ó de pocas. Finalmente, *cualidad* es lo que se sigue de la enunciación, ó sea la verdad ó la falsedad.

Materia y forma, cantidad y cualidad de las proposiciones.

153. Por razón de la materia, se divide la proposición en *necesaria, contingente, posible e imposible*¹. Proposición *necesaria* es aque-

División por parte de la materia.

¹ Potest autem accipi divisio enuntiationum secundum materiam, quae quidem divisio attenditur secundum habitudinem praedicati ad subjectum. Nam si praedicatum per se insit subjecto, dicitur esse enuntiatio in

lla cuyo predicado conviene de tal modo con el respectivo sujeto, que no puede menos de convenirle, v. gr.: *Dios es eterno, la criatura es dependiente, el triángulo tiene tres lados*. Proposición *contingente* es aquella en que el predicado sólo accidentalmente conviene con el sujeto, ó sea de modo que puede no convenir con él, v. gr.: *Virgilio fué poeta—la tierra se mueve—el sol ilumina á la tierra*. *Posible* es la proposición en que aunque el predicado no conviene actualmente con el sujeto, puede, sin embargo, convenir con él. Posible es *que exista un monte de oro*. Finalmente, es *imposible* la proposición cuyo predicado repugna esencialmente al sujeto de ella, como *el hombre es bruto, el círculo es cuadrado, los animales tienen entendimiento*. *

Proposición
afirmativa y ne-
gativa.

154. Por razón de la *forma*, divídese la proposición en *afirmativa* y *negativa*. *Afirmativa* es la que enuncia una cosa de otra, como *el oro es metal*. *Negativa*, por el con-

materia *necessaria* vel *naturali*, ut cum dicitur: *homo est animal*. Si vero praedicatum *per se* repugnet subjecto, quasi excludens rationem ipsius, dicitur enuntiatio esse in materia *impossibili*, sive *remota*, ut cum dicitur: *homo est asinus*. Si autem medio modo se habeat praedicatum ad subjectum, ut scilicet, *nec per se* repugnet subjecto, *nec per se* insit, dicitur enuntiatio esse in materia *possibili*, sive *contingenti*. D. Th., I, Perih. lect. 13.

trario, la que niega una cosa de otra, ó remueve algún predicado de algún sujeto, como *el alma del bruto no es espiritual*.

Conviene tener presente, que en las proposiciones afirmativas el predicado se toma (*supone*, decían los escolásticos) en parte de su *extensión* y en toda su *comprensión*¹: así, cuando digo, *todo hombre es animal*, no afirmo del hombre todo animal, pues hay muchos animales que no son hombres; pero sí atribuyo al hombre todas las notas ó conceptos que constituyen la comprensión del concepto de animal. Por el contrario, en las proposiciones negativas, el predicado se toma en toda su extensión, ó supone universalmente; pero no puede tomarse en toda su comprensión: v. gr., *ningún hombre es bruto*, en cuya proposición se niega de todo hombre todo bruto, pero no todas las notas que entran en el concepto de bruto, alguna de las cuales son la vida, la sensibilidad y el movimiento espontáneo.

155. De una y otra especie de proposición se distinguen las que llaman los lógicos

Proposiciones
infinitas.

¹ Por *extensión* se entiende la amplitud ó universalidad de los términos é ideas; y por *comprensión* las notas que entran en su definición. Cuanto es más universal la idea, menor es su comprensión, y viceversa: *animal*, por ejemplo, tiene más extensión que *hombre*, y menos que *viviente*; y por el contrario, tiene más comprensión que *viviente*, y menos que *hombre*. Así se dice, que la extensión y la comprensión están en razón inversa.

infinitas, que son aquellas en que se atribuye al sujeto alguna cosa indeterminada y distinta de la que significa el predicado, v. gr.: *el hombre es no bruto*. Aunque diferentes de las afirmativas y de las negativas, las proposiciones infinitas participan en algún modo de ambas. En el ejemplo anterior tenemos una proposición en parte negativa, por cuanto *negamos* del *hombre* que sea *bruto*; y en parte afirmativa, porque del sujeto *hombre*, *afirmamos* algo indeterminado que no es el bruto.

Para que la proposición sea verdaderamente negativa, es, pues, preciso que la negación recaiga sobre el verbo. Si recae sobre el predicado, como hemos visto, ó sobre el sujeto, como si decimos, *lo que no muere ni puede morir es incorruptible*, la proposición es afirmativa.

Universal, particular, indefinida y singular.

156. Por razón de la cantidad se divide la proposición en *universal*, *particular*, *indefinida* y *singular*. *Universal* es aquella cuyo sujeto es un término común tomado universalmente, ó en toda su extensión, lo cual se denota por la palabra *todo* ó *ninguno*, como *todo hombre es racional*, *ninguna criatura es infinita*. *Particular*, la proposición que tiene por sujeto un término universal, pero tomado en parte de su extensión, lo que se ex-

presa por la voz *alguno*, como *algunos hombres son santos*. La proposición *indefinida* tiene por sujeto un término común, no precedido de ningún signo que exprese si se toma en toda su extensión ó en parte de ella, como *el hombre es libre*. Por último, la proposición singular es aquella cuyo sujeto es un término singular, como *Sócrates fué filósofo*.

Las proposiciones indefinidas en que el predicado forma parte de la esencia del sujeto, equivalen á las universales; mas si sólo expresan lo que es ó puede ser el sujeto de un modo contingente, sólo tienen fuerza de particulares.

157. Finalmente, por razón de la *cualidad* se divide la proposición en *verdadera* y *falsa*. Proposición *verdadera* es la que enuncia las cosas así como son; y proposición *falsa* la que las enuncia como no son. Verdadera es la proposición: *Nadie puede añadir un codo á su estatura*; y falsa esta otra: *la razón conoce perfectamente todas las cosas*.

Proposiciones modales, y proposiciones absolutas.

Que sean proposiciones modales y proposiciones absolutas.

158. Llámanse en lógica *modales* aquellas proposiciones que expresan el modo como el predicado conviene con el sujeto, es á saber: si conviene con él *necesaria* ó *contingentemente*, ó si es *posible* ó es *imposible* que le convenga. De aquí cuatro especies de proposiciones modales, que pueden expresarse ó *adverbial* ó *nominalmente*; adverbialmente como en: *los radios del círculo son NECESARIAMENTE iguales*; y nominalmente diciendo que *es IMPOSIBLE un mundo infinito*.

Proposiciones *absolutas*, al contrario, son las que no expresan el modo como el predicado conviene con el sujeto, sino simplemente enuncian que tiene su sér *en él*, llamándose por esto proposiciones de *inesse*, v. gr., *el mundo tiene principio*: donde junto á *mundo* con *tener principio*, sin decir si este predicado conviene con el mundo de manera que éste pueda ó no concebirse sin él.

Según esto, las proposiciones modales añaden á las de simple *inesse* ó absolutas, la expresión del modo, y por esta razón en toda proposición modal está contenida una proposición absoluta. Por la misma razón distínguese en la proposición modal la cosa dicha ó enunciada, y el modo co-

mo se enuncia. Síguese también, que toda proposición absoluta puede hacerse modal añadiéndose el modo como el predicado conviene con el sujeto; modo que se sigue de la materia de la proposición, en razón de la cual la hemos dividido en *necesaria*, *contingente*, *posible* é *imposible*. Pero cuídese de no confundir estas cuatro especies de proposiciones con las modales que versan sobre la propia materia; porque para ser *imposible*, por ejemplo, una proposición, v. gr., que *á Dios no se le agrada sin la fe*, basta que el predicado repugne esencialmente al sujeto, ó no pueda convenirle; mas para que sea *modal*, es preciso que se exprese esta imposibilidad, como en efecto la expresa el sagrado texto diciendo que *sine fide impossibile est placere Deo*. Los modos expresan, y determinan por consiguiente, la materia de las proposiciones ¹.

¹ Pueden verse los lugares de Santo Tomás de Aquino, opúsc. XI, que reproduce el Cardenal Zigliara en su Lógica, lib. II, cap. III, art. V. Sobre estas proposiciones véase también á Santo Tomás, *Sum.* I, q. 14, art. 13, ad. 2. Recientemente ha tratado muy prolijamente de las proposiciones modales Mons. Satolli en su *Enchiridium philosophiae*, pars. prima complectens logicam universam.

ARTÍCULO III

De las propiedades de las proposiciones.

De donde se origina la propiedad de las proposiciones.

159.¹ La propiedad de las proposiciones resulta de la comparación que hacemos de una con otra, cuando ambas constan de los mismos términos categóricos, en orden á su verdad ó falsedad.¹

Nótese que la verdad y la falsedad constituyen, por decirlo así, el sér de la respectiva proposición, y no es, por consiguiente, propiedad de ella, así como la vida no es propiedad, sino la substancia del viviente. Pero si consideramos dos proposiciones que tengan el mismo sujeto y el mismo predicado, atendiendo á la diversidad de su forma, por razón de la cual una de ellas es afirmativa y la otra negativa, y las comparamos con la cosa acerca de la cual dicen con verdad ó con falsedad, que es ó que no es, tendremos dos maneras de proposiciones según la forma, á saber: una afirmativa y otra negativa, y otras dos según la conformidad de la enunciación con la cosa, á saber: una verdadera y otra falsa. Con que consideradas bajo ambos conceptos ó razones de diferencia, resultarán de ese modo una proposición afirmativa verdadera, una negativa falsa, una afirmativa verdadera, y una negativa falsa. Esto supuesto, vengamos á las propiedades de las proposiciones que resultan de su comparación.

160. Tres son las propiedades de las proposiciones, á saber: *oposición, equivalencia y conversión.* ¹

¹ Se entiende por *oposición de las proposiciones* la pugna de dos proposiciones que teniendo un mismo sujeto y un mismo predicado, una de ellas afirma lo que la otra niega.

Las proposiciones *opuestas*, una de las cuales tiene que ser afirmativa, y la otra negativa, ó son ambas universales, como *todo hombre es animal*, *ningún hombre es animal*, y en razón de esta oposición se llaman *contrarias*; ó una de ellas es universal y la otra particular ¹, como *todo hombre es justo*, *algún hombre no es justo*, y se llaman *contradictorias*; ó son ambas particulares ², como *algún hombre es sabio*, *algún hom-*

¹ La oposición de las proposiciones singulares es contradictoria, porque en ellas se afirma y se niega completamente lo mismo de lo mismo.

² Suelen ponerse entre las proposiciones opuestas las llamadas *subalternas*, las cuales son ambas afirmativas ó negativas, una de ellas universal y la otra particular; pero fácil es conocer que no tienen oposición alguna, como puede verse en el ejemplo siguiente: *todo hombre es mortal*, *algún hombre es mortal*; ó en este otro: *ningún hombre carece de entendimiento*, *algunos hombres no carecen de entendimiento*. Por lo demás, en estas proposiciones, de la verdad de la universal se sigue la verdad de la particular, y de la falsedad de ésta la de

bre no es sabio, y se llaman *subcontrarias*¹.

Las proposiciones *contradictorias* no pueden ser á la vez verdaderas ni falsas, sino por necesidad una de ellas ha de ser verdadera y la otra falsa, porque de otro modo sería y no sería á un mismo tiempo una misma cosa, lo cual es imposible. Las proposiciones *contrarias* no pueden ser ambas verdaderas, porque en una de ellas se afirma el atributo de todo el sujeto, y en la otra se niega asimismo de todo él, y por consiguiente sólo una de ellas puede ser verdadera, pero pueden ser ambas falsas si son contingentes, y puede una de ellas ser verdadera, y la otra falsa. Las proposiciones *subcontrarias* pueden ser ambas verdaderas, pero no ambas falsas, porque si fuesen falsas, serían verdaderas sus contradictorias respectivas, las cuales, comparadas entre sí, son contrarias, y tendríamos dos proposiciones contrarias verdaderas, lo cual no puede ser.

aquella. Si la universal es falsa, no debe inferirse por esto que lo sea la particular; así como si esta es verdadera, tampoco hay razón para inferir de aquí que lo sea la universal.

1 Las proposiciones subcontrarias no son en rigor opuestas, porque en ambas se toma particularmente el sujeto, y por consiguiente no se afirma y se niega lo mismo de lo mismo.

He aquí un ejemplo en que figuran todas las proposiciones opuestas.

Todo hombre es justo.	CONTRARIAS.	Ningún hom- bre es justo.
SUBALTERNAS.	CONTRADICTORIAS.	SUBALTERNAS.

Algún hom- bre es justo.	SUBCONTRARIAS.	Algún hom- bre no es justo.
-----------------------------	----------------	--------------------------------

161. Son *equivalentes* dos proposiciones que tienen el mismo sentido y significación. Proposiciones equivalentes.

Se hacen equivalentes las proposiciones opuestas por medio de la partícula *no*, la cual invierte el sentido de la dicción á que se antepone, en esta forma: las proposiciones contradictorias anteponiendo la partícula negativa á la dicción que expresa la cantidad del sujeto, bien en la proposición universal, ó bien en la particular; las contrarias posponiendo dicha partícula al sujeto de una de las proposiciones, como si decimos: ningún hombre *no* es mortal, todo hombre es mortal.

Las subcontrarias no pueden hacerse equivalentes, porque se convertirían en una misma idéntica proposición.

Las subalternas se hacen equivalentes por

medio de dos negaciones, una antes y otra después del sujeto.

Conversión y
sus especies.

! **162.** *Conversión* de las proposiciones es la inversión de sus términos, en virtud de la cual el predicado pasa á ser sujeto, y éste á ser predicado de la proposición, la cual si-gue siendo verdadera. !

! La conversión puede ser *simple*, *per acci-dens*, y *per contrapositionem*. La primera tie-ne lugar cuando se conserva la misma can-tidad, como si convertimos la proposición: *algún hombre es justo*, en esta otra: *algún justo es hombre*. La conversión *per accidens* es la que altera la cantidad, como *todo hom-bre es animal*, *algún animal es hombre*. Por último, la conversión *per contrapositionem* es la traslación del sujeto y del predicado el uno al lugar del otro, trocados los términos finitos en infinitos; debiendo entenderse por términos infinitos los que van precedidos de la partícula *no*, como *no hombre*, *no piedra*. Así, la proposición *todo hombre es animal*, se convierte en esta otra: *todo no animal es no hombre.* !

Los escolásticos expresaban el modo co-mo se convierten las proposiciones según su respectiva cantidad y cualidad, con los si-guientes versos, para cuya inteligencia con-viene advertir, que *A* significa la universal

afirmativa, *E* la universal negativa, *I* la particular afirmativa, y *O* la particular negativa:

(*E I simpliciter convertitur, E A per accid.*)
A O per contra, sic fit conversio tota.

CAPÍTULO IV

DEL RACIOCINIO Y DE SU EXPRESION SENSIBLE.

163. Definimos antes ¹ el raciocinio: *la operación del entendimiento por medio de la cual se infiere la conveniencia ó repugnancia de dos nociones entre sí por la proporción que tienen con una tercera;* y declaramos constar el raciocinio de tres nociones, de tres juicios, y de la conexión del último de estos tres juicios con los dos primeros, la cual es llamada *deducción ó consecuencia*. Y ahora añadimos, que esta deducción consiste en la razón de *contenido* que tiene un juicio respecto de otro juicio que le contiene; de forma que lo que, merced á esta deducción, se afirma ó niega explícitamente en la *conclusión* del raciocinio, que es el juicio inferido en él, esté como en germen y como encerrado en los dos juicios precedentes, de los cuales se infiere.

En qué consista la deducción, y necesidad de juicios primeros ó inmediatos.

El raciocinio supone juicios que no se in-

fieren de otros, pues aunque hay muchos raciocinios cuya conclusión procede de juicios mediatos ó derivados; pero á no admitir el absurdo de una serie de juicios que carezca de principios ó juicios primeros ó inmediatos, forzoso es reconocer esta clase última de juicios, formados mediante la simple comparación de una idea con otra, para que haya discurso ¹.

1 El discurso de que aquí hablamos, es el que consiste formalmente en pasar el entendimiento de una cosa conocida al conocimiento de otra desconocida. Hay otro discurso que consiste en entender una cosa después de otra, el cual es común á los espíritus puros, no á Dios, que á todas las cosas las conoce á la vez, conociéndose á sí mismo. El discurso de que hablamos aquí, propio del hombre, incluye ciertamente al anterior, porque pasa de los principios á la conclusión, no considerando á esta última sino después de considerados los principios de donde ella procede; pero no pasa sólo *secundum successionem*, como decía la escuela, sino más bien *secundum causalitatem*, porque la conclusión sale de los principios, que son en cierto modo la causa eficiente de ella, ó lo que mueve al entendimiento á conocerla después y por efecto de haber conocido los principios. Este es, pues, el discurso propiamente dicho ó *formal*, con que se va de lo conocido á lo no conocido, conociéndose una cosa por otra *, que viene á ser la causa de que la conozcamos, v. gr., *la existencia de Dios por el orden del universo*.

* No es lo mismo conocer una cosa por medio de otra (*ex aliquo*), que conocerla en otra (*in aliquo*). Esto último es ver una cosa en otra sin necesidad de discurso: así, vemos un objeto real en la especie ó imagen que nos la representa.

164. Además de estos juicios indemostrables é inmediatos, á los cuales se reducen en último término las verdades que proceden de ellos, el mismo raciocinio supone un primer principio ó fundamento, del cual procede su legitimidad. Este principio, de donde se sigue, no ya la verdad de la conclusión, sino la legitimidad de la consecuencia, ha sido formulado de varios modos. Los antiguos, siguiendo á Aristóteles, establecieron como principio fundamental del raciocinio el conocido con los nombres de *dictum de omni et de nullo*, que puede formularse diciendo, que *lo que se afirma universalmente de algún sujeto, debe afirmarse de las ideas contenidas en él, y lo que se niega universalmente de algún sujeto, debe negarse de todas las ideas contenidas en él*. Los modernos, por su parte, sientan dos principios, llamados de *identidad* y de *repugnancia*; el primero de los cuales es, que “dos cosas que convienen con una tercera, convienen entre sí, *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*,” y el segundo, que “dos cosas de las cuales una conviene ó es idéntica con una tercera, y otra no, repugnan entre sí, *quorum alterum congruit uni tertio, alterum vero non, ea inter se non conveniunt*.” Toda la fuerza de estos principios consiste en esto: que según ellos,

Principio fundamental del raciocinio, y varios modos de ser formulados.

lo que *implicitamente* se afirma de dos nociones comparadas con una tercera, eso mismo *explicitamente* se afirma luégo de ellas entre sí ¹. Afirmar, v. gr., que *Dios es bueno* y que *lo bueno es amable*, es afirmar implícitamente lo que después se expresa en la conclusión, diciendo explícitamente, que *Dios es amable*. La verdad de esos principios ó fundamentos del raciocinio, aunque de evidencia inmediata, se prueba indirectamente por el principio de contradicción, *una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo*, contra el cual pecaría el que negase la verdad de dichos fundamentos del raciocinio.

Qué sea argumentación.

165.¹ Se da el nombre de *argumentación* ² á la expresión oral del raciocinio; y así, como el raciocinio sea la operación intelectual con que inferimos un juicio de otro juicio, la argumentación (puede decirse que es *la oración en que se infiere una proposición de otra*.)

Antecedente, consiguiente y consecuencia.

166.¹ En toda argumentación, lo propio que en todo silogismo, entran un *antecedente*,

¹ Lepidi formula este concepto, que propone como principio, diciendo: *Idem quod IMPLICITE asseritur, EXPLICITATE assertum est sibi idem.*

² Suelen usarse indistintamente las voces *argumentación* y *argumento*, pero no significan enteramente lo mismo. La argumentación, decía Cicerón, es la explicación artificiosa del argumento, *artificiosa argumenti explicatio*; y el argumento el medio ideado para acreditar

un *consiguiente*, y una *consecuencia*.) Aquello de que se sigue alguna cosa, es el antecedente, ahora conste de una ó de más proposiciones. El consiguiente es la proposición inferida del antecedente; y la consecuencia es la ilación ó conexión del consiguiente respecto del antecedente. Las partículas ilativas *luégo*, *por tanto*, etc., en latín *ergo*, *igitur*, *itaque* y otras, son signos ó notas de la ilación.

Síguese de aquí, que la fuerza toda de la argumentación no consiste en la verdad ó falsedad de las proposiciones, sino solamente consiste en la ilación. Las proposiciones pueden ser verdaderas y la argumentación viciosa; y, por el con-

lo que se intenta, *inventum quid ad faciendam fidem*. El término que expresa este medio, se llama también *argumento* en cuanto se ordena á la conclusión, como instrumento que la causa. No es, pues, otra cosa la argumentación sino la artificiosa disposición del medio ó del argumento. De dónde se derive esta palabra, y cuál sea su fuerza de significar, declárase muy bien en el pasaje siguiente del célebre Vico, citado por Lepidi: "Ratio quae in scholis *medius terminus* dicitur, *argumen* sive *argumentum* appellantur. *Argumen* autem inde et *argumentum*, seu *acuminatum*. *Arguti* autem sunt, qui in rebus longe dissitis ac diversis, similem aliquam rationem, in qua sint cognatae, animadvertunt; et ante pedes positos transiliunt, et a longinquis locis repetunt commodas rebus, de quibus agunt, rationes: quod specimen ingenii est, et *acumen* appellatur." De antiq. ital. sapientia, cap. VII.

trario, puede ser legítima la argumentación, á pesar de ser falsas las enunciaciones. Según esto, de la ilación ó consecuencia no ha de decirse que es verdadera ni falsa, sino buena ó mala, legítima ó viciosa; y por la misma razón es regla en las disputas ó concertaciones escolásticas, el conceder ó negar la consecuencia, sin jamás distinguirla, y, por el contrario, no negar ni conceder el consiguiente, sino distinguirlo cuando tuviere más de un sentido.

Cuatro especies
de argumentación

¶ 167. Cuatro son las especies de argumentación, que corresponden á los cuatro modos con que procede el entendimiento de una verdad conocida á otra no conocida. Este procedimiento ó progreso puede ser: ó de las partes al todo, esto es, de verdades particulares consideradas como partes de una verdad general en que están comprendidas, y así procede la *inducción*; ó del todo á las partes, ó sea de lo general á lo particular, y así se forma el *silogismo*; ó de una parte á otra parte, que es lo que se hace en el *ejemplo*; ó de cosas verosímiles y signos, á las cosas significadas, que es lo que hace el *entimema* (propiamente dicho). Estas cuatro maneras de argumentación las redujo Aristóteles á dos, conviene á saber: silogismo é inducción; al silogismo, en efecto, se reduce el entimema, y á la inducción el ejemplo.

168. / A todas las argumentaciones son aplicables las siguientes reglas: 1.^a de una proposición verdadera no se sigue nunca ninguna falsa; porque, como observó Aristóteles, á lo verdadero no se puede unir ó enlazar sino lo verdadero, y así tampoco de lo verdadero puede seguirse cosa que no sea verdadera: todo lo que se sigue de lo verdadero, es, pues, verdadero. / 2.^a De una proposición falsa no puede seguirse *per se*, aunque bien puede seguirse *per accidens*, una verdadera. / La razón es que lo falso, como en sí carece de entidad, no puede ser causa de lo verdadero, lo cual no impide que el juicio que lógicamente se deduzca de alguno falso, pueda tener verdad de algún otro juicio que sea verdadero. Si digo pues: *Algunos hombres son sabios; luego Sócrates fué sabio*, la argumentación es viciosa, y sin embargo, la conclusión es verdadera, porque la verdad procede de una razón verdadera, que nada tiene de común con la supuesta sabiduría de todos los demás hombres. / 3.^a El antecedente debe sernos más conocido que el consiguiente. /

Reglas aplicables á todas las argumentaciones.

Para proceder ordenadamente, trataremos, primero, de la naturaleza del silogismo, de las reglas en que consiste su legitimidad y de las figuras y modos de él, demostrando la legitimidad

de diecinueve modos; segundo, de los silogismos complejos y de los compuestos; tercero, de las otras especies de argumentación silogística ó deductiva; y, cuarto, del raciocinio inductivo ó inducción, y de la especie de argumentación que lleva el nombre de *ejemplo*.

ARTÍCULO PRIMERO

Del silogismo.

§ I

Naturaleza del silogismo.

Qué sea silogismo.

169. El *silogismo*¹ es una argumentación en que de dos proposiciones dadas se infiere una tercera: estas dos proposiciones se lla-

¹ La palabra griega Συλλογισμός, en latín *computatio*, *raciocinatio*, viene del verbo συλλογίζεσθαι, que significa *unir raciocinando*; y en efecto, el silogismo une entre sí dos términos en la conclusión después de haberlos comparado con otro término en las premisas. A veces la palabra *silogismo* se usa en sentido latísimo, para significar la argumentación en general; otras veces se aplica á cada argumentación en particular, aun á la misma inducción (Arist. Anal. Prior, lib. 2.^o cap. 25.) y otras, finalmente, se emplea en contraposición á la inducción. Aristóteles fué el inventor del silogismo. “Acerca de la retórica, dice él mismo (de *sophist. Elenchis*, c. 24), se había dicho ya de antiguo y se conocía mucho; pero de fabricar silogismos no teníamos cosa ninguna antes que yo tratase de ellos después de ha-

man *premisas*, y la proposición inferida de ellas, *conclusión* ¹!

Para entender con toda claridad el objeto y naturaleza del silogismo, conviene tener presente en primer lugar, que hay dos clases de proposiciones: unas en que la relación del sujeto y del predicado la percibe el entendimiento con sólo compararlos entre sí: estas proposiciones son conocidas por sí mismas (*per se notae*) sin necesidad de raciocinio alguno, por ejemplo: *el trián-*

berme ejercitado y trabajado por espacio de mucho tiempo en este punto. *Ac de rethoricis quidem multa et antiqua dicta exstabant; de syllogismis vero consiciendis nihil aliud habebamus omnino antea, quod diceremus, sed per exercitationem quaerendo multum temporis laboravimus.*»

I Aristóteles definió el silogismo: *Oratio in qua, positis quibusdam, aliud quiddam positis diversum necessario efficitur per ea, quae posita sunt* (Top. lib. I, cap. 1). La palabra *oratio* hace de género en esta definición, pues en ser oración conviene el silogismo con las demás oraciones y especies de discurso. Añade luego, por vía de diferencia, *in qua positis quibusdam* refiriéndose á las proposiciones que se ponen en el silogismo en la forma y orden conveniente, para que de ellas proceda la conclusión como de su causa eficiente. Añade *aliud quiddam*, porque aunque los términos de la conclusión estén en las premisas, pero no están del mismo modo, pues en la conclusión están unidos, y en las premisas separados. Por último, se dice *necessario efficitur*, porque de las premisas ordenadas en forma se sigue *necesariamente* la conclusión.

gulo consta de tres lados — el hombre es racional — todo efecto es producido por alguna causa. Pero hay otras proposiciones en que la relación de conveniencia ó repugnancia entre el sujeto y el predicado no es conocida de por sí, el entendimiento no puede percibirla con sólo comparar dichos términos, por ejemplo: *el alma es inmortal — los tres ángulos de un triángulo equivalen á dos ángulos rectos.* Para percibir en tales proposiciones la relación de conveniencia ó repugnancia de sus términos, es necesario buscar un término distinto del sujeto y del predicado de la proposición cuya verdad ó falsedad se desea conocer, y compararlo con uno y con otro; y si de esta comparación resulta que el término ideado conviene con los otros dos, será forzoso afirmar que estos convienen entre sí; mas si sólo conviene con uno de ellos, dichos dos términos no convendrán entre sí. Para saber en el primer ejemplo si *el alma es inmortal*, me valdré del término *incorruptible*, el cual lo compararé con los términos *alma é inmortal*, expresando en dos proposiciones el resultado de esta comparación; y viendo en ellas que el término *incorruptible* conviene con los otros dos, *alma é inmortal*, inferiré necesariamente que estos dos términos convienen entre sí, ó que *el alma es inmortal*. He aquí la forma ¹ de este silogismo: *Todo lo que es incor-*

¹ Acerca del silogismo, he aquí un bello pasaje de V. Cousin, que cierto no agradará á los partidarios de Locke, Condillac, Tracy, Stewart, Mill y demás au-

rruptible es inmortal; el alma humana es incorruptible: luego el alma humana es inmortal.

170. El silogismo consta de tres términos: dos *extremos*, uno de ellos *mayor* y otro *menor*; y el término que se compara con ambos extremos, llamado por esta razón *termino medio*. El término mayor es el atributo de la conclusión; el término menor es

Términos del silogismo.

tores, por lo general sensualistas, que profesan al silogismo el más injusto desprecio. " El silogismo legítimo supone una cultura superior, que á su vez se aumenta por este medio. En efecto, es imposible que la forma del pensamiento no influya sobre el pensamiento mismo, y que la descomposición del raciocinio en los tres términos esenciales que le constituyen, no haga más distinta y firme la percepción de la relación de conveniencia ó repugnancia que los une ó separa. Puestas así de frente la mayor, la menor y la conclusión, ellas mismas manifiestan las verdaderas relaciones, y sólo la fuerza de su enumeración precisa y de su disposición basta para impedir que se introduzcan relaciones quiméricas, asegura el ánimo vacilante, y disipa las vanas apariencias con que llena la fantasía los intervalos del raciocinio. El rigor de la forma se refleja sobre las mismas operaciones intelectuales, y se comunica al lenguaje del raciocinio, y después al idioma. De aquí proceden poco á poco hábitos de severidad y precisión, los cuales pasan á todas las operaciones del alma; é influyen poderosamente en los progresos de la inteligencia. Así que la aparición del silogismo fué constantemente signo seguro de una era nueva para los métodos y para las ciencias. »

Hist. de la filos. del siglo XVIII, 1, 6.

el sujeto de la misma; y el medio es aquel término con que se comparan el mayor y el menor, por lo cual entra en las proposiciones que expresan el resultado de esta comparación, las cuales llevan, como ya se ha dicho, el nombre de *premisas*.

Proposiciones
del silogismo.

171. Las proposiciones del silogismo deben ser por consiguiente tres, á saber: las dos *premisas* y la *conclusión*. En las dos premisas se contiene, como hemos dicho, el término medio, pero además entra en una el término mayor, y en otra el término menor; por cuya razón lleva aquélla el nombre de *premisa mayor*, y la segunda el de *premisa menor*¹. Por donde se ve, que los nombres de *mayor* y *menor* les vienen del término que cada cual contiene además del término medio, y no del lugar que ocupan, el cual suele ser el primero para la premisa mayor, y el segundo para la menor; aunque bien puede invertirse este orden sin que por esto se altere la estructura del silogismo ni el valor de las premisas.

Materia y forma
del silogismo.

172. La *materia próxima* del silogismo son las proposiciones, y la *remota* los térmi-

1 A la premisa mayor suele llamársele *expositio*, y á la menor *assumptio*. La mayor y la menor juntas llevan el nombre de *sumptiones*, y de *antecedente*, y de *premissae*, porque van antes (*praemittuntur*) de la conclusión.

nos de que consta. La *forma* es la disposición que debe tener la materia del silogismo para concluir, y consiste por tanto en el enlace de las premisas y de la conclusión, ó lo que es lo mismo, en la consecuencia.

§ II

De las leyes del silogismo.

173. Las leyes del silogismo son las ocho siguientes, de las cuales las cuatro primeras son relativas á los términos, y las cuatro restantes á las proposiciones:

Leyes del silogismo.

1.^a *Terminus esto triplex, major, medius que, minorque.*

2.^a *Latius hos, quam praemissae, conclusio non vult.*

3.^a *Nequaquam medium capiat conclusio oportet.*

4.^a *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.*

5.^a *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.*

6.^a *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.*

7.^a *Nihil sequitur geminis ex particularibus unquam.*

8.^a *Pejorem sequitur semper conclusio partem.*

El silogismo consta de los terminos, mayor, medio y menor.

Los terminos no debe tomarse con mayor extension en la conclusion que en las premisas.

El termino medio no debe entrar en la conclusion.

El termino medio debe tomarse universal, al menos en una de las premisas.

Si las dos premisas son negativas no se sigue nada.

Si las dos premisas son afirmativas no se sigue una negativa.

Si las dos premisas son particulares no se sigue nada.

La conclusion del silogismo debe seguir la parte debil.

Ley primera.

174. La primera ley se funda en el mecanismo esencial de la argumentación silogística, cuya fuerza estriba en la comparación de los dos extremos, mayor y menor, con un tercero, que es el término medio.

Un cuarto término puede deslizarse en el silogismo ocultamente por alguno de estos cuatro modos:

1.º Cuando un término equívoco se toma en sentidos diferentes, v. gr.:

Todo *león* es animal:

Es así que esta estatua es *león*;

Luego esta estatua es animal.

Donde el término *león* tiene dos sentidos diferentes en las premisas.

2.º Cuando un mismo término se toma primero en una acepción material y después en otra formal, ó viceversa, como en este ejemplo:

Pez es una sílaba:

Es así que el *pez* nada;

Luego una sílaba nada.

La primera acepción de la palabra *sílaba* es material; la segunda formal: de aquí que haya dos términos, y no suene más que uno en la voz *pez*.

3.º Cuando del orden lógico se pasa al orden real:

La *humanidad* es una:

Es así que todos los hombres forman la *humanidad*;

Luego todos los hombres no son más que uno.

En la premisa mayor el término *humanidad* es un concepto abstracto, y en el segundo un conjunto real de seres concretos. Este es, sin embargo, el sofisma de los panteístas.

4.º Cuando un mismo término se toma dos veces en parte de su extensión, por ejemplo:

El hombre es *animal*:

El caballo es *animal*;

Luego el caballo es hombre.

Donde el término animal está tomado en parte de su extensión.

Ley segunda.

175. La razón de no tomarse ningún término en la conclusión con mayor extensión que en las premisas, es que en otro caso contendría la conclusión más de lo que se hubiera enunciado en ellas, cuyo aumento consistiría en la mayor extensión dada á cualquiera de los términos en la conclusión; siendo claro que respecto á la parte aumentada el consiguiente no dimanaría del antecedente. De otro modo: el silogismo constaría en dicho caso de cuatro términos, pues el término que se toma en la conclusión más extensamente, no es el mismo término tomado con menos extensión en las premisas.

Ejemplo:

Todo ladrón es *hombre*:

Todo ladrón debe ser perseguido por la justicia;

Luego *todo hombre* debe ser perseguido por la justicia.

El vicio de este silogismo está en tomarse el término *hombre* particularmente en la mayor, y universalmente en la conclusión.

Otro ejemplo:

Todo animal bruto es *sensitivo*:

El hombre no es animal bruto;

Luego el hombre no es *sensitivo*.

El término *sensitivo* se toma en la premisa mayor particularmente, como predicado que es de una proposición afirmativa, y en la conclusión supone universalmente por ser predicado de una negativa; y de aquí el vicio de dicho silogismo.

Ley tercera.

176. El término medio no puede entrar en la conclusión, porque toda la fuerza del silogismo está en inferir en la conclusión, que dos extremos comparados con un tercero convienen ó repugnan entre sí; y así, el oficio de este tercer término cesa después de haber entrado en ambas premisas para servir de medio de comparación.

Contra esta regla peca el silogismo siguiente:

Alejandro fué capitán:

Alejandro fué pequeño;

Luego *Alejandro* fué un capitán pequeño.

Ley cuarta.

177. La razón de la regla 4.^a, según la cual el término medio debe tomarse universalmente ¹, al menos en una de las premisas,

¹ El término medio puede tomarse singularmente

es que podría acontecer que la parte del mismo que conviniese con uno de los extremos, fuese distinta de la que conviniera con el otro, no siendo, por consiguiente, en tal caso el mismo el término medio en una y otra premisa, y resultando de aquí cuatro términos en el silogismo. Por ejemplo: *toda virtud es un hábito: todo vicio es un hábito; luego todo vicio es virtud*. Es claro que el término medio *hábito* no es el mismo en la mayor y en la menor, pues en la primera sólo comprende los hábitos honestos, y en la segunda se extiende á los que condena la moral¹.

178. De dos premisas negativas no se puede inferir conclusión alguna; pues de no convenir dos términos con un tercero (que esto es lo que enuncian dos premisas negativas

Ley quinta.

en ambas premisas, porque aquí el término singular equivale al universal.

¹ Cuidese de no pasar de la significación de un término tomado colectivamente á la del mismo tomado distributivamente, como acaece en el siguiente ejemplo:

Las cuatro partes del mundo componen toda la tierra:

Europa es *parte del mundo*;

Luego Europa es toda la tierra.

Aquí se peca contra la cuarta regla, porque el término medio, *partes del mundo*, es colectivo en la mayor y distributivo en la menor, y ni en una ni en otra premisa es universal.

tivas), es imposible inferir su mutua conveniencia ni repugnancia.

Algunos consideran esta regla como principio superior que debe añadirse al *dictum de omni et de nullo*; pero no debe perderse de vista que este principio contiene las leyes fundamentales de toda conclusión, ya sea afirmativa, ya negativa, y que aquella regla sólo sirve para conocer que es imposible sacar una conclusión, por cuya razón no puede ser considerado como ley ó principio del raciocinio.

Ley sexta.

179. De dos premisas afirmativas no puede seguirse una conclusión negativa; porque dos extremos que convienen con un medio, no pueden menos de convenir entre sí.

Ley séptima.

180. La razón de no seguirse nada de dos premisas* particulares, consiste en tomarse en ellas el término medio por dos veces particularmente si ambas premisas son afirmativas, en lo que se contravendría á la regla anterior. Si las premisas particulares fuesen ambas negativas, el silogismo pecaría contra la regla quinta. Por último, si una de dichas premisas fuese afirmativa y la otra negativa, el término medio, que debe ser universal por lo menos una vez, tendría que ser forzosamente predicado de la premisa negativa; y en este caso, ó la conclusión es afirmativa ó negativa: si lo primero, se pe-

caría contra la regla octava, y si fuese negativa contra la regla segunda, porque el predicado de la conclusión supondría universalmente, como en toda proposición negativa, y tendríamos un término tomado con mayor extensión en la conclusión que en las premisas.

181. Conforme á la regla octava, si una de las premisas es negativa, la conclusión debe ser negativa; y si una de las premisas es particular, la conclusión debe ser particular.

Ley octava.

El fundamento de la primera parte de esta regla es, que expresando la premisa afirmativa que uno de los extremos conviene con el medio, y la negativa que el otro extremo no conviene con el mismo medio, la conclusión debe expresar que ambos extremos se excluyen recíprocamente, lo cual se enuncia por medio de una proposición negativa.

La otra parte de la regla, á saber, que la conclusión debe ser particular cuando es particular alguna de las premisas, se explica muy bien diciendo, que si aquélla fuese universal habiendo una premisa particular, los términos se tomarían en la conclusión con mayor extensión que en las premisas, contraviéndose á la segunda ley del silogismo.

(182. Todas las leyes del silogismo pue-

Todas las leyes
reducibles á una.

den reducirse á la siguiente: *La proposición mayor debe contener á la conclusión, y la menor declararlo así.* Mas aunque esta ley es muy clara y verdadera, suele ser difícil su aplicación; y de aquí la necesidad de conocer en cada caso si realmente la conclusión está ó no contenida en la proposición mayor, por cuya razón conviene retener las ocho leyes del silogismo.

§ 3.º

De las figuras y modos del silogismo.

Qué sean figuras del silogismo.

(183. Se entiende por *figuras del silogismo* la varia disposición del término medio con los extremos, según la cual éste es sujeto de la mayor y predicado de la menor, ó predicado en ambas, ó en ambas sujeto: en el primer caso tiene lugar la figura primera, en el segundo la segunda, y en el último la tercera. Lo que más brevemente se expresa en este verso:

Sub prae prima; sed altera bis prae; tertia bis sub.)

He aquí ejemplos de cada una de las figuras:
De la I. — El prójimo debe ser amado:
Los enemigos son prójimos;
Luego los enemigos deben ser amados.

De la II. — La materia no puede pensar:
 El alma humana piensa;
 Luego el alma humana no es materia.

De la III. — Todos los impíos son miserables:
 Algunos impíos son poderosos;
 Luego algunos poderosos son miserables.

Dos modos de
 concluir de la primera
 figura.

(184. De dos modos puede concluirse en la primera figura, á saber: directa é indirectamente. Conclúyese del primer modo cuando los términos de la conclusión tienen en ella el mismo lugar que en las premisas; y del segundo modo si varían de lugar.) Modo indirecto de concluir será el siguiente: *todo hombre es animal: todo animal es sustancia; luego alguna sustancia es hombre*. Este modo indirecto de concluir viene á constituir la cuarta figura del silogismo ¹, la cual se reduce fácilmente á la primera, considerada en su modo directo, con sólo restituir á los tér-

¹ Los comentadores árabes de Aristóteles atribuyen á Galeno la invención de una cuarta figura, según la cual el término medio es sujeto en la mayor y predicado en la menor; pero si bien se mira, esa no es nueva figura, sino una de las dos formas de que es susceptible la primera, en la cual puede ser el término medio, ó sujeto en la mayor y predicado en la menor, ó predicado en la mayor y sujeto en la menor.

minos de la conclusión el lugar que les corresponde, y ordenar las premisas de manera que la mayor vaya antes que la menor. Así, en el ejemplo anterior, diremos: *todo animal es sustancia: todo hombre es animal; luego todo hombre es sustancia.*

Reducción á la figura primera de las demás figuras.

(185. Se pueden asimismo reducir á la primera las otras dos figuras del silogismo por medio de la conversión, mudando los términos contenidos en las premisas, á fin de que el término medio sea sujeto de la mayor y predicado de la menor.

Modos del silogismo.

186. Son *modos del silogismo* la disposición de las premisas según su cantidad y cualidad.)

Para hallar su número basta considerar que cada una de las cuatro figuras silogísticas ¹ puede disponer sus premisas de modo que ambas sean universales, ó ambas particulares, ó que la mayor sea universal y la menor particular, ó por último, que la mayor sea particular, y universal la menor. Cada uno de estos silogismos puede á su vez variar por cuatro maneras, según que ambas premisas son afirmativas, ó ambas negativas, ó la mayor afirmativa y la menor ne-

¹ Decimos cuatro figuras, pues aunque no son más que tres, pero la primera es susceptible de las dos formas arriba descritas.

gativa, ó la mayor negativa y afirmativa la menor. Cada figura es, pues, susceptible de dieciseis modos, que son el producto de cuatro tomado cuatro veces. Las cuatro figuras componen por consiguiente sesenta y cuatro modos, de los cuales sólo diecinueve son legítimos, y los demás viciosos, ó contrarios á las leyes del silogismo.

He aquí los modos legítimos correspondientes á cada figura en los siguientes versos, para cuya inteligencia conviene recordar, que *a* da á entender la proposición universal afirmativa, *e* la universal negativa, *i* la particular afirmativa, y *o* la particular negativa; y que la vocal de la primera sílaba significa la cantidad y la cualidad de la mayor; la vocal de la segunda sílaba la cantidad y la cualidad de la menor; la vocal de la tercera sílaba la cantidad y la cualidad de la conclusión; y las otras sílabas que se añaden, son meros complementos que nada significan.

1. (*Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisnessomorum.* 2. *Cesare, Camestres, Festino, Baroco.* 3. *Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.*)

Las cuatro primeras voces — *Barbara, Celarent, Darii, Ferio* — designan los cuatro

modos directos de la primera figura, que son los más perfectos. Los cinco modos siguientes — *Baralipon*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frissesomorum* — designan los cinco modos indirectos de la primera figura, los cuales se originan de los cuatro primeros invirtiendo la conclusión, excepto *Fapesmo*, que no procede de los otros, sino de la combinación de la universal afirmativa y de la universal negativa, la cual combinación no concluye nada, aunque indirectamente, convirtiendo la conclusión universal en particular, puede concluir. Las cuatro voces del tercer verso — *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco* — denotan los cuatro modos útiles de la segunda figura. Y los seis restantes — *Darapti*, *Felapton*, *Disamis*, *Datissi*, *Bocardo*, *Ferison* — los seis modos útiles de la tercera figura.]

Véanse ahora en los ejemplos siguientes los modos que corresponden á cada una de las tres figuras:

Ejemplos pertenecientes á la primera figura.

- I. BARBARA. Todos los santos aman la justicia;
 Todos los siervos de Dios son santos;
 Luego todos los siervos de Dios aman
 la justicia.
- II. CELARENT. Ningún filósofo cristiano es materialista;
 Todos los materialistas son ateos:

Luego ningún filósofo cristiano es ateo.

III. DARII. Todo el que ama la justicia aborrece la iniquidad;

Algunos hombres aman la justicia:

Luego algunos hombres aborrecen la iniquidad.

IV. FERIO. Ninguna acción mala es lícita;

Algunos de los medios que emplean los hombres, son malos:

Luego algunos medios no son lícitos.

Para que en estos cuatro modos se observen las leyes del silogismo, la norma es esta: *Que la menor sea afirmativa, y la mayor universal.*

Ejemplos pertenecientes á la forma silogística de la primera figura indirecta.

I. BARALI. Todo animal es mortal;
Todo hombre es animal:
Luego algún mortal es hombre.

II. CELANTES. Toda persona prudente mira á lo por venir;
Algunos hombres son prudentes:
Luego algunos que miran al porvenir, son hombres.

III. DABITIS. Ninguno que ame exclusivamente los bienes sensibles, es feliz;
Todos los avaros aman sólo las cosas presentes:

Luego ninguna persona feliz es avara.

IV. FAPESMO. Las palabras blandas quebrantan la dureza;

Ninguna persona iracunda usa de palabras blandas:

Luego alguno que quebranta la dureza
no es iracundo.

- V. FRISESO. Algunos filósofos son malos;
Ningún niño es filósofo:
Luego algunos malos no son niños.

*Ejemplos de la forma silogística de la segunda
figura.*

- I. CESARE. Ningún animal bruto está dotado de
razón;
Todo hombre está dotado de razón:
Luego ningún hombre es animal bruto.
- II. CAMESTRES. Ningún espíritu es corruptible;
Algunos vivientes son corruptibles:
Luego algunos vivientes no son espí-
ritus.
- III. FESTINO. El alma humana es simple;
Ninguna substancia corpórea es simple:
Luego ninguna substancia corpórea es
alma humana.
- IV. BAROCO. Todos los buenos oradores intentan per-
suadir;
Algunos de los que hablan en las Asam-
bleas políticas, no miran á persuadir:
Luego algunos que hablan en tales
Asambleas, no son buenos oradores.

La norma en estos modos es la siguiente: *Que
una premisa sea negativa, y la mayor universal.*

Ejemplos pertenecientes á la tercera figura.

- I. DARAPTI. Todo hombre es á imagen de Dios.
Todo hombre es criatura.

Luego alguna criatura es á imagen de Dios.

- II. FELAPTON. Algunos pobres están contentos;
 Todos los religiosos son pobres:
 Luego algunos religiosos están contentos.
- III. DISAMIS. Ningún vicio es laudable;
 Todo vicio es hábito:
 Luego algún hábito no es laudable.
- IV. DATISI. Toda virtud es laudable;
 Alguna virtud es hábito:
 Luego algún hábito es laudable.
- V. BOCARDO. Algún cuerpo no se mueve;
 Todo cuerpo es substancia:
 Luego alguna substancia no se mueve.
- VI. FERISON. Ningún soberbio agrada á Dios;
 Algún soberbio es erudito:
 Luego algún erudito no agrada á Dios.

La norma en esta manera de silogismos es:
Que la menor sea afirmativa, y la conclusión particular.

§ IV

De la reducción de los silogismos imperfectos.

187. De dos maneras puede evidenciarse la legitimidad de los diecinueve modos útiles contenidos en las tres figuras del silogismo, y significados en los anteriores versos, á saber: *a priori* y *a posteriori*. Demuéstrase *a posteriori*, porque hasta ahora, desde los tiempos de Aristóteles, jamás se ha deducido según ellos, de premisas verdaderas, ninguna

Reducción de los silogismos.

conclusión que no sea verdadera, señal de no haber en ninguno aquella falacia que se comete en el modo de argumentar cuando de premisas verdaderas se deduce alguna conclusión falsa. Y se demuestra *a priori* dicha legitimidad, haciendo ver, primero, que por medio de los dos principios llamados *dictum de omni* y *dictum de nullo*, concluyen necesariamente los cuatro primeros modos de la primera figura; y segundo, que los quince modos restantes se reducen á estos cuatro, y por tanto que concluyen como ellos.

Esta reducción de unos modos á otros, supone que los cuatro primeros, á que se reducen los restantes, no sólo son necesarios, sino también perfectos. Aristóteles define el silogismo perfecto, aquel que no ha menester de ninguna otra proposición, fuera de las propias premisas, para que resulte necesariamente la conclusión, como sucede en los silogismos en Barbara, v. gr.:

Todo lo hermoso es deleitable:

Todas las virtudes son hermosas;

Luego todas las virtudes son deleitables;
donde no hay necesidad de ninguna otra proposición que manifieste lo que en este silogismo es evidente: que de sus premisas se sigue claramente la conclusión. Y lo mismo se diga de los otros tres modos de la primera figura. Por el contrario, aquel silogismo es imperfecto, que

para que se vea claramente que concluye, necesita forzosamente de alguna otra proposición que muestre que la conclusión se sigue de las premisas, por más que no conste explícitamente en ellas, como en el siguiente:

Todo hombre es animal:

Ningún cuadrúpedo es hombre;

Luego algún animal no es cuadrúpedo;
donde no se ve claramente la ilación, y hay necesidad de otras proposiciones que la manifiesten, que son en este ejemplo aquellas en que se convierten las dos premisas, merced á cuya conversión tenemos el mismo silogismo en esta forma:

Ningún hombre es bruto:

Algún animal es hombre;

Luego algún animal no es bruto.

188. De dos modos es la reducción de los silogismos imperfectos á los perfectos: una *ostensiva* ó *conversiva*, y otra *ad impossibile*. Por medio de la primera, añadiendo alguna proposición ó más de una, la cual se sigue inmediatamente de las premisas por conversión, ó sea directa ó inmediatamente, se pone de manifiesto que la conclusión se sigue por necesidad.

Dos modos de
reducción.

De esta manera de reducción son susceptibles todos los modos imperfectos, menos los representados por *Baroco* y *Bocardo*. Para efectuarla hay que observar dos reglas. La primera, que

cada uno de los modos restantes imperfectos se convierte al modo perfecto que empieza con la misma letra consonante, v. gr., el modo imperfecto representado por *Baralipon* se reduce al perfecto representado por *Barbara*, pues empieza como éste por la letra B; los modos imperfectos representados por *Celantes*, *Cesare*, *Camestres*, se reducen al modo perfecto representado por *Celarent*, pues como éste empiezan por C. La segunda regla es la contenida en estos versos:

(*Simpliciter verti vult S. P. vero per acci;*
M vult transponi: C per impossibile duci.)

Es decir: que en aquellos modos en donde se encuentra la letra S ó la P, deben convertirse las respectivas proposiciones según indique la vocal que precede á la tal consonante. Así, v. gr., en *Celantes* la vocal que precede á la S es la *e*, que dice ser la conversión *simpliciter*. En *Baralipon*, la letra que precede á la P es *i*, que pide la conversión *simpliciter*. La letra M significa en dichos versos, no ya conversión, sino *mudanza* ó variación de lugar de las premisas, de forma que la mayor pase al lugar de la menor, y viceversa, la menor al lugar de la mayor. De esta manera se reducen los modos significados por *Fapesmo*, *Friesomorum*, *Camestres*, etc. Finalmente, la letra C, la cual se encuentra en *Baroco* y *Bocardo*, da á entender que en estos modos la reducción no es ostensiva sino *ad impossibile*.

Hagamos aplicación de esa regla á los silogismos imperfectos, excluidos *Baroco* y *Bocardo*.

En *Baralípton*, de las cuatro consonantes de dichos versos — S, P, M, C, — tenemos á P precedida de la tercera vocal, *i*, que indica la conversión *per accidens* de la tercera proposición del silogismo, que es la conclusión, y por consiguiente, redúcese este modo á *Barbara*, convirtiendo *per accidens* la conclusión. Ejemplo:

Todo animal es mortal:

Todo hombre es animal;

Luego algún mortal es hombre.

Conviértase la conclusión en *todo hombre es mortal*; y se tendrá un silogismo perfecto en *Barbara*.

Celantes se reduce á *Celarent*, pues empieza por la misma letra consonante; y esta reducción se hace convirtiendo *simpliciter* la conclusión según indica la letra S precedida de la tercera vocal, *e*, que por ser tercera denota la conclusión, y por ser *e*, denota la universal negativa. Ejemplo:

Ningún alma que ama al mundo es dichosa;

Todos los avaros aman al mundo:

Luego ningún dichoso es avaro.

Conviértase esta proposición en esta otra: *Ningún avaro es dichoso*, y se tendrá un silogismo en *Celarent*.

En *Dabitis* la S está después de la tercera vocal, *i*, que denota la conversión *simpliciter* de la tercera proposición del silogismo; y así basta convertir la conclusión *simpliciter*, para reducirlo ostensivamente á *Darii*.

En *Fapesmo*, después de la primera vocal está

la P., y por consiguiente, para convertirlo en *Ferio* debe convertirse *per accidens* la primera proposición, ó sea la proposición mayor, y además mudarse la mayor en menor y viceversa, según lo indica la letra M.

Todo hombre es animal;

Ningún bruto es hombre:

Luego algún animal no es bruto.

Se convierte en el silogismo siguiente en *Ferio*:

Ningún hombre es bruto;

Algún animal es hombre:

Luego algún animal no es bruto.

En *Frisesomorum* hay dos SS., una después de la primera vocal, y otra después de la segunda; por tanto deben convertirse *simpliciter* la mayor y la menor, como lo indican la *i* y la *o*, y por razón de la M mudarse el lugar de las premisas.

En *Cesare* y *Festino* (éstos se reducen respectivamente á *Celarent* y *Ferio*, con quien convienen en la letra inicial), hay una sola S después de la *primera* vocal: por consiguiente, en convirtiendo la primera premisa, universal negativa, según indica esa letra *e*, queda hecha la reducción.

En *Camestres* hay dos SS., una después de la segunda vocal, que como segunda denota la premisa menor, y por ser *e* signo de universal negativa se convierte *simpliciter*; y otra S después de la tercera vocal *e*, que indica como tercera la conclusión, y como *e* la *universal negativa*, y se convierte *simpliciter*. Hay además M, que denota

cambio de premisas. En resolución, el silogismo en *Camestres* se reduce á silogismo en *Celarent* convirtiéndose *simpliciter* la menor y la conclusión, y mudando de lugar las premisas.

En *Darapti* y *Felapton* hay P después de la segunda vocal *a*; por tanto debe convertirse *per accidens* la premisa menor, universal afirmativa.

En *Datisi* y *Ferison* la S está después de la segunda vocal, que denota á la particular afirmativa, la cual se convierte simplemente.

Por último, en *Disamis* hay dos SS, una después de la primera, y otra después de la tercera vocal: por consiguiente, la mayor y la conclusión deben convertirse *simpliciter*, y habiendo como hay M, mudarse el lugar de las premisas, ó pasar la mayor al lugar de la menor, y ésta al lugar de la mayor.

189. La reducción *ad impossibile* es aquella por medio de la cual se hace ver que de lo que es opuesto ó contradictorio respecto del consiguiente, se sigue evidentemente lo que es opuesto ó contradictorio del antecedente, esto es, de alguna premisa: y por tanto, que el que niega la consecuencia, no puede conceder las dos premisas: de donde se sigue que el que concede una y otra premisa, no puede negar la consecuencia. En otros términos, la reducción *ad impossibile* se hace cuando de la contradictoria del consiguiente que otro me niega, y de una pre-

La reducción
ad impossibile.

misa que me concede, deduzco evidentemente la contradictoria de la otra premisa que también me concede, de forma que se vea reducido á afirmar esta contradictoria, que se opone á la que me ha concedido, ó dejar de negar el consiguiente.)

En el silogismo siguiente, v. gr., en *Datisi*.

Todo hombre es viviente;

Algún hombre es docto:

Luego algún docto es viviente.

Si alguno, después de conceder las dos premisas, me negare el consiguiente *algún docto es viviente*, diréle: *luego ningún docto es viviente*, porque esta es la contradictoria de la anterior. En seguida, á esta proposición la pondré por mayor de otro silogismo, cuya menor será la que me concedió en el anterior silogismo, á saber: Algún hombre es docto, y con ellas formaré el siguiente silogismo en *Ferio*:

Ningún docto es viviente;

Algún hombre es docto:

Luego algún hombre no es viviente.

Esta última proposición es contradictoria de la mayor de aquel silogismo, que fué concedida como verdadera; y como es imposible que dos contradictorias sean verdaderas, resulta que esta segunda conclusión es falsa, y así sale por verdadera la conclusión negada en aquel silogismo.

Esta manera de reducción es aplicable á los silogismos en *Baroco* y *Bocardo*, los cuales no son susceptibles de reducción directa, porque dos de

sus proposiciones son particulares negativas, que no se convierten ni *simpliciter* ni *per accidens*, y la tercera es universal afirmativa, que se convierte en particular afirmativa, en cuyo caso tendríamos dos premisas particulares, de las que no podría seguirse nada. Mas *per impossibile* redúcense ambos á *Barbara*, de esta manera:

1.º *Baroco* se reduce mostrando que de la proposición mayor y de la contradictoria de la conclusión, se sigue en *Barbara* la contradictoria de la menor, y por tanto, que el que niega la conclusión no puede conceder una y otra premisa, y que el que concede una y otra premisa no puede negar la conclusión. Ejemplo de silogismo en *Baroco*:

Todo hombre es animal:

Algún sér dotado de entendimiento no es animal;

Luego algún sér dotado de entendimiento no es hombre.

Si se me niega la conclusión, tomo la mayor del mismo silogismo, y añadiendo la contradictoria de la conclusión negada, formo en *Barbara* este otro:

Todo hombre es animal:

Todo sér dotado de entendimiento es hombre;

Luego todo sér dotado de entendimiento es animal,

que es precisamente la contradictoria de la menor que se me concedió.

De igual manera se reducen *per impossibile* los

otros modos de la segunda figura á algún modo de la primera, aunque no á aquel por cuya letra primera empieza.

La regla de la reducción *ad impossibile* de la segunda figura la expresa este verso:

Stat major; trahit oppositum de sede minorem.

Quiere decir: que la mayor continúa siendo la misma, y que es puesta por menor la contradictoria de la conclusión.

/ 2.º Para el modo significado por *Bocardo*, y para los otros modos de la tercera figura, la regla de la reducción *ad impossibile* es esta:

Stat minor; oppositum transit majoris ad aedem.

Sigue la menor en su puesto, y la contradictoria de la conclusión ocupa el lugar de la mayor. Un ejemplo:

Algún animal no es hombre:

Todo animal es sensitivo;

Luego algún sér sensitivo no es hombre.

Este silogismo se reduce *per impossibile* á *Barbara*, haciendo mayor á la proposición contradictoria de la conclusión, conservando la menor, é infiriendo la contradictoria de la mayor concedida por el adversario, en esta forma:

Todo sér sensitivo es hombre:

Todo animal es sér sensitivo;

Luego todo animal es hombre.

[Los modos indirectos de la primera figura se reducen *per impossibile* según la regla contenida en los versos siguientes:

*Majorem oppositum pellit; majorque minorem,
 Excipe celantes, in quo contraria res est,
 Nam minor opposito cedit, majorque minori,*

cuyo sentido es, que la contradictoria de la conclusión se torna en mayor, la menor queda la misma, y se infiere la contradictoria de la menor, al menos mediatamente y por conversión, v. gr.,

Todo hombre es animal:

Todo racional es hombre;

Luego algún animal es racional.

Redúcese á *Celarent*:

Ningún animal es racional:

Todo hombre es animal;

Luego ningún hombre es racional;

Luego algún racional no es hombre,

que es la contradictoria de la menor: *todo racional es hombre*.

Excipe celantes, dice la regla, porque, en efecto, *celantes* se convierte de otro modo, opuesto al anterior, á saber: haciéndose mayor la menor, entrando como menor la contradictoria de la conclusión, é infiriéndose la contradictoria de la mayor. Ejemplo:

Ningún hombre es orangután:

Todo sér racional es hombre;

Luego ningún orangután es racional.

Este silogismo en *Celantes* redúcese *per impossibile* á este otro en *Darii*:

Todo sér racional es hombre:

Algún orangután es racional;

Luego algún orangután es hombre;

Luego algún hombre es orangután,
que es la contradictoria de la mayor: *ningún hom-
bre es orangután.*

En Aristóteles, *Darii* y *Ferio* se ven reducidos á *Barbara* y *Celarent*, pues estos dos modos se reducen á *Cesare*, porque de la contradictoria de la conclusión de *Darii* y *Ferio*, añadida á la mayor, se sigue en *Cesare* la contradictoria de la menor de los mismos *Darii* y *Ferio*; y como *Cesare* se reduce ostensivamente á *Celarent*, *Darii* y *Ferio* se reducen por tanto, aunque mediatamente, á *Celarent*. Por su parte, *Celarent* se reduce á *Barbara*, tomando en lugar de la mayor la proposición infinita equivalente, como en el siguiente silogismo:

Ningún racional rebuzna:

Todo hombre es racional;

Luego ningún hombre rebuzna.

El cual se convierte en *Barbara*:

Todo racional es no rebuznador:

Todo hombre es racional;

Luego todo hombre es no rebuznador.

Síguese, pues, en resolución, que á *Barbara* pueden reducirse los otros dieciocho modos útiles del silogismo.

ARTÍCULO II

De los silogismos complejos y compuestos.

Tres especies
de silogismo.

190.¹ El silogismo se divide, lo mismo que la proposición, en *simple*, *complejo* y *com-*

puesto. Silogismo simple, llamado también *categorico y absoluto*, es el que consta de tres proposiciones simples. *Complejo* el que consta de una ó más proposiciones complejas. Y *compuesto* el que consta de proposiciones compuestas ó de muchos silogismos. ~

El silogismo complejo está sujeto á las mismas leyes que el simple, de que hemos tratado hablando en general del silogismo, que de su naturaleza es simple. Deben, pues, discernirse en los silogismos complejos las proposiciones principales de las incidentes, y unas y otras ser reducidas á proposiciones incomplejas ó simples, y rectamente ordenadas, de forma que resulte la figura á que pertenezca el silogismo, pues á veces el término medio va invertido, pareciendo ser predicado cuando es sujeto, y otras veces concurre accidentalmente en los extremos, en particular cuando la conclusión contiene alguna proposición modal incidental. Ejemplo: *Dios manda que amemos á nuestros enemigos: es así que los que nos persiguen, son enemigos nuestros; luego debemos amar á los que nos persiguen*. En la mayor de este silogismo están como involucradas dos proposiciones, una principal y otra incidental; y si no se discierne una de otra expresándolas convenientemente, no se sigue la conclusión. Esas dos proposiciones son: 1.^a *Debemos amar á nuestros enemigos*; 2.^a *Dios manda que los amemos*. De aquella primera, reforzada y demostrada por ésta, se infiere que debemos amar á los que nos per-

siguen. Otro ejemplo: *Es necesario que amemos á nuestros enemigos: los que nos calumnian son enemigos nuestros; luego es necesario que los amemos.* Separando en la mayor la principal de la incidental modal, podemos ordenar de esta manera ese silogismo: *Los enemigos deben ser amados, y esto ha de hacerse necesariamente: es así que los que nos calumnian son enemigos nuestros; luego debemos amarlos, y esto lo hemos de hacer necesariamente* ¹.

Tres maneras
de silogismos
compuestos.

¹191. El silogismo *compuesto* es aquel cuya proposición mayor consta de dos partes, en una de las cuales se contiene toda la conclusión, y en la otra la causa de ella. Es de tres maneras: *hipotético ó condicional, copulativo y disyuntivo.* ¹

I Los autores de la lógica de Port-Royal introdujeron en este punto una novedad, entendiendo por silogismo complejo el que concluye con una proposición compleja cuyo predicado y cuyo sujeto no constan íntegramente en las respectivas premisas, ni se comparan por tanto del todo con el término medio, v. gr.: *El sol es cosa material: los persas adoran el sol; luego los persas adoran una cosa material.* Donde el predicado de la conclusión, *adorar una cosa material*, no resulta comparado en la mayor con el término medio *sol*. Pero si bien se mira, este silogismo no es complejo por eso, sino lo es, porque en la mayor se contienen dos proposiciones: una principal, á saber: *los persas adoran una cosa material*, y otra incidental, ó sea, que *esta cosa material es el sol*: de donde resultan dos proposiciones incluídas en la conclusión, á saber: *luego los persas adoran una cosa material, y esta cosa es el sol.*

192. El silogismo *condicional* ó *hipotético*, que Cicerón llamaba *conexo*, es aquel cuya mayor consta de dos partes unidas por la partícula *si*. Para que este silogismo sea legítimo, debe guardarse esta regla: *afirmado el antecedente, debe afirmarse el consiguiente*; ó esta otra, cuando el silogismo es negativo: *negado el consiguiente, debe negarse el antecedente*. No sería, por consiguiente, legítima la conclusión si se afirmase en ella el antecedente por haberse afirmado el consiguiente en la menor; ni tampoco lo sería si negado el consiguiente en la menor, se negase el antecedente en la conclusión. Vicioso es, pues, el silogismo siguiente: *Si dudo de poder alcanzar la verdad, existo: es así que existo: luego dudo de poder alcanzar la verdad*. Vicioso sería asimismo el siguiente: *Si es filósofo, es también hombre: es así que no es filósofo: luego no es hombre*.

Silogismo condicional.

193. Silogismo *copulativo* es aquel que tiene alguna premisa copulativa, v. gr.: *Nadie puede servir á un mismo tiempo á Dios y á las riquezas: es así que Rufo no piensa en otra cosa sino en acrecentar su hacienda: luego Rufo no sirve á Dios*. En el silogismo copulativo, si los miembros enlazados son recíprocos, de la afirmación de uno de ellos puede pasarse á la negación del otro, y vi-

Silogismo copulativo.

ceversa. Si no fueren recíprocos, afirmando el uno, debe afirmarse el otro, pero no viceversa.

Silogismo disyuntivo.

194. 'Silogismo *disyuntivo* es aquel cuya mayor es disyuntiva, v. gr.: *El alma humana ó es una substancia extensa y divisible, ó simple: es así que no tiene extensión ni puede dividirse en partes: luego es una substancia simple*. En este caso, y generalmente cuando los miembros de la proposición disyuntiva no son más que dos, afirmado el uno en la menor, debe negarse el otro en la conclusión. Si los miembros fueren más de dos, negando uno en la menor, deben afirmarse disyuntivamente los otros en la conclusión; pero basta afirmar cualquiera de ellos para negar todos los demás. En todo silogismo disyuntivo es condición precisa que la enumeración de términos opuestos sea completa.

ARTÍCULO III

De los silogismos compuestos de otros silogismos, ó sea de las argumentaciones silogísticas, cada una de las cuales tiene su propio nombre.

Varias especies de argumentaciones silogísticas.

195. Las argumentaciones silogísticas cada una de las cuales tiene su propio nombre son: *Entimema* ó silogismo truncado, *sorites*, *epiquerema*, *prosilogismo* y *dilema*.

196. Se entiende por *entimema*, ó silogismo truncado, aquel silogismo en que se suprime en gracia de la brevedad una de las premisas, la cual es muy fácil de entender ó suplir, v. gr.: *Pedro es hombre: luego es racional*. Donde se suple fácilmente la mayor: *Todo hombre es racional*.

Qué sea entimema.

No fué este ciertamente el verdadero entimema de Aristóteles, sino el que llaman *vulgar*, y realmente no se distingue del silogismo sino en que la mente retiene una de las premisas; y así decían: *Entimema in mente, syllogismus in ore*. El verdadero entimema, sobre ser también silogismo truncado, en que se calla una de las premisas, tiene su materia propia, que consta de cosas verosímiles y de signos. Estas cosas verosímiles, según Tulio, son las que suelen acontecer de ordinario, *quae fere fieri solent*, ó para hablar al estilo de la escuela, *ut in pluribus*, como es, v. gr., que los hijos sean amados de los padres. Tocante á los signos, hay unos que son *necesarios*, como la respiración, que es signo de la vida en los animales; y otros no necesarios, que indican la cosa dándola por más ó menos probable, como las señales que anuncian la lluvia en el barómetro. A esta segunda clase corresponden los signos que usa el entimema. Previas estas nociones, fácil cosa será entender cómo procede el verdadero entimema. Diciendo: *Es padre: luego perdonará al hijo arrepentido*, hago un verdadero entimema, porque la regla ó proposición mayor que

en él se omite, pues no es universalmente verdadera, sufre excepción, versa sobre cosa verosímil. Serán también entimema los discursos siguientes: *No tiene ya pulsos: luego ha muerto. Se rie: luego está contento.* Como estas señales no son necesarias, no demuestran propiamente, sino hacen la conclusión más ó menos probable. Por esta razón el entimema es recurso menos lógico que oratorio; y así lo declaró Santo Tomás de Aquino ¹.

Sorites.

197. *Sorites* es una argumentación en que se enlazan muchas premisas de modo que el predicado de la primera sea sujeto de la segunda, el predicado de la segunda sujeto de la tercera, y así por un orden sucesivo hasta llegar á la conclusión, en la cual se une el sujeto de la primera con el predicado de la última. He aquí un bello ejemplo de sorites tomado de San Agustín: *¿Maria unde? Ex Adam. ¿Adam unde? De terra. Si Maria de Adam, et Adam de terra, ergo et Maria terra. Si autem Maria terra, agnoscamus quod cantatur, VERITAS DE TERRA ORTA EST.* Esta argumentación se resuelve fácilmente

¹ In rethoricis persuasio fit per enthymema aut per exemplum, non per syllogismum aut inductionem completam... Loco syllogismi, in quo necesse est esse aliquam universalem, utitur aliquo entymemate, in quo non necesse est esse aliquam universalem. I, post. lect, I, litt. d.

en tantos silogismos cuantas son las premisas menos una.

198. *Epiquerema* es un silogismo en que una ó ambas premisas van acompañadas de su prueba respectiva: *lo simple es incorruptible*, porque no tiene partes en que descomponerse: *el alma humana es simple*, atendida la absoluta incapacidad de pensar de los objetos compuestos ó materiales: *luego el alma humana es incorruptible*.

Epiquerema.

199. *Dilema* es una argumentación distribuída en dos partes, cualquiera de las cuales concluye contra el adversario. Es, pues, una especie de silogismo disyuntivo. *O el catolicismo se propagó por medio de milagros, ó sin ellos: si lo primero, es religión divina, porque el hombre no puede con sus fuerzas propias alterar las leyes de la naturaleza; si lo segundo, es también cosa de Diós, porque sólo el poder divino puede triunfar del mundo entero conjurado con todos sus vicios y pasiones contra la verdad y santidad de la religión del Crucificado*. Otro bellísimo ejemplo de dilema presentó Tertuliano cuando en defensa de los cristianos decía: *Vel nocentes sunt christiani, vel innocentes: si nocentes, cur inquiri prohibes? si innocentes, cur delatis poenam irrogas?*

Dilema.

En todo dilema debe procurarse: 1.º Que

no haya medio entre los términos de la proposición disyuntiva. Contra esta regla peca el dilema que pone Cicerón en su libro de *Senectute*, diciendo que *la muerte no debe temerse, porque ó el alma perece con el cuerpo, ó goza después de la muerte una felicidad sempiterna*. 2.º Que el dilema no sea recíproco, ó que no pueda retorcerse contra el que lo emplea, como fué el de aquel que tratando de disuadir á un su amigo de tomar oficio en la república, le decía: *O lo habrás de desempeñar bien, ó mal: si lo primero, desagradarás á los hombres; si lo segundo, á Dios*. El amigo retorció el argumento, diciendo: *O cumpliré bien ó mal con los deberes de mi cargo: si bien, agradaré á Dios; si mal, agradaré á los hombres*.

Prosilegismo.

200. El *prosilegismo* es una argumentación que consta de dos silogismos, dispuestos de manera que la conclusión del primero es la menor del segundo; v. gr.: *Todo espíritu es inmaterial: el alma humana es espíritu; luego el alma humana es inmaterial: lo inmaterial es incorruptible; luego el alma humana es incorruptible*. La cuarta proposición del prosilegismo es conocida con el nombre de *minor subsumpta*.

Inducción.

201. Se entiende por *inducción* la argumentación en que se va de las partes al todo,

ó sea de los individuos á la especie, y de las especies al género.

Se divide la inducción en *completa* é *incompleta*, según que la enumeración es de todas, ó sólo de algunas verdades particulares contenidas en la general.

202. Tiene lugar la inducción completa cuando pueden ser enumerados todos los objetos comprendidos en la verdad general, como en el caso siguiente: *infans, puer, adolescens, vir, senex, suis subjectus est miseriis: ergo nulla hominum aetas a miseriis exempta est*. Esta inducción se reduce á un silogismo, con sólo poner la siguiente mayor: *lo que se dice de cada una de las edades de la vida consideradas separadamente, puede decirse de todas ellas tomadas en común*.

Inducción completa.

203. La inducción incompleta procede cuando son tan numerosas las cosas ó verdades particulares contenidas en la general, que no pueden ser todas ellas enumeradas. Para la legitimidad de esta especie de inducción debemos observar diligentemente todos los hechos ú objetos individuales que se reputa necesario conocer, y repetir las observaciones hasta obtener la seguridad de que aquello que hemos visto en un sujeto, no procede de una propiedad puramente individual, ni de alguna circunstancia fortuita,

Inducción incompleta.

sino de una propiedad esencial, común á toda la especie, y radicada, por consiguiente, en todos los individuos de la misma. Obtenido este resultado, bien podemos afirmar de la especie en general lo mismo que hemos percibido en los objetos singulares, y considerar el hecho observado como una ley común á todos los individuos de la misma especie, aun cuando no los conozcamos en su propio sér individual, según aquel principio que dice: *Las leyes de la naturaleza son constantes, ó las mismas causas en identidad de circunstancias producen siempre los mismos efectos*¹.

Reducción de
la última al silo-
gismo.

204. La inducción incompleta se puede reducir al silogismo: he aquí la fórmula general del silogismo á que viene á reducirse la inducción, que desde Bacón acá ha solido mirarse como un procedimiento especial de la razón humana: *El fenómeno B procede, según consta de la experiencia, de una ley natural ó de una propiedad específica: es así que las leyes de la naturaleza son constantes, y que las mismas causas producen en iguales circunstancias los mismos efectos; luego en todos los individuos de la misma especie, ó que estén dotados de la misma propiedad, ocurrirá*

¹ Véase la *Ontología* de Mateo Liberatore, en la cual se exponen con grande lucidez y verdad los fundamentos racionales de este principio.

necesariamente el mismo fenómeno. Aplicación de esta regla en el siguiente ejemplo: Es un hecho bien observado que el sol repite los giros ó vueltas de su movimiento aparente de un modo uniforme, y es otro hecho que las piedras descienden al centro: es así que las leyes de la naturaleza son constantes; luego puede afirmarse con entera certeza, que el sol continuará saliendo y poniéndose como hasta aquí, y que todas las piedras, incluso las que no he visto, tienen la tendencia al descenso que he observado en algunas.

205. *Ejemplo* es la argumentación en que se infiere una cosa de otra por la semejanza ó paridad que hay entre ellas, ó en que se pasa de unos individuos observados á otros aun no conocidos, por alguna analogía ó semejanza imperfecta que se les observa. Esta argumentación se reduce también al silogismo con sólo suplir este principio: *Allí donde existe la misma ó parecida razón, debe afirmarse ó negarse lo mismo.*

Conclúyese rectamente en esta argumentación siempre que media una verdadera semejanza ó una razón idéntica (lo cual debe mirarse mucho, pues raras veces sucede) entre los términos de que se predica el mismo atributo.

206. En el ejemplo se concluye de tres

Ejemplo.

Tres modos
de concluir el
ejemplo.

modos, que son: *a pari*, *a contrario* y *a fortiori*,¹ como se ve en los ejemplos siguientes: *Dios perdonó á David, porque hizo penitencia: luego A PARI perdonará á los que la hicieren.*—*La ociosidad es madre de los vicios: luego A CONTRARIO el trabajo es un preservativo de los mismos.*—*El conocimiento y el amor de Dios que podemos alcanzar en esta vida, causan en el alma un deleite superior á todos los demás deleites de la misma: luego A FORTIORI será superior á toda felicidad terrestre el más perfecto conocimiento y el amor más encendido de Dios que alcanzan los bienaventurados en la gloria.*

CAPÍTULO V

DEL SILOGISMO SOFÍSTICO, Ó DE LOS SOFISMAS¹

ARTÍCULO PRIMERO

Naturaleza y división de los sofismas.

Tres especies
del silogismo por
razón de la mate-
ria.

207. Por razón de la materia de sus premisas, el silogismo se divide en *demos-*

I Hasta aquí hemos tratado de la simple estructura del raciocinio, prescindiendo de la materia acerca de la cual discurre el entendimiento, tratado á que algunos dan el nombre de *lógica formal*, porque expone simplemente los elementos de que consta el raciocinio, cualquiera que sea la materia sobre que verse, y las leyes

trativo, que consta de premisas necesariamente verdaderas, y engendra *ciencia*; *opinativo* ó *probable*, llamado asimismo *tópico*, que consta de premisas contingentemente verdaderas, y sólo engendra *opinión*; y *sofístico* ó *sofisma*, que consta de premisas falsas aunque en apariencia verdaderas, y engendra *error*. Podemos, pues, definir también el sofisma ó falacia: *la argumentación que muestra lo falso bajo cierta apariencia de verdad*.

El nombre de *sofisma* trae su origen de los antiguos *sofistas*, los cuales filosofaban, no para llegar á la verdad, sino como dice Cicerón, *ostentationis aut quaestus causa*. La traza de que ordinariamente se valían, redarguyendo al adversario con quien disputaban, era conducirlo capciosamente, ó á negar lo mismo que antes había

según las cuales se debe discurrir ó raciocinar. Ahora, en los tres capítulos restantes, vamos á tratar del silogismo, atendiendo á la materia de sus premisas, según que es necesaria, ó probable, ó que parece con visos engañosos de verdad. De esta triple consideración y aspecto del raciocinio ha tomado la Lógica tres nombres diferentes según que enseña, ó á descubrir y deshacer tal engaño y falacia, en cuyo caso toma el nombre de *sofística*, ó á probar con argumentos que no concluyen con entera certeza la respectiva proposición, y esta es propiamente la *dialéctica*; ó finalmente á deducirla de premisas ciertas y evidentes, mediante la *demonstración*, de la cual se engendra la *ciencia*, y esta es la *lógica demostrativa*.

concedido, ó á conceder lo que había negado. De aquí también que la argumentación sofística se diga *elenco*, ó acto de *redargüir*, porque con ella redargüía el sofista la tesis sostenida por su contrario. Bien será añadir con un filósofo moderno, que en ninguna época más ó menos señalada por su cultura intelectual, ni aun en nuestros mismos tiempos, han faltado sofistas. Hay, sin embargo, entre los sofistas modernos y los antiguos esta diferencia: que los últimos eran movidos á ejercitar este arte, ó por cierto espíritu contencioso, ó por la pequeña y falsa gloria que fácilmente se alcanza en confundir á los ignorantes; pero nuestros sofistas miran á cosas de más momento, pues se proponen nada menos que seducir á los pueblos, imbuyendo los ánimos en errores gravísimos, y destruir, si les fuera posible, los fundamentos de la Religión y de la sociedad. Pero sus sofismas adolecen de los mismos vicios que los de los antiguos; y así no hay necesidad de establecer en la lógica entre los unos y los otros ninguna diferencia.

Especies de sofisma.

208. Procediendo todo sofisma del uso vicioso de las voces, ó de la materia de la argumentación, divídese en sofisma de *cosa* y de *dicción*. ✓

No añadimos *sofisma de forma*, como llaman algunos lógicos al silogismo que peca en la *forma*, porque éste que así peca, no es silogismo verdadero sino *aparente*; y á la verdad, la forma

del silogismo constituye su misma esencia, en faltando la cual no hay silogismo. El verdadero nombre del que llaman sofisma de *forma*, es *paralogismo*. Por esta razón, el presente tratado no versa propiamente sobre el silogismo sofístico, pues no existe tal silogismo, sino sobre lo que llamó Aristóteles *elencos sofísticos* ó *redarguciones*.

209. Los sofismas de palabras son seis, á saber: *equivocación*, *figura de dicción*, *acento*, *anfíblogía*, *composición* y *división*. Los sofismas de cosa son los siete siguientes: *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* ¹.

Sofismas de palabras y de cosa.

210. La *equivocación* consiste en tomar una voz en dos sentidos. Así, por ejemplo,

Equivocación

¹ No incluimos en esta clasificación las falacias que se sacan de la materia propia de cada ciencia, porque su estudio y resolución toca exclusivamente á la ciencia particular respectiva. Cométense tales falacias cuando á un principio científico, verdadero en sí, se le da más latitud de la que realmente tiene: así, del principio *ex nihilo nihil fit* se ha abusado sofisticamente por cuantos han dicho que en virtud de él es imposible la creación. De la verdad siguiente: *el sér infinito contiene en sí toda realidad*, abusan los panteístas, diciendo que el mundo procede de la misma sustancia divina. Aristóteles llamó á este sofisma *silogismo pseudógrafo*, porque falsifica la verdad que describe. Así TONGIORGI en sus *Instit. philos.*, vol. I, lib. IV, cap. IV.

la palabra *fe* tiene muchos sentidos, y con sólo distinguirlos se deshace el sofisma de los protestantes, que del texto de San Marcos donde se requiere la fe para salvarse — *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit* — concluían que el hombre puede salvarse con sola la fe especulativa, sin considerar que la palabra *fe* se toma además en el sentido de obediencia á los divinos preceptos.

Figura de dicción.

211. La falacia de *figura de dicción* se comete cuando una dicción semejante á otra se toma en el mismo idéntico sentido que esta otra, debiéndose tomar en sentido diferente. En este sofisma incurrieran los arrianos, infiriendo de la oración que hizo Jesucristo á su eterno Padre pidiéndole para sus discípulos, *ut sint unum sicut et nos*, que la unidad entre el Padre y el Hijo no es mayor que la que media entre los hombres unidos por el vínculo de la caridad.

De acento.

212. El sofisma de *acento* consiste en pasar del sentido que tiene una voz ó dicción pronunciada de un modo, al que tiene la misma voz pronunciada de otro; así, la partícula *si* pronunciada con ó sin acento, denota una condición ó una afirmación.

Anfibología.

213. La *anfibología* es el sofisma que se comete juntando muchas dicciones expresi-

vas de un solo significado, de suerte que ofrezcan muchos; ó de otro modo: el sentido ambiguo de una oración, como: *Ajo te Aeacida Romanos vincere posse.*

214. La falacia de composición y división se reduce á mudar el sentido compuesto en dividido, y el dividido en compuesto. Ejemplo de lo primero: *El número 5 consta del 2 y del 3: es así que estos números son par é impar; luego el número 5 es par é impar.* De lo segundo: *Es imposible que vele el que duerme: Pedro vela: luego no se puede dormir.*

De composición
y división.

215. Los sofismas de cosa son los siete antes referidos, de los cuales el primero se llama *falacia de accidente*, argumentación en que se atribuye á una cosa como esencial lo que sólo conviene accidentalmente con ella ¹. También se comete este sofisma predicando de algún individuo, por el solo hecho de estar comprendido en su respectiva especie, alguna propiedad que ésta posee por accidente. Por ejemplo: *el hombre á los*

Falacia de ac-
cidente.

¹ Téngase muy presente que este es el sofisma de que echan mano los que á las cosas é instituciones más dignas de respeto las condenan *ex abusu*; así que á menudo le oímos en labios de los malos, y no raras veces en los de los buenos.

treinta años goza plenamente de su razón: tales individuos del hospital de locos son hombres, y han cumplido dicha edad; luego están en el pleno goce de su razón.

De lo dicho
simpliciter y *secundum quid*.

216. La falacia de lo dicho *simpliciter* y *secundum quid*, se comete cuando afirmamos ó negamos absolutamente lo que sólo es verdadero en parte, ó lo que sólo conviene á alguna cosa bajo un cierto respecto. En este sofisma incurren los protestantes cuando de la prohibición establecida por la Iglesia de la lectura de la Biblia en lengua vulgar y sin las aclaraciones necesarias, concluyen que á los católicos está vedado leer las santas Escrituras.

Ignorancia del
elenco.

217. El sofisma de *ignorancia del elenco* se origina de atribuir el sofista á su adversario una contradicción en que no ha incurrido ¹. Tal es, por ejemplo, el que cometen los que combaten el dogma de la Santísima Trinidad, diciendo que es contradictorio que

¹ La falacia *propter ignorantiam elenchi*, según la doctrina de Aristóteles expuesta y declarada por Mauro en sus *Comentarios in Arist.* (Elenc. I, cap. IV), tiene lugar cuando ignorando alguno qué cosa sea el silogismo redargüitivo, y qué cosa el elenco (ἐλέγχος) ó redargüición, parece que coge á su adversario en contradicción cuando realmente no le coge en ella. Para que se entienda bien en qué consiste este sofisma, Aristóteles define el elenco diciendo que es “la contradicción, esto

uno sea tres, y que tres sean uno, como si la unidad no se refiriese en él á la Esencia, y la trinidad á las Personas divinas.

Este género de falacia, dice el filósofo Tongiorgi, puede provenir: 1.º de completa ignorancia del estado de la cuestión; 2.º de la astucia reprehensible de quien no pudiendo probar lo que debe ser probado, se esfuerza por probar lo que su contrario no ha negado, y sale triunfante en este nuevo terreno: esta es prueba si-

es, la afirmación y la negación de una sola y misma cosa, no sólo del nombre sino de la cosa, y del nombre no sinónimo (equivoco, interpreta Mauro), sino enteramente idéntico, la cual contradicción se sigue de necesidad de las cosas que han sido dadas ó concedidas, no connumerado lo que estaba en el principio, y según lo mismo y respecto á lo mismo, y por modo semejante y en el mismo tiempo, *est contradictio, hoc est, affirmatio ac negatio ejusdem et unius, non solum nominis, sed rei, et nominis non synonymi, sed omnino ejusdem ex his, quae data sunt ex necessitate, non connumerato eo, quod era in principio et secundum idem et ad idem et similiter et in eodum tempore*. De donde resulta que por elenco se entiende la contradicción cuando ésta se infiere necesariamente de las premisas, y no hay entre ellas petición de principio. Esto supuesto, se dice que por ignorar el elenco, *propter ignorantiam elenchi*, comete un sofisma el que allí donde no hay elenco, ó contradicción derivada necesariamente de las premisas, ignorando él lo que es elenco, aparece coger en contradicción á su adversario, aunque no le coge, pues tal contradicción no existe. Dice uno, v. gr., que el número dos *es duplo* del uno, y

mulada, *simulata probatio*. Por último, de un fraude mucho peor, á saber, cuando se enuncia con mala fe la sentencia del adversario, desfigurándola ó tornándola absolutamente en otra sentencia, falsa, inepta, absurda. Moralmente, ha dicho antes otro filósofo contemporáneo, procede este sofisma de precipitación y de orgullo, y por razón de su materia, de términos mal definidos. Así, muchos abusan hoy de las palabras *libertad, honor, despotismo, superstición, preocupaciones*, etc., disputando sobre estas materias con un calor

no es duplo del tres; y el otro le redarguye diciendo: *luego el número dos es duplo y no es duplo*; con que parece coger al primero en contradicción, por ignorar que para que la hubiera, habría sido menester que éste hubiera afirmado y negado absolutamente del número dos, ser y no ser duplo al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, y que esta contradicción se dedujese necesariamente de lo anteriormente dicho, ninguna de las cuales condiciones concurren en este caso, debiendo de concurrir todas, para que hubiese *elenco*. Es muy de notar que en el mismo libro, cap. V, enseña Aristóteles que todas las falacias pueden reducirse á la ignorancia del *elenco*. Todas las falacias pecan, en efecto, contra la definición del *elenco*, el cual se define *sylogismus contradictionis*, ó sea un silogismo que concluye lo contradictorio de aquello que asentó el adversario á quien se redarguye. Pero muchas falacias, que parecen silogismos, no lo son (todos los paralogismos), y las demás no infieren contradicción de lo que establece el adversario: luego así unas como otras pecan contra la definición del *elenco*, y por consiguiente redúcense á la ignorancia de él.

tanto más vivo, cuanto mayor es su ignorancia de ellas.

218. *Petición de principio* es el sofisma que usa el que adopta como medio de prueba lo mismo que debe probarse, ó da por demostrado lo que está en cuestión. Los cartesianos caían en este vicio, explicando casi todos los fenómenos naturales por medio de sus torbellinos, cuya existencia dan por probada. A este sofisma se reduce el *círculo vicioso*, que es probar una proposición por medio de otra, y luego demostrar ésta por medio de aquélla; ó cuando el que discurre, viene á parar en lo mismo que procura evitar.

Petición de principio.

219. El sofisma de *no causa por causa*, tiene lugar cuando se toma alguna proposición como causa de una conclusión falsa, siendo así que realmente no es causa de ella; v. gr.: *la Religión católica profesa la máxima, que no se puede obedecer al príncipe en cosas contrarias á la ley de Dios: luego es lícito resistir á las potestades civiles.*

No causa por causa.

A esta especie de sofisma se reduce el llamado *post hoc, ergo propter hoc*, que consiste en decir que una cosa es causa de otra, porque existe antes que ella, confundiendo así la razón de *prioridad* con la de *causa*. He aquí un ejemplo: *En*

pos de un cometa han venido pestes, guerras, etc.: luego estas calamidades son efecto de la aparición del tal cometa.

De muchas preguntas á la vez.

220. Por último, el sofisma de *muchas preguntas á la vez* consiste en componer entre sí muchas preguntas de forma que ora se responda afirmativa, ora negativamente, la respuesta puede ser redargüida de falsa. Por ejemplo; preguntándote alguno *si conservas en tu poder lo que no has perdido*, ó respondes que *sí*, ó que *no*: en el primer caso el sofista replicará: *es así que no has perdido los cuernos, luego tienes cuernos*; y en el segundo: *es así que no has perdido los ojos, luego no tienes ojos*, concluyendo falsamente en ambos casos.

Aristóteles, entre varios ejemplos de este género de falacia, pone el siguiente, que recuerda á Hegel. Pregunta el sofista, si estos dos predicados: *ser las cosas unas mismas consigo, y ser distintas de las demás*, convienen á todas las cosas ó no. Si se responde que convienen á todas las cosas, concluye él diciendo: *luego todas las cosas son unas mismas*; y si se le responde que no, concluye: *luego no todas las cosas son unas consigo mismas*.

A los sofismas referidos, deben añadirse los que en estos días son especialmente usados por los sectarios que ahora pululan, enemigos de la verdad en todos los terrenos, y muy particular-

mente en el de la Filosofía. Este nuevo género de falacias, un filósofo muy consumado lo ha distribuído en las especies siguientes:

1.^a Sofisma de *inducción*, el cual cometen los que de cosas particulares no enumeradas suficientemente deducen leyes y sentencias universales, ó las exponen como si fueran absolutamente necesarias, siendo así que lo que se deduce por simple inducción, no trasciende fuera del orden actual de los hechos.

2.^a Sofismas de *analogía*, en el cual incurre el que de alguna tal cual semejanza percibida entre dos cosas, concluye atribuyendo á una de ellas lo que conviene á la otra.

3.^a Sofisma de *hipótesis*, el cual consiste en deducir de ciertas cosas que no están comprobadas por la verdadera experiencia, y que aun suelen repugnar á la razón, conclusiones favorables á algún sistema preconcebido. A esta especie de sofismas pertenecen las siguientes hipótesis de los materialistas: *La materia es eterna. — El movimiento es eterno. — Todo se hace en el mundo mediante la continua trasmutación del movimiento y la materia.*

Al cual sofisma se reduce el llamado de *tripode*, que consiste en dar por cierto y positivo que alguna cosa fué de este ó aquel modo, porque así acaso aconteciera.

4.^a Sofisma de *autoridad*, en que para confirmar alguna doctrina se invoca el nombre de quien no tiene verdadera autoridad científica,

bien por falta de competencia, ó bien en su calidad de sectario y enemigo de la doctrina verdadera.

5.^a Sofisma de *locución*, el cual arrebató los ánimos, y los cautiva y alucina con profusión de imágenes y sentencias vanas, pero barnizadas con fingidos colores y apariencias, que las hacen en cierto modo agradables, é inducen á los incautos á reputar por cierto lo que dicen los sofistas, sin tener presente aquello de Quintiliano: *jacet sensus, ubi laudantur verba*.

6.^a Sofisma de *erudición*, que es hacer alarde de erudición, y con la pompa y aparato consiguiente á ella, granjearse más fácilmente el crédito que debe rehusar el ánimo á sentencias no apoyadas en ningún sólido fundamento.

7.^a Sofisma de *relumbrón*, que consiste en afirmar como verdadero lo falso, ó en negar como falso lo verdadero en alguna enunciación formada de conceptos genéricos, breve y sentenciosa, dando la cosa por cierta é indubitable sin ningún género de prueba.

8.^a Sofisma de *sextario* ¹, que se comete cuando acerca de alguna cosa sólo se refiere lo que no se opone á la sentencia que acerca de ella quiere el que lo usa que sea tenida por verdadera, callando con picardía lo que la contradice.

9.^a Sofisma de *distracción*, en que se incurre cuando lo verdadero y lo falso, lo cierto y lo du-

¹ *Sextario* quiere decir la sexta parte de una cosa cualquiera, como quien dice algo falto ó diminuto.

doso, y en general una variedad de cosas inconexas, se mezclan confusamente en alguna oración difusa y tortuosa, con lo cual el ánimo deja de prestar la atención debida á cada cosa, y se confunde y torna incapaz para juzgar, viniendo poco á poco, y sin sentirlo, á dar en las mallas del error.

Los sofistas, continúa Lepidi, cuyo único estudio es vencer, aunque sea á costa de la verdad, unas veces provocan al adversario á que pruebe lo contrario de lo que ellos afirman, para, en caso de éste no probar, concluir ellos en pro de su intento, que es el sofisma llamado *ad ignorantiam*¹; otras veces apelan á alguna autoridad que no viene al caso, mas á la que el adversario no resiste sino con violencia, y es el sofisma llamado *ad verecundiam*²; otras infieren *aparentemente* de las palabras de su adversario

1 De este sofisma habla también Genovesi; pero acerca de él observa con su acostumbrada agudeza Sanseverino en sus *Elementos de Filosofía cristiana* (versión francesa, Avignon, Seguín, 1876), que no puede engañar á nadie, pues nadie ignora que el raciocinio no puede ser tenido por verdadero tan sólo porque el adversario no es capaz de oponerle otro mejor; y es constante, que el sofisma para ser verdaderamente tal ha de ser una argumentación dispuesta de manera que con ella sea engañado el adversario.

2 Tampoco admite Sanseverino á éste por sofisma, porque lejos, dice, de faltarse al respeto á quien es debido, hácese un acto meritorio rechazando la argumentación viciosa, cualquiera que sea la autoridad de los

alguna doctrina odiosa á la multitud, ó que no concuerda con la verdad, que es el sofisma denominado *ad odium*; y otras, en fin, incitan al adversario á definirlo todo, á probarlo todo, á repetir lo mismo muchas veces, á proferir solecismos, oraciones bárbaras, tautologías ó simplezas, con que cometen el sofisma llamado *ad irrisionem* ¹.

Tales son los prestigios que suelen usar los sofistas de nuestros tiempos; cuya raíz no es otra, sino que en los sistemas que profesan, siguiendo las preocupaciones reinantes y las propias pasiones, no hay razón para discernir lo verdadero de lo falso, ni lo bueno de lo malo, ni ellos se curan de la verdad. Así el escéptico niega que haya distancia alguna entre la verdad y el error. El idealista, en el hecho de no admitir, tratándose del humano conocimiento, más que formas subjetivas sin correspondencia alguna fuera de la mente, viene á reconocer que á sus ojos no hay ni puede haber verdad alguna, ni es posible por

que la sostengan, porque como dice San Agustín, *auctoritate quidem decipi miserum est*. De utilit. credendi, c. XVI, n. 36.

I No debe contarse entre los sofismas el argumento llamado *ad hominem*, el cual consiste en tomar en la argumentación una proposición falsa que el adversario tiene y concede como verdadera. Este argumento sólo concluye contra el que concede la mayor falsa, y carece, por consiguiente, de valor intrínseco ó absoluto; pero puede ser muy útil disputando con algún adversario de mala fe, que no se rinda ante la verdad lógicamente demostrada.

tanto discernir lo verdadero de lo falso. El panteísta, por su parte, cuando dice que todo es uno, dice también, aunque implícitamente, que las cosas contrarias son idénticas, y que una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo ¹. Por su parte, el materialista, juzgando que todo proviene de la determinación necesaria de la materia, dice que todo lo que pensamos, no es otra cosa sino alguna determinación natural y necesaria de la materia. Finalmente, el ateo, que niega la eterna, inmutable y divina forma de la verdad, niega, por consiguiente, que haya cosa alguna inmutablemente verdadera. En los cuales sistemas, admitidos que sean, aunque por un solo momento, no hay lugar para la distinción entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo; sino al contrario, todas las cosas deberían ser tenidas con igual razón por igualmente verdaderas é igualmente buenas ².

¹ V. á GRATRY, *Les sophistes et la critique*, l. I, c. II, donde se refiere el dicho de Hegel, "que no hay proposición alguna (en los sofistas griegos) que él no admita en su lógica."

² Log. lib. II, sect. II, cap. VIII.

ARTÍCULO II

*De las causas y lugares de los sofismas
y de sus diversas soluciones.*

Dos causas de
la decepción cau-
sada por los sofis-
mas.

221. Las causas de la decepción causada por los sofismas son dos, á saber: *la causa de la apariencia*, y *la causa de la no existencia*. Entiéndese por *causa de la apariencia* lo que hace que lo falso tenga especie ó apariencia de verdadero; y por *causa de la no existencia*, lo que hace que lo que parece verdadero, sea realmente falso. De estas dos causas la primera es la que realmente constituye los sofismas. ✓

Lugares de los
sofismas.

222. Llámanse *lugares*, tratándose de los sofismas, las fuentes de donde éstos son cogitados. Las principales son¹: 1.º *El modo de preguntar*, que es con mucho cuidado tener oculto el fin que se propone el que pregunta, el cual suele proponer cuestiones de poco momento, respecto de las cuales el interlocutor contesta sin advertir el partido que el otro va á sacar de sus respuestas. 2.º *El deseo fingido de aprender*.

1 Pueden verse todos los demás en los cap. XII y XIII del libro primero de los Elencos de Aristóteles. Opera omnia. París, 1885. Lethielleux, tom. I, hacia el fin de la lógica.

engañado de lo cual el que le responde, viene fácilmente en otorgar lo que el otro pretende. 3.^o *La variedad de las escuelas*, porque reparando el sofista en aquella á que pertenece el que disputa, pregúntale sobre alguna paradoja de su escuela, y si le contesta de conformidad con ella, el mismo sofista se vale de la respuesta para ponerle en contradicción con la común sentencia á que se opone la paradoja ¹.

223 Los modos de resolver y desbaratar los sofismas, son generales ó particulares, según que se refieren ó no á los sofismas en general, ora pequen en la materia, ora en la forma, ó á cada una de las especies de ellos en particular. Respecto de los modos generales, cuando el silogismo peca por parte de la materia solamente, hay que negar por lo menos una de las premisas. Mas si pecase en la forma, ó sea contra los preceptos que exigen la legitimidad de la consecuencia,

Modos generales de resolver los sofismas.

¹ *Paradoja* (*παράδοξα*) es lo que repugna á la opinión vulgar, y por lo mismo parece error aunque no lo sea. En el caso de combatir el sofista de ese modo á su adversario, éste puede responder, dice Aristóteles, que no concede tales cosas (las que le pregunta tocante á las enseñanzas de su escuela) movido de las razones del que le arguye, sino de conformidad con los principios de la sentencia que defiende.

una de dos: ó el vicio del silogismo está en que una de las premisas, ó la conclusión, es equívoca y por consiguiente múltiple, ó en la falta de conexión ó enlace entre la conclusión y las premisas. En el primer caso la solución es distinguir ó dividir el sentido vario de la proposición que haya equívoca; y en el segundo mostrar que la conclusión no está enlazada en las premisas.

Modos especiales de resolverlos.

224. Las soluciones *especiales* de los sofismas son las que convienen respectivamente en cada uno de ellos en particular, ahora conste el silogismo vicioso de elementos comunes á todas las ciencias, ahora de los que son propios de cada una de ellas en particular. En este segundo caso, la solución de los sofismas corresponde á los que sean peñitos en la respectiva ciencia. El lógico trata únicamente de las soluciones particulares que convienen á cada una de las especies de sofisma, en cuanto consta éste de materia no comprendida en género ninguno determinado de cosas, que sea objeto de esta ó aquella ciencia ¹.

¹ Enseña Aristóteles, que así como fuera de las artes ó facultades que verdaderamente hacen demostraciones en cosas de la *propia* competencia, se da la facultad de hacerlas aparentemente en cosas comunes á todas las ciencias, la cual facultad se puede llamar *pseudo-grafia*,

Si, por ejemplo, se trata del silogismo *de composición ó de división*, la solución de él puede darse explicando en sentido dividido lo que el sofista toma en sentido compuesto, y en sentido compuesto lo que toma en sentido dividido. Aristóteles trae el ejemplo siguiente: Si alguno nos dice, *quo vidisti illum percussus, eo percussus est; sed oculis vidisti hunc percussus: ergo oculis est percussus*; ó este otro: *quo percussus est, illo vidisti percussus, sed baculo percussus est; ergo baculo vidisti percussus*. La solución en el primer caso, es decir que la menor, *oculis vidisti hunc percussus*, es verdadera en dividiendo á *percussus* de *oculis* de modo que tenga este sentido: *oculis vidisti percussus baculo*. La solución del otro sofisma es separar ó dividir en la mayor el instrumento *quo percussus est*, del *vidisti*, y unirlo en la conclusión con *percussus est*.

Tratándose, v. gr., de un sofisma *extra dictionem*, por ejemplo, *fallacia accidentis*, he aquí uno de los ejemplos que pone Aristóteles de él, y la solución con que lo deshace. Interroga el sofista: *este perro es acaso tu padre*, y en oyendo que le dices que no, arguye de este modo: este perro

porque construye silogismos pseudo-grafos; así también, fuera de la dialéctica, que hace silogismos probables sobre cosas comunes á todas las ciencias, se da la sofística, que parece que los hace también probables sobre cosas también comunes, aunque las cosas que parezca probar no sean probables. Elenc. I, cap. XII.

es tuyo: este perro es padre: luego este perro es padre tuyo.

Este sofisma se resuelve negándose la conclusión, y mostrándose que no procede de las premisas. En efecto, ser ese perro *tuyo* y ser además *padre*, son dos accidentes, ninguno de los cuales pertenece á la esencia del otro, porque ese perro puede ser tuyo y no ser padre, y ser padre y no ser tuyo; y así, aunque se conceda al sofista uno y otro accidente, nunca podrá inferir de aquí, que *ese perro es padre tuyo*.

Pueden verse en Aristóteles las soluciones de todos los sofismas.

CAPÍTULO VI

DEL SILOGISMO OPINATIVO Ó PROBABLE.

Objeto de la
Dialéctica.

225. Dos cosas inquiere el lógico en la parte ó tratado que lleva el nombre de *dialéctica* ¹, á la cual llaman los autores *via ad scientiam*, via ó camino que conduce á la

¹ De διαλέγεσθαι, hablar con otro, pues en Grecia hubo de prevalecer el uso de disputar en forma de diálogos, preguntando y respondiendo alternativamente los interlocutores. He aquí el modo como dice San Agustín que pasaba esta manera de disputación ó coloquio: *Interrogando* (el que argüía) *eum, cum quo agit, cogit respondere quod verum est, et ex hoc ad aliud verum, quod quaerebatur, adducit, ubi maxime regnare dialectica dicitur*. Contr. Cresc. lib. I, c. XVI, n. 20.

ciencia, pues por medio de la dialéctica el entendimiento se va acercando como por grados al conocimiento perfecto, propio de la ciencia. Esas dos cosas son: 1.º La naturaleza de la argumentación dialéctica; y 2.º la materia de que se disputa haciendo uso de ella. En esta materia se considera: 1.º las cuestiones ó problemas acerca de los cuales se disputa; 2.º las proposiciones de donde procede el discurso; y 3.º los lugares ó fuentes donde han de buscarse los argumentos. *l*

ARTÍCULO PRIMERO

De la naturaleza de la argumentación dialéctica.

226. Entiéndese por *silogismo dialéctico* el que consta de una ó más premisas *probables*, el cual engendra la *opinión*, ó sea el juicio en que asentimos determinadamente á una parte de la contradicción entre dos cosas, aunque no sin temor de que sea verdadera la otra *1.*

Qué sea silogismo dialéctico.

Aristóteles definió la probabilidad considerán-

1 Síguese de aquí, que el fin de la dialéctica no es propiamente convencer, sino persuadir. Su campo es, pues, dilatadísimo, como bellamente dice el Padre Lepidi en el lugar siguiente de su Lógica (lib. II, sect. II, 3.^a, cap. VI): *Tota praesens vita per probabilitatem maxime ducitur. Relationes omnes hominum in familia et in repu-*

dola en aquellas cosas que parecen probables á todos, ó á muchos, ó ciertamente á los sabios, y entre los sabios ó á todos ellos, ó á muchos, ó á aquellos cuya ciencia es patente y probada, y que tienen nombre esclarecido de tales: *quae talia videntur aut omnibus, aut pluribus, aut certe sapientibus: atque iis vel omnibus, vel plurimis, vel iis quorum spectata est et perspecta scientia, et qui hoc nomine clari atque illustres sunt.* Pende así la probabilidad, según Aristóteles, de los juicios humanos, así como la verdad pende de la naturaleza de las cosas. Pero esa es la probabilidad que llaman *extrínseca*; la cual debe fundarse y se funda en las cosas mismas, ó sea en aquellas razones ó motivos que saca el entendimiento de su estudio y consideración, y que hacen á sus ojos probables las tesis que acerca de las mismas se pueden sostener.

Efecto del silogismo dialéctico ó probable hemos dicho que es la opinión, la cual puede crecer hasta la fe humana, ó certeza moral, que excluye el temor de que lo contrario sea cierto. Así lo enseña expresamente Santo Tomás de Aquino, diciendo que por medio del silogismo dialéctico, aunque no sea producida la ciencia, pero sí la opinión y la fe humana, *etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio* ¹.

blica viventium, probabilitate fundantur. Qui serit, qui navigat, qui militat, qui uxorem ducit, et qui leges condit, nonnisi intuitu probabilis eventus operatur.

¹ Post. lec. I. Es sobremanera luminoso lo que en-

La opinión y fe humana convienen entre sí en ser actos ó estados del alma en que es conocida oscuramente ó sin evidencia alguna cosa ¹; mas se diferencian en que el asenso de la fe es firme, aunque su objeto sea oscuro, mientras que el de la opinión, de tal modo declina á una parte, que teme sea verdadera la contraria. Tanto la una como la otra requieren cierta elección voluntaria, porque como enseña Santo Tomás, no siendo movido el entendimiento á asentir ó tener alguna cosa por verdadera, sino en cuanto

seña en este mismo lugar el Santo Doctor sobre la diferencia que media acerca de este punto entre la dialéctica, la retórica y la poética, según que se ordenan respectivamente á causar en el ánimo, ó la opinión, ó la sospecha, ó la simple representación de la imaginativa. He aquí el pasaje: *Fit fides vel opinio, quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius; et ad hoc ordinatur Topica sive Dialectica. Quandoque vero fit suspicio quaedam, quia non totaliter declinatur ad unam partem contradictionis, licet magis in hanc quam in aliam; et ad hoc ordinatur Rhethorica. Quandoque vero sola existimatio (imaginatio) declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam representationem; ad modum quo fit homini abominatio alicujus cibi, si representetur ei sub similitudine alicujus abominabilis, et ad hoc ordinatur Poetica.*

1 Lo mismo puede decirse de la sospecha y de la duda, pues en ambas es oscuro é inevidente el respectivo conocimiento, consistiendo la diferencia de ellas, en que el que sospecha, asiente á una parte más que á otra por algún motivo leve; y el que duda, conoce una y otra parte de la contradicción, sin inclinarse á ninguna.

ella es conocida con evidencia ó por sí misma, como los primeros principios, ó por medio de otra cosa como las conclusiones que proceden de principios evidentes, jamás asentaría á ninguna cosa que no sea evidente por alguno de estos modos, si no se inclinara á una parte más que á la otra por cierta elección de la voluntad ¹.

Al silogismo dialéctico le llamó Aristóteles *epiquerema* ó agresión, por ser el más idóneo y expedito para la controversia. Del *epiquerema* se vale, pues, la dialéctica, y del *entimema* que consiste en el silogismo que concluye de cosas verosímiles y signos no necesarios, á que se da también en dialéctica el nombre de cosas *probables* ².

ARTÍCULO II

De la materia del silogismo dialéctico.

§ I

De las cuestiones ó problemas dialécticos.

Cuestión y problema.

227. Los antiguos peripatéticos presentaban la *cuestión dialéctica* ³ en forma de pre-

¹ Véase el texto del Santo Doctor, y la explicación luminosa de él en Puyserver. Log. l. IV, cap. 23.

² Lo *probable* no se distingue de lo *verosímil* cuando la probabilidad es intrínseca, porque en este caso denota la semejanza ó conexión con lo verdadero; distínguese, sí, cuando la probabilidad es *externa*, y se considera pendiente del juicio de los hombres.

³ También se llama *tópica*. No debe confundirse la

gunta, y así fué definida la tal cuestión: *interrogatio probabilis*, una pregunta en que el pro y el contra tienen sus razones más ó menos probables. Generalmente conservaba el nombre de *cuestión* cuando estas razones eran alegadas á favor de una y otra parte; y tomaba el de *problema* si el que preguntaba, daba á elegir á su contrincante entre ambas partes, reservándose él probar lo que el otro posponía.

228. La cuestión tópica ó dialéctica se divide por razón del fin y de la materia. Por razón del fin divídese en cuestión de *conocimiento*, de *acción*, ó de *conocimiento y acción*, según que el fin es: ó conocer la verdad, ó hacer el bien y huir el mal, ó proveer al ánimo de medios ó instrumentos lógicos con que pueda discernir la verdad en cualquiera ciencia, é investigar las cosas que debemos obrar ¹.

Divisiones de la
cuestión dialéctica.

cuestión *tópica* con la *analítica*. En ésta la proposición es demostrada procediéndose de premisas necesarias, como lo da á entender la misma voz *demostrada*; y el nombre de *analítica* quiere decir que en estos silogismos la conclusión se resuelve en sus principios como los efectos en sus causas necesarias.

1 He aquí los propios términos con que definió Aristóteles el problema dialéctico: *Contemplatio pertinens vel ad electionem et fugam, vel ad veritatem et cognitionem; idque vel per se, vel quia adjumentum affert ad aliud*

Por razón de la materia la cuestión es de cuatro especies, á saber: de *género*, de *definición*, de *propio* y de *accidente* ¹. Y á la verdad, ó el predicado del cual se pregunta si conviene con el sujeto, conviene con éste como el género con sus inferiores; ó le conviene expresando adecuadamente todo lo

quidpiam ejusmodi, de quo aut neutram in partem sentiunt aut multi contra ac sapientes, aut sapientes contra ac multi, aut utrique dissentiant ipsi inter se. Topic. I, cap. IX. Bien será añadir, que la tesis dialéctica es una especie de problema, según el mismo Aristóteles, el cual la definió: *Sententia communi opinioni contraria innixa vel auctoritati alicujus nobilis philosophi vel ratione* (ibid.). Advierte, sin embargo, Aristóteles, que en el uso común de hablar no hay diferencia entre *tesis* y *problema*; y concluye diciendo, que no todo problema ó tesis se ha de reducir á cuestión, sino sólo aquellos acerca de los cuales los que dudan, han menester de razones con que instruirse. No debe, pues, disputarse sobre aquellos problemas respecto de los cuales el que duda necesita no ya de razones, sino de pena ó de sentido, como si alguno disputara de *si debent ser honrados los dioses ó amados los padres*, ó de *si la nieve es blanca*. Por disputar de lo primero necesita, según Aristóteles, de pena ó castigo; y por disputar de lo segundo, daba á entender que le faltaba el sentido de la vista.

1 Las cuestiones en que se pregunta si esta ó aquella cosa pertenece á esta ó aquella otra en razón de *diferencia*, no se cuentan entre las dialécticas, porque dialécticamente consideradas denotan algo que se predica de muchas cosas, y de este modo se reducen á la cuestión acerca del *género*.

que pertenece al concepto del sujeto, y en este caso se tiene la definición; ó como algo que procede necesariamente del sujeto, que es el propio; ó, en fin, como mero accidente, que puede darse ó no en el sujeto.

Aquí es de advertir que de las cuatro cuestiones analíticas que pueden proponerse acerca de alguna cosa, á saber: si existe, qué cosa sea, cuál sea y de dónde sea y por qué sea, *an sit, quid sit, qualis sit, unde et cur sit*, sólo una de ellas puede ser planteada como dialéctica, conviene á saber: la cuestión *qualis sit*, en que se pregunta si alguna cosa tiene sér en algún sujeto, v. gr., *si la materia de los astros es incorruptible*. La razón de no pertenecer á la dialéctica las tres cuestiones restantes, es porque éstas no son materia de opinión, sino de ciencia, adquirida per vía de demostración. Aun respecto de esa otra cuestión, que pertenece también á la dialéctica, *qualis sit*, la misma dialéctica sólo trata de ella según que el predicado acerca del cual se pregunta si tiene sér en el sujeto, es considerado como término de segunda intención, ó reflejo. Así, v. gr., en la cuestión siguiente: *¿Son los sabios modestos?* la dialéctica no investiga si *realmente* el predicado *modestos* conviene al sujeto *sabios*, sino únicamente prueba con razones probables el modo como este predicado le convenga, es á saber, si le conviene en calidad de *género*, ó de *definición*, ó de *propio*, ó de *accidente*. El resolver esa y las otras cuestiones que pueden presentarse, de forma que resulte

convenir realmente el predicado al sujeto, pertenece á las otras ciencias, según la respectiva esfera y jurisdicción. Por esto mismo las cuestiones deben proponerse en la dialéctica en términos de segunda intención, y en las otras ciencias en términos de primera intención. Tratándose, v. gr., de si el término *simple* debe predicarse del sujeto *metal*, la física propone la cuestión diciendo: *¿Son simples los metales?* y la dialéctica, por su parte: *¿Es la simplicidad una cualidad genérica ó específica, ó una propiedad ó un accidente de los metales?* De donde se infiere, que las mismas cuestiones que las otras ciencias resuelven con razones probables, á la dialéctica toca también resolverlas, pero con esta diferencia: que las otras ciencias las resuelven según que hacen parte de la materia que tratan directamente y por sí mismas, y la dialéctica por modo reflejo y *per accidens*. Aquéllas prueban que el predicado B conviene realmente con el sujeto A, y con esto dan ocasión al dialéctico para que pruebe por su parte qué clase de predicado sea ese mismo predicado.

§ II

De las proposiciones de que procede el discurso dialéctico.

Qué sea principio en dialéctica.

229.¹ Entiéndese en dialéctica por *principio*, lo mismo que por *proposiciones máximas*, ó simplemente por *máxima*, la cual se define diciendo, que es cierta común senten-

cia sobremanera conocida y aprobada ¹, la cual hace el oficio de axioma ó dignidad en los raciocinios dialécticos.

Esta máxima ó proposición común no es ciertamente de las que se llaman *inmediatas*, que no se demuestran ni pueden demostrarse por otras, sino antes debe ser tenida por *mediata* y demostrable, por más que el medio de demostración no se ofrezca prontamente al dialéctico, y que su probabilidad sea tal que parezca inmediata y conocida por sí misma ². Con esta proposición usada por mayor, y otra menor, añadida á ella, es ya fácil constituir el silogismo.

§ III

De los tópicos ó lugares dialécticos.

230. El *lugar*, dialécticamente considerado, fué definido por Cicerón: *Sedes argumenti*, la región donde se encuentran los argumentos. No debe, pues, confundirse el lugar dialéctico con la proposición máxima, que en él ha de buscarse, así como no debe

Qué sea lugar dialéctico.

¹ Se entiende de los más, principalmente de los más sabios.

² *Si dialectico occurrit aliqua propositio, quae secundum rei veritatem habeat medium, per quod possit probari; sed tamen non videatur medium, sed propter sui probabilitatem videatur per se nota; hoc sufficit dialectico, nec inquirat aliud medium, et ex illa sufficienter perficit dialecticum syllogismum.* D. Th. I port. lect. 31, lit. c.

confundirse el lugar físico con la cosa que en él reside ¹.

Para cada una de las cuatro especies en que hemos distribuído las cuestiones dialécticas, Aristóteles asignó los lugares especiales correspondientes; mas antes, bajo el nombre de *instrumentos*, enseñó el modo de hallar razones comunes á todas ellas. Cuatro son los instrumentos generales que pueden suministrar copia de inducciones ó silogismos ² en cualquier género de problemas.

1 Justo es sin embargo reconocer, que en este punto no parecen convenir Cicerón y los retóricos con Aristóteles y su discípulo Theofrasto. Este último definió el lugar dialéctico (*topos*): *propositio omnium maxime universalis, quae per diversa genera rerum determinata solutioni quaestionum dialecticarum inservire potest*. Según esta definición, el lugar dialéctico es la misma proposición máxima que entra en el silogismo, y no la *sede argumentorum in quibus latent, et ex quibus sunt petenda* (Quintiliano), términos comunes de donde se saca esta clase de proposiciones. A esta diferencia entre dialécticos y retóricos sobre el sentido del *locus dialecticus*, se siguió otra sobre la manera de tratarla; porque los retóricos se ocupan sólo en asignar y explicar los lugares de donde se han de tomar las máximas y argumentos; y Aristóteles, por el contrario, se ocupa en asignar y explicar las máximas y principios de los silogismos probables, que es como dar el trabajo hecho en gran parte á los que han de construirlos.

2 Téngase presente que los silogismos que usa la dialéctica, son los epiqueremas y entimemas de que hemos hablado arriba.

El primero *escoger las proposiciones*, de las cuales como de premisas y principios se pueden sacar razones. Esta elección puede hacerse mediante el estudio sobre las sentencias de otros ¹, y la constante meditación sobre las materias que ocurren. El segundo instrumento es *la distinción de los términos ambiguos*, por medio de la cual se explica de cuántos modos se digan las cosas. El tercero es *la consideración y la invención de las diferencias* por las cuales difieren las cosas entre sí. La cuarta, *la consideración é invención de las semejanzas, conveniencias y proporciones* por las que convienen mutuamente las cosas.

Después de exponer estas cuatro especies de instrumentos observa Aristóteles, que al primero de ellos se refieren los tres restantes. Lo cual prueba y explica, empezando por el segundo instrumento, que es *la distinción*; porque distinguiendo, v. gr., entre el bien honesto, y el bien útil, y el bien deleitable, se establece la proposición siguiente: *que se ha de elegir entre lo que es honesto, ó útil, ó deleitable*. Del tercer instrumento,

¹ De aquí la gran utilidad de conocer sobre cada cuestión las sentencias de los sabios antiguos, ora para seguirlas si son verdaderas y ahorrarnos el tiempo que se pierde investigando verdades ya conocidas ó declaradas, ó bien para evitar los errores en que otros han incurrido, y para tomar por otros caminos en la investigación de la verdad. Sobre este punto discurremos extensamente en *La Ciencia Cristiana* sobre la *Historia de la Filosofía* del Emmo. Cardenal D. Fr. Zeferino González.

que es *la invención de las diferencias*, puede tomarse esta proposición: *que entre la ciencia y este ó aquel sentido media la diferencia, que una vez perdido algún sentido, ya no se le puede recobrar; mas si se pierde la ciencia, todavía se puede adquirir de nuevo.* Del cuarto instrumento, que es *la invención de las semejanzas*, puede tomarse esta proposición: *que así como lo que es sano se ha respecto de la salud, así lo que causa la firme constitución del cuerpo se ha respecto de esta firme constitución.* Con que si los demás instrumentos conducen á que se tomen de ellos proposiciones, es consiguiente que se reduzcan á esto, en lo cual consiste el primero.

Viniendo ahora á los lugares especiales, que corresponden á cada una de las cuatro especies de cuestiones dialécticas, y empezando por los que conciernen á la de accidente, dividiremoslos en dos, á saber: lugares de *accidente absoluto*, que convienen á alguna cosa considerada en sí misma, como *blanco*; y lugares de *accidente relativo*, que le convienen comparada con otra, como *medicinal*. A la primera categoría de lugares de accidente pertenecen, por ejemplo, estos tres:

- 1.º *Los atributos, así afirmativos como negativos de cosas contrarias, son contrarios.* Gracias á esta proposición se puede discurrir diciendo: *es así que el varón justo debe ser alabado: luego el injusto, por el contrario, merece vituperio.*
- 2.º *En un mismo sujeto no pueden darse al mismo tiempo atributos contrarios.* De donde discurro: *es así que el varón*

justo merece alabanza: luego no merece vituperio.
 3.º *Un mismo atributo no puede convenir con sujetos contrarios.* De aquí saco lo siguiente: *es así que el justo debe ser alabado: luego el que es injusto, no debe ser alabado.*

Respecto de la otra categoría de lugares de accidente, sirvan de ejemplo los siguientes, *relativos* al fin: 1.º *El fin es mejor que los medios.* Añadiendo á esta proposición la siguiente: *es así que la salud es el fin á que se ordena la medicina*, concluyo: *luego la salud es mejor que la medicina.* 2.º *De dos cosas que tienden al mismo fin, aquella es la mejor, que está más cerca de él.* Si después de esto añadido, que *la disciplina militar está más cerca de la victoria que la adquisición de las armas*, fácil me será inferir, que *esa disciplina se aventaja á la adquisición de las armas.* 3.º *Las cosas que conducen á más noble fin, son las más nobles.* Aplicación: *luego la virtud es más noble que las riquezas.*

Los lugares ó proposiciones tomados del género se dividen en *intrínsecos* y *extrínsecos*, según que proceden de algún principio constitutivo del género, ó extraño á él. Ejemplo de lo primero: *Lo que no conviene á alguna especie ó individuo, no es género al cual esa especie ó ese individuo estén sujetos.* Con este lugar no es difícil combatir el error de Epicuro, que *el bien es género del deleite*, pues hay muchas especies de deleites, de las que no puede decirse que sean *bien*. Ejemplo de lugar extrínseco de género que nos ofrecen los opuestos por contradicción: 1.º *Si la negación del antece-*

dente no se dijere de la negación del consiguiente, prueba es que el antecedente no es el género del consiguiente. Así, si lo no bueno no es no dulce, lo dulce no es género de lo bueno. 2.º Si la negación del antecedente se dice en concepto de género de la negación del consiguiente, prueba es, que el consiguiente puede decirse también como género de la especie. Así, si alguno concede, que lo que no es bueno no es dulce, bien se puede inferir, que lo que es dulce, es bueno.

Del propio son los lugares siguientes: 1.º *Lo que no es á la vez con otra cosa, sino antes ó después de ella, no es propio de la misma. 2.º Si tal atributo es propio de tal sujeto, lo contrario del mismo atributo es también propio de lo contrario al tal sujeto.*

Finalmente, ejemplo de un lugar tomado de la definición, es que *lo que no pertenece á la naturaleza de la cosa, no entra en la definición de ella.*

CAPÍTULO VII

DEL SILOGISMO DEMOSTRATIVO, Ó DEMOSTRACIÓN.

21 Acerca del silogismo demostrativo habremos de tratar: 1.º de las cosas conocidas antes de la demostración; 2.º de la misma demostración, y sus varias especies; 3.º del efecto de la demostración, ó de la ciencia; y 4.º de los primeros principios de las ciencias.

ARTÍCULO PRIMERO

De las cosas conocidas antes de la demostración.

231. Entendemos por cosas conocidas antes de la demostración (*praecognita*) las que disponen al entendimiento para hacer la demostración, á saber: las proposiciones en que se contiene la verdad que debe ser demostrada, y aun esta misma verdad, según que está virtualmente contenida en ellas. Y damos el nombre de *prenociones* al conocimiento anticipado que tenemos de tales cosas ¹.

Prenociones de la demostración.

¹ Ningún filósofo, dice el ilustre Sanseverino, ha puesto siquiera en duda la necesidad de poseer ciertas prenociones en orden á la adquisición de la ciencia. Además de Platón y Aristóteles y de otros filósofos griegos, los Santos Padres enseñan ciertamente esta doctrina; San Agustín, entre ellos, conforma en este punto con Aristóteles diciendo, que la cosa que se investiga, por fuerza debe ser ya conocida *en general*. Esta es asimismo la sentencia de los doctores escolásticos. Aquellas cosas, dicen, que deseamos saber, no nos son ciertamente conocidas del todo, porque no conociéndolas en sí mismas, sino en los principios que las contienen, no las conocemos con un conocimiento *distinto*; pero tampoco las ignoramos del todo, porque siendo conocidas en los principios que las contienen, no las conocemos con un conocimiento *confuso*. Así, lo que es conocido con cono-

Tres cosas hay cuyo conocimiento es primero en toda demostración, á saber: el *sujeto* de la conclusión, el *predicado* de la misma, y los *principios* ó *premisas* del silogismo en que la misma demostración consiste. Acerca de éstos debe conocerse previamente que son verdaderos, pues para deducir de ellos con certeza la verdad de la conclusión, debemos estar antes ciertos de la verdad de los mismos ¹. Acerca del predicado de la conclusión debe preconocerse, qué cosa sea, *quid sit*, en cuanto á la significación del nombre, pues no podemos saber si alguna cosa conviene con otra, si no sabemos lo que significa el nombre de aquella cosa. Finalmente, acerca del sujeto debemos saber qué cosa es, y si es, *quid est et an sit*, pues de la definición de la cosa, con que se dice *qué cosa es*, se toma el principio que sirve para de-

cimiento *distinto* una vez adquirida la ciencia, es ya conocido *en potencia*, ó sea de un modo confuso antes de adquirirla*.

1 Principia in unoquoque genere sunt illa, quae, cum sint vera, tamen non convenit ea demonstrare in illa scientia, in qua sunt principia. D. Th. in post. analyt., l. 19.

* «Qui scit aliquid in universali, scit illud indistincte, tunc autem distinguitur ejus cognitio, quando unumquodque eorum, quae continentur potentia in universali, actu cognoscitur.» D. Th. In. lib. I, Phys., lect. 1.

mostrar la afección ó propiedad que le conviene ¹.

232. Dos clases de principios son conocidos antes de proceder á la demostración: unos que sirven para demostrar; y otros que son el sujeto de la ciencia causada por la demostración. A los primeros se les llama *comunes*, porque son usados en todas las ciencias, y también llevan el nombre de *dignidades* y de *axiomas*; los segundos son propios de cada ciencia, v. gr.; *si de cantidades iguales se quitan partes iguales, las que resulten después de esta operación, son también iguales* ².

Principios comunes y principios propios.

¹ El *quid est* en el lenguaje de la escuela significa ya el nombre de la cosa, ó *quid nominis*, ó definición nominal, ó ya la esencia de ella, *quid rei*, declarada por la definición metafísica. Notemos ahora, que cuando la cuestión versa sobre la existencia de la cosa, *an res sit*, debe conocerse de antemano el *quid nominis*, pues antes que la cosa exista, nada hay sino el nombre de ella. Si la cuestión es sobre la esencia, *quid sit res*, debe reconocerse su existencia, *quia est*. Y finalmente, si lo que se trata de saber, es la pasión ó propiedad de la cosa, debe ser antes conocida la esencia de la misma, *quid sit res*.

² Principia enim sunt duplicia, alia quidem, e quibus, alia vero circa quod. Principia quidem ex quibus est primo demonstratio, *communia* sunt: illa vero circa quae, *propria* sunt, ut numerus in arithmetica, magnitudo in geometria. Arist., Anal. post. lib. I, cap. XXXII, § 12.

Los principios comunes son evidentes por sí mismos, de manera que no sólo son entendidos sin demostración, sino es imposible demostrarlos. De aquí la necesidad de tenerlos por verdaderos, y que parezcan tales ¹. Por su parte, los principios propios de cada ciencia no pueden ser demostrados en la ciencia respectiva: si lo fueran, dejarían de ser principios; aunque bien pueden ser demostrados en otra ciencia superior ², á la cual esté subordinada aquella á que pertenecen los tales principios, y cuando menos pueden y deben ser explicados mediante la explicación de sus términos. Estos principios llevan también el nombre de *posiciones* ó *tesis* ³, porque en ellas se pone ó enuncia alguna cosa en

1 Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri, quod sunt per se nota. Nullus enim potest per se opinari contraria eorum. Ibid.

2 Sunt quaedam propositiones quae non possunt probari, nisi per principium alterius scientiae; et ideo oportet, quod in illa scientia *supponantur*, licet probantur per principia alterius scientiae. Sicut a puncto ad punctum est rectam lineam ducere, *supponit* Geometra, et *probat* Naturalis (philosophus), ostendens, quod inter quaelibet duo puncta sit linea recta media. Div. Th. In post. anal. lect. 5.

3 Aristóteles (*Top.*, lib. I, cap. 5) da el nombre de *tesis* á toda proposición del que disputa, v. gr., á la proposición de Zenón: "Todo se mueve, *omnia moveri*", ⁶

que es necesario convenir antes de proceder á demostrar que al sujeto acerca del cual versa el principio, conviene este ó aquel predicado. A su vez las tesis ó posiciones se dividen en *suposiciones* ó *hipótesis*, y *definiciones*. Si la proposición en que se enuncia por vía de suposición que alguna cosa existe, es probable á los ojos de aquel á quien se dirige la demostración, conserva el nombre de *suposición* ó *hipótesis*, y también se llama *posición* en sentido estricto; mas si no fuere probable á sus ojos, el que ha de hacer la demostración *pídele* que la admita, y entonces recibe aquélla el nombre de *petición* ó *postulado*.

ARTÍCULO II

Qué sea la demostración, y cuáles son sus especies.

233. Aristóteles definió la demostración por razón de su fin y de su materia. Por razón de su fin la definió: *syllogismus faciens scire*, un silogismo cuyo efecto es el conocimiento científico ó la ciencia. Y por razón de la materia definióla: *syllogismus constans*

Qué sea demostración.

á esta otra de Heráclito: "Nada se mueve, *nihil moveri*." De aquí el uso de llamar *tesis* á toda proposición que se trata de demostrar.

ex praemisis veris, primis, immediatis, notioribus, prioribus et causis conclusionis, un silogismo que consta de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, conocidas antes y más que la conclusión, y causa de la misma.

Expliquemos los conceptos de esta defidición. Deben ser *verdaderas* las premisas para que la conclusión sea verdadera, y constituya ciencia, pues la ciencia es el fin de la demostración, y uno de los atributos de la ciencia es la verdad. Deben ser *primeras*, porque por ellas deben ser probadas otras. *Inmediatas*, porque no deben probarse por medio de otras ¹. *Más conocidas que la conclusión*, porque la misma conclusión ha de hacerse manifiesta por medio de ellas, donde tiene aplicación la máxima: *propter quod unumquodque tale, et illud magis*, aquello por lo cual alguna cosa tiene esta ó aquella dote ó excelencia, también la posee en grado superior. Deben ser *antes* que la conclusión, *prior*es, porque la causa es antes que el efecto. La cual prioridad, sin embargo, ha de entenderse aquí según la naturaleza (*secundum naturam*), pero no siempre según el or-

I No es preciso que todas las premisas de que se infiere la conclusión, sean conocidas inmediatamente y por sí mismas: basta que puedan resolverse en principios conocidos de este modo, con los cuales tengan una conexión necesaria y evidente. *Demonstratio est*, dice Aristóteles, *quando ex veris et primis conclusio fit, aut e talibus, quae per prima quaedam et verum principium cognitionis sui sumpserunt*. Analyt. post. lib. I, cap. II.

den de nuestro conocimiento (*quantum ad nos* ¹). Finalmente, se dice que las premisas deben ser causa de la conclusión ², porque la ciencia, que, como ya hemos dicho, es el fin de la demostración, consiste en el conocimiento de la cosa por sus causas.

234. La demostración se divide por razón de las premisas de que consta el respectivo silogismo demostrativo, y por razón del medio ó razón con que evidentemente se manifiesta que el predicado conviene de necesidad con el sujeto de la conclusión. Bajo el primer concepto se divide en *pura*, *empírica* y *mixta*.

Diversas especies de demostración.

1 Entiéndese por *prius natura* lo que es antes en el orden real, como la causa es antes que el efecto; y por *prius quoad nos*, lo que es conocido antes por nosotros, aunque por ventura sea lo último que existe, como los mismos efectos, que de ordinario los conocemos antes que á sus causas.

2 Al decir que las premisas son causa de la conclusión, no se usa de la palabra causa en el sentido de causa eficiente, como el fuego es causa del calor, sino únicamente se expresa por ella, que el entendimiento, una vez iluminado por las premisas, es movido por ellas á asentir necesariamente á la conclusión. En otros términos: como el silogismo conste de dos partes, las premisas y la conclusión, el conocimiento de una de ellas mueve al entendimiento al conocimiento de la otra; no son, pues, las premisas las que mueven al entendimiento, sino el conocimiento de ellas, el cual pertenece al orden ideal de la mente, no al orden físico de la realidad.

La demostración pura lleva también el nombre de *absoluta* y de *metafísica*, y el de *analítica*; y la empírica es llamada además *experimental* y *sintética*. Y por razón del medio, divídese en demostración *propter quid*, y demostración *quia*.

A estas dos especies se reducen las que asimismo se enumeran entre las especies de demostración, á saber: la demostración *a priori* y la *a posteriori*, la *directa*, la *indirecta* ó *ab absurdo*, y la *circular* ¹.

Entiéndese por demostración *pura* ó *analítica* aquella cuyas premisas son analíticas, y conocidas por sí mismas ó inferidas de otras también puras, sin el auxilio de la experien-

I Bien será advertir, que no siempre se llama *demonstración* en sentido riguroso al silogismo cuyas premisas reúnen todas las condiciones que hemos referido, según Aristóteles, pues á veces se toma esa voz en sentido lato, significándose con ella todo silogismo que conste de premisas necesaria y evidentemente verdaderas, aunque no sean necesarias *primo*, es decir, de forma que el predicado no sólo convenga á todo el sujeto, sino á solo él, de modo que sujeto y predicado sean recíprocos, como la proposición: *el hombre es racional*, donde el predicado conviene inmediatamente al hombre, sin convenir primero á otra cosa, y en razón de convenir con ella, convenir después al hombre, como sucede con el predicado *sensitivo*, que conviene al hombre, pero no *primamente* ó á él sólo, sino primero conviene al sujeto *animal*, y en razón de convenir con *animal* conviene con

cia, v. gr.: *La línea recta es la más corta que puede tirarse entre dos puntos: es así que la cuerda es una línea recta tirada entre dos puntos de un círculo unidos por un arco o parte del mismo: luego la cuerda es más corta que el arco respectivo.*

Demostración *empírica* ó *sintética* es la que consta de proposiciones cuya verdad consta sólo por experiencia é inducción, sin que el predicado sea á nuestros ojos de la razón del sujeto, v. gr.: *Todos los hechos del mundo físico acontecen mediante algún movimiento: es así que el calor es un hecho ó fenómeno del mundo físico: luego el calor se verifica mediante algún movimiento* ¹.

hombre. Cuando las premisas no son, pues, necesarias *primo*, la lógica las considera imperfectas, pero todavía conserva el nombre de *demostración*, en sentido lato. En este sentido *demostrar* es lo mismo que *probar*. Demostraciones imperfectas son todas las llamadas *quia*, en que se comprenden las que van del efecto á la causa, y las que usan de la causa remota como medio de demostración; á las cuales se reducen las que se hacen *ex signo*, ó sea empleando como medio lo que es señal necesaria de alguna cosa, como el movimiento es propio de la vida.

¹ Las proposiciones empíricas ó sintéticas como tales no son verdaderos principios ni pueden engendrar, por consiguiente, ciencia, pues la razón de afirmarse en ellas el predicado del sujeto, no está en el sujeto ni en el predicado, sino fuera de ellos, á saber, en la experiencia, que nos muestra que el uno conviene con el otro.

Demostración analítico-sintética ó mixta es aquella que consta de una proposición analítica y de otra sintética ó experimental, v. gr.: *Ninguna causa obra allí donde no está por sí o por medio de otra cosa* (proposición analítica): *es así que las plantas que viven en el fondo de los mares no están presentes por sí ni por ninguna cosa intermedia* (proposición sintética ó experimental): *luego no pueden causar en mí sensación alguna*.

Demostración
propter quid, y
demostración
quia.

235. *Demostración propter quid* es la que prueba que el predicado conviene al sujeto por alguna razón propia é inmediata del sujeto mismo. Se dice *propter quid*, porque muestra la causa *en razón de la cual* se afir-

Así, cuando digo: *los cuerpos son pesados*, el término *pesado* no lo afirmo del sujeto *cuerpo* considerando lo que es el cuerpo en sí mismo, sino percibiendo con los sentidos en muchos cuerpos esa propiedad, y extendiéndola con la inducción á todos ellos. Ahora, si después de conocer empíricamente y por inducción que los cuerpos son pesados, me fuera dado afirmar esta propiedad misma del cuerpo mediante algún concepto con el cual convinieran ambos, entonces no hay duda: esa verdad, demás de empírica é inductiva, sería una verdad deducida de otra, que en caso de no ser demostrable ni proceder de la experiencia, constituiría un verdadero principio analítico de demostración. Por donde se ve que la demostración pide siempre, en su sentido riguroso, premisas puras y analíticas, aunque materialmente entren á constituir las proposiciones sintéticas.

ma ó se niega lo que se quiere demostrar. Demostración *quia* es la que prueba que el predicado conviene con el sujeto de la conclusión sin poner delante la causa *propia* é *inmediata* de convenirle. Ejemplo de la primera es el siguiente silogismo: *Todo lo simple es incorruptible; es así que el alma humana es simple: luego es incorruptible*. Donde se ve que la causa ó razón de convenir la incorruptibilidad al alma humana es su misma *simplicidad*. Y ejemplo de la segunda este otro: *Todo lo que no tiene sér de otra cosa, es eterno; es así que Dios no tiene sér de otra cosa: luego Dios es eterno*. En este silogismo se prueba, en efecto, la verdad de esta conclusión; pero no se dice la razón próxima é inmediata de convenir á Dios la *eternidad*, que no es ciertamente el *no ser causado*, sino el ser *inmutable*.

Claramente se echa de ver por estos ejemplos y definiciones, que el término medio de toda demostración es la causa ó razón de convenir ó no convenir el predicado con el sujeto, conforme á lo que pide el mismo concepto de la demostración, la cual engendra ciencia, ó sea conocimiento de la cosa por sus causas. La causa que sirve de medio en la demostración, es: ó la causa *eficiente*, ó la causa *material*, ó la causa *formal*, ó la causa *final*; y debe ser: 1.º causa

*per se*¹ y necesaria; 2.º *propia*, no común; y 3.º *próxima* ó *inmediata*. Si alguna cosa de estas faltase, no se engendraría del silogismo demostrativo ó apodíctico aquel conocimiento necesario, absolutamente cierto y adecuado que es dote esencial del conocimiento rigurosamente científico. Finalmente advertimos, que el término medio en el silogismo científico se reduce á la definición que explica la esencia de la cosa ó sujeto del cual se demuestra que le conviene este ó aquel predicado. La razón es, porque en la esencia de la cosa se contiene todo lo que de ella puede decirse; y así, en siendo ella definida, luego se da á conocer la causa ó razón de convenirle el predicado contenido en la definición. Y pues la perfecta definición de la cosa comprende todas las cuatro causas que hemos referido, cada una de las cuales puede servir de medio en la demostración, síguese claramente que al medio de la definición se reducen los medios que consisten en dichas cuatro causas.

Más sobre la
demostración
quia.

236. La demostración *quia* es la que prueba evidente y necesariamente que el predicado conviene con el sujeto de la conclusión; pero sin mostrar ó poner de manifiesto la razón propia é inmediata de conve-

1 La palabra *per se* denota la habitud de la causa, según que ésta es intrínseca (formal ó material), ó extrínseca (final ó eficiente). Ser, pues, el medio de la demostración causa *per se*, es ser propia y directamente, no *per accidens*, una de estas cuatro causas.

nirle. Conténtase, pues, con probarlo por medio de alguna causa ó razón remota, ó por el efecto, ó indirectamente, por el absurdo que se seguiría si la cosa no fuera así, ó por alguna otra cosa con que aquello que debe demostrarse, se enlaza de un modo necesario. Sirva de ejemplo el siguiente raciocinio: *Todas las substancias criadas están sujetas á accidentes; el alma humana es substancia criada: luego está sujeta á accidentes.* Este silogismo prueba, en efecto, necesariamente y con evidencia, que el alma humana está sujeta á accidentes; pero no dice la razón próxima de esta verdad, como la diría si definiese lo que es el alma humana, y de su misma esencia sacase que es de suyo finita y contingente, por donde vendría finalmente á deducir, que está sujeta á accidentes.

237. La demostración *a priori*¹ es la que prueba el efecto por su causa, por ejemplo, *la libertad de albedrío* por ser el hombre

Demostración *a priori*, y demostración *a posteriori*.

1 Las palabras *a priori* y *a posteriori* significan respectivamente prioridad ó posterioridad de una cosa respecto de otra en el orden lógico y en el ontológico: en el lógico según que la cosa es *conocida antes ó después* de otra; en el ontológico si *es* realmente primero que ella. Puede ser una cosa antes que otra en el orden ontológico, y posterior á la misma en el orden lógico: la causa, v. gr., es, ontológicamente, antes que el efecto, y lógicamente, posterior á él.

racional. Por el contrario, la demostración *a posteriori* demuestra las causas partiendo de sus efectos; sirva de ejemplo la prueba de la existencia de Dios por medio de las cosas criadas ¹.

Directa é indirecta.

238. Demostración *directa* es la que parte de principios ciertos y evidentes, deduciendo de ellos alguna verdad; é *indirecta* la que pone ante los ojos el absurdo que se seguiría de no ser verdad lo que se quiere demostrar, por cuya razón se llama también *ab absurdo*, y se funda en la necesidad de reputar verdadera una proposición cuando su contradictoria es falsa. No obstante la perfecta firmeza de esta demostración, debe preferirse como más excelente la directa, la

¹ Hay además la demostración *a simultaneo*, en la que el medio por donde se demuestra, existe junto ó á la par con el respectivo efecto. Hablando de este género de demostración enseña Aristóteles, que las causas que son *simul* con sus efectos pueden tomarse como medio por el cual se pruebe que cuando la causa es, el efecto es; cuando la causa se hace, el efecto se hace; cuando la causa fué, el efecto fué; cuando la causa sea, el efecto será. Lo cual prueba y explica con ejemplos. La *interposición de la tierra entre el sol y la luna* de tal manera es causa del *eclipse*, que se verifica al mismo tiempo que él; de aquí que pueda concluirse: *la tierra comienza á interponerse; luego el eclipse comienza: la tierra ya se ha interpuesto; luego el eclipse es ya: la tierra deja de interponerse; luego el eclipse cesa: se hace la interposición; luego se*

cual satisface al entendimiento mostrándole la causa ó principio de que se deriva la verdad demostrada.

239. Finalmente, la demostración *circu- lar ó regresiva* es aquella en que, probada primero por los efectos la existencia de alguna causa, se vuelve al conocimiento de los efectos partiendo del conocimiento de la misma causa. De esta suerte nos elevamos primero al conocimiento del Criador por el conocimiento de las cosas criadas, y después, conocida ya la existencia y aun la naturaleza del Sumo Hacedor, la razón vuelve y des- ciende de ahí á conocer las criaturas con nueva luz y mayor perfección.

Circular ó regre-
siva.

Nadie acuse á esta demostración de círculo vi-

hace el eclipse: ayer se interpuso la tierra; luego ayer fué el eclipse: mañana se interpondrá la tierra; luego maña- na será el eclipse. Otro ejemplo: como el hielo sea *agua coagulada á causa de la falta completa de calor*, para que se construya la demostración, *agua* debe constituir el tér- mino menor C; *concreta* el término mayor A; y la abso- luta falta de calor el término medio B (causa). He aquí ahora la demostración llamada *simul* por los escolásticos, conformes con Aristóteles: *Faltando completamente el calor, el agua se coagula; es así que el calor falta por completo: luego el agua se coagula.* También valen: *El calor comienza totalmente á faltar; luego el agua comien- za á coagularse: el calor faltará totalmente mañana; luego mañana será el agua coagulada.* Poster. II, cap. VII, con el coment. de Mauro.

cioso, pues en ella el ascenso y el descenso demostrativo no es uniforme, esto es, no se verifica según la misma idéntica razón, de forma que la conclusión del primero sea precisamente el principio del segundo, y la conclusión de éste el punto de partida idéntico de aquél. Así, en el ejemplo anterior, la existencia de Dios, que se demuestra por vía de ascensión ó progreso, no es precisamente lo que nos hace conocer mejor las cosas criadas; sino después que estamos ciertos por vía de raciocinio demostrativo, que Dios existe, procuramos investigar su naturaleza, con que nuestro conocimiento adquiere nueva luz y perfección, de la cual nos valemos para conocer acerca de las cosas criadas lo que antes no conocíamos ¹.

I Insigne ejemplo de demostración circular es la que hacen los teólogos probando la autoridad de la Iglesia católica con el testimonio de la Sagrada Escritura, y la autoridad de la Sagrada Escritura con el testimonio de la Iglesia. No es este un círculo vicioso, como dicen falsamente los protestantes. Porque los teólogos muestran desde luego por medio de argumentos de razón, que los libros de la Sagrada Escritura son revelados por Dios; seguidamente hacen ver, por medio de estos libros, que la Iglesia católica es la verdadera Iglesia de Jesucristo, y que á ella le pertenece definir cuál sea el número de los libros divinos y qué doctrina contienen; y finalmente, en vista de los decretos de la Iglesia, los teólogos dicen los libros que deben ser tenidos por divinos. En esta demostración, pues, la conclusión del primer argumento, y el antecedente del segundo no tienen el mismo idéntico sentido. El progreso y el regreso de ella no es, pues, uniforme.

No pondremos término al presente capítulo sin hacer algunas indicaciones sobre los lugares donde pueden buscarse medios para demostrar la conclusión apodíctica ó necesaria. Estos lugares son, unos *lógicos* y otros *metafísicos*. Los primeros son los llamados respectivamente en las escuelas *a genere, a specie, a differentia, a proprio, ab accidente, a differentia, a definitione, a divisione*. Los principios en que estos lugares se fundan son los siguientes: *Lo que se afirma ó se niega del género, se afirma ó se niega de la especie contenida en él.*—*Sublato genere, tollitur et species*, v. gr.: lo que no es substancia no es animal.—*Speciebus omnibus sublatis, tollitur et genus*: lo que no es hombre, por ejemplo, ni bruto, no es animal.—*De lo que se afirma ó niega la diferencia esencial, puede afirmarse y negarse la especie cuya es la tal diferencia; y de lo que se afirma ó se niega el propio, puede afirmarse ó negarse la especie.*—*De todo aquello de que se niega el definido, debe negarse la definición.*—*Puesto el todo, son puestas todas las partes primarias y necesarias*, etc.—En cuanto á los lugares *metafísicos*, éstos son *a causa, ab effectu, a subjecto* (de accidentes), *a termino, a toto, a partibus, a oppositis*. He aquí algunos ejemplos de lugares tomados de la causa: *Causa causae est simul causa causati.*—*Causa sublata, tollitur effectus; et, causa posita, possitur effectus.*—*Causae secundae non agunt nisi motae a prima*. La metafísica, en su parte más general, provee copiosamente de estos lugares; y en general cada ciencia tiene los suyos, y en ellos hay que buscarlos más bien que en la lógica.

ARTÍCULO III

Del efecto de la demostración ó de la ciencia.

Definición de la
ciencia.

240. La palabra *ciencia* tiene dos sentidos: uno lato y otro riguroso, que corresponden á dos maneras de demostración: una perfectísima (demostración *propter quid*), y otra menos perfecta (demostración *quia*). La ciencia, en sentido estricto, según que proviene de la demostración perfectísima, fué definida por Aristóteles: "conocimiento de la cosa por su causa, conociendo que es causa de ella, y que necesariamente proviene de ella la cosa, *cognitio rei per causam, et quod illius est causa, et quod aliter se habere non potest.*„ Se dice lo primero, que es *conocimiento de la cosa por su causa*, porque saber alguna cosa ó tener ciencia de ella es conocerla con perfección, y no se la conoce con perfección, sino conociendo la causa de la misma, que es el principio de la cosa y de la verdad que posee. Añádese: *conociéndose que es causa de la cosa*, porque la perfección del conocimiento científico exige que la causa de la cosa sobre que versa, sea conocida como tal causa actual de ella, lo cual no sucedería si conociéramos la causa de una cosa, pero no la conociéramos como tal causa, ó

sea como causa aplicada á su efecto, y éste no lo conociéramos en cuanto es efecto actual de la causa. Por último, se dice que *la cosa no se puede haber de otro modo*, para dar á entender que la causa ha de ser conocida como necesaria, de forma que la unión de los extremos en la conclusión sólo puede provenir del medio empleado en las premisas; de otra suerte, la ciencia no sería cierta, esto es, no tendría certidumbre el sujeto de la ciencia de aquello mismo que sabe. Por el contrario, es imperfecta aquella ciencia en que conocemos cierta y evidentemente verdades mediatas, no ya por la causa, sino por el efecto, ó por alguna otra cosa que tenga conexión con ellas.

Si bien se mira, ciencia perfecta es lo mismo que ciencia *a priori*, engendrada del silogismo que demuestra la verdad de la conclusión por un medio que tiene prioridad respecto del efecto contenido en ella. La razón de ser más perfecta la ciencia *a priori*, es que por ella el objeto existe en la mente según es en la realidad, á saber: precediendo la causa al efecto, al menos con prioridad de naturaleza, ó conformándose el orden lógico del conocimiento con el orden ontológico de la realidad. Atendiéndose á esta razón, la ciencia perfecta podrá ser definida: «conocimiento de las cosas por causas ontológicas,» entendiéndose por causa *ontológica* lo que en el orden de la rea-

lidad es principio del sér, y por consiguiente, de la verdad de la cosa conocida; así como se entiende por causa lógica el conocimiento de las premisas de donde se infiere la conclusión, pues el conocimiento de las primeras es, en el orden lógico del conocimiento, la causa por la cual conocemos la segunda.

La palabra *ciencia* en su más lata significación.

241. En otro sentido más lato aun, lleva el nombre de ciencia todo sistema de conocimientos tocantes á cierto orden determinado de cosas, aunque deduzca sus conclusiones de silogismos probables, y use de la inducción. Tales son, por ejemplo, la Medicina, la Fisiología, la Astronomía, la Geografía física, etc.

División de las ciencias en especulativas y prácticas.

242. Las ciencias se dividen, por razón de su fin, en *especulativas* y *prácticas*. Ciencia *especulativa* ó *teórica* es la que se termina en la contemplación de la verdad, como la *Geometría*; y ciencia *práctica*, la que ordena la verdad conocida á la obra, como la *Medicina*. Una misma ciencia puede ser á un mismo tiempo especulativa y práctica si en parte trata de conocer simplemente la verdad, y en parte de aplicar á la acción el conocimiento de ella. Tal es la *Teología revelada*, que trata del dogma y de la moral.

Qué sea arte.

243. De las ciencias tanto especulativas como prácticas se distingue esencialmente el

arte ¹. El arte fué definido por Santo Tomás:

Ratio recte aliquorum operum faciendorum ².

Diferénciase el arte de las ciencias especulativas, porque el objeto de estas ciencias es universal y necesario ³, y el arte versa sobre cosas particulares y contingentes. Se diferencia asimismo de las ciencias prácticas, porque aunque la materia de éstas es contingente, como la del arte, pero ellas no versan sobre las cosas particulares que han de hacerse (*particularia operabilia*), ni miran al modo particular con que esta ó aquella obra debe hacerse, todo lo cual es propio del

1 Esta diferencia no se opone á que exista la ciencia del arte, es decir, un conocimiento de los principios intrínsecos de los objetos á que las artes se refieren, de donde se derivan las reglas ó preceptos que en éstas se establecen para hacer bien sus obras respectivas. La ciencia que expone estos principios en las artes liberales, es conocida con el nombre de *Estética*.

2 In lib. I, post. lect. I.

3 Por esta razón no es ciencia propiamente dicha la historia, que narra sucesos *singulares y contingentes*. Puédense, sin embargo, exponer los hechos históricos de manera que resulte la conexión de ellos con sus causas últimas, y en este sentido tiene lugar lo que se llama *filosofía de la historia*, aunque impropriamente, porque las acciones humanas, como libres que son, no están encadenadas ni pueden estarlo como las conclusiones con sus premisas. Mejor podría llamarse *filosofía sobre la historia*.

arte, sino exponen las leyes universales por donde se debe regular este ó aquel género de actos.

Otra división de
las ciencias.

244. Por razón del grado más ó menos abstracto de su objeto, pueden dividirse las ciencias en *Física*, *Matemáticas* y *Filosofía* propiamente dicha, en que se comprenden la *Metafísica*, la *Lógica* y la *Moral*. Todas la demás ciencias salen de estas cinco ramas de la ciencia, y componen con ellas la enciclopedia científica del entendimiento humano en el orden natural.

Superioridad de
la Metafísica.

245. El primado de estas diversas ciencias toca de derecho á la Metafísica, llamada con razón por los antiguos ciencia *prima* y *Protologia*, y por algunos modernos *teoría de la ciencia*^{1.} Y á la verdad, todas las demás ciencias consideran su objeto bajo razones propias de ellas; pero la Metafísica en su parte más general, llamada *Ontología*, trata del sér, que es común á todas las cosas, y suministra á las otras ciencias principios tam-

I Aunque parece excusado, no está de más advertir que hablamos del orden puramente natural; pues si nos elevamos al sobrenatural, debemos reconocer una ciencia, la más alta de todas, á la cual está subordinada la misma Metafísica: tal es la *Teología escolástica*, que trata de Dios y de todas las cosas que se refieren á Dios, partiendo de principios revelados.

bién comunes, que vienen á ser vínculos con que las ciencias especiales se enlazan y corresponden, formando á modo de un sistema científico que conviene admirablemente con el orden de las cosas reales, unidas todas entre sí en el *universo*.

Bueno es añadir, que aunque todas las ciencias estén sujetas á la Metafísica, esta sujeción no debe entenderse de suerte que los principios de las primeras sean conclusiones demostradas por ésta, ó en otros términos, que se hallen respecto de la Metafísica, como ciencias subalternadas respecto de otra superior que las comprenda en calidad de subalternantes, como la Geometría comprende á la Perspectiva, y la Aritmética á la Música ¹. La razón de no estar subalternadas á la Metafísica las demás ciencias es, que ellas tienen sus respectivos principios primeros, que no necesitan demostración alguna *directa* tomada de las cosas que trata la ciencia superior; y decimos *directa*, porque *indirectamente* puede demostrarse por el metafísico la verdad de los principios de las ciencias inferiores, lo cual se hace

¹ Sciendum quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Aritmetica, Geometria, et hujusmodi, quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis luminis superioris scientiae, sicut Perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam, et Musica ex principiis per Aritmeticam notis. D. Thom. I, p. q. I, a. 2.

poniéndose de manifiesto la violación que de no admitirlos habían de sufrir los principios comunes ó axiomas de la Metafísica, singularmente el principio: *impossibile est idem simul et non esse*, llamado en las escuelas *principio de contradicción*.

Adviértase, por último, que la división de las ciencias que hemos indicado arriba, manifiesta claramente ser ellas múltiples, y no poder contenerse en una sola ciencia, como pretenden, por una parte, los panteístas, que todas las cosas reducen á una sola, que llaman *Dios*, de la cual son atributos y modos todo lo que conocemos dentro y fuera de nosotros mismos; y por otra, los materialistas, que no admiten más sér que la materia, determinada de innumerables modos según los fenómenos que percibimos sensiblemente. Si no hubiera, en efecto, ni pudiera haber sino una sola cosa, es consiguiente que la ciencia no fuera más que una, careciendo en ese caso del significado genérico que tiene, para expresar solamente la unidad numérica del conocimiento de la cosa una, como realmente la expresa en boca de tales sectarios, los cuales, con el nombre de *ciencia*, que tienen siempre en los labios, quieren dar á entender el conocimiento del sér único á que reducen todas las cosas. Ahora, dejando á la Metafísica y á la Filosofía natural la impugnación de tamaño delirio ¹, al lógico no le

¹ Puede verse en Balmes (*Filosofía fundamental*, volumen I, cap. IV y sig.) la refutación de la supuesta

es difícil probar que no es una sola, sino que son muchas las ciencias. Porque es imposible que una sola ciencia sea al mismo tiempo especulativa y práctica; y lo es, que haya una sola ciencia especulativa, siendo así que el medio de la demostración, de la cual es efecto la ciencia, varía con el modo de definir las cosas, en el cual consiste dicho medio en cada una de las ciencias especulativas. Muy diferente es la definición que se da de las cosas que tratan las Matemáticas, de la que explica la naturaleza de las que son respectivamente objeto de la Física y de la Metafísica.

ciencia única que llamaron *trascendental* los panteístas germánicos.

PARTE SEGUNDA

CRÍTICA ¹

CAPÍTULO PRIMERO

DE LA VERDAD, Y DE LOS ESTADOS DEL
ENTENDIMIENTO CON RELACIÓN Á ELLA

ARTÍCULO PRIMERO

Qué sea verdad, y en qué acto de conocer resida.

Tres especies
de verdad.

246. La verdad puede ser considerada en las cosas mismas, en las ideas que tenemos de ellas, y en los signos con que las expre-

¹ Uso de esta palabra, *Crítica*, siguiendo, como dicen, la corriente; mas no la tengo por exacta en este caso. La crítica, propiamente, es el arte que enseña á juzgar de los escritos de otro, principalmente de los históricos. El verdadero nombre de esta parte de la lógica es *Criteriologia*. Y digo de esta parte de la lógica, conformándome con el uso de los más entre los modernos, pues entre los antiguos, la lógica no contenía el tratado de los criterios, y entre los modernos hay quien la hace rama especial de la filosofía, como Sanseverino; otros la incluyen en la que llaman *Noética*, como Egger, el cual entiende por *Noética* ó *Crítica* la disquisición ó doctrina acerca del conocimiento de la verdad; y la divide en tres partes, tocantes, la primera, á la *naturaliza*, la segunda al *origen*, y la tercera al *valor* del conocimiento. Esta última es la que hace á nuestro propósito en el presente compendio.

samos; ó como decían los antiguos: *in essendo, in cognoscendo, in significando*. De aquí la división de la verdad en *metafísica, lógica y moral*.

247. La verdad metafísica es el mismo sér real de las cosas en cuanto está conforme con la divina inteligencia. La verdad metafísica es también denominada *trascendental*, porque no se circunscribe á ningún género determinado, sino que reside en todo sér real; y *objetiva*, porque se identifica con el sér real, y tiene aptitud para engendrar en nosotros un conocimiento verdadero. *ℓ*

Qué sea verdad metafísica.

Para nosotros, que no podemos comparar las cosas que conocemos con las ideas divinas, la verdad metafísica de este ó aquel objeto consiste en su conformidad con las notas ó caracteres que constituyen su naturaleza específica. Así, de tal metal decimos que es oro *verdadero*, porque tiene las propiedades del oro según la idea que por virtud de la observación hemos formado de esta especie de metal. La cosa natural, dice Santo Tomás, está puesta entre dos entendimientos, y según su conformidad con uno y con otro se dice verdadera (con verdad metafísica); con relación al entendimiento divino se dice verdadera en cuanto conforma con la idea de la misma cosa representada eternamente en él ¹; y con relación

¹ Todavía se puede entender esto mejor considerando que toda cosa criada es copia fiel del eterno ejemplar

al entendimiento humano, se dice verdadera en cuanto de por sí es idónea para engendrar en la mente humana un conocimiento verdadero de sí misma. *Qq. disput. de Verit.*, q. 1.^a, art. 2.

Qué verdad lógica.

248. Verdad *lógica*, que algunos llaman también *subjetiva*, es la conformidad de nuestro entendimiento con la cosa conocida, ó como la definió Santo Tomás: *Adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, et non esse quod non est*¹.

Qué verdad moral.

249. Por último, *verdad moral* es la conformidad de la palabra con el juicio interno del que habla. Lo contrario de la verdad moral se llama *mentira*.

Definición común á las tres especies de verdad.

250. El mismo Santo Tomás dió una definición de la verdad en general, diciendo: *adaequatio intellectus et rei*. Esta definición puede entenderse de la verdad metafísica, según la cual la cosa se conforma con el entendimiento divino, y de la verdad lógica, en la cual el entendimiento humano se conforma con la cosa, conociéndola según lo que

ó modelo concebido por la divina Inteligencia; y por esto dice Santo Tomás: *Et quia omnia etiam naturalia comparantur ad intellectum divinum, sicut artificata ad artem, consequens est, ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam*. Santo Tomás citado por Roselli, q. XVII, art. I.

¹ *Contra Gent.*, lib. I, c. XVII.

ella es; y aun de la misma verdad moral, donde el signo está de acuerdo con la mente del que habla. La verdad dice siempre relación de conformidad con la inteligencia ¹.

251. Siendo el juicio la operación intelectual que contiene un conocimiento acabado y distinto de los objetos á que puede aplicarse nuestra inteligencia, y que considera en ellos unidas las notas o propiedades que tienen, fácil es deducir que sólo en el juicio reside plenamente la verdad lógica, única de que trata esta ciencia. Con todo, versando siempre la simple aprehensión sobre algún objeto, al cual tiene que conformarse de algún modo, por más que no se perciba esta conformidad, como se la percibe en el juicio, bien podemos añadir que la verdad reside también en la simple percepción intelectual, aunque sólo de un modo incoado é imperfecto.

La verdad reside en el juicio.

252. En los sentidos no puede residir la verdad, porque ellos no juzgan de las cosas que perciben, lo cual es propio del entendimiento, si bien lo hace esta potencia valiéndose de las representaciones sensibles. Sin embargo, las sensaciones también se refieren

No en los sentidos.

¹ *Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur.*
Sum. Theol., I. p. q., 16, art. II.

á objetos reales, y guardan con ellos cierta semejanza y conformidad, como se echa más claramente de ver considerando que las propiedades que los sentidos perciben en sus objetos, son concretas, y que por medio de ellas unos individuos se distinguen de otros. Por esta razón puede decirse que la verdad reside en las percepciones sensitivas de un modo semejante al que tiene de existir en los actos de la mera percepción intelectual.

ARTÍCULO II

De los estados del entendimiento con relación á la verdad.

Estado de nuestro entendimiento respecto á la verdad.

Qué sea ignorancia.

253. Los estados de nuestra inteligencia respecto á la verdad son cuatro: *ignorancia, duda, opinión y certeza.*

254. Se entiende por *ignorancia* el estado del alma en que nada conoce acerca de alguna cosa, ó en que no puede formar juicio ninguno de ella. La ignorancia es, ó universal, como en los niños, ó particular y más ó menos extensa, como en todos los demás hombres ¹, y aun en toda mera criatura inteligente.

¹ *Neque te omnia scire putes, quod est Dei; neque omnia nescire quod est pecudis. Est enim aliquid medium,*

255. Se entiende por *duda* el estado del alma en que, suspendida por motivos contrarios y de igual fuerza, ó en que no teniendo ninguno para juzgar, ni da ni niega su asentimiento; en el primer caso la duda se llama *positiva*, y en el segundo *negativa*. La duda negativa poco ó nada se diferencia de la ignorancia parcial ó relativa.

Duda.

256. *Opinión* es aquel estado medio entre la duda y la certeza, en el cual nuestro entendimiento presta su asenso á alguna cosa, pero con cierta vacilación y temor de que lo contrario sea verdadero. Las razones que solicitan este asenso, constituyen la probabilidad de la opinión, la cual puede ser mayor ó menor, ó recorrer una serie de grados, según el número y calidad de las razones en que se funda. Cuando el motivo que nos induce á juzgar, es muy leve, el estado de la mente se llama *sospecha*.

Opinión.

Es aplicable á la opinión el cálculo de las probabilidades, que consiste en la determinación de la existencia probable de algún hecho ó de alguna causa, por razón del número de casos favorables comparados con el de los casos posibles. En los dados, por ejemplo, son seis los casos posibles, y uno sólo el caso ó lance favo-

quod sit hominis, id est scientia, cum ignoratione conjuncta et temperata. LACTANTIUS, *Divin. Institut.* lib. 3. c. VI.

rable á cada uno de ellos en particular, el número 3, por ejemplo; su probabilidad es pues $\frac{1}{6}$. Si en una urna hay siete bolas blancas y tres negras, los casos posibles son 10, los favorables á las blancas, tratándose de su extracción, 7, y los favorables á las negras, 3, pudiéndose expresar la probabilidad de que sea blanca la primera que salga en la fórmula $\frac{7}{10}$, y de que salga la primera negra en la fórmula $\frac{3}{10}$. De 100 personas invadidas del cólera, las 100 han estado en peligro de muerte, de las que sólo han fallecido 70, y recobrado la salud las 30 restantes; según este ejemplo, los casos posibles de muerte en el cólera son $\frac{100}{100}$, los grados de probabilidad que hacen temer la muerte en cada uno de ellos $\frac{70}{100}$, y la probabilidad de sanar $\frac{30}{100}$. Conforme á este cálculo, se puede graduar la mayor ó menor probabilidad del hecho de la causa respectiva.

La legitimidad de este cálculo se funda en la proporción real que media entre los casos favorables y los contrarios al hecho ó causa de que se trata, y de aquí su indisputable legitimidad. Pero ésta debe entenderse de lo que sucede por efecto de causas necesarias, mas no en casos morales, donde los agentes obran libremente, con conocimiento del fin. Estas cosas no están sujetas al cálculo, que sólo se aplica á la cantidad, y no á las cualidades y sus efectos, y mucho menos á las que pertenecen á nuestro ánimo, y menos todavía que á ninguna á la voluntad libre y voluble de los hombres. También es de

advertir, que por muchos que sean los casos favorables ó los adversos en dicho cálculo, nunca podrán llegar á la certeza, porque no consiste la certidumbre en una suma de probabilidades, ni las probabilidades son por su parte fracciones de certidumbre, sino tales estados tienen respectivamente su propio sér y definición, excluyéndose uno á otro según ella. Aun suponiendo que en los ejemplos referidos el número de los casos posibles fuese igual al de los casos favorables, que todas las bolas, por ejemplo, fuesen blancas, todavía no podría decirse que la certidumbre de sacar todas las veces una blanca de la urna sería equivalente á diez probabilidades contra ninguna; porque en tal caso es evidente, que habiendo desaparecido hasta la posibilidad de sacar ninguna negra, cesaba la razón y concepto de probabilidad, pues ésta supone la posibilidad de lo contrario, que en este caso sería el salir una bola negra siendo todas ellas blancas.

257. Por último, se entiende por *certeza*, la firme adhesión ó asenso que damos á alguna cosa sin el más leve recelo ó temor de errar. Esta es la certeza llamada *subjetiva*, porque consiste en un estado interior del sujeto inteligente; pero hay además una certeza *objetiva*, que reside en la verdad misma, y procede del motivo ó razón que hay en ella para obtener el asenso de todos; en este sentido decimos: *verdad cierta, cosa cierta*, etc.

Certeza.

ARTÍCULO III

Certeza y evidencia.

Tres especies
de certeza.

258. Divídese la certeza en *metafísica, física y moral.*

Certeza metafísica es la que se funda en la esencia de las cosas, ó en el enlace necesario que hay entre el sujeto y el predicado de una proposición, por ejemplo: *El círculo es redondo.*

Certeza física es la que nace de la experiencia de los hechos, y se funda en la constancia de las leyes de la naturaleza, como la que tenemos de que el *calor dilata los cuerpos.*

Por último, *certeza moral* es la que se funda en el testimonio de los hombres, y en las leyes ó motivos que siguen al obrar, como la certeza que tenemos de estas verdades: *Roma existe, César venció á Pompeyo.*

Evidencia obje-
tiva y subjetiva.

259. Así como la certeza, se divide la evidencia en *objetiva y subjetiva*, y en *metafísica, física y moral.*

Es *evidencia objetiva* la virtud ó capacidad que tiene un objeto de ser claramente percibido por la inteligencia ¹, ó sea aquella luz

¹ "... nihil clarius éμερεια, ut Graeci; perspicuitatem aut evidentiam nos, si placet, nominemus." CICERÓN, Lucull., c. VI.

vivísima que ilumina al entendimiento haciéndole ver que un predicado conviene ó repugna á un sujeto. La evidencia objetiva consiste, pues, en la cosa misma, según que se manifiesta á nuestro entendimiento.

La *evidencia subjetiva* es aquella claridad interna con que en el entendimiento se representa alguna cosa, ó sea la clara manifestación interior de la misma.¹ Esta claridad es un modo de nuestra percepción, modo distinto aunque procedente de la evidencia propia de los objetos conocidos, la cual es una virtud de éstos que obra sobre el ánimo y lo lleva á sí con fuerza irresistible: *quidam fulgor mentis assensum rapiens* ².

260. Tanto la certeza como la evidencia ³ se dividen en *inmediatas* y *mediatas*. Se dice

Certeza y evidencia inmediata y mediata.

¹ *Lumen, secundum quod pertinet ad intellectum, nihil aliud est, quam quaedam manifestatio veritatis.* I, p., q. 82, a.

² En los Conimbricenses se halla expuesta esta doble manera de evidencia con suma claridad: *Evidentia, dicen, duplex est, altera objecti, et altera cognitionis. Illa est claritas et perspicuitas, qua res ita potentiae objicitur, ut ab ea quasi videatur; haec est ipsa claritas perceptionis rem penetrantis.* In, I, poster. c. XXVI, Arist. q. t. a. 3.

³ Omitimos definir la evidencia metafísica, la física y la moral, porque realmente no son otra cosa sino los motivos ó fundamentos de las mismas especies de certeza, los cuales han sido señalados al tratar de ésta.

que una verdad goza de *evidencia inmediata*, ó que estamos *inmediatamente ciertos* de ella, cuando la entendemos sin necesidad de raciocinio alguno; mas cuando la evidencia, y por consiguiente la certeza, no han menester del raciocinio, por medio del cual deducimos una verdad de otra ya conocida, llevan con razón el nombre de *mediatas*.

Grados en la
certeza.

261. Considerada la certeza como exclusión perfecta y absoluta de todo acto de duda y vacilación, no admite diversidad de grados; mas considerada como acto positivo, el cual consiste en la íntima adhesión al objeto, tiene sin duda grados, porque esta adhesión puede ser y es en unos casos más fuerte é intensa que en otros, según es mayor ó menor la fuerza del motivo que la produce. Así, la certeza metafísica que tenemos cuando no sólo percibimos que una cosa es, y que tiene esta ó aquella propiedad, sino que no puede dejar de ser, y de ser con sus propiedades esenciales, es superior á la física, la cual nos asegura simplemente de la existencia de alguna cosa, pero no de la necesidad de esta existencia.

Qué sea fe.

262. Por *fe* se entiende el asenso de la mente á cosas que no ve, movida de la autoridad ó del testimonio del que habla. Se divide en *divina* y *humana*, según esta auto-

ridad y testimonio son divinos ó humanos.

263. La fe ó certeza *sobrenatural* con que asentimos á las verdades reveladas, supera á toda especie de certidumbre, porque descansando en la palabra del mismo Dios, que ni puede engañarse ni engañarnos por ser infinitamente perfecto, posee por este solo concepto todas las excelencias de la certeza metafísica; pero si además se considera la mayor nobleza de la luz infusâ y divina, de que depende la certeza de la fe, y la eficacia del motivo sobrenatural que nos induce á creer la verdad revelada, vendremos á concluir que la seguridad que nos da la fe, es superior á la que produce la evidencia ¹.

Superioridad de la certeza de la fe.

ARTÍCULO IV

De las causas de la ignorancia y del error.

264. Una de las causas de la ignorancia es cierta inercia intelectual y aversión á los

Causas de la ignorancia.

¹ He aquí en qué términos prueba el eximio P. Suárez la inmensa superioridad de la certeza de la fe comparada con la certeza natural: *Ratio autem proprie sumitur ex altioribus causis, quibus nititur certitudo Fidei; fundatur enim in prima Veritate, quam fallere vel falli impossibilius est, quam naturalem scientiam hominis errare. Item pendet certitudo Fidei ex lumine infuso et divino, quod longe excellentius est, quam lumen naturale intellectus. Hujusmodi ergo lumen etiam confert excellentiorem*

trabajos mentales indispensables para conocer las cosas y aprovechar en el estudio de las ciencias, á la que suele unirse el amor de los deleites sensibles, cuya prosecución aleja al entendimiento del estudio, y le arrebató ó disminuye la fuerza y la agudeza. También son causas de ignorancia el mal método en los estudios y la mala elección de los que á cada cual convienen, según su capacidad ó disposición, como acaece cuando sin la debida preparación penetra el entendimiento en la región de las más sublimes ciencias, ó estudia muchas y diversas materias á la vez, ó elige algún arte ó profesión científica sin consultar su especial aptitud. Por último, es causa de ignorancia el desprecio en que algunos tienen á los conocimientos abstractos, que miran como sutilezas y quimeras, cuando es seguro que sin estos conocimientos la experiencia de los hechos jamás se elevaría á la categoría de verdadera ciencia, no pudiendo hacer otra cosa por sí sola que

certitudinem... Denique, quatenus Fides pendet ex voluntate, ut jam dicam, nititur in speciali motione Spiritus Sancti, quae efficax est ad praestandam excellentiorem certitudinem. Unde etiam fit, ut certitudo Fidei non admittat deliberatam dubitationem in intellectu, etiamsi mille argumenta occurrant, quibus homo satisfacere nesciat nisi ad Fidem confugiendo, quod est etiam apertum signum majoris certitudinis. Tract. de Fide, Disp. 6, sect. 3, § 8.

reunir un conjunto de observaciones aisladas, sin orden ni valor alguno científico.

265. (El error es la afirmación ó negación contraria á la realidad de las cosas, ó sea decir interiormente que una cosa no es lo que es, ó que es lo que no es).

Qué sea error.

266. He aquí las fuentes de que procede el error: I. Las *preocupaciones* ó juicios anticipados que forma el ánimo sin fundamento alguno, ó sin ninguna consideración al motivo que puede inducirle á formarlos. Muchas preocupaciones pueden ser verdaderas, pero otras son falsas; y por esto el hombre que ama la verdad, ni debe negarles temerariamente su asenso, ni adoptarlas á ciegas, sino someterlas á un examen riguroso para ver á la luz del recto criterio si son ó no legítimos los motivos en que se fundan, procurando entretanto suspender su ánimo en una duda prudente y moderada. II. Las *afecciones desordenadas del alma*, las cuales la apartan de

Fuentes del error.

¹ *Error autem est approbare falsa pro veris, unde addit actum quemdam super ignorantiam; potest enim esse ignorantiam sine hoc, quod aliquis de ignotis sententiam ferat, et tunc ignorans est et non errans; sed quando jam falsam sententiam fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare, et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione quod aliquis de ignoratis sententiam ferat. D. Th. Quaest. disp. de Malo, quaest. 3, a. 1.*

todo lo que no las satisface ó halaga, y tan sólo le permiten considerar lo que puede contentar las pasiones y afectos rebelados contra la razón. Así que con profunda verdad se ha dicho, que en los libros y las cosas no vemos lo que hay, sino lo que queremos ver ¹. III. (*La precipitación*), ó juicio pronunciado sin el detenimiento necesario para resolver por medio del raciocinio en sus legítimos principios, ó verdades conocidas por sí mismas, los juicios en que no percibimos con evidencia inmediata la relación entre el sujeto y el predicado. IV. (*El olvido de la lógica*), pues abandonada la severidad de sus preceptos, fácilmente cae el ánimo en los más vergonzosos sofismas, los cuales se insinúan con tanta mayor facilidad, cuanto mayor es la gracia ó belleza exterior de la palabra y del estilo que suele encubrirlos.

Hay quien, investigando las últimas raíces del error, las encuentra, parte en los sentidos, parte en el entendimiento, y parte, sobre todo, en la voluntad. Lo primero en los sentidos, porque el juicio del entendimiento acerca de las cosas procede, aunque remotamente, de la imperfecta aprehensión de los sentidos. Lo segundo, en el en-

¹ Véase el *Criterio* de Balmes desde el cap. XII hasta el XX. Antes había proferido Aristóteles la misma sentencia diciendo: *Quisque judicat prout afficitur*.

tendimiento, con el cual no suelen tener proporción las cosas que considera, unas por sobrepasar á su capacidad, y otras por ser muy poco inteligibles. Y lo tercero, en la voluntad, en razón de ser determinado por ella el entendimiento á pronunciar juicios sin ser movido por la evidencia de la cosa, único motivo que determina al entendimiento necesariamente, ó sea sin la intervención de la voluntad, en cuyo caso los juicios siempre son verdaderos. De donde se sigue, que el error es siempre voluntario, aunque no siempre moralmente imputable; algunas veces es moralmente invencible; pues habiendo de juzgar de muchas cosas no evidentes, es difícilísimo, y viene, por tanto, á ser un imposible moral, que en algunos casos no caigamos en error.

Demás de las causas de error, denominadas *internas* porque radican en los sentidos corporales y en las potencias del alma, conviene señalar estas otras, que son *externas*: 1.^a, la multitud y variedad de objetos, y la desproporción de muchos de ellos con nuestra inteligencia; multitud y variedad que se echan de ver singularmente, con harto peligro y disminución de la verdad y detrimento de la inteligencia de la juventud, en el carácter enciclopédico de los estudios, y en el loco afán y prurito por saberlo todo: 2.^a, la edu-

1 Este prurito no es, sin embargo, nuevo: Juvenal le describe en la *Satyr.* 3, v. 75, de este modo:

Grammaticus, rhetor, geometres, pictor, aliptes.

Augur, schoenobates, medicus, magus: omnia novit.

cación viciosa; 3.^a, los textos vivos y las lecturas corruptoras; y 4.^a, la condición social, ó como dicen, la atmósfera en que vivimos, en la cual se respiran, como el aire, todo género de errores y preocupaciones, uno de los cuales es creer que puede haber y hay verdadera contradicción entre las ciencias y la religión revelada ¹.

Nada decimos en particular sobre los medios de prevenir el error, porque conocidas sus causas, (fácil es á todos prevenirlo, velando con toda diligencia para no ser inducidos por ellas en él. Bueno será, sin embargo, advertir que el error está propiamente en el juicio, y que el proceder en las investigaciones científicas, juzgando rectamente de las cosas, pertenece á la *sabiduría*, virtud intelectual de inestimable precio ², que Dios concede á quien sinceramente la busca, y piadosamente se la pide ³.

1 Acerca de esto hay mucho en mi libro ó memoria intitulada: *La Ciencia y la divina revelación*.

2 Ex rationis inquisitione, dice Santo Tomás, rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis. 2, 2, q. 45, a. 2.

3 Clara est, et quae nunquam marcescit sapientia, et facile... invenitur ab his qui quaerunt illam. Sap. 6, 13. Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, et non impropere, et dabitur ei. Ep. B. Jacob. c. I, v. 5.

CAPÍTULO II

DE LOS CRITERIOS.

267. La palabra *criterio*, derivada de la griega κριτήριον, que en latín se dice *judicatorium*, y también *facultas vel instrumentum judicandi*, *norma*, *regula*, *nota veri et falsi*, significa, ora la misma facultad de juzgar, ora también la razón ó motivo que dirige al entendimiento en sus juicios, ó lo que es lo mismo. (Aquella nota ó razón en cuya virtud conocemos la verdad y la distinguimos del error.)

Qué sea criterio.

268. Hay, pues, dos maneras de criterio, que llaman los lógicos *criterium quod* ó *per quod*, y *criterium secundum quod*. El primero no se distingue propiamente del entendimiento, aunque por extensión se atribuye á los sentidos, en cuyo testimonio estriba el entendimiento para juzgar de las cosas sensibles¹; mas el segundo es cosa distinta é

Dos especies de criterio.

¹ “ Aunque la mayor parte de los filósofos, „ dice el sabio Kleutgen, “ y en particular los escolásticos, atribuyen á toda especie de conocimiento su propia certidumbre, con todo eso enseñaron que el conocimiento *sensible* sólo se hace cierto mediante el acto de la razón que lo acompaña, pues él por sí no puede causar la certeza. „ *Defensa de la Filosofía antigua*, versión italiana, vol. II, n. 259.

independiente de esta facultad: en él se fundan sus juicios, y de él procede la certeza que tenemos de la verdad de ellos. En otros términos: el *criterium quod* es subjetivo, y comprende todos los medios que nos han sido dados para conocer las cosas, los cuales se comprenden bajo el nombre de *inteligencia* ó *razón*¹; y el *criterium secundum quod*, objetivo, y realmente no se distingue de la verdad misma conocida. Demás de estos criterios, cuéntase el de *autoridad*, el cual no está, ni en la cosa misma conocida, ni en el sujeto que la conoce, sino en el que nos mueve con su *autoridad* á prestar asenso á lo que dice. Este asenso lleva el nombre de *fe*.

Conforme á esta división trataremos, lo primero, de los medios intrínsecos y del extrínseco de autoridad², con los cuales nos llegamos al

1 Entre *razón* é *inteligencia*, ó mejor dicho, *entendimiento*, no hay más diferencia sino que la *razón* es el mismo entendimiento, según que posee la facultad de discurrir ó pasar de una cosa á otra; la simple *inteligencia*, por el contrario, afirma una cosa de otra mediante la comparación de sus términos, sin necesidad de compararlos con un tercero.

2 Este criterio, según observa Sanseverino, se reduce á los internos, porque no podría existir si no existieran en el alma facultades de conocer, y si la misma *razón* no nos sugiriera razones para creer que á la persona que nos habla, podemos y aun debemos en muchos casos creerla.

conocimiento verdadero de las cosas; y en segundo lugar, del motivo en que consiste el criterio objetivo de la verdad; pero no sin dejar antes sentada la existencia del criterio en general de nuestros juicios, de la cual nos certifican la conciencia y la razón. La primera nos dice, en efecto, que no sólo tenemos fe, sino conocimiento cierto y evidente de muchas cosas; y la segunda, que sería imposible este conocimiento sin alguna razón en que se fundara la inteligencia para juzgar y tener por verdaderos sus propios juicios.

ARTÍCULO PRIMERO

Criterios subjetivos intrínsecos, ó fuentes del conocimiento.

269. Cuatro son estas fuentes ó criterios subjetivos intrínsecos, á saber: la *conciencia*, los *sentidos externos*, la *razón* y la *memoria*.

Los dos primeros nos certifican de los hechos percibidos por la experiencia interna y externa, en los cuales se fundan los juicios empíricos ó experimentales, en donde residen las verdades primitivas y contingentes; la razón comprende, así el criterio de las verdades inmediatas y necesarias que primitivamente adquirimos sin necesidad de raciocinio (en cuyo caso, en lugar de la palabra *razón*, es usada la voz *inteligencia*), como el

Especies de
criterios intrínse-
cos.

de las verdades así necesarias como contingentes, cuyo conocimiento adquirimos por inducción ó por deducción. A estos tres criterios se añade el de la memoria, que es condición *sine qua non* del humano conocimiento.

Hemos llamado *fuentes*, y también *criterios subjetivos*, á los cuatro indicados, porque no solamente conocemos por ellos, sino además juzgamos según ellos próximamente de la verdad del conocimiento. En otros términos: tratándose de tales criterios hemos de distinguir el simple modo cognoscitivo de la regla ó norma que nos sirve para discernir si los tales medios han sido empleados del modo debido, conviene á saber, guardándose aquella proporción y coaptación natural que tienen con las cosas conocidas. Hablamos ya, pues, de esos medios ó instrumentos, y junto con ellos, de la regla según la cual se hace ese discernimiento.

§ 1.º

Criterio de la conciencia.

Criterio de la conciencia.

270. La conciencia es la facultad con que nuestra alma percibe la propia existencia y los fenómenos ó afecciones que experimenta. Acerca del valor de su testimonio no es difícil demostrar:

1.º Que *la fuerza y valor del testimonio de la conciencia para movernos al asenso es de*

por sí tan evidente, que no sufre ni necesita demostración. No puede, en efecto, demostrarse; y el que tratara de demostrarla, por fuerza había antes de conocer los elementos de la demostración, y estar además cierto de conocerlos, cuya certeza por ningún otro medio podría venirle sino por la conciencia ¹. Y no necesita ser demostrada, porque el que negase el testimonio de la conciencia, ó dudase de ella, por el mismo caso afirmaría esa negación ó esta duda, y afirmaría su propia existencia en estado de afirmar y dudar ².

2.^o *Por medio de la conciencia conocemos el sér real de nuestra alma tal como es.* Porque cuando el alma se conoce á sí misma, entre la cosa conocida y el sujeto que la conoce, media verdadera identidad; si pues el sér real de nuestra alma no fuera conocido por ella tal como es, ó en otros términos, si la realidad no conformase aquí con el conocimiento, para ser éste verdadero por fuerza

¹ Toda certeza (subjetiva) puede decirse que descansa en el testimonio de la conciencia como en condición *sine qua non*; porque el percibir los motivos que nos inducen á juzgar, es un hecho interno de que da testimonio la conciencia

² *Si fallor sum*, decía San Agustín combatiendo á los escépticos, *nam qui non est, utique nec falli potest*. De Civit. Dei, lib. XI, cap. VI.

había de referirse á algo que no fuera el alma misma, y en este caso no sería idéntico, tratándose de la conciencia, el sujeto conocedor con la cosa conocida ¹.

Objeciones y
respuestas.

(271.) Contra el valor del testimonio de la conciencia se han presentado, entre otras, las objeciones siguientes: 1.^a En muchos casos dudamos de la clase de afecciones que experimenta nuestra alma, si es odio, por ejemplo, ó amor lo que nos mueve, y aun dudamos de haberlas experimentado ó no: luego no debemos fiarnos del testimonio de la conciencia. 2.^a La conciencia no siempre nos da testimonio de lo que pasa en el alma: luego no siempre es verídico su testimonio. 3.^a En los estados de sueño y de locura suele la conciencia referir, que se ven y se oyen muchas cosas que ni se oyen ni se ven; y también acaece, que, amputado algún miembro, se sienta en él dolor, frío, etc. *12*

A la primera de estas objeciones respondemos, que una cosa es dudar acerca de la naturaleza de este ó aquel fenómeno interno, y aun errar en los juicios que suelen proferirse sobre la misma, por estar turbada

1 *Mens*, dice en otra parte San Agustín, *cum se ipsam cognoscit... cognitum, et cognitor ipsa est... Quod ergo cognoscit se, parem sibi notitiam sui gignit, quia non minus se novit, quam est*. De Trinit., lib. IX, cap. XII, n. 18.

la fantasía; y otra dudar de la existencia de tal fenómeno, que es de lo que únicamente nos certifica la conciencia: esta última duda no se sigue de la primera, antes por el contrario, si no estuviéramos ciertos del hecho acerca de cuya naturaleza versan el error ó la duda, no podrían estos últimos nacer en nuestra alma. Todavía es más fácil contestar á la segunda objeción; porque el no ser advertidos algunos hechos de la conciencia refleja (que á la directa no se sustrae fenómeno ninguno), nada prueba contra su veracidad respecto de los hechos que positivamente testifica. A la tercera se contesta, que el testimonio de la conciencia en estado de sueño y de locura no tiene por objeto las cosas que en tal estado se imagina uno ver, sino el mismo figurarse uno que las ve ú oye, en lo cual ciertamente no yerra. Y en cuanto al ejemplo del miembro amputado, no es cierto que se sienta la afección en el miembro mismo, sino en la ramificación de los nervios, y eso confusamente, aunque por obra de la imaginación y por la costumbre se refiera la afección al miembro que ya no existe.

272. Síguese de aquí, que para discernir la verdad del error en los juicios fundados en el testimonio de la conciencia, la norma es el testimonio de ella sobre su objeto pro-

Norma relativa
al criterio de la
conciencia.

pio, que es la existencia de los fenómenos de nuestra alma, y la del alma misma que los experimenta ¹.

§ 2.º

Del criterio de los sentidos externos, con la refutación del idealismo.

Qué cosas percibimos con los sentidos externos.

273. Por medio de los sentidos corporales ó externos percibimos las cosas materiales que obran sobre ellos. Estas percepciones ó sensaciones son verdaderamente *objetivas*, pues por medio de ellas se nos manifiesta la realidad de las mismas cosas exteriores.

Condiciones de que depende la legitimidad de este criterio.

274. La norma según la cual podemos juzgar del recto uso de este criterio, conocido bajo el nombre de *experiencia externa*, consiste en las condiciones siguientes: 1.^a, que los sentidos estén sanos, y muestren constantemente lo mismo; 2.^a, que cuando dos sentidos testifiquen sobre alguna cosa, v. gr.,

1 "El criterio de la conciencia, dice Balmes, es del todo infalible, *con tal que se ciña á su objeto propio*. Si experimento un dolor semejante al que produce una punzada, no puedo engañarme en lo que la conciencia me dice que siento aquel dolor. Si la conciencia me lo dice, lo siento; sentirlo, experimentarlo, tener conciencia de él, hallarse presente á mi alma, son cosas idénticas; afirmar la una y negar la otra sería una contradicción." *Lógica*, lib. III, cap. I.

si una torre es cuadrada ó redonda, ó si una vara es curva ó derecha, guarden entre sí conformidad; 3.^a, que la haya asimismo con lo que sobre las mismas cosas testifiquen á los demás hombres los mismos sentidos; y 4.^a, que su testimonio sea aprobado por el entendimiento, á quien, como á potencia superior, toca juzgar del testimonio de los sentidos, y corregirlo cuando es falso ¹. Si á estas condiciones se juntan, por parte del objeto, hallarse colocado en lugar conveniente por razón de la distancia, y que el medio ó vehículo por donde llega al órgano la impresión, es natural y genuino, no mediando ningún impedimento para que esta impresión sea respectivamente causada y recibida en toda su limpidez é ingenuidad; y si por parte del sujeto se pone el más diligente cuidado, y el uso de los sentidos es dirigido por la razón, no hay duda sino que el juicio formado sobre las cosas de que

1 Es admirable, ingenioso y profundamente cierto este bellissimo texto de San Agustín: " Si quis remum frangi in aqua opinatur, et cum inde aufertur, integrari, non malum habet internuntium, sed malus est iudex; nam ille per sui naturam non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit, si enim aliud est aer, aliud aqua, justum est, ut aliter in aere, aliter in aqua sentiatur. " *De vera relig.*, cap. XXXIII, n. 62.

conforme á esa norma deponen, es verdadero, porque en este caso el testimonio de ellos, ó sea la luz con que interiormente nos manifiestan las cosas exteriores, conviene á saber, sus cualidades y su existencia, es luz natural que procede de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos.

El idealismo y
sus especies.

§ 275. Ha habido, y hay, sin embargo, quienes no temen asegurar, que las sensaciones son puramente subjetivas, que nada exterior nos manifiestan, y que no podemos estar ciertos de la realidad de la existencia de los cuerpos y sus cualidades, ni de los hechos y leyes del mundo físico: tales son los *idealistas*, cuya doctrina (es llamada *idealismo*, porque á sus ojos el mundo externo existe únicamente en las ideas que tenemos de él), ó sólo puede sernos conocido mediante las ideas ó representaciones engendradas por nuestra alma, ó producidas por alguna causa extrínseca que no sean las mismas cosas sensibles representadas por ellas. Divídese, pues, el idealismo en *vulgar*, y *racionalista* ó *trascendental*¹. Este último es profesado por los discípulos y continuadores de Kant, y sobre todo, de

¹ Este nombre de *trascendental* lo empleó primitivamente Kant, en sentencia del cual todo lo que trasciende ó sobrepasa á la experiencia, es para nosotros una incógnita que jamás podremos despejar.

Fichte, para quien el mundo externo es producido ó puesto por el mismo sujeto que lo conoce, y no se distingue de él.

276. Contra tamaños delirios, la sana filosofía demuestra: 1.º, que son vanas las objeciones del idealismo contra el valor objetivo de nuestras sensaciones; 2.º, que estos fenómenos no son producidos únicamente por la actividad interior de nuestra alma; 3.º, que fuera de las cosas materiales y sensibles no hay causa alguna extrínseca que los produzca; y 4.º, que es imposible todo discurso para demostrar lo que es de evidencia inmediata, ó sea en este caso la realidad del mundo externo ¹.

Refutación del
idealismo.

¹ Debe por tanto decirse, que el idealismo no puede propiamente refutarse, sino sólo desecharse por notoriamente falso y absurdo. Para refutarlo propiamente sería menester demostrar lo que niegan todos los idealistas, así los trascendentales y absolutos como Fichte, que todas las cosas las saca del *yo*, como los secuaces de Berkeley y Mallebranche, cuyo idealismo es sólo relativo á la existencia de los cuerpos, según que es atestiguada por los sentidos; pero las verdades primeras son indemostrables, y una de ellas es, que los sentidos y la razón nos manifiestan las cosas á que se refieren, como ellas son en sí. En cambio, se puede y se debe notar, que el idealismo choca contra un hecho natural y primitivo tan universalmente reconocido como la aptitud de nuestra alma, y por consiguiente, de los sentidos y del entendimiento, para conocer la verdad, y que los idealistas

Objeciones contra la veracidad de los sentidos.

§ 277. Los idealistas oponen comúnmente á la veracidad de los sentidos, que en muchos casos nos engañan, principalmente en el sueño y en el delirio; que sólo conocemos por ellos las sensaciones que experimentamos, las cuales son fenómenos subjetivos, ó sean modos y afecciones del alma, que no tienen proporción alguna con las cosas materiales; que las cualidades sensibles, al decir de los físicos modernos, no son tales como las perciben los sentidos; y finalmente, que la estructura de los órganos no es la misma entre todos los hombres, y de aquí las diferencias que hay entre las sensaciones de cada uno de nosotros, comparadas con las de los demás. Pero estas y otras objeciones de menos momento nada prueban contra la veracidad de los sentidos. Porque en primer lugar, en los estados de sueño y de delirio las sensaciones no proceden de cosas reales, sino de disposiciones y excitaciones internas, dejándose así de cumplir una de las

incurren en visible contradicción, pues de una parte conceden la existencia en el alma de las representaciones de los objetos externos, fiándose en esto de la veracidad de una de nuestras facultades de conocer, y de otra niegan la existencia real de estos objetos, certificada por otro criterio no menos natural en su respectiva esfera que los demás medios de conocer.

condiciones principales de que depende la veracidad de este criterio, á saber: que el objeto esté presente, y que sea recibida su acción en el respectivo sentido. Lo segundo, no es cierto que los sentidos nos den á conocer las sensaciones según que son modos de nuestra alma, pues en este concepto las conocemos por medio del sentido interno; sino lo que las sensaciones, como objetivas que son, ó representativas, nos dan á conocer, son las cualidades sensibles, el *color*, v. gr., el *sonido*, la *extensión*, etc. En tercer lugar, aunque muchos físicos nieguen á los sentidos la propiedad de manifestarnos las cosas como ellas son en sí; mas hasta ahora no han probado su aserto, ni lo probarán jamás. Finalmente, la diferencia de estructura de los órganos entre los hombres, podrá ser origen de variedad en las sensaciones, según que éstas son fenómenos subjetivos ó intrínsecos; mas no en razón de representar el objeto externo que las produce, razón harto diferente de las condiciones ó variedad internas é individuales de cada sujeto.

278. Hemos dicho, lo segundo, para refutar á los idealistas, que las sensaciones no proceden exclusivamente del alma, la cual es en ellas pasiva, y aun ocurre á menudo sufrirlas muy á su pesar. Y baste esta obser-

La cosa sentida
es causa de la sen-
sación.

vación para que se entienda que la cosa sentida no sólo es objeto, sino también *causa* ó *principio* de dichos fenómenos ó representaciones.]

Respecto á si Dios puede causar en nosotros sensaciones que representen cosas corpóreas, sin haber cuerpos, no hay duda sino que absolutamente puede; pero disonando esto de la divina bondad y sabiduría, debemos rechazarlo por absurdo. Aparte de esta razón, prueba que no es Dios la causa de nuestras sensaciones, el depender estos fenómenos, así como todos los demás, de leyes y condiciones á que no estarían sujetos si fueran causados por Dios, que es absolutamente libre, y de ninguna cosa depende. También prueba esto mismo el poder nosotros impedir las sensaciones y variarlas á nuestro arbitrio. Demás que, como dice Santo Tomás, poniendo por ejemplo la sensación de calor producida por el fuego, si esta sensación fuese causada en el órgano por un agente distinto del fuego, el tacto experimentaría la sensación del calor, mas no percibiría el calor del fuego ¹.

Por último, acerca de la imposibilidad de demostrar la existencia de los cuerpos y sus cualidades, si las sensaciones fueran subjetivas (como

1 (Si haec sensatio) *in organo ab alio agente fieret, tactus etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis, nec sentiret ignem esse calidum.*—Qq. disp. de pot. q. 3, a 7 c.

lo serían en el caso de proceder únicamente del alma sensitiva), no hay sino considerar que en este caso lo más que podríamos deducir del hecho de nuestras sensaciones, singularmente de las que experimentamos no sólo pasivamente, sino contra nuestras naturales tendencias, es la existencia de causas extrínsecas que nos las causaran; pero de ningún modo deduciríamos rectamente, que estos ó aquellos cuerpos, y no tales otros, ú otro linaje de cosas, eran la causa ó principio de nuestras sensaciones.

§ 3.º

Del criterio de la razón.

279. (Tomada la palabra *razón* en el mismo sentido que la palabra *inteligencia*, según que esta potencia conoce las verdades que gozan de evidencia inmediata, la razón es el criterio de las verdades primitivas y necesarias. Los juicios que pronuncia, no necesitan demostración, ni pueden ser tampoco demostrados ¹, porque su evidencia es tal, que no solamente se manifiesta en ellos la con-

Los juicios de la razón, tomada esta vez en sentido de inteligencia intuitiva.

¹ *Directamente*, se entiende, porque indirectamente ó *ab absurdo* sí pueden demostrarse. De la demostración imperfecta que consiste en la explicación de sus términos, para que se vea más y más su conexión esencial evidente, se puede usar y se usa á menudo, y de este género de argumentos hay muchos en lógica.

veniencia ó repugnancia del predicado con el sujeto, sino además es imposible pensar lo contrario de lo que tales juicios expresan ¹. Tales son los principios ó axiomas que llaman también en las escuelas proposiciones conocidas por sí mismas ó por sus mismos términos (*per se vel ex terminis notae*), los cuales, sin embargo, pueden y deben declararse cuando no se conoce su sentido; y proposiciones analíticas, porque se echa de ver la conveniencia ó repugnancia de sus términos mediante el análisis ó descomposición del sujeto ó del predicado ².

1 *Proprium est horum principiorum quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contraria eorum. D. TH. Poster. Analytic, lib. I, lect. 19.*

2 Excusado nos parece observar que la norma para discernir si este medio de conocer la verdad está bien aplicado, es la luz misma en que consiste, ó sea el conocimiento claro, la manifestación viva de lo mismo que se conoce, la cual arrebató nuestro asenso. Bien será añadir, que la esencia del juicio analítico no consiste precisamente en que el predicado sea conocido por medio del sujeto, sino en percibir la identidad ó repugnancia de ellos sólo mediante el análisis de entrambos, cualquiera que sea el origen de donde procedan, sin recurrir á la experiencia. Esta aclaración es del ilustre profesor Egger (*Propedeutica philosophica theolog.*, vol. I, Noética, sect. 3.^a, cap. II, a. 2.^o); con la cual desha-

280. Tomada ahora la palabra *razón* según que significa potencia ó facultad de discutir ó pasar de una verdad á otra, decimos: 1.º, que los juicios de la razón, que esta potencia deduce de otros por vía de silogismo, ó raciocinio deductivo, son verdaderos; 2.º, que asimismo son verdaderos los juicios formados por la razón mediante el raciocinio inductivo, que parte de la experiencia de los hechos.)

Verdad de los juicios ó conclusiones de la razón

281. La primera de estas dos proposiciones se prueba fácilmente. Porque afirmando ó negando la conveniencia ó repugnancia de los términos en la conclusión, la razón no hace otra cosa que afirmar ó negar explícitamente lo mismo que implícitamente afirmara ó negara en las premisas; no pudiendo, por tanto, haberse de otra manera sin incurrir en contradicción.

En el raciocinio deductivo.

Algunos — Bacon y los positivistas ¹ — niegan

ce el error y vana sutileza de Kant, el cual negó que fuesen analíticos los juicios cuyos predicados no pueden sacarse por vía de análisis de la noción del sujeto, excluyendo de esa clase de juicios el principio de causalidad, *no hay efecto sin causa*, y aun á la sencillísima ecuación: $7 + 5 = 12$. Ya nuestro Balmes refutó en este punto á Kant con gran copia de razones (*Filosofía fundamental*, lib. I, cap. XXIX).

¹ Entre otros positivistas, sostienen este error STUART MILL, *A system of logic*, BAIN, *Lógica*, TAINE, *De l'in-*

á la razón la facultad de conocer ninguna verdad nueva por medio del silogismo, no admitiendo en puridad otro raciocinio verdaderamente útil fuera de la inducción. La razón que alegan á ese errado propósito, es, que para que la conclusión proceda de las premisas, debe estar contenida y ser percibida en ellas; ó en otros términos, que para que las premisas sean ciertas, es preciso que antes sea cierta la conclusión que en ellas se contiene, cuya certeza presuponen las premisas en vez de causarla; y que el deducir la conclusión de las premisas, viene á ser una petición de principio. En el silogismo: *Todo hombre es mortal: luego Pedro es mortal*, no sería verdadera la mayor, si no lo fuera la conclusión. De ser *Pedro mortal*, y de serlo *Juan*, y *Santiago*, etc., se sigue que *todo hombre es mortal*; pero de esta proposición no se sigue nada nuevo cuando de ella infero que *Pedro es mortal*, en deducir lo cual por vía de silogismo no hago, pues, sino repetir inútilmente en la conclusión lo mismo que me había servido de base y punto de partida para decir *todo hombre es mortal*, é incurrir por consiguiente en un círculo vicioso. Mas contra estas argucias del positivismo, cuyo primer padre fué Bacon, debemos distinguir entre estar contenida la conclusión en las premisas real ú *ontológicamente*, y estarlo *lógicamente*, y entre afirmar ó ne-

telligence, vol. II. Ya mucho tiempo antes le sostuvo Van Helmont, á quien cita y combate Sanseverino en su *Philosophia christiana*, Lógica.

gar *implicitamente* en ellas lo que se afirma ó se niega en la conclusión, y afirmarlo de un *modo explicito* en la misma conclusión. Ciertó en la proposición *todo hombre es mortal* se contiene ontológicamente, ó sea en el orden de la realidad, esta otra: *Pedro es hombre*; pero no se contiene lógicamente, ó sea en el orden del conocimiento (*quoad nos*); pues cuando afirmamos ó negamos algún predicado de algún sujeto en una proposición universal, no afirmamos ó negamos formal y explícitamente el mismo predicado de un segundo sujeto contenido en el primero, sino es de un modo implícito y virtual, que no constituye una afirmación ó conocimiento formal y propiamente dicho; para esto último es preciso comparar el segundo sujeto con el predicado del primero, y llegar de esta suerte á la conclusión, la cual expresa una verdad nueva, contenida cierto en las premisas ontológicamente, mas no lógicamente, ó sea en el orden de nuestro conocimiento, pues era ignorada de nosotros, por más que de ella tuviéramos un conocimiento implícito y virtual. Y no vale decir, que la razón se eleva al conocimiento de premisas universales, partiendo de proposiciones particulares dadas por la experiencia, porque el procedimiento inductivo que en esto se sigue, no requiere que sean conocidos todos los hechos particulares, sino sólo aquellos que sean necesarios; mientras que en llegando la razón á tales verdades, posee en ellas confusa é imperfectísimamente el conocimiento de todo

lo que contienen, tornándose este conocimiento distinto y perfecto mediante la operación que saca las conclusiones de sus premisas. De este modo el silogismo completa por modo regresivo ó descendente al procedimiento inductivo, y en ambos procedimientos se manifiesta la actividad de nuestra razón, adquiriendo nuevos conocimientos por uno y otro medio ¹.

En la inducción.

282. Verdadero es asimismo el criterio ó medio de conocer por inducción; verdad indisputable en la inducción completa, la cual no difiere formalmente del silogismo. Tocante á la inducción incompleta, de la que también se puede afirmar, que es reductible al silogismo, no hay duda sino que los juicios sintéticos ó universales á que conduce, tienen certeza física. La razón es, porque el antecedente en este género de argumentación consta, por una parte, de hechos ciertos de la experiencia, y por otra, de principios analíticos cuya verdad es de evidencia inmediata, y no puede ponerse en duda, v. gr., que *las leyes de la naturaleza son constantes*, ó que *las mismas causas, en identidad de circunstancias, producen siempre los mismos efectos* ². Doctrina

¹ Véase acerca de este punto la victoriosa refutación de Stuart Mill en la *Introducción á la Filosofía* de D. Antonio Comellas y Cluet, lib. II. cap. XXII.

² *Eo modo*, dice Santo Tomás (I, q. 75, art. 2.º c.), *aliquid operatur, quo est, y*, lo que es idéntico, *similiter*

confirmada por el sentir común de las gentes, que tienen por ciertos á innumerables juicios formados por vía de inducción incompleta, v. gr., *los hombres son mortales, la luna crece y mengua, el fuego quema*, etc.

No es aplicable al ejemplo lo que decimos de la inducción, porque el ejemplo se funda en la analogía, que es una semejanza imperfecta, en la que no tiene por consiguiente aplicación el principio *similium sunt similia*; y así, tan sólo puede engendrar probabilidad. Otro tanto debe decirse de las hipótesis no demostradas, las cuales pueden formularse en un silogismo condicional como este:

Si todos los cuerpos se atrajesen en razón directa de las masas, é inversa del cuadrado de las distancias, ocurrirían tales y cuales hechos.

Es así que estos son precisamente los hechos que ocurren:

Luego todos los cuerpos se atraen en razón, etc., etc.

La conclusión no procede, porque en el silogismo condicional, aunque se afirme el consiguiente, no por eso puede afirmarse el antecedente.

unumquodque habet esse et operationem (ibid. art. 3). *Pertinet ad agens naturale*, dice también el santo Doctor en la q. XIX, art. 4 de la Suma, 1.^a p., *ut unum effectum producat, quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur*.

Del criterio de la memoria.

Criterio de la
memoria.

283. La memoria, ó facultad con que reconocemos nuestras percepciones pasadas, es también un medio ó criterio subjetivo, de cuya veracidad no puede racionalmente darse. Esta verdad se prueba: 1.º, por la claridad de la manifestación con que la memoria nos pone delante las cosas que hemos percibido, las cuales dejarían de ser objeto de la memoria, y esta potencia dejaría de ser lo que es, si no las reprodujera tales como se las percibió¹; 2.º, porque no se puede impugnar su testimonio sin incurrirse en contradicción, toda vez que el acto de negarlo es una enun-

1 Nada más exacto y concluyente que este luminoso pasaje de San Agustín: "Las imágenes de las cosas, cuyo recuerdo conserva la memoria, deben ser tales como las hemos recibido, iguales á ellas en número, en grandor, y también en su variedad, porque nuestra mente las toma de los sentidos, y las trasmite á la memoria... El sol de que yo me acuerdo, es como el que antes vi. Si me acordara de un sol mayor ó menor del que antes vi, mi memoria dejaría entonces de reproducir aquello que apprehendi por el sentido, y el recuerdo dejaría de ser recuerdo. Mas porque me acuerdo de lo que he visto, no puedo dudar sino que mi recuerdo reproduce mi sensación." *De Trinit.*, lib. XI, c. VIII, n. 13.



ciación que ya la supone ¹; y 3.^o, por ser natural en el hombre prestar asenso al testimonio de la memoria, con tal que esté adornado de las condiciones de que depende el recto uso, ó sea la legitimidad, de este criterio ².

Además de la necesidad de la memoria en el orden intelectual y científico, como condición que es de todo conocimiento humano en que se hace preciso el recuerdo de los conocimientos anteriores, debe reconocérsele otra necesidad no menor en los demás órdenes de nuestra vida, en el orden físico y en el moral, y en el de la vida social y religiosa. Si su testimonio fuera incierto, la existencia y la identidad de nuestro sér y del de los demás, nuestras relaciones en el seno de la fami-

1 Sin la memoria, cuando al pronunciar algún juicio ó al proferir alguna proposición, llegase uno á concebir ó expresar el predicado, ya estaría olvidado el sujeto, y aquella operación y esta expresión resultarían, sin duda, imposibles.

2 Otra razón trae á este propósito Sanseverino, tomada asimismo de San Agustín (*Conf.*, l. X, c. XIX. n. 28), y es, que cuando nos hemos olvidado de alguna cosa que procuramos recordar, solemos ir desechando todas las especies inexactas que se nos ofrecen, hasta que damos con la verdadera; lo cual prueba que con la memoria discernimos las percepciones reales que hemos tenido, de las que no lo son, cuyo discernimiento supone la veracidad de la memoria. *Elementos de Filosofía cristiana*, vers. franc. vol. I, pág. 748.

lia y de la sociedad, las cosas precisas para la vida, todo se tornaría incierto, y la vida misma se haría imposible. 3

ARTÍCULO II

Del criterio de la autoridad.

Testigo, testimonio y su división.

284. Llámase *testigo* á la persona que manifiesta á otra lo que conoce. El acto de ser referida la cosa se llama *testimonio*. El cual se divide, por razón de su objeto ¹, en *dogmático* si versa acerca de alguna doctrina, é *histórico* si versa sobre hechos. El testigo histórico es de dos especies, á saber: *presencial* ú *ocular*, y de *oídas* ó *referencia*.

Autoridad.

285. *Autoridad* es la idoneidad del testigo para movernos á tener por cierto su testimonio ². Y *fe* el asenso que damos á algún

¹ Por razón de la fuerza ó virtud del testimonio para mover el asenso, es *cierto* ó *auténtico*, si excluye todo temor prudente de error; *probable*, si deja en el ánimo recelo de ser cierto lo contrario; *dudoso* é *incierto*, si deja en suspenso al entendimiento; y *falso*, si se viese que es contrario á la verdad.

² No ha de confundirse pues la autoridad que consiste en la potestad de mandar, con la autoridad que consiste en la dignidad ó fuerza moral en cuya virtud debemos tener por cierto lo que se nos dice, la cual autoridad se reduce á la *ciencia* y *veracidad* del testigo, objeto intrínseco y formal de la fe. Esta autoridad no es

testimonio por razón de la autoridad del testigo. Divídese la fe en *divina* y *humana*: es divina cuando creemos lo que dice Dios; y humana cuando asentimos al testimonio de los hombres.

286. La fuerza ó virtud en que consiste la autoridad, está en la ciencia y veracidad del testigo; porque aquel testigo que conoce la verdad de lo que dice, y quiere manifestar ingenuamente la misma verdad que conoce, es moralmente imposible que engañe á los demás.

Según esto sería absurdo poner en duda la autoridad absolutamente infalible de Dios; pues siendo Dios, como es, infinitamente sabio, y la misma santidad por esencia, ni puede engañarse ni engañarnos. Ceñirémonos, pues, en este artícu-

En qué consiste la fuerza de la autoridad.

preciso que adorne ordinariamente al testigo, sino basta en cada caso, para tenerle por digno de fe, entender que sabe lo que dice, y que dice lo que sabe. Es, pues, notoriamente errónea la sentencia de aquel doctor que enseñaba debían creerse los testimonios divinos, no por ser Dios la misma bondad y sabiduría, que no puede engañarse ni engañarnos, *quia verax est*, sino por obediencia, porque nos manda creer aquello que nos enseña, *quia jubet* (Guilielmus Parisiensis, *De fide et legib.*, c. I). Lo contrario enseña el Concilio Vaticano (cap. III), donde dice: "Ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed *propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec fallit nec fallere potest.*"

lo, á la autoridad humana, con tanta más razón cuanto que la divina ya la afirmamos antes, aunque implícitamente, diciendo que la fe que le es debida, sobrepuja en seguridad aun á la misma certeza metafísica. Diremos sin embargo, que el divino testimonio nos es *absolutamente* necesario para conocer aquellos misterios que exceden la capacidad de nuestra razón, y que nos es *moralmente* necesario para conocer las verdades religiosas y morales del orden natural ¹.

Respecto á la utilidad y necesidad del testimonio humano, son asimismo indubitables, así tratándose del que llaman *dogmático*, como del *histórico*. El primero es en efecto útil y necesario, ante todo en la primera institución de los niños, y para el sinnúmero de personas rudas que no pueden estudiar ni conocer por sí lo que necesitan saber. Es de notar, que aun los mismos que se tienen por doctos, ó realmente lo son, en muchas materias son como rudos, pues lo que saben acerca de ellas, es de oídas, por vía de testimonio. Aun en la misma ciencia que cada cual posee, hay muchas cosas, la mayor parte, que sólo se saben de este modo, como sucede en la Química, y más aun en la Geografía física, cuyos datos son todos ó casi todos debidos al testimonio de exploradores y viajeros ². Esto sin contar

¹ Vid. S. Tom., Sum. 2, 2. 2, 4, y el Concilio Vaticano, sess. 3, cap. II, de revel.

² Ut scientiis physicis studeamus (chemiae, physicae, historiae naturali, physiologiae, geographiae, astrono-

con el auxilio que recibe el que estudia alguna ciencia, de atender, por lo menos con deferencia, al dictamen de los que en ella han sobresalido. Pero todavía es, si cabe, más necesario el testimonio histórico; porque además de proveer al sabio de los datos que ha menester la inducción, es fuente manantial de la historia, y condición sin la cual no puede vivir el hombre ni en la sociedad civil ni en la doméstica, pues todos los derechos y deberes, todas las relaciones de amistad, de confianza, la fe de los contratos, el conocimiento de las personas á quien se debe respeto y obediencia, ó auxilio y protección, todo estriba en la fe, y supone, por consiguiente, el testimonio y la autoridad ¹.

287. Para apreciar el valor de la autoridad humana debemos distinguir lo científico de lo puramente narrativo ó histórico. En las ciencias, lo mismo que en las artes, las personas en ellas peregrinas deben conformar sus juicios con los de aquellas otras que acerca de las mismas gozan de autoridad. En cambio, por grave que esta autoridad sea,

El valor de la autoridad en lo tocante al arte y á la ciencia.

miae...), ad inductionem faciendam multis indigemus cognitionibus factorum, quae fere impossibile est omnia ipsos experiri. J. Van der Aa, S. J., *Prael. philos. scholast.*, Brevis conspectus, lib. I, prop. 63.

¹ *Totam hominum vitam*, dice San Agustín, *naturaliter in fide fundari*. De utilit. credendi, cap. XII. Y en el XVI añade: *Etsi auctoritate decipit miserum sit, longe tamen esse miserius ab eadem non commoveri.*

debe ceder á la fuerza de las razones en aquellos que las cultivan y poseen, conociendo las cosas científicamente, por sus causas ó principios.

Aquí es de advertir que el testimonio doctrinal ó dogmático no se extiende sino á las verdades difíciles que no están al alcance del vulgo; que no es tanto su valor — al fin como de quien está expuesto á errar — que cause plena fe; y por último, que en materias científicas la última palabra, no es la autoridad, y menos ella sola, quien debe pronunciarla. Conforman con estas razones aquellos antiguos aforismos: *Peritis in arte credendum est.* — *Tanti valet auctoritas quanti ratio allata.* — *Non est jurandum in verba magistri.*

Valor del testimonio histórico.

§ 288. Tratándose de hechos, el testimonio humano debe ser tenido y estimado como norma de nuestros juicios y operaciones. La experiencia enseña, que muchas veces nos dicen otros lo que después hemos visto por nosotros mismos ser verdadero; y que nosotros mismos hemos referido, y estamos dispuestos á referir fielmente á los demás, los hechos que hemos presenciado. Por su parte la razón tiene por verídico el testimonio humano, fundándose en leyes que nos certifican de la ciencia y de la veracidad de los testigos. Estas leyes son: 1.^a, que el hombre está dotado de medios y facultades que le hacen naturalmente apto para conocer la verdad y

distinguir la del error; y 2.^a, que siempre se determina á obrar por el amor de algún bien real ó aparente. De estas dos leyes se deduce con entera certeza, que cuando refieren algún hecho personas dotadas de la capacidad necesaria para conocerlo rectamente, después de haber aplicado su atención para conocerlo bien, no mediando impedimento alguno que lo desfigure ante sus ojos — lo que no es posible en siendo muchos los testigos; — si tales personas están adornadas de probidad, y libres de todo estímulo de interés ó deleite que les mueva á decir lo que dicen, mayormente cuando su testimonio es contrario á su interés personal; y finalmente, cuando es fácil por otra parte descubrir, acerca de lo que refieren los testigos, cualquiera manera de engaño, la razón en ese caso es compellida al asenso por un motivo infalible de certidumbre.

289. ^{En} Síguense de aquí las condiciones ó requisitos que debe haber en los testigos para que su testimonio sea digno de fe. En orden á su capacidad requiérese la buena disposición de sus sentidos, y su aplicación atenta y diligente. La primera de estas dos condiciones resulta cuando son muchos los testigos, y su testimonio unánime: á ella equivale que el hecho sea tal, que sólo los ciegos

Condiciones de
los testigos.

puedan no verlo; y la segunda se supone cuando el hecho es patente y fácil de conocer. Con respecto á la veracidad, debe constar que los testigos son íntegros, que nada les induce á mentir, antes les sería útil decir lo contrario de lo que dicen; y que sean muchos. Por último, en ocasiones concurre este otro requisito: que no podrían engañar aunque quisieran, por ser el hecho público, y nocivo á unos, y á otros ventajoso, etc. Añádanse á estas condiciones las que se refieren á la narración misma, si es producida con sencillez, refiriéndose hasta los pormenores, diciendo el modo como fué conocido el hecho del testigo, invocando el testimonio de otros, etc.

No es preciso que todas estas condiciones concurren para que el testimonio sea digno de fe; mas las ponemos todas para que pueda juzgarse en casos concretos, por las que faltan y las que concurren, si consta verdaderamente ó no de la capacidad y veracidad de los testigos. Si los testigos son probos, prudentes, religiosos, y nada crédulos; si su testimonio es constante y á prueba de contradicciones y peligros, y si el hecho es reconocido aun de los mismos adversarios, pocos testigos bastan para certificar de él; uno sólo es digno de entero crédito en ese caso.

Bien será añadir, que las mismas razones que dan valor al testimonio humano, tratándose de

hechos del orden natural, le hacen digno de fe cuando refiere hechos del orden sobrenatural. La capacidad que ha menester el testigo para conocer esta clase de hechos — la resurrección de un muerto, por ejemplo — no es mayor que la que se requiere para conocer aquella otra, v. gr., la muerte de este ó aquel hombre.

290. Se entiende por *tradición oral*, ó simplemente *tradición*, la continuada sucesión de testigos que trasmiten oral y *mediatamente* la noticia de alguna cosa ¹.

Que sea tradición.

291. Para que la tradición merezca entero crédito, debe ser: 1.º, de *muchos testigos* en las varias líneas de personas oriundas de los primeros testigos; 2.º, *constante ó perpetua*, mediante una serie de testigos que comience en el hecho, y prosiga hasta nosotros sin interrupción; y 3.º, *uniforme*, ó concorde la narración de todos los testigos, por lo menos en la naturaleza del hecho y en sus principales circunstancias. Concurriendo estas condiciones, es imposible que á nadie engañaran los testigos inmediatos del hecho, y que los intermedios fuesen engañados de ellos, ni quisiesen ni pudiesen engañar á los sucesores.

Condiciones de la tradición.

¹ Decimos *mediatamente*, porque la tradición supone testigos contemporáneos del hecho, en los cuales hubieron de concurrir los requisitos que exige el testimonio histórico.

Si la tradición es conservada religiosamente por toda una nación, incluso los sabios de ella; si también fuera conservada, en la substancia al menos, por otras naciones más ó menos distantes; si además se ve celebrada desde tiempo muy atrás en juegos y fiestas populares; si concuerda con monumentos públicos, sepulcros, edificios, monedas, estatuas, pinturas, joyas y utensilios, vestidos y armas; si en los usos populares, en los nombres de las ciudades, de los ríos, etc., en las locuciones figuradas, se echan de ver huellas ó vestigios del hecho; si también deponen por él algunos monumentos escritos, como sellos, diplomas, inscripciones, etc., no hay duda sino que una tradición así confirmada recibe más autoridad todavía de la que esencialmente posee, en razón de los requisitos esenciales de ella, enumerados en el texto.

Qué sea historia.

292. *Historia* es la narración de los hechos por escrito.

Cualidades de la historia.

293. Las cualidades que exige la crítica en los libros y demás monumentos escritos (monedas é inscripciones), (son tres: *veracidad, autenticidad é integridad*). Acerca de la veracidad de la historia vale lo que hemos dicho de la veracidad de los testigos ¹. La au-

¹ *De scientia auctoris*, dice el P. Van der Aa en su obra ya citada (prop. 67), *satis est ut facta quae narrat sint publica, illustrata, a pluribus observata, ab aliis non contradicta, monumentis vel aliquibus effectibus confirmata.*

tenticidad consiste en que el libro se atribuya á su verdadero autor y tiempo. Para discernir esta cualidad debe mirarse si el libro ha sido tenido por auténtico desde el tiempo de su autor hasta nosotros; si el estilo y demás circunstancias del libro convienen con el autor; si los argumentos extrínsecos abonan en vez de contradecir la autenticidad del mismo; y si concuerdan con los códices antiguos. Por último, la integridad consiste en que el libro se halle tal como salió de manos del autor, es decir, que su texto no haya sido alterado, ni mutilado, ni aumentado con adiciones intercaladas en él. Excusado parece añadir, que en concurriendo estas cualidades, los libros históricos merecen plena fe.

La veracidad de la historia, así como la de los otros medios ó fuentes del conocimiento de la verdad, no ha dejado de ser combatida por la crítica escéptica. Sexto Empírico en la antigüedad, y Locke, y Bayle principalmente, en los tiempos modernos, representan ese mal espíritu

De veracitate auctoris satis est applicare regulas de veracitate testium et insuper videre: a) utrum diversi auctores sint concordantes; b) utrum talia sint facta ut corrumpi poterint; c) utrum auctor sit facti coevus, et contradictores habuerit; d) utrum probus et honestus; e) utrum traditio aliqua vel alia monumenta confirment.

y tendencia. En nuestros tiempos el racionalismo germánico ha intentado con todas sus fuerzas reducir á simples mitos la historia de la antigüedad, sobre todo, la de los tiempos primitivos, y más singularmente la historia de la religión. Sus objeciones, sin embargo, no sufren el examen de la crítica verdadera. Redúcense en suma á decir, que muchos hechos tenidos antes por ciertos, han resultado luégo fabulosos, y que los historiadores suelen referirlos fundándose en tradiciones inciertas sobre cosas que estuvieron muy lejos de presenciar. Pero fácil es responder, que también hay hechos históricos de indisputable verdad, que nadie es osado á contradecir; que la crítica verdadera no garantiza todas las narraciones de la historia, sino aquellas que descansen, ó en tradiciones legítimas, ó en historiadores que fueron testigos de mayor excepción de las cosas que refieren, como, Moisés, por ejemplo. En resolución, el valor de la historia no difiere del valor del humano testimonio, el cual se resuelve por un lado en la capacidad que tienen los hombres para conocer fielmente aquello que testifican, ó sea en el valor de los criterios que nos certifican de la verdad, y por otro en la veracidad de los mismos hombres cuya naturaleza moral está regida en este punto por leyes que no sufren ser violadas. La misma razón que conoce estas leyes, nos fuerza por su parte á creer dicho testimonio, el cual, cuando es imposible que muchos se concierten para fingir lo

que no es, engendra certeza, no solamente moral, sino en sentir de algunos, hasta metafísica ¹.

Bien será concluir el presente artículo advirtiéndole que no se debe confundir la crítica histórica, ó arte de discernir la verdad del error, tratándose de los testimonios históricos, con la *hermenéutica*, que es el arte de interpretar (*ἐρμηνεία* significa *interpretación*) ó explicar lo que hay de oscuro ó ambiguo en los escritos.

ARTÍCULO III

Del criterio objetivo de la verdad.

294. El criterio objetivo de la verdad es Criterio objetivo. la *evidencia*, ó sea la perspicuidad del objeto conocido (*verum perspicuum*), el cual, cuando es proporcionado á nuestro entendimiento, se manifiesta á él, y no hay razón para que deje de manifestársele como es en sí.

Considerada en concreto, la evidencia es el mismo sér ó entidad del objeto conocido, según que está presente delante de los ojos del alma, y que se ofrece á ellos como *término* de su virtud cognoscitiva, y como *causa* ó *motivo* generador de aquel descanso de la mente en la verdad conocida, que lleva el nombre de *certeza*. La palabra *término* significa aquí el objeto material del

¹ Véase á SANSEVERINO, *critereologia*, cap. X, donde cita á los autores cuya es esta última sentencia.

conocimiento cierto; y la palabra *causa* el objeto formal de él, ó sea la razón en que se funda la certidumbre. Estamos ciertos, en efecto, de las cosas *que* hemos visto (objeto material), *porque* se han manifestado á nuestros ojos (objeto formal). Lo primero corresponde con el *medio* ó facultad de conocer; lo segundo es *motivo* propiamente dicho, que consiste finalmente en la evidencia.

295. Del objeto formal ó motivo de la certidumbre se distingue la norma por la cual es determinado aquello que tenemos por verdadero. En otros términos: para asen-
tir á alguna cosa, v. gr., *á la igualdad de los radios en el círculo*, debemos distinguir la causa eficiente que nos *mueve* al asenso (he aquí el *motivo*), de la causa que nos manifiesta ser ese motivo suficiente para tener certeza de esta ó aquella verdad ¹. Esta norma se llama también *criterio*, en sentido riguroso, y consiste en los primeros principios, y principalmente en el principio de contradicción.

¹ "El *motivo* de la certeza, dice Kleutgen, es lo que nos induce á un asenso firme; mas la *norma* es lo que determina aquello que en tal modo tenemos por verdadero. Del motivo recibe nuestro asenso su propia forma, que es la firmeza que antes decíamos; y por la norma su contenido, ó sea su *materia*." *La filosofía antigua conocida y vindicada*, versión italiana, vol. II, tract. 3.^o, cap. III, n. 259.

Previas estas nociones, procede probar que todos los motivos que nos inducen al asenso, inclusa la autoridad, se fundan finalmente en la evidencia objetiva, fundamento último de todos ellos, y que la norma ó criterio formal último de la certeza son los principios de la razón.

Que todos los criterios subjetivos se fundan en la evidencia, ó en otros términos, que en todas las verdades que conocemos por cualquiera de los medios referidos, la razón que nos mueve á afirmarlas, es la evidencia, échase de ver claramente observando que en todas y cada una de las cinco especies de verdades arriba expuestas resplandece, en efecto, la evidencia. Porque, en primer lugar, toda verdad, ó nos es conocida por medios propios é internos, ó nos es conocida por el testimonio externo de otra persona. En este segundo caso, lo que nos mueve á asentir á ella, es la evidencia del testimonio, es decir, la claridad con que se nos muestran la capacidad y la veracidad de los testigos. Mas en el primero, esto es, cuando conocemos las cosas por nosotros mismos, conviene distinguir en las verdades conocidas, las verdades mediatas ó deducidas de otras por vía de raciocinio, y las verdades inmediatas ó conocidas directamente ó por sí mismas. Respecto á las primeras, el motivo que nos induce á afirmarlas, no es otro que la evidencia de la deducción, es decir, la claridad con que se ofrece contenida la conclusión en las premisas. Por último, en orden á las verdades inmediatas,

cuyo conocimiento tiene origen en la intuición ora de la conveniencia ó repugnancia de las ideas, ora de los hechos de conciencia, ora en fin de los objetos que percibimos con los sentidos, es indudable que la evidencia con que se nos manifiesta el objeto, es el motivo que nos induce á afirmarlo.

El común sentir de los hombres confirma esta doctrina, como se echa de ver en las expresiones que todos usan, diciendo á cada paso, y sobre toda clase de verdades conocidas por sí: *Cedemos á la evidencia; tal persona se resiste á la evidencia; esta verdad es evidente*, etc.

Roma existe; — los tres ángulos de un triángulo equivalen á dos rectos; — tres y dos son cinco; — yo deseo ser feliz; — el sol alumbra: he aquí en ejemplos las cinco especies de verdades que podemos conocer. Si se nos preguntara por qué estamos ciertos de todas esas cosas, nuestra respuesta sería, en el primer caso, ser evidente la imposibilidad de que nos engañen los que dan testimonio de la existencia de Roma; en el segundo, la evidencia con que se demuestra en geometría el teorema referido; y en los tres restantes, la evidencia con que se nos manifiesta la relación de identidad entre las ideas de tres y dos por una parte, y de cinco por otra, y la evidencia asimismo con que se nos ponen delante el deseo de la felicidad y la luz del sol.

Esta evidencia, en que consiste el criterio de la verdad, es la que llaman *objetiva* ú *ontológica*,

porque está en las cosas mismas conocidas, á las cuales debe conformarse el entendimiento para entrar en posesión de la verdad: doctrina esencialmente diversa de la que pretende convertir en cierto modo al entendimiento en regla ó medida de las cosas, confundiendo el criterio objetivo de la verdad, que es un carácter intrínseco de ésta, con la determinación subjetiva que nos inclina en cada caso á lo verdadero, y que es hija de la disposición natural para asentir á la verdad misma.

Si esta determinación fuese el criterio de la verdad, la misma verdad dependería de nuestro entendimiento, y carecería de aquel valor absoluto que posee en sí misma independientemente de las disposiciones interiores del ánimo. Por otra parte, si la determinación interior con que asentimos á la verdad, careciese de motivo ó razón distinta de ella, nuestro primer acto en el orden de la certeza sería de fe ciega en la rectitud de esa determinación, ó sea en la veracidad de nuestras facultades; y esta fe ciega, destituída de todo motivo racional, y contraria á la índole de la inteligencia, para quien afirmar es ver ó percibir la relación entre un sujeto y un predicado, esa fe, decimos, constituiría cuando más una persuasión subjetiva, pero no una certeza legítima, fundada en la realidad misma conocida, ó en la evidencia de la verdad. Mas aunque el criterio de la verdad es la evidencia objetiva ú ontológica, fácil es entender que esta evidencia

no podría obrar sobre el entendimiento y moverle al asenso, si no hubiese en él luz y disposición proporcionada para dejarse penetrar por la evidencia de la verdad ¹. Esta disposición, sin embargo, no es propiamente criterio de verdad, sino mera condición sin la cual no podría tener uso ni aplicación el verdadero criterio.

Síguese de aquí no ser verdadero criterio la *idea clara y distinta* de Descartes. Y á la verdad, la idea no es más que la representación de un objeto en la mente; por consiguiente, es en parte subjetiva, y como tal no puede engendrar certidumbre de la realidad externa que representa. Cuanto á su claridad y distinción, sabido es que estas dotes dependen mucho de la disposición del sujeto inteligente, y del grado de atención con que se considera el objeto conocido, todo lo cual es de un orden puramente interno, por el cual no puede ser regulado el orden de las cosas en sí mismas; antes por el contrario, la realidad hecha manifiesta al entendimiento, es causa de sus juicios, y principio de certidumbre legítima. Por

1 Véase á Kleutgen, obra citada, tratado 3.^o; II, n. 274 y siguientes, donde enseña cómo debe poseer el hombre, en su misma naturaleza racional, una norma de la certeza. En apoyo de esta sentencia cita el conocido texto de San Agustín. *Rursus omnia, quae de hac luce mentis nunc a me dicta sunt, nulla alio quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intelligo vera esse, quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc rursus intelligo.* De vera relig., n. 27.

último, es sobremanera peligroso y contrario á la verdadera noción del criterio, establecerlo en cosa tan mudable y sujeta á engaños é ilusiones como las ideas claras y distintas, porque cada cual podría reputar por tales las que se forma de las cosas á su antojo, ó padeciendo algún engaño é ilusión.

Los filósofos modernos han ideado sobre esta materia teorías muy diversas entre sí, aunque conformes con el sistema que respectivamente profesan. Entre ellas son de notar especialmente la de Malebranche, en cuyos ojos el criterio supremo de la verdad son las razones eternas de la inteligencia divina; la de Rosmini, reducida á su idea del ente ideal; la de Galluppi, que reduce todos los criterios al testimonio de la conciencia; la de Jacobi, filósofo alemán, quien ante los excesos del racionalismo kantiano, recurrió á los afectos instintivos del alma para que sirvieran de norma de verdad; por último, la de Lamennais, que estableció el criterio de verdad, único á sus ojos, en el consentimiento universal de los hombres. Nada diremos aquí sobre la doctrina de Malebranche, con quien conviene Gioberti en mirar la intuición de Dios como principio de la ciencia y del criterio de la verdad, porque el ontologismo de estos autores será refutado en la Metodología. Tampoco es esta la ocasión de refutar la teoría rosmíniana del ente ideal; y por lo que toca al consentimiento universal de Lamennais, ya veremos su falsedad en el artículo siguiente. Sobre el sis-

tema de Jacobi, que pone en el instinto del corazón el criterio de la verdad, baste observar que apenas hay cosa más mudable que tales afectos instintivos, que de suyo son ciegos, y necesitan de la luz de la razón y del verdadero criterio para ordenarse rectamente á su objeto. Por último, es un error fácil de conocer, que la conciencia sea el único criterio de verdad, pues con sólo recordar que el conocimiento procedente de la conciencia es reflexivo, y está circunscrito á los actos y á la existencia del sujeto pensador, se hace imposible mirarla como criterio universal de toda verdad, y como norma de todo conocimiento.

Cuán peligrosa sea la teoría de Descartes sobre el criterio de la verdad, puede verse en el siguiente pasaje de Bossuet: «Otro inconveniente harto funesto procede de estos principios, é influye gravísimamente en los ánimos; y es que, so pretexto de no admitir sino lo que se entiende con claridad (lo cual dentro de ciertos límites no deja de ser verdadero), cada cual se reputa libre para decir: esto entiendo, esto no entiendo, y para aprobar ó reprobar sin otro fundamento lo que quiere; no advirtiendo, que fuera de nuestras ideas claras y distintas, existen ideas confusas y generales que contienen verdades esenciales, las cuales no es posible negar sin que todo venga por tierra. Así se introduce por esta puerta una libertad de juzgar de dónde proceden las proposiciones que temerariamente se formulan sin respeto

alguno á la tradición ^{1.} Razón ha habido, pues, para decir, que así como Lutero introdujo el racionalismo en religión, así Descartes dió entrada al protestantismo en filosofía. Véase á los Padres Liberatore ² y Zeferino González ³, quien considera el método y doctrina de Descartes como la fuente de donde en muy gran parte proceden los sistemas absurdos é impíos que de tres siglos á esta parte han desfigurado y degradado torpísimamente á la filosofía.

Que la norma ó criterio último de la certeza son los principios de la razón, se demuestra sin dificultad, considerando, de una parte, que tales principios son evidentes por sí mismos con evidencia inmediata, y por consiguiente, que á sí mismos se revelan, y no han menester otra norma de su verdad, por más que supongan la luz del entendimiento á cuyos ojos se manifiestan, luz participada del mismo Dios ⁴; y de otra, que,

¹ *Lettres au P. Lamy.*

² *Institut. philos.*, log. pars alt. cap. VII, art. 2.

³ *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, lib. I, cap. X y XI.

⁴ De Dios procede la luz del entendimiento, y por lo mismo, los principios que están en él naturalmente, no porque le sean innatos, sino porque surgen de esa luz sin arte ni estudio alguno. Así que, en último término, la regla suprema de toda verdad y certeza es el entendimiento divino. *A veritate intellectus divini*, dice Santo Tomás, *exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus, nisi*

como enseña Santo Tomás, « toda la certeza de la ciencia sale de la certeza de los principios, porque entonces conocemos científicamente las conclusiones, cuando las resolvemos en los principios que las contienen ^{1.} » Así, tanto las verdades mediatas de la ciencia como los principios indemostrables proceden de la misma evidencia de las cosas que se llaman *ciertas* ^{2.}

Entre todos los principios de la razón, aquel á quien toca y pertenece el primado, es el llamado de *contradicción*. Este principio, en efecto, es el primero y el más universal de todos ellos, y por consiguiente, la norma ó criterio supremo de verdad; porque de la idea de ser, comparada con la idea de no ser, procede inmediatamente

secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimus judicare. De verit., q. I, art. 4, ad 5. En otra parte del mismo opúsculo declara esto mismo el Santo Doctor diciendo, que *Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et lumen primorum principiorum impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum; sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminalem rationem omnium effectuum producendorum.* Q. XI, art. 3.^o

1 *Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia.* De verit. q. XI, a. 1 ad 14.

2 *Certitudo, quae est in scientia* (que es el hábito de las verdades deducidas), *et in intellectu* (hábito de los principios), *est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur.* I sent. dist. III, quaest. II, art. 2.

dicho principio; y pues la idea de sér ó ente es la primera y la más universal de todas las ideas, y está como embebida en todas ellas, así el juicio que de esa idea resulta inmediatamente, es el primer principio verdadero, el más universal de todos, y el que está incluído en todos ellos ¹. Y como la verdad es una propiedad del juicio, en toda verdad está, pues, incluída la que expresa el principio de contradicción ²; y por tanto, quien afirma alguna verdad, afirma el principio de contra-

1 Sciendum est, quod cum duplex sit operatio intellectus: una qua cognoscit, quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia, alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet id quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectus entis, sicut hoc principium, omne totum est majus sua parte, ex intellectu totius et partis; ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividētis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intelligere, nisi hoc principio intellecto. S. Th. in Arist. 4. 1 Metaph. c. 3, lect. 6.

2 Puede asegurarse esto aun de las verdades experimentales, que implican cierta necesidad, aunque hipotética, pues suponen la constancia y uniformidad de las leyes físicas, entre ellas las que regulan los actos de conocer, según las cuales, cuando en estos actos concurren los debidos requisitos, es físicamente imposible no conocer las cosas como son en sí.

dicción, y quien niega alguna verdad, niega el principio de contradicción. Este es el principio de todos los principios, en sentencia de Aristóteles ¹, el cual, no sólo es primero, sino absolutamente primero, pues aunque sólo sea indirectamente ó *ab absurdo*, todos los demás principios se pueden demostrar por él, mientras que este principio no se puede demostrar por ningún otro; y él es, por consiguiente, la regla ó criterio supremo de toda verdad.

No es esto decir que de este principio, así como de ninguno otro de los que llamamos comunes, se sigan las conclusiones en las ciencias: no, cada ciencia deduce sus conclusiones de principios propios, mas se sirve de los comunes, y especialmente del de contradicción, porque según ellos debe juzgarse de los demás, y por tanto, son regla ó criterio universal de verdad de las conclusiones que implícitamente se contienen en los mismos. «El criterio de verdad, dice el P. Cornoldi, es la regla según la cual debe juzgar el entendimiento de todas las cosas. Pero así como 1.º, de la regla no puede sacarse la cosa regulada—por ejemplo, de la idea del orden no puede inferirse que haya cosas ordenadas, de la existencia del metro no se puede inferir la existencia de lo que puede ser medido con el metro;—así del criterio de verdad, según el cual debo medir la verdad de mis juicios, no se pueden de-

I φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἀξιωματῶν αὐτῶ πάντων.

ducir los juicios mismos; 2.º, y así como en las cosas reguladas existe en alguna manera la regla, así en todos los juicios verdaderos debe estar el criterio de verdad; 3.º, y al modo como habrá de ser *tuerto*, *feo*, *malo*, etc., todo aquello que no es regulado, ó que no expresa en sí la regla que debe expresar, y *recto*, *bello*, *bueno*, etc., todo aquello que la expresa, así habrán de ser falsos aquellos juicios que no expresan su regla, ó criterio de verdad, y verdaderos aquellos que la expresen 1.º»

CAPÍTULO III

MEDIOS DE QUE SE AYUDA LA RAZÓN HUMANA,
MORALMENTE CONSIDERADA, PARA EL CO-
NOCIMIENTO DE LA VERDAD.

296. La razón humana con relación á la verdad, puede ser considerada *absoluta* y *moralmente*. Considerada del primer modo posee sin duda fuerzas que la conducen rec-
tamente al conocimiento de la verdad; mas considerada *moralmente*, esto es, bajo el in-
flujo de las varias causas de error que per-
turban el uso legítimo de sus fuerzas, es
también indudable el peligro en que está de
errar en muchas cosas, y la dificultad de

Tres medios
que ayudan para
conocer la verdad.

1 *Lezioni di filosofia scholastica*, sec. edic., 1875, lec-
ción XII.

conocerlas bien. Esta dificultad y ese peligro no impiden el recto uso de los sentidos acerca de sus peculiares objetos, ni el del entendimiento cuando simplemente percibe las esencias de las cosas, ni cuando asiente á los principios ó verdades conocidas por sí mismas, y á las que de un modo fácil é inmediato se deducen de ellas; mas ocurren á menudo en los discursos de la mente que suponen muchos raciocinios, donde es muy de temer que se deslice el error, ora en la materia, ora en la forma del procedimiento, así del deductivo como del inductivo. Mas á fin de prevenir este mal y asegurar el buen uso de su razon, cuenta el hombre con tres medios que le ayudan eficazmente en el conocimiento de la verdad. Estos medios son: la *revelación divina*, el *sentir común de los sabios*, y el *consentimiento universal de las gentes*.

Algunos filósofos muy graves de nuestros días, como son los PP. Liberatore y Zeferino González, dan á este consentimiento el nombre de *sentido común*, y entienden por él la misma razón natural de los hombres en cuanto pronuncia espontánea y unánimemente unos mismos juicios acerca de las verdades pertenecientes al orden de nuestra vida, así física como moral, tales como *la realidad de los cuerpos*, *la constancia de las leyes de la naturaleza*, *la existencia de Dios*, *la necesidad de*

darle culto, la distinción entre la virtud y el vicio, la inmortalidad del alma, los premios y castigos reservados en la otra vida respectivamente para los buenos y los malos, y otras verdades á este tenor. Mas aunque su doctrina es idéntica en el fondo á la del canónigo Sanseverino, que seguimos en el texto, pues dan una demostración idéntica de la verdad de estos juicios, no me parece tan buena la expresión *sentido común* como *consentimiento* de todas las gentes (*consensio omnium gentium*, que decía Cicerón), por dos razones: 1.^a, porque aquella expresión tiene ya su sentido propio en la filosofía, á saber: la potencia sensitiva con que percibimos las sensaciones; y 2.^a, porque el término *sentido común* no es apto para significar las verdades recibidas por tradición, y las que junto con aquellas otras que conocen naturalmente y en que convienen todos los hombres, se comprenden debajo del término que hemos preferido.

§ 297. Por medio de la divina revelación, cuya existencia es moralmente necesaria para el perfecto conocimiento de las verdades tocantes á la religión y á la moral, el filósofo que discurre acerca de ellas, puede conocer infaliblemente el vicio ó la rectitud de sus ratiocinios; porque teniéndola como debe ante los ojos, le es fácil comparar con sus dogmas las conclusiones que saca su razón de principios evidentes; y si alguna de

La divina revelación.

ellas por vicio de esta deducción se opusiese aún en lo más mínimo á la doctrina revelada, debe el mismo filósofo atribuirlo á la propia flaqueza, que fácilmente se engaña y extravía, é investigar cuál sea el vicio que falsifica el discurso, para rehacerlo de nuevo de conformidad con la regla infalible de la fe ¹.

El sentir común
de los sabios.

298. El segundo medio auxiliar, aunque incomparablemente inferior al de la revelación divina, es el sentir común de los sabios, del cual podemos valernos tanto para confirmarnos en las verdades científicas que por nosotros mismos hayamos alcanzado, como para admitir las que todavía no hemos investigado ni conocido. Y á la verdad, cuando nuestros raciocinios convienen con las conclusiones unánimes de los doctos, razón es que los reputemos por legítimos; y de otra parte, si estamos ciertos, como no podemos menos de estarlo, de la ciencia de las personas á quienes la naturaleza hizo príncipes en el uso de las fuerzas intelectuales ², y de la veracidad con que hablan (de la cual no puede dudarse cuando hay perfecta una-

¹ Sobre este punto he escrito *lato calamo* en *La Ciencia y la Divina revelación*.

² Cicerón dice de ellas: *Ipsi natura optima sunt*, y que *cernunt naturae vim maxime*. *Tuscul.*, lib. I, c. XV.

nimidad en sus sentencias, porque es imposible que todos conspiren para enseñar el error), razón es asimismo darles nuestro asenso.

299. Por último, el consentimiento de todas las gentes es signo cierto de verdad. La razón de esto es, que los juicios en que convienen todos los hombres, están adornados de dos propiedades que los ponen á salvo del error, á saber: *universalidad* y *perpetuidad*. Y cierto es imposible que sean falsos los juicios y sentencias profesadas en todos tiempos y naciones, así civilizadas como bárbaras, en orden á las cosas necesarias á la vida física y al orden religioso y moral; porque la naturaleza racional por su propia virtud propende á la verdad, para la cual está formada ¹; y no mediando impedimento alguno que la aparte de ella, como no media ni puede mediar cuando los juicios son los mismos en todos los hombres, es imposible que caiga en el error. Procede el error de causas especiales que accidentalmente impiden al hombre conocer la verdad, pero que como meros accidentes jamás pueden pro-

El consentimiento de todas las gentes.

¹ Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est. — Omnium consensus naturae vox est. CICERÓN, *Tuscul. Disput.* I, 30, 35.

ducir efectos universales y constantes, como los producirían si todos los hombres siempre y en todas partes se engañasen sobre unas mismas cosas ¹.

Esta misma verdad se prueba por las fuentes de donde procede el consentimiento universal de los hombres, las cuales pueden reducirse á la tradicion primitiva, y á la evidencia y fácil demostración de ciertas verdades. Así cuando el consentimiento universal procede de estos dos últimos orígenes, como cuando procede del primero, la razón nos dice que debemos asentir á las verdades á que se refiere; porque en el primer caso son naturales al hombre, y en el segundo tienen por fiadora á la divina revelación, de la cual dimanar las tradiciones primitivas del linaje humano.

El sentido común de los escoceses.

300. No debe confundirse el *consentimiento universal de las gentes* con el *sentido común* ideado por los filósofos de la escuela escocesa, quienes entendieron bajo este nombre un principio distinto de la inteligencia humana, especie de instinto ó inclinación ciega é irresistible, en virtud del cual afirma-

¹ Repetimos que estas cosas han de ser necesarias, porque en otro orden de cosas, el error suele ser común, como lo enseña la experiencia respecto al movimiento del sol, á la influencia de los cometas, etc.

mos todos cierto orden de verdades sin motivo alguno racional de que proceda la certeza que tenemos de ellas ¹. Esta doctrina es del todo inadmisibile; porque nuestro ánimo necesita percibir en lo que afirma, algún motivo que sea la razón suficiente de su asenso (por más que en muchos casos no se pueda explicar el fundamento de su afirmación); y le es tan imposible afirmar cosa alguna careciendo de motivos, como lo es al ojo ver objeto alguno sin luz. El sentido común así entendido conduce al escepticismo, pues quita el criterio universal y último de la evidencia.

301. Tampoco debe confundirse con el *consentimiento universal*, el criterio establecido por Lamennais con este mismo nombre. Este escritor, que empezó defendiendo la fe cristiana, y después, cegado de la soberbia, acabó por caer en los mayores delirios de la impiedad, redujo á uno todos los medios que tenemos para conocer la verdad, al cual

El consentimiento universal de Lamennais.

¹ "Así como no puedo demostrar que dos cantidades iguales á una tercera son iguales entre sí, tampoco puedo demostrar la existencia del árbol que percibo. Pero por la constitución de mi naturaleza tengo inclinación irresistible á dar asenso tanto al aprehender el axioma como al percibir el árbol." RÉID, *Investigación acerca del entendimiento humano* (en inglés), ap. COMELLAS Y CLUET, *Introducción a la Filosofía*, lib. III, cap. X.

llamó *consentimiento común* ¹, diciendo que, para dar legítimamente nuestro asenso á una verdad cualquiera, es necesario que antes hayan convenido todos los hombres en tenerla por tal.

Falsedad del
criterio de Lamennais.

302. Pero su doctrina se destruye fácilmente, observando en primer lugar, que con ella tendríamos necesidad de tener por cierto, en virtud de otros criterios, que existen y que han hablado otros hombres, y de suspender nuestro juicio antes de saber lo que acerca de cada objeto habían afirmado todos, lo cual nos constituiría en un estado de duda universal. A lo cual se añade, que el acto con que conociéramos el juicio del linaje humano, como puramente individual, carecería de virtud para certificarnos del consentimiento común de los hombres. Es digno de notarse cómo el principio de Lamennais se vuelve contra sí mismo, pues todos los hombres convienen en la facultad que tiene cada uno de ellos de conocer y afirmar por sí mismo con plena certidumbre las verdades que se nos presentan con la claridad de la evidencia. Por último, el ejemplo del mismo escritor

1 "El consentimiento común, decía Lamennais, *sensus communis*, es á nuestros ojos el único sello de la verdad." *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, t. II, pág. 85, ed. Garnier, 1885.

arguye contra su doctrina, la cual le condujo á desconocer en el orden intelectual toda autoridad que no fuese la del número; y de aquí, haciendo aplicaciones al orden civil y religioso, vino á considerar en las muchedumbres el origen y criterio de lo bueno, de lo justo, de lo santo y de lo verdadero, en lo cual no salieron la ciencia y la religión mejor libradas que el sentido común.

CAPÍTULO IV

DEL ESCEPTICISMO

303. Se entiende por *escepticismo* ¹ la disposición del ánimo á no admitir nada como cierto, por estar persuadido á que no le es posible alcanzar la verdad. ¹

Qué sea escepticismo.

Consiste, pues, el escepticismo en suspender el ánimo su asenso á la verdad. Puede ser parcial ó absoluto, y este es el que llamaron los griegos *ἀραρατία*, que significa pasmo de la mente y cierta imposibilidad de decir algo. Atribúyese á Pirrón y á la nueva academia. El parcial es el que duda en este ó aquel orden de verdades.

304. Acerca del escepticismo debemos hacer las reflexiones siguientes: 1.^a El escep-

Razones decisivas contra el escepticismo.

¹ *Σκεπτικός*, en castellano el que hace disquisiciones sutiles, del verbo *σκεπτομαι*, que significa *considerar*, *revinar*.

ticismo no existe en realidad, porque ninguna persona de sano juicio puede sinceramente dudar, ni jamás dudó, de las verdades percibidas con irresistible evidencia, á las cuales se inclina la naturaleza racional con una fuerza superior á todo sofisma: los mismos escépticos se olvidan de su asoladora doctrina, y obran como quien está persuadido de que posee la verdad, según se cuenta de Pirrón, que dió su nombre al escepticismo ¹. 2.^a Es imposible disputar con los escépticos, porque toda disputa supone algún principio ó verdad inconcusa, de la que proceden las que se intenta demostrar; mas el escepticismo nada admite como cierto, y desecha, por consiguiente, todo principio de raciocinio. 3.^a Es también imposible que los escépticos prueben la legitimidad de su duda, porque en toda demostración hay premisas ciertas, y ellos dudan de todo. 4.^a Los escép-

I Hume, que profesaba el escepticismo con gran rigor filosófico, hace la confesión siguiente: "Yo cómo, juego al chaquete, hablo con mis amigos, soy feliz en su compañía, y cuando después de dos ó tres horas de diversión vuelvo á estas especulaciones, me parecen tan frías, tan violentas, tan ridículas, que no tengo valor para continuarlas; me veo, pues, absoluta y necesariamente forzado á vivir, hablar y obrar como los demás hombres en los negocios comunes de la vida." *Trat. de la nat. hum.*, t. I, citado por D. Jaime Balmes.

ticos están en contradicción consigo mismos; pues al paso que niegan á la razón la facultad de pronunciar juicios ciertos, usan de ella ¹ para convencer á los *dogmáticos* (que así se llaman los que reconocen la veracidad de nuestros medios de conocer); y en el hecho de hablarnos de la falibilidad del testimonio de los sentidos y de los demás medios de conocer, suponen la existencia de estas facultades, la del sujeto que las posee, y la de cosas que no conforman con ellas.

5.^a Por último, podemos argüir *ad hominem* contra los escépticos; porque cuando dudan de la verdad, están ciertos al menos de su propia duda, que es un hecho interior de que da testimonio la conciencia. Reconocer, pues, el hecho de la duda, es reconocer la veracidad de la conciencia, que da testimonio de

2 “¡Oh escépticos! dice el Sr. Eduardo Alletz (*Essai sur l'homme*, sect. II, lib. I, cap. VII), ¿cómo sabéis que vuestra razón puede engañarse? Por vuestra razón misma. Pero si ella es una facultad engañosa, ¿cómo dais fe á su testimonio, precisamente cuando os dice que es falaz? Si la creéis cuando confiesa que está expuesta á errar, caéis en una contradicción con vosotros mismos, porque os es imposible fiaros de su testimonio ni un solo instante, ni aun aquel en que se declara falaz. El mejor partido será extinguirla de hecho en vosotros; pero no renunciaréis aún á la razón sino por medio de un raciocinio...”

ella, y confiar en este testimonio como medio seguro de obtener la verdad, lo que equivale á admitir, por consiguiente, la verdad que reconoce el que está cierto de su duda ¹. Además, ó el escepticismo es verdadero, ó falso: si fuera verdadero, habría algo que poder legítimamente afirmar; si falso, no puede sostenerse.

La argumentación de San Agustín contra los escépticos.

305. Aunque los escépticos negasen el testimonio y la veracidad de la conciencia cuando les asegura que dudan, su doctrina sería asimismo insostenible, porque rechazado el testimonio de la conciencia, desaparecería también la duda, que sólo puede ser percibida por medio de ella. Pero en este punto nada más concluyente que la argumentación empleada por San Agustín en el célebre pasaje que imitó Descartes en su *cogito, ergo sum* ², si bien cometiendo el abuso de erigir en principio de especulación filosó-

¹ *Omnis qui se dubitantem intelligit, dice San Agustín, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est; de vero igitur certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas dubitat, in se ipsum habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare.* (Lib. *De vera relig.*, c. XXXVI, n. 73.)

² Sabido es que antes que Descartes profiriese ese que parece entimema, y no lo es, había dicho lo mismo Santo Tomás sin usar de semejante forma, equívoca en

fica, el bellissimo raciocionio de que San Agustín se sirvió con la única mira de combatir el pirronismo: *Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse, ac nosse diligimus. In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, saporés gustando, dura et mollia contrectando sentimus. Quorum sensibilibus etiam imagines eis simillimas, nec jam corporeas, cogitatione versamus, memoria tenemus, et per ipsas in istorum desideria concitamus. Sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosce, et amare certissimum est... Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum si fallor. Quia ergo sum, si fallor, quomodo me esse fallor, quando certum est me esse, si fallor ¹²*

Además del escepticismo universal ó absoluto, de que acabamos de hablar, hay el que llaman *parcial*, porque niega la tendencia natural de

este caso, en estos términos: *Nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim quod cogitat, percipit se esse. De verit., q. X, a. 12.*

¹ Lib. II *De Civitat. Dei*, cap. XXVI.

nuestra mente á la verdad, y los medios de discernirla en algún orden de conocimientos ¹. En esta manera de escepticismo dan los que niegan ó el testimonio de los sentidos, ó el valor de la razón, ó el de la autoridad. Pero del escepticismo parcial al absoluto no hay más que un paso, porque desechado el criterio de la evidencia en cualquier orden de verdades, no hay razón para admitirlo en los demás. Dicen, sin embargo, los

1 Este género de escepticismo ha sido Kant en los tiempos modernos quien más sutil y capciosamente le ha tratado de establecer en su *Crítica de la razón pura*, la cual empezó él poniendo en tela de juicio el valor de la razón, ó sea la facultad de conocer la verdad y de adquirir una legítima certeza sobre las cosas que exceden ó *trascienden* (de aquí el nombre de *filosofía trascendental*) el orden de los fenómenos sensibles. "Por la *crítica de la razón pura*," dice Kant en el prefacio de la primera edición de su obra, que lleva este título, "no entiendo... una crítica de los libros y de los sistemas, sino de la razón como facultad en general, con relación á todos los conocimientos á que puede aspirar *independientemente de la experiencia*." No se extiende, pues, según esto el escepticismo kantiano á los objetos de los sentidos, sino á los de la razón, al *noumeno* que él decia, en contraposición al *fenómeno* (sensible). Kant duda, pues, de la verdad de lo puramente inteligible, y suprime de esta suerte la metafísica. Pero cuán irracional sea esta duda, fácilmente se echa de ver considerando que el sofista alemán hizo la crítica de la razón valiéndose de la misma razón, con que suponía ya la existencia de esta facultad, que es de suyo inteligible, y admitía como cierto el resultado negativo de su crítica.

escépticos que sólo admiten como verdadera la propia existencia, porque en favor de ella milita una razón que no se da en ningún otro caso, á saber: la identidad del sujeto conocedor con la cosa conocida; pero no advierten, que no es la tal identidad lo que les mueve á afirmar que existen, sino la evidencia con que se ofrecen á sus ojos los fenómenos internos, y con ellos su propio sér; evidencia que deberíán, sin embargo, desechar si no la reconocieran por motivo eficaz y legítimo de certeza en todos los demás casos. Replican, sin embargo, los tales escépticos, que cuando se trata de afirmar la realidad externa, hay que comparar con ella la representación de nuestra mente, y que esta comparación es imposible por no sernos dado echar entre el sujeto conocedor y las cosas que están fuera de él, un como puente por donde pasar á la realidad, y conocerla como es en sí. A lo cual contestamos, que no hay necesidad de semejante comparación, porque viendo las cosas externas de que juzgamos, ora en sí mismas (aunque por medio de especies que directamente las representan sin ser ellas vistas), ora en los principios que las contienen, no hay que hacer la comparación que suponen, ni construir puente alguno para llegar á una realidad adonde llega y se refiere por sí mismo el acto con que la conocemos.

CAPÍTULO V

DEL ESCEPTICISMO HIPOTÉTICO,
Ó SEA DE LA DUDA METÓDICA UNIVERSAL

Escepticismo
crítico de Kant y
escepticismo hi-
potético de Des-
cartes.

§306. Condenada por irracional la duda absoluta con que ligan su juicio ¹ los escépticos ante la evidencia de los motivos que inducen al asenso, ¿no sería razonable otra manera de duda, en la que sin negar absolutamente al espíritu humano la facultad de alcanzar la verdad, y sin negar tampoco las verdades ya conocidas, se investigase si realmente podíamos conocer las cosas como son en sí, y si las que ya conocemos con certeza natural ó espontánea, son tales como nosotros las conocemos? A la primera parte de esta pregunta respondió afirmativamente Kant en su *Crítica de la razón pura*, dudando de la veracidad de esta potencia intelectual, y acabando en un escepticismo que nie-

¹ Usamos de esta palabra conforme á lo que dice Santo Tomás de Aquino, hablando de la duda, la cual viene á ser, según el Santo Doctor, para el entendimiento, lo que para los miembros del cuerpo son los vínculos que por ventura le sujetan y le impiden moverse; comparación felicísima de que asimismo se vale Santo Tomás para explicar el texto de Aristóteles in *III Metaph.* cap. I,

ga al espíritu humano el conocimiento de todo lo que trasciende ó sobrepuja á las instituciones empíricas de los sentidos; y á la segunda respondió Descartes en sus *Meditaciones* y en su *Discurso sobre el método*, donde duda de todas las cosas conocidas, para sujetarlas á un examen del cual pueda salir el conocimiento de ellas asentado sobre algún principio inconcuso de certeza. Cuál sea el vicio radical del escepticismo *crítico* ó kantiano,

(el texto es: *deceat investigare volentes prae opere bene dubitare: posterior enim investigatio est solutio dubitatorum*, esto es, que primero es saber dudar, ó suspender el juicio respecto de aquellas cosas que son dudosas, y después resolver las dudas), diciendo que así como el que está atado, debe primero mirar la lazada que le han hecho, y del modo que es el nudo, así el que quiere resolver la duda, debe antes considerar las dificultades que impiden asentir, y las causas de donde proceden. He aquí el texto latino: *Dubitanti de aliqua re hoc modo se habet ad mentem, sicut vinculum corporale ad corpus, et eundem effectum demonstrat. In quantum enim aliquis dubitat, in tantum patitur aliquid simile his, qui stricte sunt ligati. Sicut enim ille qui habet pedes ligatos, non potest in anteriora procedere secundum viam corporalem, ita ille qui dubitat quasi habens mentem ligatam, non potest ad anteriora procedere secundum viam speculationis. Et ideo sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, oportet quod prius suspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille, qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas. Ib. lect. I.*

lo vimos anteriormente; réstanos ahora conocer y juzgar (el escepticismo *hipotético* de Descartes, que consiste, como hemos dicho, en adoptar como *hipótesis* ¹, que no como estado definitivo del espíritu humano, la duda universal.)

Duda metódica
y dos maneras de
ella.

307. [†]Esta manera de duda lleva el nombre de *metódica*, por haber sido proclamada y usada por Descartes para llegar á un conocimiento filosóficamente cierto de la verdad; á diferencia de la duda *escéptica* ó *real* con que positivamente se duda de toda verdad, ó sea de la legitimidad de los medios que tenemos de alcanzarla. La misma duda metódica es de dos maneras, conviene á saber: ó *particular* y *moderada*, reducida á investigar algún fundamento sólido para esta ó aquella verdad; ó *inmoderada* y *universal*, que no perdona verdad alguna, ni aun las que son evidentes por sí mismas, como el

1 Bien será advertir, que antes de fingir ó suponer Descartes, que eran falsas todas las cosas que había conocido hasta que se determinó á hacer esa ficción, usó de argumentos propiamente escépticos (véase su *Discours de la methode*, 4.^e partie, p. 21), habiendo llegado por este camino hasta el extremo de decir, que "acaso la única verdad que haya, sea esta: que no hay cosa ninguna cierta... *quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum: nihil esse veri.* Medit., 1.^a, p. 6, 7, ed Amstelod, 1698.

principio de contradicción. La primera de estas dos especies de duda metódica es legítima y conveniente, siendo cosa muy natural, que la razón emplee la duda hipotética, ya que no como estímulo ¹, pero sí como preliminar en algunos casos de la investigación de la verdad. De esta duda usó la docta antigüedad ², y aun se usa hoy á cada paso en las ciencias, particularmente en Geometría ³. Por el contrario, la duda immoderada y universal que empleó Descartes de-

1 "No de la duda universal, decía el ilustre COMELLAS y CLUET, sino del ideal atrayente y del amor han de esperarse grandes progresos en el terreno de la ciencia." *Introducción á la filosofía*, lib. II, cap. VII.

2 Véanse los textos de San Agustín tocantes al uso de la duda metódica en la obra de Kleutgen. *Defensa de la filosofía antigua*, tratado III, ns. 247 y sig.

3 "Quien conozca los rudimentos de geometría, dice Balmes, sabrá que en un triángulo al mayor lado se opone el mayor lado, y está absolutamente cierto de la verdad del teorema; pero si se propone dar á otro la demostración, ó repetírsela á sí propio, procede como si no la tuviera, para manifestar que se la puede fundar en algo. En todos los estudios ejecutamos á cada paso esto mismo... Los argumentos *ad absurdum* tan en uso en todas las ciencias, y muy particularmente en las matemáticas, estriban no sólo en prescindir de lo que conocemos, sino en suponer una cosa directamente contraria á lo que conocemos." *Filosofía fundamental*, lib. I, capítulo XIX.

jando de asentir á los objetos de los sentidos y aun á los primeros principios ó axiomas del saber, sobre ser contra la naturaleza de la razón, que es imposible que ponga en duda todas las cosas, ni aun por vía de hipótesis ó ficción ¹, conduce lógicamente al escepticismo absoluto.

Con la duda metódica universal, comprensiva hasta del mismo principio de contradicción, toda verdad y certidumbre vendrían por tierra. « Una cosa es, dice el cardenal Zigliara, dudar como dudaban los escolásticos de alguna verdad particular, y otra dudar de todas ellas, y de las fuentes mismas por cuyo medio las conocemos. Cuando se duda de alguna verdad, las otras verdades de que no se duda, están prontas á salir en defensa de la primera; mas si radical y simultáneamente son todas suprimidas, ¿en qué base podrá

1 “ Es imposible la duda metódica universal, porque á ella se oponen los conocimientos evidentes adquiridos antes de la misma, y los del instante en que aquélla hubiera de ser admitida. El filósofo que trate de entregarse á la duda universal, no habrá olvidado todos los conocimientos adquiridos, ni la evidencia de muchos de ellos. Cuando quiera abalanzarse á tener por dudoso lo que era objeto de estos últimos conocimientos, se hallará impedido por la evidencia de los mismos. Allá en el fondo de su espíritu verá que aquellas cosas eran ciertas por evidentes, que con razón se había adherido á las mismas, y que no puede menos de adherirse ahora también.” COMELLAS, *ibid.* cap. VI.

asentar la mente el edificio de la ciencia ' ? » En vano se esforzó Descartes á salir de su duda universal estableciendo como principio de la ciencia el hecho averiguado por la conciencia, que él formuló diciendo: « *Cogito, ergo sum*, pienso, luego existo; » porque la conciencia no es otra cosa sino la misma razón ó entendimiento que conoce por vía de reflexión sus propios actos, y si la razón fuera capaz de tomar por verdadero lo que es falso, v. gr., el principio en que afirmamos *no haber efecto sin causa*, mal podíamos fiarnos de ella cuando percibe el hecho interno de pensar. O se reconoce en la evidencia objetiva de la verdad, en el *verum perspicuum*, el motivo y razón suficiente para asentir á ella, y en este caso es vano y absurdo dudar de las cosas que se manifiestan á nuestro espíritu con claridad irrefragable; ó se niega, ó al menos se finge negar, el derecho de la razón para asentir á tales cosas, y entonces la conciencia no puede certificarnos de que pensamos y existimos, porque este hecho no tiene otro título para ser tenido por cierto sino su propia evidencia, siendo además de notar, que si dudáramos del principio de contradicción, por fuerza habríamos de dudar si al mismo tiempo que pensamos y que existimos, podíamos dejar de pensar y de existir.

No estará de más recordar aquí, que después de haber procurado Descartes apoyarse en su pro-

¹ *Summa philos.* Crit. lib. I, cap. único.

pio pensamiento y existencia, como además concibiera ser imposible que lo que piensa deje de existir, ó en otros términos, como viera con claridad, que en el hecho de pensar se contiene el de existir, generalizando este concepto por medio de la inducción, estableció como regla general, que *las cosas que concebimos clara y distintamente son todas verdaderas* ¹, con la cual creyó poder legitimar la certeza del propio pensamiento y existencia. Y no paró aquí Descartes, sino que últimamente fundó este otro principio en una razón superior, cual es la existencia y la perfección absoluta de Dios ², demostradas *a priori*, ó sea por la idea de lo infinito que la conciencia le aseguró haber en su espíritu. Excusado es de-

1 “Habiendo observado, decía Descartes, que en el principio: *Yo pienso, luego existo*, nada absolutamente me asegura que yo diga la verdad sino el *ver muy claramente* que para pensar es necesario existir, juzgué que podía tomar por regla general, que *son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente*, pero que sólo hay alguna dificultad en observar bien cuáles son las que concebimos distintamente.” *Discurso sobre el método*, parte 4.^a, p. 22.

2 “De que las cosas concebidas muy clara y distintamente, añadía Descartes, sean verdaderas, no estamos seguros, sino porque Dios existe, y es un sér perfecto y principio de todo lo que hay en nosotros. De esto se sigue que nuestras ideas ó nociones, siendo cosas reales y que proceden de Dios en cuanto son claras y distintas, no pueden en este caso dejar de ser verdaderas.” *Ibid.*, pág. 26.

cir, pues ya lo vimos en otro lugar, que la simple claridad interior con que vemos que una idea se contiene en otra, ó que tal ó cual predicado conviene á tal ó cual sujeto, no es criterio de verdad ni motivo por consiguiente de certidumbre. Tocante á la demostración *a priori* de la existencia de Dios, que Descartes hubo de reproducir á su manera, diremos únicamente que ya fué desestimada como insuficiente por el Angel de las escuelas, con quien enteramente conforman en este punto todos los filósofos á quien no ha seducido el moderno ontologismo, originado de Descartes. Podemos asegurar, por tanto, que ninguno de los pasos que dió Descartes en su método para salir del escepticismo hipotético ó duda universal á que quiso acudir antes de comenzar su soñada obra de reconstrucción filosófica sobre las ruinas de la filosofía escolástica, desde la afirmación del propio pensamiento hasta la de la existencia y la perfección de Dios, le pudo sacar del abismo de su duda, el cual llama finalmente á otro abismo todavía mayor, ó sea al escepticismo absoluto.

PARTE TERCERA

METODOLOGÍA

CAPÍTULO PRIMERO

DE LA NATURALEZA Y DIVISIÓN DEL MÉTODO, Y DE LAS REGLAS DE ÉL

Qué sea método

308. La palabra *método*, griega en su origen ($\mu\acute{\epsilon}\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$), significa literalmente “camino que conduce á algo.” De ella se usa, en efecto, para significar el camino, ó sea la razón ó disposición con que se procede en las ciencias. Defínese, según esto, el método: *Aquella razón que hace fácil y expedito el camino que sigue la mente para hallar y exponer la verdad, ordenando las cosas de forma que las que van antes iluminen á las que vienen después de ellas* ¹.

Análisis y síntesis.

309. La división más común del método es en *analítico* y *sintético*, llamados también *análisis* y *síntesis*, palabras que significan respectivamente *resolución* ó *descomposición*, y *composición*. El primero es el que procede de lo compuesto á lo simple, de lo particular

I No debe confundirse, por tanto, el *orden* con el *método*. El orden sólo exige que aprendamos unas cosas después de otras; y el método, que las conozcamos por medio de otras.

á lo general, de los efectos á las causas. El segundo, por el contrario, es el que va de lo simple á lo compuesto, de lo universal á lo particular, de las causas á los efectos.

310. (Son operaciones analíticas: 1.º, la abstracción, que separa mentalmente las propiedades de sus objetos, y que para la formación de la idea universal prescinde de las propiedades puramente individuales; 2.º, la inducción, por virtud de la cual nos elevamos á alguna ley general; 3.º, las frecuentes transformaciones que se verifican en el álgebra de unas fórmulas en otras.) Por el contrario, tiene lugar la síntesis cuando demostramos los efectos por sus causas, ó aplicamos los axiomas á los objetos individuales, y en suma, en todo raciocinio, pues no es otra cosa el raciocinio sino el tránsito de una verdad general á otra particular por medio de la deducción.

Qué operaciones son analíticas y cuáles sintéticas

311. Las ciencias necesitan de ambos procedimientos (que en realidad no son dos métodos, sino un solo método científico); porque versando sobre objetos reales, de necesidad tienen que partir del estudio de los individuos, y de hechos concretos, y elevarse á nociones y principios generales, lo cual es propio del análisis; y debiendo luego unir todos los objetos observados y

Necesidad de uno y de otro procedimiento.

sus elementos y propiedades con el lazo científico de principios y leyes comunes, es preciso descender de ellos por medio de la deducción á otras verdades menos generales, y aplicarlos á los individuos, para que así resplandezca la unidad en la variedad, que es el procedimiento de la síntesis.

Método de invención y de doctrina.

312. (Habida consideración al fin que se pretende con el método, divídese éste en método de *invención*, y método de *doctrina* ó *enseñanza*.) El primero es el proceso ú orden que sigue el entendimiento cuando por sí mismo se dirige á la adquisición de la ciencia; y el segundo, el modo como debe exponerse y trasmitirse la ciencia ya adquirida. Algunos añaden á dichas dos maneras de método el que llaman *demonstrativo*, cuyo fin es persuadir á otros de la verdad de alguna cosa. Este método es *didascálico* si se usa de él en la enseñanza; *apologético* si con él se defiende la verdad contra los insidiosos artificios de sus enemigos; y *polémico* cuando el fin del que lo sigue es impugnar directamente el error.

Bien será observar que el fin á que se dirige el método no cambia su naturaleza, la cual consiste en proceder de lo simple á lo compuesto, y viceversa; de aquí que la división del método en analítico y sintético sea

la fundamental. De uno y otro procedimiento se usa, en efecto, ya inventando, ya enseñando, ya persuadiendo á otros.

Algunos llaman al análisis *método de invención*, y á la síntesis *método de doctrina*; pero es un hecho confirmado por la razón, que ambos procedimientos se emplean en la adquisición y en la exposición y enseñanza de las doctrinas científicas en general, si bien cada ciencia en particular pide respectivamente el análisis ó la síntesis, siendo lo más frecuente que el análisis se emplee en la invención, y la síntesis en la enseñanza.

313. Las leyes generales del método son;

- 1.^a Debe procederse de lo que nos es más conocido, á lo que nos es menos conocido ¹.
- 2.^a Debe procederse por grados, ó sea de

Leyes generales
del método.

¹ Para la recta inteligencia de esta primera ley, conviene advertir: 1.^o, que no es necesario en todas las ciencias, sino únicamente en la Metafísica (la cual no tiene sobre sí ninguna otra ciencia humana), que las cosas más conocidas, donde comienza el proceso metódico, sean evidentes por sí mismas, pues basta que sean evidentes, ora por sí mismas, ora en virtud de principios pertenecientes á otra ciencia superior; 2.^o, que no debe confundirse, con los secuaces de Descartes y de Locke, lo más conocido con lo más fácil. He aquí sobre este punto la sentencia de Santo Tomás, cuya verdad es fácil probar con ejemplos y razones: *Necesse est in addiscendo non incipere ab eo, quod est facilius, sed ab eo a cujus cognitione sequentium pendet* (*super Boet., de Trin., q. VI, a. 1, ad 3*).

forma que cada una de las conclusiones se siga inmediatamente de sus principios próximos. 3.^a Por último, debe haber conexión entre todos los grados de la serie progresiva de las verdades, de suerte que no se inter-pole en ella ninguna proposición que no esté enlazada con la que le precede.

Leyes especia-
les del análisis.

314. A dos pueden reducirse las leyes del análisis: 1.^a, distribuir el objeto compuesto en sus partes para considerar éstas separadamente, debiendo fijarse la atención en las que se refieren al objeto que se quiere conocer, y dejarse las otras; y 2.^a, que al examinar cada una de las partes no se pierda de vista el orden que guardan unas con otras y con el todo que forman.

Idem de la sín-
tesis.

315. El procedimiento de la síntesis pide: 1.^o, que se comience por las definiciones así de cosa como de nombre, y por los principios dotados de evidencia inmediata, ó por verdades legítimamente demostradas; y 2.^o, que los conceptos comunes á muchos géneros y especies, precedan á los que únicamente representan sus respectivos objetos.

1 Esta regla es la consecuencia y aplicación de la segunda ley del método en general; pero no está de más consignarla aquí de un modo explícito.

316. Por razón del medio que se usa en el conocimiento progresivo de la verdad, el método se divide en *experimental*, *lógico* y de *autoridad*. Método *experimental* es el que usa de la *experiencia*, ó sea de la *observación* y del *experimento*, para conocer en orden á los hechos de la naturaleza las leyes á que están sujetos, y las causas inmediatas de que proceden. Método *lógico*, aquel en que se emplea el raciocinio. Y método de *autoridad*, ó *tradicional*, el que usa de la autoridad del género humano como de auxilio efficacísimo de la razón.

División del método por razón del medio de conocer.

317. Por último, en razón de los diversos principios de donde, según las varias escuelas filosóficas, parte el entendimiento en la investigación científica de las cosas, el método se divide en varias especies, denominadas con los nombres mismos de los sistemas que de tales principios se originan, ó sea del *empirismo*, del *psicologismo*, del *idealismo trascendental*, del *ontologismo*, del *eclecticismo* y del *tradicionalismo*, todos ellos falsos y contrarios al único verdadero sistema, que es el de la *filosofía escolástico-cristiana*. Atendiendo, pues, al punto de partida de estos sistemas, y tomando de ellos la respectiva denominación, el método se divide en *empírico*, *psicológico*, *idealístico*, *ontoló-*

División del método por razón del punto de partida.

gico, ecléctico, tradicionalístico y escolástico.

Estas varias denominaciones del método suelen, sin embargo, reducirse á las de método *sin-tético* y método *analítico*. Puede llamarse, en efecto, método *analítico* al que usan los empíricos, que parten de la simple consideración de los individuos y hechos sensibles, para elevarse al conocimiento de las leyes naturales por medio de la inducción, que es operación analítica. Por el contrario, los partidarios del psicologismo puede decirse que profesan el método *sin-tético*, mayormente cuando siguen las banderas de Amadeo Fichte, que pretendía sacar del *yo*, objeto de la psicología, el conocimiento de todas las cosas, por modo de deducción, que es operación *sin-tética*. También se llama *sin-tético* el método de los que sacan el conocimiento de todas las cosas de la idea indeterminada de ser, en que suponen contenido todo lo que es, como los hegelianos y krausistas, y los que parten del conocimiento de Dios, que suponen intuitivo, del cual deducen *a priori* las verdades todas de la filosofía, que son los *ontologistas*. Por último, se llama con razón método *analítico-sin-tético* al que usaron siempre los doctores de la Iglesia y demás lumbreras de la filosofía cristiana, los cuales parten de la idea abstracta é indeterminada de ser, en que se resuelven las demás ideas, pues es la más simple y la que está embebida en todas ellas, de la cual toman gradual y sucesivamente el vuelo al conocimiento de Dios, volviendo, después que es ilus-

trada la mente con este conocimiento, al de las cosas criadas, así espirituales como sensibles.

Al método sintético usado por hegelianos y krausistas se le suele dar el nombre de *trascendental*, y no sin algún fundamento, pues con él pretenden sacar de una sola idea — la idea indeterminada de ser — toda la realidad inteligible. Grande es, por lo demás, la trascendencia de todos los dichos métodos, porque de ellos depende que se yerre ó se siga el verdadero camino de la investigación científica, como quiera que cada uno de ellos constituye un principio ó punto de partida, en que se indica la dirección que ha de seguir el entendimiento en todo el proceso de la investigación. Por esta razón, como la lógica sea una como introducción al estudio de las ciencias, y especialmente de la Filosofía, algunos autores, especialmente Sanseverino, dedican una buena parte del tratado del método á la exposición y juicio crítico de las especies de él que se acaban de referir. Así también nosotros en el presente compendio, si bien empleando los nombres de los respectivos sistemas en que se ven empleados los métodos que de ellos reciben su denominación.

CAPÍTULO II

DE LOS DIVERSOS SISTEMAS Y MÉTODOS EXCOGITADOS POR LOS FILÓSOFOS SEGÚN EL RESPECTIVO PRINCIPIO Ó PUNTO DE PARTIDA.

Sistemas filosóficos hijos de métodos diversos.

318. Los principales sistemas que han seguido los filósofos, partiendo cada cual de aquella cosa que ha mirado como principio ú origen de toda humana ciencia, son el *ontologismo*, el *psicologismo*, el *empirismo*, el *idealismo*, el *eclecticismo* y el *tradicionalismo*.

Qué sea ontologismo y su falsedad.

319. Llámase *ontologismo*, y también *método ontológico*, al sistema que pretende establecer el principio de todo el saber humano en el conocimiento intuitivo é inmediato de Dios. A esta doctrina se opone ante todo la imposibilidad de ver los hombres á Dios en esta vida. En segundo lugar, debe notarse acerca de ella el error que padecen los ontólogos confundiendo el orden intelectual *absoluto* con el orden intelectual *humano*, y pretendiendo que la primera cosa sea para nosotros objeto de la primera idea. Un argumento hacen los ontólogos que más directamente toca á la lógica. La ciencia, dicen, es el conocimiento de las cosas por sus causas: es así que Dios es la causa de todas las

cosas: luego para conocer las á éstas científicamente es forzoso empezar conociendo en sí misma la razón primera y universal de ellas, y poner, por consiguiente, en la intuición del mismo Dios el principio de la ciencia humana. Para entender el vicio de esta argumentación basta observar que no es lo mismo conocer las cosas por sus causas, que empezar conociendo las causas de las cosas. Yo puedo conocer y conozco que Dios es la causa primera de lo que existe, y que no hay cosa fuera de él que no sea criatura suya, sin necesidad de que mi primer pensamiento sea la intuición del mismo Dios; al contrario, de la consideración de las cosas criadas subo como por una escala al conocimiento de Dios, y en el punto que me llego á Él con mi pensamiento, le conozco como á verdad primera inteligible, como á Criador y Ordenador de todo lo que es y puede ser; y descendiendo luego á las cosas criadas, las conozco como efectos producidos por la suprema causa. Mi conocimiento corresponde, pues, en último término, al orden real de las cosas: la ciencia adquirida por este otro modo me las explica por su causa primera, cuya existencia se me ofrece como necesaria en sí misma; y no es, por tanto, necesario conocer primero, con prioridad de tiempo,

la causa del orden real, para que la ciencia lo represente á mi espíritu tal como es en sí, y lo explique partiendo del conocimiento de Dios, adquirido por medio de las cosas criadas, que en el orden cronológico son lo primero que conocemos.

El psicologismo
es falso.

320. El *psicologismo* es el método de los que pretenden fundar toda la ciencia humana sobre el conocimiento inmediato que el sujeto pensador tiene de sí y de sus actos, ó sea sobre el *yo* en cuanto tiene conciencia de sí mismo. El fundador de este método fué Descartes, padre de la filosofía moderna, á quien imitó en Alemania á principios de este siglo el célebre Amadeo Fichte, discípulo de Kant, y autor de una especie de *pan-egoísmo*, ó psicologismo panteístico, según el cual el *yo* humano no sólo es origen y principio de toda ciencia, sino lo que todavía es, si cabe, más absurdo, de toda realidad. Descartes puso en duda todas las cosas, incluso las que brillan con evidencia propia; pero de una sola cosa nos asegura que no podía dudar, de su propia duda; y como dudar es pensar, su conciencia le daba testimonio de que pensaba y, por consiguiente, de que existía. Del caos de la duda universal salió, pues, á luz el principio cartesiano: *Cogito, ergo sum*, PIENSO, LUEGO EXISTO, que es la ver-

dad primera, ó digamos la piedra fundamental del sistema ¹. Apoyado en esta verdad, y siguiendo el principio, que *todo lo que se contiene en la idea clara y distinta, es verdadero*, Descartes probó á construir todo el edificio de los conocimientos humanos.

Pero en primer lugar, no puede concebirse nada más absurdo que esa duda universal que se extiende á toda clase de verdades y de principios, aun de aquellos de que no puede dudarse sin la más loca temeridad, como es, por ejemplo, el principio de contradicción: *una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo*, sin el cual no puede sostenerse ni aun el mismo *cogito, ergo sum*, de Descartes. Demás de esto, no es menos ab-

I “Mientras deseamos de esta manera todo aquello de que podemos dudar, y que hasta fingimos que es falso, suponemos fácilmente que no hay Dios, ni cielo ni tierra, y que ni aun tenemos cuerpo; pero no alcanzamos á suponer que no existimos mientras dudamos de la verdad de todas estas cosas, porque tenemos tanta repugnancia á concebir que lo que piensa no existe verdaderamente al mismo tiempo que piensa, que, no obstante las suposiciones más extravagantes, no podemos dejar de creer que esta conclusión “yo pienso, luego soy,” no sea verdadera, y por consiguiente la primera y la más cierta que se presenta al que conduce sus pensamientos con orden.” DESCARTES, *Principios de la filosofía*, p. I, §§ 6 y 7.

surdo fiarse del testimonio de la conciencia, y no admitir como igualmente inconcuso el de los demás medios de conocer, cuyos objetos no son menos evidentes que los hechos ó fenómenos internos del alma. Si razón hubiera para dudar de la veracidad de la intuición intelectual, de los sentidos, del raciocinio y de la autoridad, la misma razón existiría para poner en duda la veracidad de la conciencia, y el escepticismo sería entonces absoluto é irremediable. Por último, se ha observado con verdad, que el mismo Descartes dió en su procedimiento por supuestos algunos de los principios y verdades á que extendió su duda.

El idealismo vulgar y el trascendental.

321. Llámase *idealismo* al sistema de aquellos filósofos que fundan exclusivamente la ciencia en ideas desprovistas de toda realidad (las cuales suponen ellos ingénitas en nuestra mente), y en ciertos juicios abstractos independientes de la observación y de la experiencia. Este sistema, como su mismo nombre ya lo indica, no puede conducir al conocimiento de la realidad, ni dar razón alguna de ella, pues las ideas innatas, es decir, no producidas por la acción de ningún objeto en el alma, nada representan fuera de ella; y los juicios puramente abstractos no suponen la existencia de las cosas á que

se refieren las respectivas ideas, pues se reducen á afirmar la relación del predicado y del sujeto en el supuesto de tener realidad las cosas representadas. Así cuando digo: *todos los radios de un círculo son iguales*, este juicio no supone la existencia de ningún círculo, sino únicamente dice que en el caso de que exista algún círculo, todos sus radios, comparados unos con otros, tendrán entre sí la relación de igualdad. Ahora bien: de ideas y de juicios que no representen realidad alguna, es imposible deducir nada existente, porque las conclusiones no pueden contener lo que no hay en las premisas: luego el idealismo está condenado á no ofrecer á la mente sino puros conceptos y juicios y ratiocinios extraños á toda realidad, y por consiguiente, sin más valor que el de formas ó modificaciones subjetivas del alma: luego la ciencia formada por este método, careciendo de valor objetivo, sería puramente hipotética.

Otra manera de idealismo es el que llaman *trascendental*, perfeccionado por Hegel, y adoptado en cierto modo por Krause, el cual consiste en tomar por punto de partida de la ciencia la *idea*, ó sea el sér considerado en su máxima abstracción é indeterminación, el cual se identifica con el pensa-

miento ó idea que tenemos de él. En razón de su indeterminación, Hegel lo identificó también con el *no sér* ó la *nada*; pero añadió que de este *sér-nada* se hacen todas las cosas merced á cierto movimiento que á sí propio se da. De esta suerte, la idea de sér, que en su primer momento es absolutamente indeterminada, ó *pura*, en otro momento, saliendo fuera de sí, pone al mundo, y después, en el tercer momento, vuelve en sí, adquiere conciencia de sí misma, y pone al espíritu, siendo en este caso la idea para sí. Confundiendo de esta suerte el pensamiento con la realidad, Hegel sostuvo que *todo lo real es ideal, y todo lo ideal es real*; que el movimiento de la idea, llamado por él *dialéctico*, es una misma cosa con la evolución progresiva de las cosas, empezando por dicho concepto, en el que se encierran todos los demás á pesar de ser el más vacío; y por consiguiente, que la lógica que describe ese movimiento (Hegel no conocía otra), contiene en sí formalmente á todas las otras ciencias, ó mejor, es la ciencia única y absoluta.

Son tan patentes estos y otros delirios de la filosofía trascendental, que no hay necesidad de refutarlos. Notaremos, sin embargo, aquí los que más particularmente pugnan contra los fundamentos de la lógica. En pri-

mer lugar, es el mayor de los absurdos confundir el pensamiento con la realidad, ó sea el acto de conocer con la cosa conocida, y aun con el mismo entendimiento, tratándose del orden intelectual humano. No es menor absurdo identificar el sér con la nada, y echar de esta manera por tierra el principio de contradicción, sin el cual caen por su base todos los demás principios de la lógica. Lo tercero es contradictorio y absurdo cifrar el método sintético en deducir de la idea comunísima de sér, que es la más indeterminada y vacía de todas, y que para Hegel es una misma con la idea del no sér, todo el orden de la realidad y de la ciencia. Finalmente: en este sistema la lógica, minada en su base, y reducida á descubrir el movimiento dialéctico de la idea, según la mente de Hegel, deja de ser verdadera lógica, cuyo objeto no es cierto la realidad considerada en sí misma, ni mucho menos la evolución del sér soñada por Hegel, sino el *ens rationis*, ó sea el orden que debe seguir la razón en sus actos para proceder fácilmente y sin error.

322. Llámase *empirismo* al método que, omitiendo toda investigación acerca de las causas, funda la ciencia humana en la sola experiencia de los hechos, así externos co-

mo internos, los cuales torna luego en universales la inducción. Este método carece visiblemente de carácter científico, pues ni la inducción tiene virtud para elevarse á razones y leyes generales por la simple consideración de los hechos individuales sin el auxilio de principios universales y necesarios; ni aun cuando la tuviera, dejaría de ignorar el empirismo las causas altísimas de las cosas que investiga la ciencia ¹.

Consecuentes con sus principios los que ahora profesan el empirismo bajo el nombre de *positivistas*, relegan la filosofía á los dominios de la historia, y tienen al materialismo y al ateísmo por la filosofía de lo presente y de lo provenir. Los positivistas adoptan, en efecto, por único punto de partida y medio de conocer la experiencia que llaman *científica*, que versa sobre co-

I Observa el ilustre SIGNORIELLO que ya Aristóteles refutó á los antiguos empíricos porque sólo pueden conocer "que las cosas son, *quod sunt res*," mas no "el porqué de ellas, *cur sint*," pudiéndose únicamente conocer de los empíricos lo que en la ciencia se llama *objeto material*, pero no el *objeto formal*. Y aun observa con Leibniz, que aunque los empíricos llegan por medio de la inducción á proposiciones universales, estas proposiciones no tienen en ellos razón de principios, pues no las emplean para conseguir con ellas el conocimiento de las cosas por sus causas. *Del método psicológico-razionale*, artículo inserto en *La Scienza e la Fede*, 4.^a serie, volumen XXXIII, cuaderno 788.

sas materiales, que se pesan ó se miden, y están sujetas al cálculo. Para ellos no hay más ciencias que las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología, con exclusión de la metafísica, cultivada en el segundo de los tres estados por donde declaran ellos que ha pasado la humanidad, á saber: estado *teológico* (fetiquismo, politeísmo, monoteísmo), estado *metafísico*, y estado *positivo* ó *científico*, que excluye á los otros dos, y ha de reinar el último y para siempre. Al frente de los positivistas más pronunciados figuran Comte y Littré; y de los que llaman *moderados*, porque admiten la asociación de las ideas y la evolución, se encuentran Stuart-Mill, Herbert-Spencer, Taine, etc. Algunos de los vicios de que adolece esta escuela, consisten en suponer: 1.º, que nada podemos conocer sino por medio de los sentidos, y que los mismos hechos que pasan en nuestro interior, son sensibles; 2.º, que no hay otra realidad que la materia con sus fuerzas y propiedades; 3.º, que la materia puede pensar; 4.º, que todo lo que existe, es eterno, y el mundo no tiene causa fuera de sí, ni hay motor alguno inmóvil; 5.º, que ni existe ni puede existir cosa alguna absoluta y necesaria; 6.º, que los hombres se encontraron primitiva y necesariamente en el estado teológico, y después en el metafísico, de forma que no pudieron menos de profesar todos el error, siguiendo la propia naturaleza, sin advertirlo siquiera ni poderlo vencer; 7.º, que no se da el orden so-

brenatural, y que en el natural lo que no se toca ni se ve, nada es; y 8.º, que el destino del hombre es usar de las fuerzas de la naturaleza para su utilidad y deleite corporal ¹. Todas estas, repetimos, son suposiciones que al filósofo le basta negar pura y simplemente para que no ofendan ni ofusquen siquiera la verdad. Pero junto con negar lo que gratuitamente dicen los positivistas, es bien notar las contradicciones en que incurren cuando á la vez que niegan todo medio de conocer fuera de los sentidos, presumen de saber muchas cosas que los sentidos no pueden alcanzar, v. gr.: los conceptos de causa, de substancia, de fuerza, de materia, de medio y de fin, formulando leyes inmutables acerca de ellas, y haciendo cálculos y ratiocinios para los que notoriamente son incapaces los sentidos.

Síguese de aquí que el positivismo es la destrucción de todas las ciencias, incluidas las puramente físicas, cuyo objeto es también universal y necesario y, por consiguiente, inaccesible á la experiencia. El simple conocimiento experimental no pasará nunca de cosas y hechos contingentes y caducos; las ciencias necesitan de un conocimiento más alto que ése para subir á la consideración de las causas y de las leyes universales, y explicar, de conformidad con ellas, lo que perciben los sentidos, dirigiendo sus miras finalmente á un bien superior al que se cifra en

¹ Todavía es más larga la lista de tales vicios en el Padre VAN DER AA, *Lógica*, prop. 62.

satisfacer y contentar los apetitos de la carne ¹.

323. Filósofos ha habido que careciendo de método propio que les conduzca á la adquisición de la ciencia, han tomado de cada uno de los varios y á veces encontrados sistemas de los demás filósofos la parte de ellos que reputaron verdadera, componiendo de esta suerte la ciencia con doctrinas entresacadas de diversos autores y escuelas; por cuya razón este método, ó mejor, esta carencia de método, lleva el nombre de *eclecticismo* ², y sus secuaces (son conocidos con el nombre de *eclecticos*, pues presumen de tomar, por vía de elección, de todos los sistemas, los principios y elementos de la ciencia.)

Eclecticismo.

✓ **324.** La razón capital que alega en favor del eclecticismo su fundador en los tiempos modernos ³, Víctor Cousín, se reduce á decir que no existe ni puede existir ningún error

Argumentos del eclecticismo.

¹ Acerca del positivismo he escrito más detenidamente en *La Ciencia y la Divina revelación*, p. 3.

² Quamquam haud ita pridem *eclectica*, seu, ut ita dicam, *electiva*, quaedam secta á Potamone alexandrino introducta est, qui de singulis sectis, quae sibi placuerit, selegit. DIOG. LAERT. infine proem.

³ A tal extremo llegó en V. Cousín el afán de fundir en uno todos los sistemas (erróneos) de filosofía, que hasta hubo de ambicionar el ver "l'idéalisme allemand et l'empirisme anglais cités en quelque sorte au tribunal du bon sens français, et là condamnés et contraints á

puro ó absoluto, ó que no tenga alguna parte de verdad; y que todos los sistemas filosóficos á que, según él, pueden reducirse las doctrinas de que nos da noticia la historia de la filosofía, á saber, el *sensualismo*, el *idealismo*, el *escepticismo* y el *misticismo*, en parte son verdaderos y en parte falsos, cuya falsedad consiste en excluir cada uno de ellos la verdad contenida en los otros, ó lo que es lo mismo, en ser incompletos. Luego aquel método, concluye Cousin, será el único legítimo y admisible que, eligiendo en cada sistema la parte de verdad que contenga, junte y armonice cuanto hay de verdadero en todos los sistemas, completando los unos con los otros, y constituyendo de esta suerte una ciencia completa y, por consiguiente, verdadera.

Refutación.

325. Pero, en primer lugar, es falso que el error sea una verdad incompleta, y no menos falso que todo sistema filosófico contenga alguna parte de verdad. Consiste el error en decir de una cosa que es cuando no es, ó que no es cuando realmente es; y por

s'absoudre réciproquement et à contracter une tardive et féconde alliance.», *Nouveaux fragments*, Avertissements, Bruselas, 1841. Verdad es que entre el idealismo alemán y el empirismo inglés no hay tanta diferencia como á primera vista parece.

el contrario, una verdad se dice incompleta cuando en el juicio que la contiene, se dice de una cosa algo de lo que ella es, pero no todo lo que es. Será, pues, error decir: *el alma humana no es espiritual*, porque se niega de ella una cosa que es; mas si digo: *el alma humana es simple*, tendremos una verdad incompleta, porque no se dice aquí de nuestra alma sino una propiedad que le es común con la de los brutos. En otros términos: el error y la verdad son cosas tan contrarias como la luz y las tinieblas; y así, tan absurdo es decir que el error encierra parte de verdad, como que las tinieblas contienen una parte luminosa. A su vez la verdad incompleta puede ser comparada á la luz que emite el sol en el eclipse parcial, luz disminuída, defectiva, mas no contraria ni siquiera diversa de la luz total de dicho astro. Falso es también que todo sistema filosófico, por más erróneo que sea, contenga alguna parte de verdad, porque lo que constituye la esencia de todo falso sistema, es el error que le da nombre: por ejemplo, la esencia del sensualismo está en decir que de la sensación *únicamente* provienen las ideas; la del pirronismo, en decir con Pirrón, que el entendimiento humano no puede alcanzar la verdad. Ahora bien: no conteniéndose la

verdad en el error, es imposible sacarla de ningún sistema falso, es decir, del error mismo reducido á sistema, ó erigido en principio de verdad y de ciencia. Mas: aunque la verdad estuviese parcialmente en cada uno de los sistemas filosóficos anteriores al eclecticismo, lo cual es absurdo, todavía sería imposible obtenerla íntegra y limpia de error por este método, porque para conocer la parte de verdad y discernirla del error que se supone en todo sistema, ó había de seguir el entendimiento una norma cierta, ó no: no siguiendo tal norma, la elección sería ciega y arbitraria, y el eclecticismo consistiría en puro *síncrétismo*, es decir, en un cúmulo de errores contradictorios sacados de los falsos sistemas; y, en caso de seguirla, haríase forzoso confesar que esta norma ó regla había sido obtenida por otro método diverso del ecléctico, en cuyo caso este método supondría lo mismo precisamente que niega, á saber, la existencia de otro método diferente del ecléctico y anterior á él, resultando así dos métodos en vez de uno, incompatibles entre sí.

Puede añadirse á estas razones, que los sistemas de donde el eclecticismo pretende tomar por vía de elección lo que estima ser conducente á su fin, se fundan en principios que mutuamente

se excluyen, de los cuales salen respectivamente conclusiones que distan entre sí *toto coelo*; y por tanto, que el formar con ellas un nuevo sistema es lo mismo que si un pintor quisiera componer un todo con partes tan heterogéneas como la cabeza de un hombre, la crin de un caballo, las plumas de muchas aves, la cola de un pez, etc. Y no se invoque en favor del eclecticismo el ejemplo de antiguos Padres de la Iglesia, singularmente de Clemente de Alejandría, que fueron ecléticos; porque el método que tales doctores usaron, nada tiene de común con el que después han usado muchos filósofos modernos, que no se han señalado ciertamente por su fidelidad y sumisión á la regla de la fe. Conforme con esta infalible regla, cuando la filosofía cristiana estaba por constituir, los Padres antiguos tomaban de los filósofos gentiles lo que en ellos había de razonable, y con sus mismos principios y argumentos rebatían sus errores. Pero los ecléticos modernos, enemigos muchos de ellos de la fe, lo que pretenden es buscar la verdad filosófica en todos los sistemas que más ó menos se apartan de la sabiduría cristiana, haciendo alarde de una libertad é independencia de juicio del todo heterodoxa; y luego que han forjado el nuevo sistema, oponerlo á la filosofía tradicional de las escuelas, y minar de esta suerte la autoridad de los más eximios doctores de la escuela por excelencia.

326. (El *tradicionalismo* es la doctrina de

los que, para construir la ciencia, parten de la autoridad divina, ó sea de la revelación hecha por Dios á los hombres, y trasmitada hasta nosotros, sin que la razón humana tenga que hacer otra cosa que recibir la verdad del mismo Dios, mediante la sociedad universal del género humano ¹. Dos clases hay de tradicionalistas: unos *puros ó rígidos*, y otros *mitigados*.) Los primeros niegan á la razón el derecho de inquirir la verdad, haciendo uso del método de invención, y hasta el de demostrarla después de conocida mediante la divina revelación. Entre ellos hay quien sólo quita á la razón aquella natural inventiva con que halla los primeros principios, dejándole empero la facultad de discu-

1 Ideó este sistema el célebre Bonald, con el piadoso intento de resistir los asaltos del racionalismo contra las verdades metafísicas, morales y religiosas; pero este género de reacción contra la filosofía incrédula fué más allá de los justos límites, pues negó á la razón humana sus legítimos fueros. Lamennais presentó el mismo error enteramente desnudo en su *Ensayo sobre la indiferencia*, é hizo aplicación de él al orden religioso y político, por donde vino últimamente á parar á los mayores delirios. Ha habido también filósofos como Bautain, Bonnety, y el célebre P. Ventura, que mitigaron el rigor del tradicionalismo, singularmente el último, que reconoció en la razón humana el derecho de discernir la verdad del error, y de demostrar la primera, en siéndole dada, y vindicarla contra sus adversarios.

rrir y sacar de ellos las verdades que contienen, después que le han sido revelados; y hay quien se lo niega todo á la razón, los principios de las ciencias y las verdades particulares, diciendo que aun estas últimas las recibimos únicamente por medio de la revelación. Los tradicionalistas moderados sostienen, por su parte, que el oficio de la razón consiste sólo, no en inquirir verdades, sino en demostrarlas después de habernos sido enseñadas por el divino magisterio.

327. Empezando por los tradicionalistas que niegan absolutamente al hombre la facultad de inquirir aún los primeros principios del saber, es evidente, que quitando ellos el conocimiento natural de tales principios, sin los cuales no pueden dar ni un solo paso las ciencias, acaban enteramente con ellas, las hacen del todo sobrenaturales y las confunden con la fe divina. Todavía es más fácil refutar á los tradicionalistas que conceden á la razón la facultad de conocer por sí misma los principios de las ciencias, negándole, sin embargo, la de inferir de ellos las verdades que estos principios contienen; porque basta reconocer en la razón la virtud que tiene de discurrir, para que se vea cuán imposible es negarle aquella facultad sin caer en contradicción. Por último, contra los tra-

dicionalistas que niegan á la razón la facultad de hallar los principios, y sacar de ellos las verdades que contienen, concediéndole, en cambio, la de demostrarlas después que nos han sido enseñadas, decimos que el método demostrativo no se ordena solamente á probar lo que ya se sabe por este ó aquel medio de conocer, sino también á inquirir y descubrir las verdades contenidas en los principios. El método sintético de la deducción, así como el analítico de la inducción, sirven para investigar la verdad, aunque más especialmente se emplee para comunicarla á los que la ignoran ó dudan de ella.

Refutado el tradicionalismo por los filósofos y teólogos que jamás perdieron de vista las doctrinas de « la escuela » representada con eminencia por « el Angel de las escuelas, » sólo le faltaba, para morir del todo, ser reprobado por la Iglesia, como efectivamente lo ha sido. Una de las proposiciones reprobadas por la Santa Sede es la siguiente: *Haud posse nos in cognitionem cuiusvis metaphysicae veritatis venire, absque alterius instructione ac in ultima analysi absque divina revelatione.* Posteriormente, el Concilio Vaticano declaró que « hay dos órdenes de conocimiento, distintos el uno del otro, no sólo en razón de su principio, sino también en razón de su objeto; en razón de su principio, porque en uno de ellos conocemos con la *razón natural*, y en el otro por

fe divina; y en razón de su objeto, porque fuera de aquellas cosas que *la razón natural puede alcanzar*, nos son propuestos misterios escondidos en Dios." De un modo especial declaró el mismo sagrado Concilio que Dios, principio y fin de todas las cosas, *puede ser conocido con certeza con la luz natural de la razón, mediante el conocimiento de las cosas criadas*; y que la revelación sólo fué absolutamente necesaria en cuanto nos son comunicados por ella misterios que exceden las fuerzas de la razón natural. — Teológica y filosóficamente, pues, el tradicionalismo es insostenible, y realmente no hay, que sepamos, filósofo ni escritor alguno que lo defienda.

328. [El verdadero sistema, propuesto por Aristóteles, y seguido é ilustrado por Santo Tomás de Aquino, ocupa el medio entre los extremos, ambos viciosos, del empirismo y del idealismo.] Según aquel sistema, la mente debe partir de la observación de los hechos que conocemos por la experiencia, así externa como interna (los sentidos y la conciencia), para adquirir el conocimiento de los primeros principios, y descender de ellos á las conclusiones de la ciencia. La experiencia nos muestra las cosas singulares y contingentes del mundo externo, y de ellas se eleva la mente por vía de inducción al conocimiento de los principios por donde luégo demuestra las verdades científicas. Este mé-

Cuál sea el verdadero sistema.

todo se conforma de una parte con la naturaleza del sujeto que busca la ciencia, y por otra con la naturaleza de la ciencia misma. La razón de esta doble verdad es, que nuestro conocimiento empieza en los sentidos, y se perfecciona en el entendimiento. En otros términos: su punto de partida primitivo son los datos de la experiencia, los hechos singulares que percibimos con los sentidos; mas como los sentidos no pueden conocer la naturaleza íntima de las cosas que perciben, ni las leyes que las rigen, ni pueden tampoco indagar las causas de los hechos mismos percibidos, es preciso que intervenga la razón para constituir la verdadera ciencia, formulando primero verdades generales en forma de principios científicos, que luégo aplica á los hechos observados, y sacando, finalmente, las conclusiones que va atesorando la ciencia misma.

Síguese de aquí que los principios de donde cada ciencia deduce las respectivas conclusiones, no proceden, ni de la experiencia, con que únicamente conocemos las cosas singulares, ni de la demostración, que los presupone, sino de la inducción. Pero hay dos clases de principios, y dos maneras correspondientes de llegar la mente al conocimiento de ellos por medio de la inducción. Los unos son aquellos primeros principios

ó verdades universales y necesarias que por sí mismas se manifiestan con evidencia y certidumbre, sin que sea menester deducirlos, por vía de silogismo, de otras verdades. Otros, por el contrario, no se manifiestan por sí mismos; el entendimiento no se ve forzado á afirmar uno de sus términos del otro, luégo al punto que los conoce, como en los primeros principios; y aunque directamente no se inferan de otras verdades por medio del silogismo, pero suponen la mayor de un silogismo. Estos últimos no son propiamente principios, aunque se tomen como tales en alguna ciencia inferior, sin perjuicio de ser demostrados en la ciencia superior correspondiente. Vengamos ahora al modo de hallar la mente, por medio de la inducción, una y otra clase de principios, aunque para esto sea preciso decir algo acerca de la experiencia, que es el punto de partida del procedimiento inductivo.

La experiencia que se requiere para subir el entendimiento en el acto de la inducción al conocimiento de los primeros principios, así comunes á todas las ciencias, como propios de cada una de ellas en particular, no es preciso que sea de todas las cosas comprendidas en ellos, sino basta que sean percibidas algunas de las cosas particulares de donde parte y se eleva la mente al conocimiento de los mismos. Así, v. gr., para conocer el principio siguiente: *el todo es mayor que cada una de sus partes*, basta aprehender con los sentidos *una sola cosa* particular y determinada, y en

ella *esta ó aquella parte*; porque en percibiendo por los sentidos esta ó aquella cosa, y una ó más partes de ella, luégo *entiende* la mente que la primera tiene respecto de las segundas razón de *todo*, y que es mayor que cada una de ellas en particular, hallando de este modo dicho principio ó axioma ¹. No sucede otro tanto con el conocimiento de las verdades ó proposiciones contingentes obtenidas por medio de la inducción: para el conocimiento de estas verdades se requiere cierto número considerable de observaciones y experimentos, que sucesivamente se van haciendo y acumulando, y depositándose en la memoria, después de las cuales el entendimiento, valiéndose de la abstracción, forma el concepto que representa lo que todas las experiencias ofrecen de común, elevándose así á los principios ó proposiciones universales de la respectiva ciencia, los cuales son inducidos con tanta legitimidad, aunque no con tanta certidumbre, como las verdades necesarias que obtiene la inducción partiendo de una sola cosa ².

1 Cum primo sensus (dice Zabarella, citado por el Sr. Nuncio Signoriello en dicho artículo) in *uno* aliquo indubitato inspexit excessum totius respectu suae partis, eumque obtulit intellectui, in eo *uno* intellectus statim notavit totum et majus esse essentialiter connexa; et ideo inductionem talem fecit, hoc totum est majus sua parte, et ita necesse est, quodlibet aliud totum esse sua parte majus. In lib. II Post. n. 13.

2 Si propositiones universales alicujus scientiae non sunt ita abstractae et communes, quod ex *quocumque* indi-

Para mejor explicación de esta doctrina, enseñada por Aristóteles y Santo Tomás ¹, conviene añadir que, aunque por medio de los sentidos conocemos las cosas singulares solamente, todavía percibimos en ellas, no sólo la singularidad en que difieren unas de otras, pero también la razón común en que convienen entre sí. Así, aunque con el sentido vemos la blancura *a*, la blancura *b*, al individuo *Sócrates*, á *Callias*, etc., en la misma blancura *a* y en la *b*, y en *Sócrates* y en *Callias*, percibimos respectivamente á la *blancura*

viduo manifestari possit ipsarum veritas, sed ex plurium numeratione et experientia pendent, sicut scientiae naturales, non sunt ita certae, sicut aliae scientiae abstractiores et communiores, ut metaphisica et mathematica, quarum principia etiam in uno individuo habent totam certitudinem, ut, quodlibet est, vel non est. Ibid.

1 He aquí cómo describe Santo Tomás, de conformidad con Aristóteles, el procedimiento inductivo: "Ex sensu fit memoria... Ex memoria multoties facta circa eandem rem in diversis tamen singularibus fit experimentum, quia experimentum nihil aliud videtur, quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta, cum talis recordatur, quod talis herba multoties sanarit multos a febre, dicitur esse experimentum, quod talis sit sanativa febris. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis experimentis, in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione singularium; et hoc accipit ut principium artis et scientiae. Puta, diu medicus consideravit hanc

y al *hombre* ¹. Este conocimiento de lo universal es obra de la abstracción, con la que prescinde el entendimiento en las cosas singulares (cuyas representaciones recibe de la sensibilidad) de aquello en que cada una de ellas se diferencia de las demás, representándose lo que tienen de se-

herbam sanasse Socratem febrientem et Platonem, et multos alios singulares homines: cum autem sua consideratio ad hoc ascendit, quod talis species persanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinae. Hoc ergo est, quod dicit (Aristoteles); quod sicut ex memoria fit experimentum, ita etiam ex experimento, aut etiam ulterius ex universale quiescente in anima, quod scilicet accipitur ac si in omnibus ita sit, sicut est experimentum in quibusdam. (Quod quidem universale dicitur esse quiescens in anima, in quantum scilicet consideratur praeter singularia, in quibus est motus...) Ex hoc igitur experimento, et de tali universali per experimentum accepto est in anima id quod est principium artis et scientiae., In lib. II Post., lect. 20.

I Esta observación ilustra sobremanera la naturaleza de la inducción, haciendo ver, que al inducir no hacemos otra cosa sino afirmar de un sujeto universal, *hombre*, por ejemplo, lo mismo que hemos afirmado de Pedro, de Juan, etc., en quien el sentido percibe á su manera la razón común de *hombre*, que después el entendimiento saca por abstracción de tales individuos, donde realmente se contiene; siendo de notar que lo universal no se distingue real, sino lógicamente, de las cosas singulares. Va pues la inducción de lo mismo á lo mismo, ó sea de lo universal percibido implícitamente por el sentido en el individuo, á lo universal obtenido por el entendimiento mediante la abstracción. Importa mucho, por consi-

mejante, ó sea lo universal, que como tal es uno, *unum praeter multa*, aunque en la realidad, *a parte rei*, exista en muchas cosas.

Con lo dicho se explica muy bien el método ó procedimiento que sigue la mente cuando se eleva por medio de la inducción á los principios inmediatos y por sí mismos ciertos y evidentes de las ciencias, ahora sean comunes á todas ellas, ahora propios de cada una, y á aquellos otros que sólo impropriamente se llaman principios, aunque sean usados como tales en las ciencias inferiores, no siendo en realidad sino verdades ó proposiciones contingentes. En orden á la invención de la primera clase de principios, cuando al entendimiento se le ofrece en una representación sensible alguna cosa que ya conoce en general por medio de la abstracción, v. gr., en la representación de un edificio determinado, la ra-

guiente, no perder de vista esa luminosa observación. Hela aquí con las propias palabras del Santo Doctor de Aquino: "*Manifestum est, quod singulare sentitur proprie et per se; sed tamen sensus est quodammodo et ipsius universalis; cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo, et similiter Socratem, in quantum est hic homo. Et inde est, quod tali acceptione sensus praexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset, quod sensus aprehenderet solum id, quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc aprehenderet universale in particulari, non esset possibile, quod ex aprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis.*" In lib. II Post, c. 15.

zón de edificio en general, y en esta razón general la razón todavía más general de *todo*, si con esta más general razón compara la razón de *parte* que contempla en cada una de las partes individuales y concretas del edificio singular que se le ofrece—alas, cuerpos, habitaciones, etc.;—luego echa de ver con luz natural, que *aquel todo es mayor que sus partes*, elevándose después al principio primero y común: *el todo es mayor que cada una de sus partes*. De este mismo procedimiento se hace uso en la adquisición de los principios propios de cada ciencia ¹, aunque, según observa Mauro, los que son propios de la física, en los cuales la conexión del predicado con el sujeto no es evidente, probablemente se alcancen por medio del silogismo que tenga por mayor la proposición siguiente: «Siempre que un predicado conviene á muchas cosas particulares que entre sí mismas convienen en alguna razón común, y no hay motivo para decir que les conviene sólo *per accidens*, tiene *per se* conexión con tal razón, y conviene á todas las cosas en la misma *razón*.»

De lo dicho se sigue: 1.º, que los primeros principios tienen su origen de la experiencia. Lo cual sin embargo sólo quiere decir, que en las representaciones originadas de los sentidos, y retenidas por la memoria sensitiva, el entendi-

1 Quia igitur universalem cognitionem accipimus ex singularibus, concludit (Aristoteles) manifestum esse prima universalia principia cognoscere per inductionem. Div. Th. In lib. II Post., lect. 20.

miento ve los términos de que constan dichos principios, y su conveniencia ó repugnancia, no siendo según esto los sentidos y la experiencia respecto de los mismos sino condiciones sin las cuales (*conditio sine qua non*) no puede conocer los primeros principios y la verdad de ellos. 2.º Que el hábito ó virtud intelectual en que adquiere por vía de inducción los primeros principios ó verdades universales y necesarias que se manifiestan por sí mismas, no es innato, ni puede considerarse como latente en el alma ¹, porque ésta necesita de la experiencia para conocer los singulares y, por inducción de ellos, como el cazador que va buscando la pieza por el rastro, adquirir los primeros principios y asentir á la verdad de ellos. 3.º Que esta doctrina sobre el hábito de los principios, llamado por los antiguos

¹ Dice Santo Tomás (In lib. II Sent., dist. XXIV, q. II, a. 3), que el hábito de los principios, llamado *intellectus*, es en cierto modo innato, por razón de la luz intelectual en que consiste la facultad de abstraer, que es innata, *principiorum habitus INTELLECTUS dicitur... qui est quodammodo INNATUS nobis ex lumine intellectus agentis*; donde claramente se da á entender que es necesaria la experiencia para el conocimiento de ellos, pues la abstracción se ejercita sobre objetos sensibles. Refiriéndose al principio que antes pusimos por ejemplo, dice el Santo Doctor: *Statim cognito, quid est totum, et quid est pars, cognoscit (mens), quod omne totum est majus sua parte, et simile est in ceteris*. Y en otra parte añade: *quia sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles A PHANTASMATIBUS ACCEPTAS. Et*

intellectus, y la adquisición de ellos por medio de la experiencia y la inducción, así dista del empirismo, para quien no hay propiamente principios ni verdad alguna universal, sino conocimientos múltiples é inconexos de cosas singulares, como del idealismo, que pretende sacar los primeros principios del humano entendimiento no fundado en la realidad. Y 4.º que una vez adquiridos por vía de inducción los primeros principios ó verdades conocidas de por sí, á la ciencia pertenece deducir de ellos por silogismo el conocimiento cierto y evidente de las verdades universales y necesarias no conocidas por sí mismas. De donde resulta el verdadero método científico, el cual consta de ambos procedimientos,

propter hoc Philosophus ostendit, quod cognitio principiorum PROVENIT NOBIS EX SENSU (I.a 2.ae, q. LI, a. 1 c.) Así, la luz intelectual con que conocemos los principios en general, es innata en nuestra alma; pero que este conocimiento que está en ella potencialmente sea de éste ó aquel principio, eso depende de las cosas que percibimos por medio de los sentidos. Así lo enseña terminantemente Santo Tomás: *Dicitur acquiri* (el hábito de los principios) *per sensum, quantum ad distinctionem principiorum, non quantum ad lumen, quo principia cognoscuntur* (In lib. III Sent. dist. XXIII, q. III, a. 2 ad 1). *Naturalis habitus sicut intellectus principiorum, indiget, ut cognitio determinetur per sensum.* (Ibid). *Qui habitus principiorum ad determinationem eorum (principiorum) sensu et memoria indiget* (In lib. II Sent. dist. XXIV, q. II, a. 3).

del analítico y del sintético, de inducciones y de silogismos ¹.

No pondré término á esta explicación sin dar alguna idea del método inductivo, ideado por Bacón, y ponderado por muchos como el *non plus ultra* de la lógica, renovada, al decir de los mismos, con la invención de este nuevo instrumento de investigación (*novum organum*). Consiste la inducción de Bacón en negar gradual y sucesivamente de algún sujeto tales y cuales propiedades que la experiencia muestra que no le convienen, para concluir de aquí, que sólo le convienen tales ó cuales otras. Esta manera de raciocinio es ejercitada por vía de exclusión, negándose del sujeto unas propiedades para concluir que le convienen otras. Redúcese, pues, esa inducción al silogismo disyuntivo, y se diferencia de la antigua, en ser ésta positiva, y única y verdadera, expresión genuina del método analítico, y sobremanera eficaz y adecuada para elevarse la mente á los principios de las ciencias y de las artes.

¹ Oportet, quod omnis doctrina fiat ex aliquibus praecognitis... Non enim possumus in cognitionem aliqujus venire, nisi per aliquod notum. Est autem duplex doctrina ex cognitis. Una quidem per inductionem, alia vero per syllogismum. Inductio autem inducitur ad cognoscendum aliquid principium et aliquod universale, in quod devenimus per experimenta singularium... sed ex universalibus principiis praedicto modo cognitis procedit syllogismus. DIV. TH. in lib. VI. Ethic. lect. II.

CAPÍTULO III

DEL MÉTODO QUE PIDE CADA CIENCIA

Por qué método
se constituye cada
ciencia.

329. (Considerada la ciencia en general, y en la acepción rigurosa de la palabra *ciencia*, se constituye por el método *analítico-sintético*;) porque el proceso que sigue la mente en el conocimiento científico, comienza por la consideración de los hechos que son objeto de la experiencia, de los cuales se eleva á los principios generales por medio de la inducción, que es, como vimos también, un procedimiento analítico; y descendiendo luego de los principios, saca de ellos las conclusiones que encierran, valiéndose del silogismo, que es procedimiento sintético.  Pero consideradas las ciencias particulares, cada una según las razones peculiares que constituyen su objeto formal, y tomadas en sentido menos riguroso, piden métodos diferentes, por ser diferentes las materias sobre que versan, y el modo como á ellas se refieren. Por ejemplo, las ciencias físicas piden el método analítico-sintético, porque versando sobre las cosas externas, tienen necesidad de inquirir primero sus causas, y después sacar de la consideración de ellas el conocimiento científico de los ob-

jetos de la experiencia. Por el contrario, el método de las matemáticas es sólo sintético ¹, porque versan sobre objetos abstractos é inteligibles; y así pueden desde luego partir de principios universales, y sacar por vía de deducción las conclusiones que próxima ó remotamente se derivan de ellos.

330. A la doctrina que establece diversidad de métodos, según la índole peculiar de cada ciencia, se oponen los tres errores siguientes: 1.º, la pretensión de Descartes de aplicar á todas las ciencias el método puramente geométrico, á fin de obtener en ellas la certeza misma de las verdades matemáticas; 2.º, el empeño de Locke, y en general de todos los filósofos sensualistas y empíricos, de excluir la síntesis y el silogismo de todo proceso científico, reduciendo éste exclusivamente á la análisis y á la inducción; y 3.º, la doctrina de los filósofos alemanes, partidarios de un solo método para todas las ciencias.

Tres errores
contra la doctrina
anterior.

331. El primero de estos tres errores se

Refutación de
Descartes.

¹ Al decir que las ciencias han de seguir respectivamente este ó aquel método, nos referimos al modo como empieza y se desenvuelve en ellas la serie de sus demostraciones, pero no á cada demostración en particular. Así, las mismas matemáticas usan á menudo de la análisis en la resolución de sus problemas.

refuta, lo primero, recordando la diferencia que media entre el objeto de la geometría y el de otras ciencias, y la necesidad de emplear procedimientos diversos, según la diversidad de cada materia científica; y lo segundo, observando que la certeza ó asenso que damos á la verdad, varía asimismo según la naturaleza de las cosas de que estamos ciertos. Por ejemplo: yo estoy cierto del orden físico y de los sucesos que refiere la historia; pero esta certeza se refiere á cosas contingentes y mudables, y por consiguiente es diversa de la que tengo de que todos los radios de un círculo son iguales, que es una verdad necesaria.

No debemos pretender, dice Santo Tomás, acerca de cada materia otra certidumbre sino la que consiente la naturaleza de ella ¹. En las matemáticas, añade el Santo Doctor, debe exigirse muy grande certidumbre, pues tratan de razones abstraídas de la materia, á pesar de lo cual no exceden los límites de nuestro entendimiento ².

332. El segundo error es el de los empí-

Ideas de los positivistas.

¹ Ad hominem bene instructum pertinet, ut tantum certitudinem quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur. In lib. I Etich., lec. III.

² Certissima ratio requirenda est quia versantur in iis quae sunt abstracta a materia et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum. In lib. II Met. l. V.

ricos ó positivistas, que no conocen otra fuente de conocimientos que la sensación, ni más procedimiento que el inductivo; pero la razón demuestra fácilmente, que así como la sensación sola no puede ser principio constitutivo de la ciencia, así la sola inducción, que parte de cosas singulares, no puede elevarse al conocimiento de las causas y razones que las explican. Lejos de ser pues la inducción el único método que debe seguirse en todas las ciencias, ni siquiera puede constituir por sí solo, es decir, sin el auxilio del silogismo, ninguna ciencia propiamente dicha ¹.

333. Quanto á la doctrina de los filósofos alemanes que imponen á todas las ciencias un solo y mismo método, su falsedad procede de la sentencia de donde la derivan, á saber: que uno sólo es el principio de todas las ciencias. Esta sentencia es á la vez hija del panteísmo, que reduce todas las cosas, aun las más diversas, á la unidad de un sér único que forme la sustancia de todas ellas; y

Ideas de los filósofos alemanes.

¹ Sobre la utilidad del silogismo en toda facultad y disciplina puede consultarse á Puigserver (Lib. I, cap. XII), que la demuestra copiosamente fundándose especialmente en la prescripción ó uso general de las ilustres escuelas y doctores, y en el gravísimo daño que causa en los estudios el desuso ú olvido del silogismo.

pues el conocimiento debe conformarse con la realidad para ser verdadero, de la consideración de un sér único que contenga materialmente todas las cosas, sacan los panteístas la doctrina de un principio único que contenga todas las verdades. Pero la falsedad del panteísmo se echa fácilmente de ver considerando, no sólo la distinción y diversidad real y substancial de las cosas, sino la imposibilidad de reducirlas á una sola cosa sin hacer de ella un sujeto á quien convendrían en tal caso atributos contradictorios.

CAPÍTULO IV

DE LAS DIVERSAS MANERAS DE MÉTODO SEGÚN EL FIN QUE SE PRETENDE

ARTÍCULO PRIMERO

Del método de invención.

Varias especies
de cuestiones.

334. (Las cuestiones cuya solución desea hallar el investigador, unas son *especulativas*, v. gr., *si el mundo ha sido criado por Dios*; y otras son *prácticas*, v. gr., *si debemos cumplir nuestra palabra*. Las primeras versan: ó sobre la *posibilidad* ó *imposibilidad* de alguna cosa, por ejemplo, *si es posible*

un mundo eterno, ó un sexto sentido, ó un número infinito; ó sobre la naturaleza de ella, v. gr., qué cosa sea la verdad; ó sobre la existencia actual, por ejemplo: si existe la divina revelación, ó la Iglesia instituida por Jesucristo; ó sobre las propiedades que le convienen, como si los brutos tienen entendimiento; ó finalmente, sobre la causa, ora eficiente, ora final, de la misma cosa, como si inquirimos quién hizo al hombre, y para qué fin fué criado. Las cuestiones prácticas se reducen tan sólo á dos especies, en una de las cuales se investiga el fin que hemos de buscar, y en la otra los medios para conseguirlo ¹.

Los medios de que se ayuda la mente para resolver las cuestiones por el método de invención, varían con la materia de ellas, y pueden reducirse á la simple consideración del entendimiento, á la observación y la experiencia interna ó externa, y al raciocinio. Este último puede proceder de varias fuentes; pues la razón, mediante el conocimiento de la causa eficiente, puede venir en conocimiento de sus efectos, y por el contrario, mediante el conocimiento de los efectos, puede

¹ Puede consultarse con mucho fruto acerca de la presente materia el cap. II, lib. III de la lógica de Balmes, así como los lugares del *Criterio* del mismo autor que en dicho capítulo se citan, salvo lo que se enseña acerca de la "imposibilidad de sentido común."

venir en conocimiento de su causa. Puede también, conociendo el fin ó causa final, llegarse al conocimiento de los medios, y viceversa, conociendo los medios, inferir el fin á que se ordenan. Del conocimiento de la esencia puede pasar al de las propiedades, y del de las propiedades de la cosa al de su esencia. Del todo puede pasar á conocer las partes, y de las partes al conocimiento del todo; de los accidentes al sujeto, y del sujeto á los accidentes. Finalmente, de lo semejante y de lo contrario puede colegir el conocimiento respectivamente de lo contrario y de lo semejante.

Solución de las
cuestiones sobre
posibilidad ó im-
posibilidad.

335. Las reglas que deben seguirse para hallar la solución de las cuestiones tocantes á la posibilidad, son las siguientes: 1.^a Tratándose de la posibilidad ó imposibilidad *absoluta*, si comparando entre sí inmediata ó mediatamente los términos de la cuestión, vemos con evidencia que uno de ellos puede convenir con el otro, v. gr., la *existencia con otro mundo visible distinto del actual*, sin que este concepto desaparezca, bien podemos estar ciertos de haber hallado la solución de la cuestión sobre la posibilidad absoluta; y por el contrario, la imposibilidad resulta clara si el un término no puede convenir con el otro, v. gr., que *piense el bruto*, sin que éste deje de ser lo que es.) 2.^a (Tratándose de la posibilidad ó imposibilidad *física* de algún

hecho, debe reputarse éste natural y físicamente imposible si se opone á alguna ley de la naturaleza, v. gr., que los *hombres nazcan enseñados*; así como ha de tenerse por físicamente posible un hecho si alguna vez por lo menos ha sucedido naturalmente, debiéndose acudir, no ya á la observación de lo que ha sucedido ó sucede, sino á experimentos propiamente dichos, por medio de los cuales el investigador excita y ayuda á la naturaleza á la producción de los hechos cuya posibilidad se desea conocer. 3.^a En orden á la posibilidad ó imposibilidad *moral* ú *ordinaria*, la regla es conocer primero por experiencia, ó por el conocimiento de la disposición existente en la causa de que depende, el efecto que suele acontecer de ordinario en la cosa de que se trata, y según que el hecho cuya posibilidad ó imposibilidad se investiga, resulte ser conforme ó contrario á lo que ordinariamente acontece, así diremos que es *moralmente posible* ó *imposible*. Es, pues, *moralmente imposible*, que la razón humana, abandonada á sí misma, deje de errar en muchas cosas; y por el contrario, es posible que con sus solas fuerzas descubra muchos arcanos de la naturaleza.

336. Para hallar la solución de la cuestión acerca de la esencia de alguna cosa, si la

Sobre la esencia.

esencia que se busca es la metafísica, han de considerarse las propiedades con que se nos da á conocer; y las que por modo *estable, constante, universal y característico* le pertenecen, esas deben de servir para declarar la forma esencial de la misma } de esta suerte conocemos la esencia metafísica del hombre —*animal racional*— por las propiedades que tiene de *sentir* y de *discurrir*. Mas tratándose de la esencia física, deben enumerarse por medio de la experiencia externa, cuando la cosa es compuesta, las partes de que se compone, y mirarse mucho el modo como están entre sí ligadas estas partes; y si la cosa es simple, como lo es todo lo que pertenece á nuestra alma, debe atenderse á los hechos que pasan en ella, ó á aquellos en que se reflejan, como en un espejo, las de los demás, pues de todo esto se saca, por vía de raciocinio, la naturaleza del alma misma y sus propiedades y afecciones.

Sobre la existencia.

337. Para hallar la solución de la cuestión sobre la existencia de alguna cosa, la regla es esta: si los hechos de que se trata, son externos ó sensibles, ha de interrogarse acerca de su existencia á la observación exterior ó sensible; y si internos ó psicológicos, al testimonio de la conciencia. Demás de la observación externa é interna, puede hallarse

con el discurso, ora coligiendo la existencia de alguna cosa de la acción con que se manifiesta, ó de la existencia de alguna otra con la cual tiene conexión, ó del fin del agente, el cual implica la existencia de los medios necesarios á su consecución.

338. Cuando se investigan las propiedades de alguna cosa, deben observarse las reglas siguientes: 1.^a Si se dejan conocer de los sentidos, el modo de hallarlas es la aplicación diligente de los mismos; y si pertenecen al alma espiritual, la reflexión psicológica, con que el alma del que conoce, vuelve sobre sí misma. 2.^a Cuando las propiedades no se dejan conocer por ninguno de esos dos modos, debe acudirse al raciocinio, partiéndose, bien del conocimiento de la causa formal, ó de la final, ó de la analogía con alguna otra cosa cuyas propiedades son ya conocidas.

Reglas para investigar las propiedades.

339. Para la invención de la causa eficiente, la lógica da estas cuatro reglas: 1.^a Si la causa eficiente que se busca, es de orden físico y natural, debe escudriñarse el hecho del cual se sigue universal, constante y uniformemente otro hecho; porque el primero es en tal caso la causa eficiente del segundo.

Para la invención de la causa eficiente.

2.^a Tratándose de explicar algún fenómeno interior, debe hacerse uso de la reflexión psicológica, con cuyo auxilio conocemos las causas de tales hechos; y si esta reflexión no basta, debe acudirse al raciocinio, comparando con el hecho psicológico cuya causa se investiga, todas las demás cosas conocidas por la conciencia, y que tienen conexión con él, y sacando de entre ellas á la que es causa eficiente. 3.^a Tanto en este caso como en el anterior, cuando ni la observación interna ni el raciocinio son suficientes, puede hacerse uso de la hipótesis, excogitando entre las causas posibles del hecho la que más íntima conexión ofrezca con lo que nos es dado por la experiencia. 4.^a Cuando alguna cosa depende de otra de forma que sin el influjo de ella no puede existir, esta última debe ser tenida por causa eficiente de la primera. Así conocemos á Dios como á creador de todas las cosas, porque ninguna de ellas puede existir sin Él.

Para la invención
de la causa final.

§ 340. Por último, para la invención de la causa final de alguna cosa, ha de atenderse á las inclinaciones de ella, y á los medios por los que se llega á su perfección; y tratándose de la causa final última, si se trata del fin del alma racional, conócese por sentido íntimo; y si del fin de todas las cosas, infiérese del

conocimiento de la causa primera, que es también la causa final última ¹.

341. *Hipótesis* ó *suposición* es aquella razón excogitada por la mente para explicar alguna cosa cuya causa se ignora. Para explicar, por ejemplo, la causa de la luz, han excogitado los físicos un éter sutilísimo difundido por todo el universo y movido en forma ondulatoria.

Qué sea hipótesis.

De la hipótesis que llaman *física*, con que se explican ciertos hechos, ora externos, ora psicológicos, se distinguen las que llevan respectivamente los nombres de *lógica* y de *moral*. La hipótesis lógica es ideada para exponer el sentido de algún autor; y la moral, para adivinar los pensamientos y designios íntimos de alguna persona.

Los argumentos que proceden de este lugar dialéctico, uno de los tres á que se reducen todos los demás (los otros dos son la *analogía* y la *autoridad*), no causan certidumbre en el ánimo — salvo cuando la hipótesis es confirmada por la observación y la experiencia — sino simple sospecha ú opinión más ó menos probable según la mayor ó menor coaptación de la hipótesis con los hechos que con ella se pretende explicar.

Condiciones de la hipótesis.

342. Tres son las condiciones de la hipó-

¹ ... Si de fine animae rationalis agitur, per sensum internum cognoscitur, vel, si de fine omnium, ex cognitione causae primae infertur; ea enim est causa ultima finalis, quae est efficiens prima. LÉPIDI, l. c.

tesis: (1.^a Que no implique contradicción ni se oponga á leyes reconocidas de antemano en la respectiva ciencia;) contra esta regla peca la explicación del orden del universo por la casualidad. 2.^a Que ni la suposición ideada, ni las razones que de ella se deducen, repugnen en todo ni en parte á ninguna observación ni experimento cierto. 3.^a Por último, que la hipótesis sea *una*, y dé razón de *todos* los hechos para cuya explicación haya sido excogitada. /

ARTÍCULO II

De método para aprender ó de disciplina.

Método de disciplina y medios de que usa.

343. El método de disciplina ¹, anterior al método de invención, al cual ayuda sobremanera, (consiste en el orden con que se recibe de otros, por vía de disciplina, la ciencia ó arte que uno estudia.)

/ Los medios usados con fruto siempre en este método son: 1.^o, los maestros doctos y prudentes; 2.^o, la lectura; 3.^o, el trato con

¹ Quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum, hic modus dicitur *inventio*. Quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, hic modus dicitur *disciplina*. DIV. TH., *De verit.*, q. II, a. 1.

los sabios; 4.º, el uso de apuntamientos; 5.º, la disputa; y 6.º, la lengua de los hombres.]

Acerca de estos medios, tan aptos para aprender, conviene añadir algunas reflexiones. Nada diremos del primero, porque su excelencia y utilidad es evidente. No lo es menos el trato y conversación con los varones sabios, cuyas sentencias son preciosas en razón de la verdad que contienen, fruto escogido de prolijos estudios y meditaciones ¹. Si hasta el simple trato y comu-

¹ El estudio es condición *sine qua non* de toda buena disciplina. En general, el ejercicio de las facultades intelectuales, en que consiste el trabajo mental, es necesario para saber. "Las mismas inspiraciones espontáneas, dice Balmes, no suelen presentarse sino al que ha cultivado sus facultades con mucho ejercicio. Algunos creen que los grandes ingenios son perezosos: gravísimo error. Todos los grandes hombres se han distinguido por una actividad infatigable." (*Log.*, lib. III, cap. II, sec. VII). El estudio pide atención, esto es, que el ánimo no se derrame en muchas cosas, sino que, dando de mano á todo lo que puede distraerle del objeto, se fije exclusivamente en él. A propósito del estudio, vale mucho la máxima: *pluribus intentus, minor est ad singula sensus*. El joven estudioso ha de excitar en sí mismo un deseo ardiente de la sabiduría. Complemento y auxiliar del estudio es la meditación, con la cual inquiere la mente la verdad mediante cierta manera de proceso ó discurso intelectual. A la meditación, así como á la atención, convienen la soledad y el retiro; su tiempo más propio es de noche, y el medio de conservar sus frutos, consignarlos por escrito. Conviene, por último, observar, con don

nicación intelectual con el común de las gentes ayuda á veces al ánimo que anhela por inquirir a verdad ¹; ¿qué bienes no le vendrán en este orden del trato y conversación con hombres sabios y prudentes encanecidos en el estudio ²?

Otro medio, sobremanera provechoso, es la lectura. Los buenos libros son monumentos en que se contienen la ciencia y la sabiduría atesoradas por los mayores ingenios, oráculos de las verdades adquiridas en el trascurso de los siglos,

Jaime Balmes, que la meditación es estéril cuando faltan ideas en que fijarla, y así, para meditar con fruto, "conviene haber hecho acopio de materiales por medio de la lectura, de la conversación ú observación.,, *Log.* lib. III, cap. II, sec. X.

1 "El trato con los hombres, dice Balmes, puede servirnos de mucho para adelantar en nuestros conocimientos... Es digno de notarse, que en el calor de la discusión, y á veces en el suave movimiento de una conversación tranquila, nos ocurren pensamientos que jamás se nos habían ofrecido. Las dificultades del adversario, las observaciones de un amigo, las dudas del indiferente, á veces las mismas necedades del ignorante, hacen descubrir puntos de vista totalmente nuevos, que ensanchan é ilustran las cuestiones. Los espíritus humanos tienen la facultad de fecundizarse unos á otros; se asemejan á los cuerpos que con el roce se afinan y calientan.,, *Logica*, lib. III, sec. I.

2 "Pero conviene igualmente buscar el trato de personas entendidas y juiciosas; es increíble el fruto que se saca de conversar con otro sobre las materias que se han estudiado. Con esta comunicación, el espíritu se desarrolla, se aviva, recobra las fuerzas debilitadas en las ho-

cuya voz llega hasta nosotros. Hemos dicho «los buenos libros,» entendiendo por tales los que contienen doctrina sólida, verdadera, probada y expuesta con buen orden. «Nunca deben leerse libros, dice Balmes, que extravíen el entendimiento ó corrompan el corazón. Las lecturas irreligiosas ó inmorales no conducen á la ciencia; por el contrario, son una fuente de frívola superficialidad ¹.» Demás de esta, es buena regla no exceder en la lectura de lo que pide la capacidad del que lee, conteniendo el deseo de leer dentro de los límites trazados por la razón, sin olvidar el antiguo proverbio que se lee en Plinio ²: *Multum potius quam multa legat*. Balmes aconseja además que se lean autores cuyo nombre es ya generalmente conocido y respetado. Estos escritores eminentes enseñan, no sólo por lo que dicen, sino también por lo que hacen pensar ³. Ningún arte ni ciencia, añade Balmes, debe estudiarse por Dictionarios ni Enciclopedias;

ras de la soledad, conoce sus errores, rectifica sus equivocaciones, se confirma en las verdades encontradas, descubre nuevos caminos para llegar á otras, en breve rato recoge el fruto de largos trabajos de su interlocutor, á su vez comunica los suyos, da y recibe, aprende y se solaza., BARMES, *ib.*, sec. IX.

¹ *Ibid.* sec., VIII.

² Lib. VII., epist. 3.

³ Al que esto escribe, le persuadió Balmes á que leyera las *Veladas de San Petersburgo* del CONDE DE MAISTRE, diciéndole ser este un libro «que hacía pensar.»

es preciso sujetarse primero al estudio de una obra elemental para dedicarse en seguida con fruto á la lectura de las magistrales. La lectura, en suma, debe ser pausada, atenta, reflexiva. Conviene suspenderla con frecuencia para meditar sobre lo que se lee ¹.

Complemento de los anteriores medios es el uso de apuntamientos ó borradores donde escribe uno lo que ha oído, ó leído, ó entendido mediante el propio discurso, cuando juzga que debe ser conservado, y teme no retenerlo en la memoria ².

El uso de ese medio despierta la actividad del entendimiento, haciéndole tomar posesión, en la forma que se le parece más inteligible, de la verdad entendida, la cual se imprime de ese modo en el ánimo más profundamente. Por último, escribiendo lo que se aprende, reconócese luego mejor la perfección ó el defecto de lo que hemos concebido ³.

¹ L. c.

² Saepe enim, dice San Agustín, nos praesumimus aliquid memoria retenturus et cum id putamus non scribimus; nec nobis postea cum volumus, venit in mentem, nosque poenitet credidisse venturum, vel litteris non illigasse ne fugeret. Lib. IV *De ani. et ejus orig.*

³ LÉPIDI, *Log.*, lib. IV, cap. II, pág. 415, donde se lee este elegantísimo texto de Séneca: "Nec scribere tantum, nec tantum legere debemus: altera res contristabit, vires exhauriat (de stylo dico), altera solvet ac diluet, invicem huc et illuc conmeandum est et alterum altero

Por *disputa* se entiende el acto en que dos personas contienden, por vía de discurso, una en pro y otra en contra de una proposición dada. Es la disputa un medio muy bueno, ora para investigar la verdad de la proposición controvertida, ora para desecharla á ésta por errónea, ora para ejercitar y aguzar las fuerzas en esta especie de palestra. Supone la disputa, además de buena fe, ó amor de la verdad, principios ciertos reconocidos como tales por ambas partes ¹.

temperandum, ut quidquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus. Apes, ut ajunt, debemus imitari, quae vagantur et flores ad mel faciendos idoneos carpunt, deinde quicquid adtulere, disponunt ac per favos digerunt, et, ut Virgilius noster ait:

... liquentia mella
stipant et dulci distendunt nectare cellas.

(SEN., ep. 84.)

¹ No es lo mismo *disputa* que *discusión*. Discutir es *diligentius investigare*, ó, como lo explica el Diccionario de la Academia, discutir es examinar atenta y particularmente alguna materia, haciendo investigaciones muy menudas sobre sus circunstancias. Confúndese hoy, sin embargo, la discusión con la disputa, y en este sentido suele decirse que *de la discusión sale la luz*, lo cual es verdad si la tal discusión procede de principios ciertos y evidentes, y si los que discuten buscan sinceramente la verdad, y guardan en sus discursos las reglas de la lógica; pero es falso, y aun absurdo, si se entiende que la discusión, así confundida, es el *fiat lux* de la inteligencia, de forma que de la discusión se originen hasta la luz misma sobrenatural de la fe y el resplandor de la

La forma de la disputa puede ser, ó *común*, ó *socrática*, ó *silogística*.

evidencia inmediata. Cuando se ponen en duda, con los escépticos, la verdad de los primeros principios de toda ciencia, las leyes de la lógica, la de los hechos del orden físico y psicológico, los axiomas de las matemáticas y aun los artículos de la fe, el discurso carece de punto de partida, de dirección y de término, ó mejor dicho, es imposible todo discurso, y por consiguiente, todo debate. Contra los que todas las cosas tornan en materia de discusión ó disputa, incluso los primeros principios ó verdades primeras, decíase en las escuelas aquel otro adagio: *contra principia negantes non est arguendum*, con que se denotaba una verdad indisputable, á saber: que es imposible disputar con los que tienen por principio la disputa. Leyes esenciales de toda discusión razonable y fecunda son en puridad: la primera, el respeto de las verdades recibidas de la fe y de los primeros principios de las ciencias, luz preciosa que no es lícito ni aun posible extinguir sin herir antes de muerte á la razón humana; la segunda, esclarecer las cosas oscuras é inciertas, únicas de que se disputa, con razones y argumentos sacados de las ciertas y evidentes, pasando así de lo conocido á lo desconocido, de lo claro á lo oscuro, que es el sucesivo, pero seguro progreso de los entendimientos y de las ciencias; y la tercera, mirar siempre á concertar y unir más íntimamente los ánimos con el vínculo de las verdades controvertidas, acrecentando el tesoro de las inconcusas con la disminución de las inciertas y dudosas, hasta llegar á unirlos para siempre en la verdad por esencia: dichosa unión, término suspirado de la presente vida, cercada de sombras, agitada en muchos de angustiosa duda, y asordada dolorosamente por el ruido de vanas disputas.

La forma común de disputar es la que ordinariamente se usa en el trato y conversación de unos hombres con otros, así en la vida privada como en la pública.

La forma socrática es la que procede por preguntas hechas con artificio, como si se fuera consultando al adversario, y sacándole sucesiva y gradualmente confesiones por donde poco á poco, sin dificultad, es conducido á reconocer la verdad.

Por último, dase el nombre de *forma silogística* ó *escolástica*, á la que ordena sin interrupción y presenta todo el discurso de la mente en silogismos y entimemas rigurosos. Este método produce, entre otros bienes, los siguientes: 1.º Conduce rectamente la disputa á su fin, conforme á las leyes del silogismo. 2.º Fija y determina con precisión las cuestiones, y excluye todo lo que puede romper ó enmarañar el hilo del discurso. 3.º Recoge al fin el fruto de la disputa, uniendo á los que contienen en el conocimiento de la verdad controvertida. Y 4.º precave y remedia los vicios que fácilmente se deslizan en el raciocinio cuando sus términos y proposiciones no se ajustan á la norma severa de la argumentación silogística.

He aquí las leyes de la disputa ó concertación escolástica o silogística. Propuesta por el sustentante la tesis ó proposición sobre que ha de recaer la disputa, el arguyente lo repite, y en seguida opone un silogismo ó un entimema, cuya con-

clusión es la proposición contradictoria, y si la verdad la pide, la contraria de la tesis. El sustentante á su vez, repite, literalmente si es posible, el argumento del otro, y después juzga de cada una de sus proposiciones enunciándola de nuevo, concediéndola si es verdadera, negándola si es falsa, distinguiendo en ella sus diversos sentidos, cuando es obscura, para concederla en el verdadero y negarla en el falso, y finalmente, trasmitiéndola cuando no tiene que ver con la cuestión de que se trata ¹. Si el silogismo es vicioso en la forma, y por consiguiente no concluye, el sustentante no tiene que juzgar de las premisas, sino debe negar la consecuencia. Cuando el adversario supone algo que no existe, y lo atribuye al sujeto, sin convenirle, el que defiende, debe negar simplemente tal supuesto. Si las proposiciones del adversario, aunque falsas é inciertas, no perjudican á la tesis, puede el sustentante *permitirlas*, ó ó puede decir *transeat* si no consta ciertamente su verdad. No debe probar lo que niega, porque el probar es del que afirma, salvo cuando sus razones parecen sólidas, y en todo caso debe el sustentante saber por qué razón niega. Para la solución del argumento no basta llamar la atención sobre el absurdo que de él procede, salvo si el argumento es un sofisma patente, al cual puede darse una solución artificiosa. Tampoco basta alegar razones para evidenciar la tesis,

¹ *Elementos de lógica*, del P. JOSÉ MENDIVE, 1.^a parte, cap. III, art. IV.

cuando estas razones dejan en pie la dificultad. Ni puede decirse solución del argumento el oponer dificultades contra él, ni el inducir al adversario á tomar otro camino, ni acudir á razones generales que prueban demasiado, v. gr., que *son muchas las cosas que ignoramos; que son muchos también los misterios de la naturaleza; que los designios de Dios son abismos insondables*, salvo si el argumento está tomado de lo que excede á nuestras fuerzas.

El arguyente, por su parte, debe probar la consecuencia que el otro le niega, ó la proposición que le fuese negada. Cuando el sustentante distingue, debe él restablecer el argumento, ora impugnando la distinción, en razón de no existir la ambigüedad que se supone, ó de seguirse en todo caso la misma conclusión, ora negando la aplicación de la misma distinción al caso presente, ora probando la consecuencia, ó sea poniendo de manifiesto que la conclusión procede de lo que el adversario concede. Demás de esto, procure el objetante no comenzar por proposiciones vagas, ni hacer uso de silogismos complicados y oscuros, ni de argumentos que prueban demasiado. No se canse en probar lo que no niega el que defiende, sino deduzca siempre en la conclusión la proposición que le ha sido finalmente negada. No pase fácilmente á otro medio, ajeno de la argumentación primeramente propuesta, sino insista siempre en el mismo hasta que la verdad ó falsedad del argumento resulte con claridad. Puede, sí, hacer ver que el sustentante se pone

en contradicción consigo mismo. Finalmente, no redarguya al punto al que defiende lo dicho poco felizmente, si eso no conduce al propósito, y guárdese de lo que pueda causarle enojo.

Por último, uno de los medios de aprender es la lengua, ó sea la expresión oral y común de los conceptos, la cual viene á ser, en medio de su diversidad material ó de sonido en las diferentes naciones, una como imagen y símbolo de cierta especie de sociedad intelectual, en que todos los hombres poseen buen número de verdades comunes. Así, el inquirir el sentido significado en las lenguas, es como aprender la verdad del mismo linaje humano que las habla, á cuyo sentir unánime sobre muchas cosas nadie hay que se oponga que no quiera ser tenido por loco ¹.

Reglas sobre el
método de disci-
plina.

344. Las reglas tocantes al método de disciplina se reducen á recibir primeramente con espíritu de fe, creyéndolas, las cosas que oímos de los que son mayores que nosotros en edad y saber, recordando la sentencia de Aristóteles: *discentem credere oportere* ²; y después resolverlas en sus principios, llegando de este modo á conocerlas por modo científico, y á hacerlas, por decirlo así, nuestras, mediante su estudio y consideración. Aun después de conocidas de ese modo, debe seguir adelante el que aprende, introduciendo

1 LEPIDI, *Lógica*, l. IV, sec. 3.^a, cap. I.

2 ARIST., *Soph. Elench.*, cap. II.

do el orden conveniente en las cosas aprendidas, y expresando con entera precisión y claridad las ideas que tiene de ellas en la mente ¹.

CAPITULO V

DEL MÉTODO DEMOSTRATIVO

345. De las reglas que deben guardarse en la demostración de alguna tesis, unas son concernientes á la enunciación de la misma; otras á la prueba que debe evidenciarla; y otras finalmente á la solución de las dificultades con que puede ser impugnada.

Reglas que deben guardarse en la demostración.

346. Las reglas que miran á la enunciación de la tesis, pueden reducirse á las siguientes: 1.^a Debe proponerse la tesis en términos propios y precisos, con exclusión de toda ambigüedad y de todo concepto que no pertenezca á la cosa de que se trata. 2.^a La forma de la tesis debe ser dubitativa, no porque dude de ella el que la va á demostrar, sino porque su verdad es ignorada, ó no recibida aún, de la persona á quien se comunica por medio de la demostración ². 3.^a Acto seguido

Sobre la enunciación de la tesis.

¹ Estas advertencias son del P. Lepidi, loc. cit., donde constan más ampliamente.

² En forma dubitativa propone Santo Tomás la verdad. Así, tratando de probar la existencia de Dios, es-

se debe manifestar el punto en donde está el nudo de la cuestión, haciendo ver, que la verdad que se busca es obscura, ó que no se deja conocer por sus propios términos, y exponiendo los principales argumentos que pueden causar la duda. 4.^a Hecho esto, próngase afirmativa ó negativamente lo que se juzga por verdadero. 5.^a Declárense asimismo los principios que presupone la argumentación con que ha de probarse la tesis ¹.

Sobre la demostración de la tesis.

347. Las concernientes á la demostración de la tesis, son las siguientes: 1.^a Si el argumento es verdaderamente demostrativo, ha

cribe lo primero: *Utrum Deus sit*; método seguido comúnmente por todos los doctores de la escuela. Justo es añadir, que el Santo Doctor proponía así la tesis, no porque él dudase de la verdad de ella, ni aun hipotéticamente, sino porque consideraba útil hacerse cargo de las dudas del adversario, cuyas razones contrarias empuzaba por exponer, dejando para el fin del artículo el resolverlas; lo cual hacía con tanta mayor claridad y eficacia, cuanto más evidente resultaba la verdad de la tesis una vez demostrada. Esta es, pues, la diferencia, dice el Cardenal Zigliara, entre los doctores escolásticos y Descartes: que éste dudaba por cuenta propia; mientras que aquellos sabios doctores referían primeramente las dudas de otros, no cierto para consentir con ellas y aprobarlas, sino para deshacerlas por completo. *Crítica*, lib. I, cap. único, de except., art. III.

1 LEPIDI, *Log.* lib. IV, sec. 3.^a, cap. I.

de evidenciar solo la tesis de que se trata. 2.^a Demás de los argumentos rigurosamente demostrativos, derivados de los principios propios de la cosa, puede hacerse uso por vía de confirmación de otros argumentos tomados, bien de la autoridad, bien de cosas anejas ó concomitantes. 3.^a Uno debe de ser el fin de todos los argumentos, conviene á saber: evidenciar la tesis, en orden á la cual son como los golpes del martillo respecto al clavo que ha de ser introducido en el muro ¹.

348. Finalmente, las que miran á las olución de las objeciones ó argumentos contrarios, son estas: 1.^a Las objeciones que impugnan *directamente* una tesis sólidamente demostrada, se deshacen sin dificultad con sólo atender á las diversas especies de falacias, entre las cuales se hallará ciertamente la que pueda servir de ejemplo. 2.^a Las que la impugnan *indirectamente*, ó *ad absurdum*, se resuelven mostrando, que ó no es absurdo lo que por tal se tiene en la objeción, ó si lo es, no se sigue lógicamente de la tesis ².

Cuando es impugnada la tesis no ya directamente ni *ad absurdum*, sino sacándose de ella

Para resolver
las objeciones.

¹ LEPIDI, *Log.* lib. IV, sec. 3.^a, cap. I.

² Ib.

alguna conclusión contraria á alguna otra admitida del que demuestra, ha de mirarse si realmente media esta oposición, y en caso que medie, si realmente se sigue de la tesis; porque si resulta que sólo se opone en apariencia, nada tiene que hacer el demostrante; y por el contrario, si la oposición fuese real, bien puede asegurarse que no procede legítimamente de la tesis, porque en este caso sería verdadera, y lo verdadero no puede oponerse á lo verdadero. Cométese en este caso por el arguyente el sofisma de ilación, que consiste en el uso sofístico de la tesis ó conclusión de donde se saca la que el adversario opone al que demuestra. Muy bien lo explica el doctísimo Alberto Lepidi. Acaece á menudo, dice, que por medio de la conclusión sólidamente demostrada, se conoce algo de lo que hay en la cosa, mas el modo como este algo está en ella, no se conoce; ahora bien, el usar en tal caso de dicha conclusión para inferir algo que presupone el conocimiento perfecto no sólo de la existencia de la cosa, sino también del modo como es, del cual conocimiento se carece, eso constituye propiamente el uso sofístico de la conclusión ¹.

3.^a Cuando las objeciones impugnan las premisas de donde sale la conclusión, basta para resolverlas mostrar, que las tales premisas son, ó definiciones de nombre, acerca de las cuales luégo al punto que se exponen,

1 LEPIDI, *Lógica*, l. IV, sec. 3.^a, cap. I.

no cabe controversia, ó primeros principios, ó proposiciones legítimamente demostradas. Y si las objeciones niegan la bondad de la consecuencia, no será difícil resolverlas haciendo ver, con las reglas del silogismo por guía, que la conclusión está contenida en las premisas ¹. ^

Observemos, para concluir, que el método demostrativo es fielmente observado en las Matemáticas; y así, según que se aplica á los teoremas de esta ciencia, se denomina *método matemático*, y también *geométrico*. Con el auxilio de este método pretenden dichas ciencias no admitir cosa alguna que no sea cierta y evidente, por lo cual huyen de toda especie de ambigüedad en los términos; deducen sus conclusiones de principios ciertos y evidentes; usan únicamente de rigurosas demostraciones, encadenando la serie de gran número de silogismos, de forma que la conclusión del primero sea la mayor ó la menor del segundo, y la conclusión del segundo la mayor ó la menor del tercero, y así hasta llegar á la última conclusión que se ha de probar; ó si en vez de descender se asciende, empezándose por el último silogismo, encadenando la serie de forma que la mayor ó la menor del último sea conclusión del que inmediatamente le precede, y así sucesivamente hasta llegar al primero. Es pues evidente é indisputable la excelencia y utilidad de este

¹ LEPIDI, *Log.*, lib. IV, sec. 3.^a, cap. I

método, por más que, como antes vimos, no sea posible su aplicación á todo género de ciencias. Aun puede añadirse, que este modo, tal como se usa entre los que cultivan dichas ciencias, sin conocer bien la lógica, es ocasionado á gravísimos males. Porque, en primer lugar, la costumbre de no admitir como ciertas sino las verdades evidentes por sí mismas, y las que de ellas se deducen, suele disponer los ánimos á no admitir otro linaje de prueba fuera de la demostración; que es disponerlos para el escepticismo histórico y religioso. En segundo lugar, como en este método se practiquen las reglas del discurso sin conocerlas primero, y sin advertir que realmente se observan, y como no hay en él necesidad de refutar las objeciones del contrario, descubriendo los sofismas que contengan, acaece que, cuando después se trata de materias filosóficas, falta el causal y el ejercicio necesario de la lógica, y á cada paso tropieza y cae el entendimiento en errores y falacias sin cuento. Con harta razón se quejaba ya en su tiempo el ilustre P. Rosselli, de que los que estudiaban filosofía por el método geométrico, eran como cañas, que se inclinan de cualquier lado, y no sabiendo discernir los argumentos verdaderos de los sofismas que hallaban en ciertos libros, daban miserablemente en graves errores, mayormente si sus costumbres no eran puras, y el error halagaba sus pasiones ¹.

¹ Cum adolescentes hujusmodi, Geometrarum more in philosophicis instructi, exercitati nunquam fuerint in

349. Suelen usarse en las demostraciones, singularmente por los matemáticos, los términos *axioma*, *postulado*, *teorema*, *problema*, *lema*, *corolario* y *escolio*, los cuales se definen así:

Qué cosa sean
axioma, postula-
do, teorema, pro-
blema, corolario
y escolio.

Axioma es una proposición teórica que no necesita demostración.

Postulado es una proposición práctica cuya evidencia se da á conocer inmediatamente por la sola enunciación de sus términos, como si decimos que *una línea puede prolongarse hasta un punto dado*.

Teorema es una proposición especulativa que debe ser demostrada, v. gr.: que *los tres ángulos del triángulo equivalen á dos rectos*.

Problema es una proposición práctica demostrable; por ejemplo, dividir una recta en dos partes iguales.

Lema es una proposición tomada de otra ciencia en concepto de verdadera, porque

arte cognoscendi sophismata, statim velut arundines inclinantur in quamcumque partem; et si in libros incurant, qui falsa doceant fucatis argumentis, in falsitatem ruunt, praesertim si male morati sint, et falsa illa dogmata vitiosas passiones foveant. Utinam non haec potissimum causa essent tam late manantis impietatis! Ecquidem praeteritis saeculis, cum scholastica methodus colebatur, impii adversus Deum et Religionem revelatam, apud nos saltem, pauci erant. Ap. PUIGSERVER, *Log.* lib. I, cap. XVI.

se supone que está ya demostrada en ella.

Corolario se llama á toda proposición que se deriva de una definición ó de un axioma, ó de una proposición ya demostrada.

Escolio, finalmente, se llama á la declaración breve de alguna sentencia obscura ó difícil de entender.]

ARTÍCULO ÚNICO

Del método de enseñar.

Qué sea método
didascálico.

350. Entiéndese por método *didascálico*, ó de enseñanza, aquella razón que hace fácil y expedito el modo de comunicar el conocimiento verdadero de las cosas á los que carecen de él.] Y enseñar es, según la definición de Santo Tomás, "*causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius* ¹, venir en auxilio de alguno por medio de la palabra para ayudarle á servirse de su razón natural en la adquisición de la ciencia. „

El mismo angélico Doctor, para explicar bien este concepto de la enseñanza, compara al maestro con el médico; porque así como el médico no cura por sí mismo las enfermedades, sino, intérprete y ministro de la naturaleza, auxilia á la misma naturaleza con medios convenientes para

1 Qq. disp. de ver., q. XI, á 1 c.

que ella pueda superar el mal, y recobrar la salud, así el maestro debe ayudar á la razón del discípulo de forma que éste pueda irla ejercitando del modo conducente á la adquisición de la respectiva ciencia ¹. Con relación á ella el entendimiento humano está en potencia, la cual se perfecciona con el acto que consiste en saber, mediante la luz natural de la razón guiada y excitada por el maestro. No es esta la idea que tenía Platón de la enseñanza, ni la que tienen de ella los panteístas, muy semejante á la de los filósofos neoplatónicos, adoptada en cierto modo por Averroes, y enseñada entre nosotros por los discípulos de Krause. Platón suponía, que el alma humana conoció todas las cosas en una vida anterior á la presente mediante las ideas grabadas en ella; que para llegarse ahora á la ciencia, no ha menester sino recordar lo que olvidó uniéndose con el cuerpo; y que todo el oficio del maestro se reduce á favorecer ese recuerdo. Los

1 "Síguese de aquí, que sea el que quiera el método que emplee el maestro para instruir á sus discípulos, siempre resulta que el mismo discípulo es quien con su propia razón causa en sí mismo la ciencia, y quien realmente la posee cuando á él mismo le dice su propia razón si las cosas que le explican, son verdaderas ó falsas." *Sanseverino, Log.*, metod., cap. V. Esta doctrina, añade el mismo autor, la tomó Santo Tomás del libro *De Magistro* de San Agustín. El traductor francés de la filosofía de Sanseverino, trae por vía de anotación dos preciosos pasajes de dicho libro, donde se expone admirablemente la misma doctrina.

panteístas, por su parte, tienen á la ciencia por una manifestación de la inteligencia infinita en el hombre; error que luégo expresó Averroes, diciendo que todos los hombres entienden con una sola inteligencia, que á ninguno de ellos pertenece en particular, la cual admitió Cousin bajo el nombre de *razón impersonal*. Finalmente, los discípulos de Krause suponen que la ciencia es anterior en cada hombre á su propio pensamiento, el cual no hace otra cosa que sacarla por vía de reflexión de allí donde se manifiesta el sér infinito y absoluto cuya es la ciencia humana. No refutaremos aquí tamaños delirios; únicamente los recordamos para que se vea el triste papel que hacen en ellos los que enseñan, á saber, de meros despertadores de la memoria, según Platón, ó de simples espectadores de las manifestaciones de la ciencia absoluta en cada hombre.

De la misma naturaleza de la enseñanza por medio de la cual el discípulo adquiere con actos propios lo que el maestro sabe y enseña, se sigue claramente, que el método que deben usar los que enseñan á otro alguna ciencia, es el mismo método empleado en adquirirla. Doctrina confirmada expresamente por Santo Tomás con esta razón: que entre el método de invención ó adquisición del saber, y el método de comunicarlo á otro por ministerio de la enseñanza, no hay otra diferencia sino que el primero es natural, y el segundo es obra del arte; y pues el arte debe imitar á la naturaleza, es consiguiente que el mé-

todo por donde se enseñan las ciencias, sea el mismo que el método por el cual son adquiridas. Síguese también de lo dicho, que es falsa la doctrina de los que afirman que entre el método analítico y el sintético no hay más diferencia, sino que el primero sirve para aprender y el segundo para enseñar ¹. Tal opinión descansa en estos dos errores: 1.º, que todas las ciencias se adquieren por el método analítico; y 2.º, que en las que proceden analíticamente, la síntesis nada tiene que añadir ni perfeccionar. Pero ya vimos que por uno y otro procedimiento metódico se adquieren las ciencias; de donde ahora deducimos, que por ambos métodos son también enseñadas.

Una diferencia media, sin embargo, entre el método de invención y el de enseñanza, ó lo que viene á ser lo mismo, entre el maestro y el discípulo, á saber: que el maestro tuvo necesidad muchas veces de hacer diversos ensayos y tentativas, intentando varios caminos para dar con el que rectamente conduce á la verdad; al paso que el discípulo, guiado desde el principio por persona ya amaestrada, conoce con certeza la senda que tiene de seguir para llegar á las conclusiones de la ciencia que aprende. El maestro antes de adquirir la ciencia que enseña, es, pues, un viajero que desconociendo el camino que ha de seguir, anda lo primero en busca de él, discuriendo á una y otra parte para hallarlo; mas lué-

¹ Así Garnier, en su *Tratado de las facultades del alma* (en francés), lib. VIII, c. II, § 3.

go que lo halla, hácelo fácil y llano, mostrándolo á los demás con claridad y certidumbre.

Reglas de este
método.

351. Las reglas especiales de este método son las siguientes: 1.^a Debe proponerse la doctrina de forma que no sólo vean los discípulos la verdad de la conclusión, sino su conexión con los principios de que procede, y los elementos primeros del raciocinio con el orden que tienen entre sí, y con el que media entre las proposiciones respectivas, mostrándose este orden, ora descendiendo de los principios á la conclusión (*orden progresivo*), ora subiendo de la conclusión á las premisas (*orden regresivo*). Así aprende el hombre á usar rectamente de su razón, que es uno de los fines de este método, para el cual ayuda el preguntar al discípulo para que él mismo discurra por sí (*método socrático*), y el uso del silogismo, sobre todo en materias difíciles, con exclusión del estilo oratorio.

2.^a Enseñe el maestro tan sólo los elementos ó conceptos primarios y fundamentales, que son como la semilla en cada ciencia; y sobre cada materia elija aquellas cuestiones cuyo conocimiento presuponen las demás, y exponga la doctrina con todo cuidado y diligencia, procurando que puedan reproducir mentalmente los discípulos las sentencias que formulan precisa y definitivamente

las últimas conclusiones. Así se consigue que el discípulo no desmaye con el temor de largos y prolijos estudios, ni se cansen ni disminuyan sus fuerzas intelectuales abarcando demasiado, sino únicamente se ocupe en aquellos elementos donde se contiene virtualmente el saber, los cuales vienen á ser bajo diferentes conceptos, regla y fundamento de conocimientos ulteriores. Por último, para que el discípulo retenga clara, distinta y ordenadamente la doctrina, deberá el maestro exponerla en términos propios y distintos, haciendo uso principalmente de la síntesis, absteniéndose de controversias de que no pueden juzgar los jóvenes, así como de las diferencias y disensiones humanas que perturban los ánimos sin ilustrarlos; y en suma, deberá tratar todas las cosas procediendo por caminos llanos, sin perder nunca de vista el fin de la enseñanza, y de modo que el alumno sea instruído y ejercitado en cosas las más fáciles y de menos tomo, antes que en cosas mayores ¹.

¹ Vetus est, omniumque communis sententia, si quis magna recte transigere velit, in parvis faciliioribusque ea, antequam in maximis, considerare et exercere eum debere. PLATÓN, sophista, edit. Didot, vol. I, pág. 164. En LEPIDI, de donde están tomadas estas reglas.

CONCLUSIÓN

En el punto de dar término al presente tratado, parécenos bien insistir en algunos conceptos, desconocidos ú olvidados de muchos, declarando una vez más, qué cosa sea la lógica, cuál fué su origen primero, á qué fin está ordenada, ó qué oficio ejercita en las otras ciencias, cómo debe estudiarse antes que ninguna otra, y con cuánta razón debe ser promovido su estudio.

La lógica, decimos por última vez con Santo Tomás, es el arte que dirige las operaciones de la razón, y con cuyo auxilio la razón procede en ellas fácil, ordenadamente, y sin peligro de error. *Ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam, scilicet, homo in ipso actu rationis, ordinate et faciliter, et sine errore procedat* ¹. Donde fácilmente se da á entender, que en la lógica, así como en las demás artes, entran dos cosas: una, la acción misma del artífice; y otra, la dirección que debe darse á los respectivos actos para que luégo se siga y proceda de ellos la obra que cada arte pretende. De esos dos principios, uno

de ellos es *material*, y el segundo *formal*. Así, el acto de la razón, según que es capaz de aquella dirección ú ordenación que le da el arte lógica, es la materia ú objeto material de este arte; y el orden que debe haber en el mismo acto para que resulte de él la obra, es la forma ú objeto formal de dicha ciencia. Pongamos un ejemplo. Acto de la razón (tomada esta voz en sentido lato) es la simple aprehensión intelectual de las cosas. Este acto empieza por ser muy imperfecto; pero bien puede recibir aquella perfección que el propio entendimiento le confiere cuando se esfuerza á definir la cosa simplemente aprehendida, haciendo una buena definición, en que se manifieste lo que sólo imperfecta é implícitamente era conocido de la cosa antes de ser definida. Ahora bien: el acto que la razón hace cuando define la cosa para entenderla mejor, es en tal caso la materia; el orden que la misma razón, ilustrada por la lógica, sigue en ese acto, para llegarse con él á un conocimiento más perfecto que el de la aprehensión primera, esa es la forma; y la misma definición, causada por el entendimiento conforme á las reglas concernientes á ella, esa es la obra en que se termina en tal caso, como en su propio fin, el arte ó ciencia racional que lleva el nombre de *lógica*.

Donde también se ve, que el arte de la lógica conduce en ese caso, así como en todos los demás, no ya al simple conocimiento, sino al conocimiento *perfecto* de la cosa. No es, por consiguiente, la lógica la ciencia del conocimiento, como dicen los secuaces de Krause ¹, pues el conocimiento, como acto real y positivo producido por el alma, mediante sus dos facultades de sentir y entender, pertenece á la psicología, y no á la lógica.

La dirección ú ordenación de los actos humanos á su fin, en la cual consiste el arte en general, es obra de la razón, ó término de su actividad, el que existe ó tiene sér tan sólo en la razón misma, y de ningún modo fuera de ella, constituyendo el ente llamado de razón, *ens rationis*, que según que dirige los actos de la razón, es el objeto propio y formal de la lógica, así como el sér real, *ens reale*, es el de la metafísica. La razón puede causar, en efecto, el orden que de hecho produce, considerando, en sus propios actos, ó lo que es idéntico, en las cosas que conoce, porque tiene la virtud de reflejar ó volver sobre ellas, considerándolas en razón de conocidas. Gracias á esta maravillosa virtud de

I "Podemos con más brevedad decir que la lógica es la *ciencia del conocer*." *Elementos de Lógica*, por D. URBANO GONZÁLEZ SERRANO, cap. I, pág. 18.

las substancias intelectuales, nuestro espíritu percibe en las cosas que directa é inmediatamente conoce, y en razón precisamente de conocerlas, ciertas especies ó intenciones que ellas no tienen en sí mismas, v. gr.: la razón de *universal*, de *género*, de *especie*, de *diferencia*, de *sujeto*, de *predicado*, etc., con las cuales, comparándolas entre sí, se llega al conocimiento de principios y reglas que dirigen el discurso de la razón; y así llega finalmente á establecer los modos con que esta potencia debe proceder fácil, ordenadamente y sin peligro de error. La lógica demuestra, en calidad de ciencia, la legitimidad de tales modos, mediante los cuales dirige las tres operaciones intelectuales: idea, juicio y raciocinio, al fin en que respectivamente se terminan.

Síguese de aquí, que los *modus sciendi* que la lógica establece y demuestra, fundándose en las razones que considera en las cosas conocidas, modos que después aplica á la materia propia de cada ciencia, son invención del entendimiento, y no resultado de la simple observación ó consideración reflexiva de los actos intelectuales, como suponen los partidarios de la escuela galo-escocesa. No han reparado los discípulos de Reid y de Cousin, que la mera consideración de los ac-

tos de la razón es imposible que engendre el conocimiento de las leyes que deben regir á esta potencia. El concepto de ley, en todo orden de hechos, no procede de la observación, sino del raciocinio; el cual, tratándose de la institución de la lógica, supone conceptos reflejos ó segundas intenciones, producidas por la razón cuando considera sus propios actos, y las cosas conocidas por medio de ellos, según que tienen en la mente existencia ideal. Lo cual debe decirse con mayoría de razón de las leyes de la razón, siendo como es esta potencia de suyo falible, y á menudo engañada por falsas apariencias de verdad. Así que siempre hemos de distinguir con cuidado el modo como la razón conoce, del modo como debe conocer, guardándonos de confundir el hecho con el derecho, ó sea los simples actos de la razón humana con la legitimidad ó recta ordenación de ellos al fin que la lógica pretende. Se hace, pues, forzoso, para hallar la norma directiva de la razón, acudir á los conceptos del entendimiento con los cuales la misma razón construye, á la luz de los supremos principios del conocimiento intelectual, todo el arte de la lógica, ó los entes de razón directivos de los actos intelectuales.

No se diga que la lógica artificial ó cien-

tífica, única de que hablamos, es la misma lógica natural, transformada en ciencia por virtud de la reflexión con que la razón contempla las leyes que ella sigue naturalmente, sin advertirlo. Porque la verdadera definición de la lógica natural es la de "aptitud y disposición del ánimo, ingénita y recibida de Dios, para discurrir con rectitud." No es, pues, otra cosa la lógica natural sino la misma razón natural del hombre, según que esta potencia es apta para ejercitarse rectamente. Ahora, esta simple potencia, con toda su aptitud y capacidad natural, abandonada á sí misma, fácilmente yerra y se extravía; y tratándose de materias difíciles y de largas y complicadas series de verdades, luégo se ofusca y desfallece. Necesita, pues, la razón de algún hábito intelectual que sea el complemento de su virtud y disposición natural. Pero este hábito, y aun todos los demás en que consisten las ciencias y las artes, por lo mismo que perfeccionan las potencias naturales, dirigiendo sus actos de manera que procedan de ellas obras más perfectas que las que producirían sin esta dirección, no puede decirse que han sido instituidos por la naturaleza, ni, por consiguiente, que se descubran con la simple consideración de los hechos naturales, sino debe decirse

que son obra y traza de la razón, inventora de esta y de las otras artes que dirigen y perfeccionan la actividad y las obras de los hombres.

Para la invención del presente arte, que enseña las leyes ó reglas que debe seguir la razón en definir, dividir y argumentar bien sobre todo género de objetos,—que á todos en efecto extiende la lógica su jurisdicción comprendiéndolos en su propio objeto formal, aunque mediatamente, pues el ente de razón se sigue á la consideración de la razón, debajo de la cual caen todos los seres naturales—es de creer que el entendimiento considerara primeramente no ya el modo con que la razón debe ejercitar su propia virtud para la perfección de sus conocimientos, porque es absurdo buscar á un mismo tiempo la ciencia y el modo de saber ¹, sino aquellas definiciones, divisiones y argumentaciones en que se viera la obra de alguna razón hasta cierto punto perfecta, sin duda por haber rastreado y como adivinado el modo de hacerlas bien.

Lo cierto es, que el considerar las obras aventajadas del humano ingenio, si bien no

1 Absurdum esse simul quaerere scientiam et modum sciendi. 2 *Metaph.*, text. 15, l. 1, min. c. 3.

basta para descubrir el arte con que fueron hechas (pues una cosa es admirar y examinar un artefacto, y otra descubrir la traza ó industria con que fué hecho), pero debió servir, tratándose de la invención de la lógica, de ocasión y estímulo para investigarlo.

La historia confirma esta deducción; pues realmente la lógica no fué hallada con la consideración de los actos de la razón, sino inventada propiamente por uno de los mayores ingenios que ha habido ni habrá jamás en el mundo.

Invento fué éste sobremanera excelente, necesario á todas las ciencias, pues todas ellas implican el conocimiento de las respectivas conclusiones, y de los principios en que pueden resolverse, siendo preciso saber el modo de resolverlas en ellos, así por parte de la materia como por parte de la forma ¹,

1 Esta resolución, decía el célebre Alamani, no puede hacerse por conocimientos actuales de las conclusiones lógicas, porque tales conocimientos actuales ya pasaron, y así es de necesidad que se haga por el hábito que dejen en la mente tales conocimientos, al cual llamamos hábito de lógica: *hoc autem effici non potest per actuales cognitiones conclusionum logicarum, nam tales cognitiones praeterierunt; quare necessario debet id fieri per habitum ab illis cognitionibus actualibus in intellectu relictum, quem dicimus habitum Logicae.* *Curs. philos. Log. proem. q. I, art. V.*

la cual resolución pertenece á la lógica, y á la parte de ella que llamaron los antiguos *analítica*, ó *resolutiva*. Fuera de que no es posible tener un conocimiento cierto y evidente de la cosa, en que consiste la ciencia, sin conocer el modo de definir, dividir y demostrar, mediante el cual se adquiere tal conocimiento científico.

Síguese de aquí, que el modo de saber común á todas las ciencias en general debe preceder á todas ellas, pues sin este conocimiento no hay propiamente ciencia. La lógica debe servir de introducción general á las ciencias, y juntamente de medio el más eficaz de educar intelectualmente al espíritu humano, y de prepararle al estudio de las otras ciencias; que para ambas cosas fué inventada por confesión de Aristóteles, *propter eruditionem et introductionem scientia-*

La resolución puede hacerse por parte de la forma y por parte de la materia, como decimos en el texto. La primera es la que resuelve la conclusión en algún principio formal del silogismo, v. gr.: *quae sunt eadem un tertio, sunt eadem inter se*. En la segunda la conclusión se resuelve en algún principio material del silogismo, v. gr., la proposición: *el alma humana es espiritual*, puede resolverse en el principio: *qualis modus operandi, talis modus essendi*, según el cual es forzoso reconocer sér espiritual al principio de las operaciones intelectuales y volitivas de que nos da testimonio la conciencia.

*rum*¹; y de ella dijo Boecio en su comentario sobre Porfirio, que no tanto es ciencia como instrumento de la ciencia, *non tam est scientia, quam instrumentum scientiae*. Pues así como en cada ciencia particular comiéntase el estudio exponiéndose el modo, también particular, de procederse en ella, el cual resulta de la aplicación del modo de saber común á cada materia, así debe preceder á las ciencias en general aquella disciplina en que se contiene el modo de saber que es común á todas.

De esta ley ó razón de precedencia del estudio de la lógica no puede eximirse tampoco, y acaso menos que otras ciencias, la Psicología, so pretexto de estudiar entre las facultades del alma á la razón, cuyos actos dirige la lógica; porque ella también en calidad de ciencia, ordenada lógicamente, como todas las otras, depende de la lógica; y es claro que lo que depende de alguna cosa en el orden del conocimiento humano, debe ser estudiado después de ella. La lógica, por otra parte, puede exponer muy bien, sin usurpar los dominios de la Psicología, las nociones elementales y precisas de los actos intelectuales que caen bajo su dirección; así

1 I, Metaph. l. I.

lo enseñan y practican los autores más clásicos de la filosofía, aunque distinguiendo muy bien, tratándose de dichos actos, su entidad física ó real, objeto de la Psicología ¹, del orden que el entendimiento hace en ellos, según que caen debajo de los entes de razón, objeto formal de la lógica.

Más claro: en las obras ó producciones de la razón, así del orden científico, especulativo ó práctico, como del que debe haber en las artes y en las acciones y empresas morales, hay necesidad de distinguir entre la obra

I Además de la entidad física ó real de dichos actos, la Psicología considera en ellos el respecto que dicen á los objetos conocidos directamente por ellos, y á la potencia ó facultad que los emite; también estudia las demás potencias del alma, inclusa la facultad de conocer inferior ó sensitiva, y la naturaleza y el orden con que naturalmente son producidos por ellas los respectivos fenómenos, así como la naturaleza, origen y destino del alma. Nada de esto le es necesario saber á la lógica, que sólo considera las operaciones intelectuales según que son ordenables por ella, *secundum quod substantiis rationis*. En cambio el filósofo natural, que recorre la parte de sus dominios cuyo estudio lleva el nombre de Psicología, necesita de la lógica por la misma y aun con mayor razón que el químico, que el matemático, etc., pues su ciencia es más oscura é intrincada que la del común de los sabios. Desgraciadamente, la escuela francesa, que confirma los procedimientos empíricos de los escoceses, no acierta á distinguir entre el objeto mate-

y la razón de la obra, que es el modo como debe hacerse. Todas las ciencias contienen definiciones, divisiones y demostraciones perfectas, que son obra de la razón: luego es preciso que haya cierta razón perfecta y suficiente de estas obras. El que ignora esta razón, está como impedido en el uso fácil, expedito y *seguro* de su entendimiento, y se parece al que canta con buena voz y buen oído, pero sin conocer la música. *Seguro*, decimos, porque lo primero y principal es

rial y el objeto formal de la lógica; este último lo desconoce y suprime, haciendo así á la lógica una rama de la psicología, en que se contemplan los actos del entendimiento y sus leyes, contemplación del todo especulativa y estéril. Sólo de esta suerte se explica el desprecio que hacen de las reglas, las cuales, dice recientemente uno de los representantes de esta escuela "*no son procedimientos para discurrir bien, ni criterios (recettes) con que discernir cuando discurren otros mal...* (Las reglas de la lógica) *no han sido hechas para ser aplicadas; su nombre de reglas no es el que les conviene, pues no son sino leyes del pensamiento, que sólo en concepto de tales pueden tener interés á los ojos del pensador.*" (EM. CHARLES, recteur de la Acad. de Lyon, *Eléments de Philosophie*, Paris, Belin, 1885, pág. 52). En estas líneas se echa de ver, que el psicologismo galo-escocés, divorciado de la antigua escuela, hasta ha perdido el concepto de la lógica. No es, pues, maravilla, que rehuse á este arte de las artes la virtud que posee para dirigir los actos de la razón.

no caer el entendimiento en errores, especialmente en los que dan en cierto modo la muerte al alma racional, privándola de las más altas y preciosas verdades. Por ignorar la lógica muchos filósofos antiguos erraron gravísimamente. De los pitagóricos refiere Aristóteles, que la causa de haber puesto la unidad y el número fuera del mundo sensible fué ser ellos peregrinos en la dialéctica.

En los tiempos modernos, el filósofo que más se ha apartado de la verdad en los dominios todos de la filosofía, ha sido Hegel, que es precisamente el mayor enemigo de la lógica; tanto, que hizo lo posible por suprimirla, confundiéndola con la ontología, al modo como los discípulos de Reid la confunden con la psicología. No parece sino que temen á la lógica, prefiriendo que muera antes que clame contra ellos, y los convenza de error y contradicción.

Por regla general odian la lógica, y abominan sobre todo del silogismo, los enemigos todos de la verdad en el orden religioso, en el metafísico, y en todo el sistema de la vida moral, pública y privada, que procede de esos dos órdenes, por ser la lógica en general y el silogismo en particular, mayormente si está desnudo de toda gala y artificio retó-

rico ¹, el arma ofensiva y defensiva más formidable de cuantas emplea el método polémico y apologético. Pero esta misma razón debe mover á los amigos de la verdad á emplear ese arma para vindicarla y defenderla contra sus adversarios, y para impugnar los errores que profesan y difunden en el vulgo de las gentes, que no conoce la lógica ². De ordinario basta negar simplemente los falsos asertos ó proposiciones que sientan como principios, ó distinguir en ellas sus diversos sentidos, para reducir al silencio á los que combaten las doctrinas de la sabiduría cristiana, contra la cual oponen los viejos errores renovados en nuestros días por el espíritu heterodoxo que el siglo en que vivimos, ha recibido en herencia de la gran herejía del siglo xvi; pero no hemos de contentarnos con eso, sino además conviene usar en pro de la verdad todos los re-

1 *Eligant alii*, decía el insigne Melchor Cano, *suave orationis genus, quo mollius et familiarius homines istiusmodi* (los luteranos) *ad Ecclesiae benevolentiam alliciant: dummodo mihi relinquant Scholae ossa nervosque, ac pressam disserendi soliditatem*. Lib. XII, cap. XI.

2 *Etsi non sum nescius*, dice en el mismo lugar el propio Melchor Cano, *quam sit non Scholae dico in disputando mos, sed tota omnino Scholae Theologia* (lo mismo puede decirse de "la filosofía de la escuela.") *HAERETICIS INVIS, SED EO MAGIS EXISTIMO*.

cursos del arte que acabamos de exponer sumariamente. Sea, pues, la antigua lógica aristotélica, depurada y perfeccionada por el Angel de las escuelas, y confirmada por el voto unánime de los antiguos filósofos y de los que más la han estudiado entre los modernos ¹, sea, decimos, para la juventud estudiosa preservativo eficaz contra los errores dominantes, y llave maestra que les abra el santuario de la ciencia iluminado por la fe.

1 "Aristote a fait la logique, et fondé la science de la pensée, de telle sorte, que depuis lui, comme le dit Kant, elle n'a fait ni un pas en avant ni en arrière".
BARTHELEMY SAINT HILAIRE, *Diction. des sciences philosoph.*

FIN DE LA LÓGICA

ÍNDICE

	Páginas.
PRÓLOGO Á LA EDICIÓN QUINTA.....	V
PREFACIO Á LA PRESENTE EDICIÓN.....	IX
INTRODUCCIÓN Á LA FILOSOFÍA.....	XIII
Lógica. — Nociones preliminares.....	I
Parte primera. — Dialéctica.....	36
Capítulo primero. — De la noción ó idea....	38
Artículo primero. — De las ideas y de su di- visión.....	38
Artículo II. — De los predicables.....	56
§ I. — De los universales en general....	57
§ II. — División de los universales.....	66
§ III. — De las propiedades de los uni- versales.....	81
Artículo III. — De las categorías ó predica- mentos.....	86
§ I. — De los antepredicamentos.....	91
§ II. — Categorías que considera princi- palmente la Lógica.....	102
Quantitas.....	106
Qualitas.....	114
Relatio.....	120
§ III. — Distribución de los universales debajo de los predicamentos.....	128
Artículo IV. — De las categorías de Kant..	131

Artículo V. — Las categorías de Krause...	136
Artículo VI. — Hypotheorías ó postpredicamentos	155
Artículo VII. — De la definición	159
Artículo VIII. — De la división	169
Artículo IX. — De los términos	174
§ I. — División de los términos	179
§ II. — De las propiedades de los términos, y primeramente de la suposición	191
§ III. — De las otras propiedades de los términos	200
§ IV. — Del nombre y del verbo	206
Capítulo II. — Del juicio	213
Capítulo III. — De las proposiciones	230
Artículo primero. — Concepto de la proposición	230
Artículo II. — División de las proposiciones	236
§ I. — De las proposiciones compuestas, según el sentido y las palabras	238
§ II. — Propositiones exponibles	241
§ III. — Especies de proposición simple ó categórica	243
§ IV. — Propositiones modales y proposiciones absolutas	248
Artículo III. — De las propiedades de las proposiciones	250
Capítulo IV. — Del raciocinio y de su expresión sensible	255
Artículo primero. — Del silogismo	262
§ I. — Naturaleza del silogismo	262
§ II. — De las leyes del silogismo	267
§ III. — De las figuras y modos del silogismo	274

§ IV.—De la reducción de los silogismos imperfectos	281
Artículo II.—De los silogismos complejos y compuestos.	292
Artículo III.—De los silogismos compuestos de otros silogismos, ó sea de las argumentaciones silogísticas, cada una de las cuales tiene su propio nombre.	296
Capítulo V.—Del silogismo sofístico, ó de los sofismas	304
Artículo primero.—Naturaleza y división de los sofismas	304
Artículo II.—De las causas y lugares de los sofismas y de sus diversas soluciones.	320
Capítulo VI.—Del silogismo opinativo ó probable	324
Artículo primero.—De la naturaleza de la argumentación dialéctica	325
Artículo II.—De la materia del silogismo dialéctico	328
§ I.—De las cuestiones ó problemas dialécticos	328
§ II.—De las proposiciones de que procede el discurso dialéctico.	332
§ III.—De los tópicos ó lugares dialécticos.	333
Capítulo VII.—Del silogismo demostrativo ó demostración	338
Artículo primero.—De las cosas conocidas antes de la demostración.	339
Artículo II.—Qué sea la demostración, y cuáles son sus especies.	343

Artículo III.—Del efecto de la demostración ó de la ciencia.....	356
Parte segunda. — Crítica. — Capítulo primero. — De la verdad y de los estados del en- tendimiento con relación á ella.....	364
Artículo primero—Qué sea verdad, y en qué acto de conocer resida	364
Artículo II.—De los estados del entendi- miento con relación á la verdad.....	368
Artículo III.—Certeza y evidencia.....	372
Artículo IV.—De las causas de la ignoran- cia y del error.....	375
Capítulo II.—De los criterios.....	381
Artículo I.—Criterios subjetivos intrínse- cos, ó fuentes del conocimiento.....	383
§ I.—Criterio de la conciencia.....	384
§ II.—Del criterio de los sentidos exter- nos, con la refutación del idealismo...	388
§ III.—Del criterio de la razón.....	395
§ IV.—Del criterio de la memoria.....	402
Artículo II.—Del criterio de la autoridad.	404
Artículo III.—Del criterio objetivo de la verdad.....	415
Capítulo III.—Medios de que se ayuda la ra- zón humana, moralmente considerada, para el conocimiento de la verdad....	427
Capítulo IV.—Del escepticismo	435
Capítulo V.—Del escepticismo hipotético, ó sea de la duda metódica universal...	442
Parte tercera. — Metodología. — Capítulo pri- mero.—De la naturaleza y división del método y de las reglas de él.....	450
Capítulo II.—De los diversos sistemas y mé-	

todos excogitados por los filósofos, según el respectivo principio ó punto de partida	458
Capítulo III.—Del método que pide cada ciencia	488
Capítulo IV.—De las diversas maneras de método según el fin que se pretende	492
Artículo primero.—Del método de invención	492
Artículo II.—Del método para aprender ó de disciplina	500
Capítulo V.—Del método demostrativo	511
Artículo único.—Del método de enseñar . .	518
Conclusión	524

Pijon, año de 1889 =

Edmundo Diaz del Riego

ALGUNAS OBRAS Y OPÚSCULOS
DE DON JUAN MANUEL ORTI Y LARA.

Introducción al estudio del Derecho y principios del derecho natural.—Un volumen en 8.º de 355 páginas. Precio: TRES PESETAS en Madrid.

La Belleza y las Bellas Artes, según la filosofía socrática y cristiana (versión del alemán).—Dos volúmenes encuadrados á la holandesa, 30 rs. en Madrid.

Fundamentos de la Religión.—Esta obra contiene las razones y conceptos más luminosos que se encuentran entre los más ilustres apologistas de la verdad católica en nuestros días.—Su precio es 8 rs. en Madrid y 10 en provincias.

Derechos de la razón y de la fe.—Precioso opúsculo vertido del alemán, en cuya lengua fué sacado á luz por el insigne Padre Hurter, profesor de Teología en la Universidad de Inspruck.—Cuatro reales en toda España.

La ciencia y la divina revelación.—Obra publicada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas: en 4.º, págs. XII-372, excelente papel é impresión. — En Madrid CINCO PESETAS, y CINCO PESETAS CINCUENTA CENTIMOS en provincias.

Psicología, Lógica y Ética.—Véndense estos tratados cada uno de por sí al precio de 10 rs. en Madrid el primero y el último, y de DOS PESETAS el segundo. Se hallan estas obras de venta en las principales librerías de Madrid, y además pueden pedirse al Sr. Administrador de *La Ciencia Cristiana*, Villanueva, núm. 6, Madrid.

La Ciencia Cristiana, revista quincenal.—Serie segunda.—*La Ciencia Cristiana* se publica los días 15 y último de cada mes, en forma de cuadernos, de 64 páginas.

